1816

DICCIONARIO APOLOGÉTICO

DE LA

FE CATÓLICA

VOLUMEN PRIMERO

DICCIONARIO APOLOGÉTICO

DE LA

FE CATOLICA

QUE CONTIENE

LAS PRUEBAS PRINCIPALES DE LA VERDAD DE LA RELIGIÓN

Y

LAS RESPUESTAS Á LAS OBJECIONES SACADAS DE LAS CIENCIAS HUMANAS

OBRA ESCRITA EN FRANCÉS

POR

J. B. JAUGEY,

Presbítero Doctor en Sagrada Teología

CON LA COLABORACIÓN DE MUCHOS SABIOS CATÓLICOS

y traducida al castellano por varios literatos, bajo la dirección del

ILLMO. SR. DR. D. JOAQUÍN TORRES ASENSIO

Prelado doméstico de Su Santidad
Catedrático de Sagrada Escritura y Canónigo Lectoral
de la S. I. C. de Madrid

BIBLIOTECA PROVINCIAL DE BURGOS

MADRID

SOCIEDAD EDITORIAL DE SAN FRANCISCO DE SALES

Bolsa, 10, principal.

MADRID, 1890.—IMPRENTA DE D. LUIS AGUADO, PONTEJOS, 8

PRÓLOGO

Aunque el título de este DICCIONARIO basta para indicar la índole y el objeto de la obra, creemos, sin embargo, que no estará demás presentar á los lectores algunas explicaciones, así acerca del fin que nos hemos propuesto, como también acerca de los principios que nos han guiado para componer este libro, y de las materias que abraza.

I. FIN.—Bastaba en otro tiempo haber tenido la dicha de nacer en el seno de la Cristiandad para ser creyente desde la infancia; mientras que hoy, desde la misma cuna se halla el niño como inficionado del escepticismo, y comienza á dudar desde los primeros albores de su razón. Por más que siempre haya habido excépticos, nunca esta fatal locura se había propagado de un modo tan general como en nuestros días, cuando no solamente hace estragos entre las personas de cierta instrucción, en quienes nace acaso de estudios mal ordenados y del abuso de las mismas facultades intelectuales, sino que difunde también su veneno hasta en las capas más ínfimas de la sociedad; cuando se muestra no ya tan sólo entre los hombres de edad madura y los ancianos, en quien es á veces fruto de los desengaños de la vida, sino también entre los adolescentes, cuyo espíritu, ajeno á toda experiencia, parecería apenas capaz de pensar en la existencia del error.

Cierto que el escepticismo contemporáneo no se extiende á todos los objetos de nuestro conocimiento, y que especialmente no toca á las ciencias relativas al estudio de la materia y que se fundan sobre la experiencia; pero ataca todas las creencias religiosas, y, no limitándose como antes á ciertas verdades particulares, se dirige ya contra los principios mismos, atacando la raíz de todas las convicciones religiosas y morales. Por manera que bien puede considerársele como el mal capital de nuestra época, como la carcoma del Cristianismo en la sociedad actual. Todo el que llega á ser inficionado de este error, pierde desde luego la fe cristiana, porque esta fe es esencialmente una creencia firme, absoluta é invariable, en la palabra de Dios predicada por la Iglesia. Y bien pronto este mismo hombre llega á perder hasta lo que pudiéramos llamar la fe natural en Dios, en la inmortalidad del alma, y en la vida futura; ó al menos, su creencia en

estas verdades primordiales se torna vacilante é incierta, sin poder librarse del recelo de ser víctima de una engañosa ilusión.

Esta disposición enfermiza de las almas, unida á las otras tentaciones que, existiendo ya de antiguo, permanecen igualmente ahora, explica la disminución considerable y la menor firmeza de los creyentes en la sociedad actual, y nos da también la clave del singular contraste de los admirables esfuerzos realizados por la Iglesia en nuestros días en la esfera de las obras de caridad é instrucción popular, con resultados tan escasos, desde el punto de vista de la conservación de la fe en las inteligencias.

¿Será por ventura esta violenta inclinación al escepticismo de las nacientes generaciones, efecto de las leyes, por decirlo así, del atavismo, una herencia que en cierto modo nos han transmitido con la vida las generaciones anteriores, que por espacio de siglo y medio lo han incesantemente discutido, criticado y examinado todo en materia de religión sin obtener por tan errados caminos otro resultado que la duda, viniendo á parar en el nihilismo religioso y político? En todo caso, nunca sería esa más que una causa parcial del fenómeno á que nos referimos. Otras hay peculiares á nuestra época, y procuraremos indicarlas con la posible concisión.

La primera y más poderosa consiste, á nuestro parecer, en las condiciones desastrosas y antinaturales en que nace, se desenvuelve y se realiza hoy la vida moral de los individuos. Para llegar á la certeza en materia de religión, es decir, respecto de verdades superiores al alcance de nuestros sentidos, tiene el hombre necesidad del auxilio de la sociedad, le es preciso ser enseñado con autoridad y obligado en cierto modo á creer. Abandonado á sus fuerzas personales, no puede adquirir la certeza en tales materias sino mediante un vivo amor á la verdad y considerables esfuerzos para alcanzarla; de modo que el llegar el individuo por sus solas fuerzas á la posesión de la verdad religiosa completa, ó al menos suficiente, siempre constituiría un caso verdaderamente excepcional. Pues bien; ¿qué viene á suceder en nuestra sociedad contemporánea [1], donde libre y públicamente se profesan todos los cultos; donde los hombres de cualesquiera opiniones, católicos, herejes, ateos, indiferentes, están como mezclados; donde todos los argumentos, todas las verdades, todos los errores, todos los hechos se presentan continuamente á los ojos del niño, del joven, del hombre provecto, y donde á las ideas más contradictorias se les profesa igual respeto? Viene á suceder que estas opuestas influencias se neutralizan, y que la acción de la sociedad, destinada, según el plan divino y las condiciones de la naturaleza humana, á favorecer considerablemente en el espíritu de los individuos la certeza de las verdades religiosas, se encuentra casi por completo anulada. Al hombre no le mueve ya á abrazar la verdad

---

[1] Este vivo cuadro que el autor traza del triste estado de un pueblo donde reina la pluralidad de cultos, no es aún por la misericordia divina completamente aplicable á nuestra católica España. Sirva al menos para recordarnos los daños que ya se tocan de las innovaciones modernas, y para hacernos ver por qué funesto camino y á qué lamentable término intentan llevarnos los que han roto nuestra envidiada unidad religiosa, desconociendo cuán precioso tesoro es en sí y cuán fecundo manantial de bienes la concordia de los ánimos en la verdad.—NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA.

sino el natural atractivo que ésta ejerce sobre su inteligencia, y la virtud de la divina gracia.

La influencia de esa deletérea atmósfera en que hoy vivimos, no sólo priva á las inteligencias de un medio poderoso y moralmente necesario de llegar á la certeza en materia de religión, sino que se opone además directamente á que se adquiera y conserve esa certeza. En efecto, teniendo continuamente á la vista el espectáculo de las más opuestas doctrinas religiosas, profesadas por hombres igualmente instruídos, que muestran la misma buena fe y á veces, en apariencia, la misma virtud, surge el pensamiento de que no podemos tener certeza de nada en estas cuestiones, y que la prudencia nos manda abstenernos de todo juicio definitivo y absoluto. Así se obra en los entendimientos un trabajo de zapa, pero muy hondo, que produce desastrosos resultados; trabajo á veces inadvertido, de donde se origina que muchos de nuestros contemporáneos se hallan con que han perdido sus convicciones casi antes de advertir que estas peligraban.

Esta funesta influencia la centuplican horriblemente el hábito de la lectura, la cual despierta naturalmente la atención respecto á este antagonismo de creencias, y la libertad de decirlo y escribirlo todo; merced á la cual se encuentra la inteligencia desde sus primeros albores, envuelta en un caos de opiniones y argumentos contrarios, donde no puede, sino con grandes dificultades, llegar al discernimiento de la verdad.

Bien pronto se origina de aquí, como resultado final de semejante estado de cosas, que la inteligencia ó huye de estas cuestiones, considerándolas insolubles, ó se persuade no ser posible en tales materias otra cosa que opiniones provisionales ó probables, cuya verdad varía al compás de los tiempos y los lugares. Tal es, en nuestro concepto, la principal causa del mal que hemos apuntado.

Contribuyen también á semejante resultado los maravillosos progresos realizados en las ciencias físicas y naturales, y las grandes ventajas que en el orden material han proporcionado al hombre tales progresos. Y no porque el progreso de ninguna ciencia pueda en sí mismo causar daño á las convicciones religiosas; antes al contrario, semejante progreso es de suyo propio para afirmarlas y desenvolverlas; pero puede convertirse en ocasión de funestos abusos, como efectivamente ha acontecido. Sucede en nuestro siglo, que los sabios se han ocupado tanto en el estudio de las cosas corpóreas, se han acomodado de tal manera á los procedimientos propios de esta clase de ciencias, que han venido á hacerse casi incapaces de aplicarse á los estudios religiosos. Lo que no se prueba experimentalmente, lo que no cae bajo el dominio de los sentidos, lo que se aparta de las leyes que vemos inviolablemente observadas en los fenómenos materiales, nos parece que no tiene realidad, y que pertenece á un mundo de hipótesis ó de quimeras.

Al lado de este escepticismo religioso, innato, digámoslo así, en las generaciones actuales, se deja ver el odio al Cristianismo, odio que en todas las épocas ha movido á algunos hombres á combatir la fe. Estos que podemos llamar enemigos personales de Cristo, son hoy muchos y poderosos: sus palabras resuenan en los oídos de todos, y en manos de todos están

sus escritos. Debemos, por fin, tener en cuenta que el número mayor de los que aprenden á leer y escribir, juntamente con las nuevas condiciones de la vida social y política, han multiplicado, como quien dice, hasta lo infinito el número de los que se mueven en todas las esferas de los conocimientos humanos. De aquí ese diluvio de objeciones, bajo el cual esperan sumergir la fe católica sus enemigos. Antiguas las unas en el fondo, preséntanse bajo formas nuevas; tales son principalmente las que se sacan de la Filosofía, de la Teología y la Historia; otras son relativamente modernas, y recaen principalmente acerca de las Sagradas Escrituras, objeciones engendradas de la crítica racionalista; y otras, en fin, están tomadas de las ciencias naturales, especialmente de la Prehistoria, de la Lingüística, de la Etnología, de la Historia de las religiones. Ante esta triste situación moral, y ante los peligros que corren en ella los fueros de la verdad de la fe, ha sido concebido y dado á luz este DICCIONARIO APOLOGÉTICO. Ha sido nuestro intento el poner con este libro al alcance, y como quien dice, en la mano de todos los lectores de buena voluntad, las principales pruebas de la fe católica, con las respuestas más sólidas á las objeciones de todas clases que contra ella suelen oponerse. Hemos condensado y puesto á buena luz numerosos argumentos y hechos y datos que no sería fácil encontrar en otra parte, sino mediante el estudio de muchas obras, con mucho trabajo y no pequeño gasto. Tal es el fin que nos hemos propuesto.

II. PRINCIPIOS QUE NOS HAN GUIADO PARA COMPONER ESTA OBRA.—Los principios que, á nuestro entender, deben guiar al apologista católico, desde el punto de vista indicado, y á los cuales hemos procurado fielmente atenernos para componer este DICCIONARIO, pueden reducirse á los cuatro siguientes: Ortodoxia, Imparcialidad, Ciencia y Caridad.

Ortodoxia. Ponemos en primer término la ortodoxia, porque el apologista que altera ó abandona como insostenible algún punto, siquiera sea secundario, de las doctrinas impuestas por la Iglesia á la creencia de los fieles, derriba por su base toda demostración de la fe católica. La Iglesia proclama haber sido establecida por Dios para enseñar la verdad religiosa, y que es infalible en el cumplimiento de esta misión: si concediéramos, pues, que alguno siquiera de los puntos impuestos por ella á la creencia de los fieles fuese un error, concederíamos ya con eso que no era infalible, y que al atribuirse tal privilegio se engañaba ó nos engañaba, y no procedía, por lo tanto, de Dios. Tienen también aquí rigurosa aplicación aquellas palabras de Nuestro Señor: «*Qui ergo solverit unum de mandatis istis minimis et docuerit sic homines minimus vocabitur in regno cœlorum.*» (S. Mat. v. 19).

Pero si es inviolable deber del apologista católico el no abandonar punto alguno de las doctrinas que la Santa Madre Iglesia nos manda creer, ha de tener también como estricta regla no añadir á esas doctrinas cosa alguna de su propia cosecha ni sobre autoridades ajenas: y la violación de esta regla sería en él una falta gravísima. Porque usurparía un poder que no le corresponde, presentándonos como verdad cierta de la fe católica lo que no propone como tal la Iglesia, y pondría á las almas en una lamentable confusión al defender como igualmente incontestables proposiciones de las cuales unas estarían garantidas por infalible autoridad, y otras solamente apoyadas

en el juicio privado del autor. Sería esto defender, no la fe de la Iglesia, sino las opiniones personales del apologista; é importa, por lo tanto, no confundir ambas cosas. Sea, pues, regla sagrada para los defensores de la fe el sostener sólo, como pertenecientes al dogma católico, aquellas proposiciones que, ó han sido objeto de una definición infalible de la Iglesia, ó pertenecen indudablemente á su enseñanza ordinaria y universal.

No se ciñe, sin embargo, la misión del apologista á defender las verdades impuestas por la Iglesia á nuestra fe; sino que abarca más ancho campo, extendiéndose á otros puntos. Incúmbele, desde luego, también la defensa de las doctrinas que sin pertenecer incontrovertiblemente á la fe católica, están comúnmente recibidas en la Iglesia y favorecidas por la Santa Sede, que las manda enseñar en las escuelas, y que censura como falsas ó peligrosas las opiniones opuestas. No está obligado el apologista á sostener como infaliblemente verdaderas esas doctrinas comunes en la Iglesia, antes bien debe hacer notar que la verdad de las mismas no está garantida por una decisión de la suprema autoridad eclesiástica; pero sí le corresponde hacer ver que la Iglesia al favorecerlas sigue de ordinario las reglas de la prudencia y trabaja en pro de la verdad. Y decimos «de ordinario», porque no sería absolutamente imposible que algún error se deslizase en una sentencia provisional, dictada en favor de alguna doctrina común, sin dársele, con todo, más carácter que el de simple opinión; por lo cual debe el apologista confesar la posibilidad de un error de esa especie y reconocerlo lealmente cuando así hubiese, en efecto, acontecido [1].

Pero los enemigos de la Iglesia no se limitan á atacar sus enseñanzas; censuran asimismo su conducta, y también, por lo tanto, habrá de extenderse á este punto la tarea del apologista contemporáneo. No así los apologistas de los primeros siglos, toda vez que entonces aún no tenía historia la Iglesia; pero hoy que lleva ya diez y ocho siglos de existencia, preciso es hacer ver, cómo durante esta larga serie de tiempos ha manifestado constantemente los caracteres de institución divina; cómo nada de cuanto lleva hecho y padecido denota una obra de origen puramente humano. Esta prueba de la verdad de la fe católica, á la cual cada siglo presta nuevo brillo, es atacada de mil maneras, y deber es del apologista refutar también esos ataques. Veamos qué reglas debe seguir en esta materia para no separarse de la ortodoxia. De dos principios se derivan

[1] El texto sólo afirma que puede ser errónea una sentencia, favorecida sí por la Iglesia, pero de tal modo que no la haya sacado de mera opinión. Sin embargo, en materia tan delicada deberán tenerse presentes siempre estas reglas del Concilio Vaticano: «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, ora con juicio solemne, ora con su ordinario y universal magisterio las propone á creer como divinamente reveladas.» Sesión III, cap. 3.º—«Y por cuanto no es bastante evitar la herética pravedad, si además no se huye diligentemente de aquellos errores que se acercan á ella más ó menos, advertimos á todos la obligación de guardar también las Constituciones y Decretos en que esas depravadas opiniones que aquí no se enumeran expresamente, han sido proscritas y condenadas por esta Santa Sede.» Sesión III, al fin.—Antes se había ya proscripto la proposición XXII del *Syllabus*, que dice: «La obligación de los maestros y de los escritores católicos, se refiere sólo á aquellas materias que por el juicio infalible de la Iglesia, son propuestas á todos como dogma de fe para que todos las crean.»—NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA.

dichas reglas, y son los siguientes: en primer lugar, que el divino Fundador de la Iglesia, Jesucristo Nuestro Señor, no la abandona nunca; y en segundo, que la Iglesia está compuesta de hombres sujetos á las debilidades humanas. Dedúcese del primer principio, que jamás la Iglesia, en ningún tiempo ni circunstancia, presenta en su historia rasgo alguno incompatible con los privilegios de una sociedad especialmente asistida por Dios para el cumplimiento de su misión; y que el conjunto de sus leyes, actos y resultados conseguidos, lleva el sello de la asistencia divina. Oblíganos, por consiguiente, la ortodoxia á sostener y manifestar que nunca la Iglesia ha mandado ni aprobado actos ni usos contrarios á la ley natural ó á la divina positiva, y que su legislación ha sido siempre sabia y propia para producir la santificación de las almas, y que en realidad ha logrado esa santificación en suficiente manera; mas no estamos obligados á sostener que sus leyes y manera de proceder hayan alcanzado siempre el colmo de la perfección y de la mayor oportunidad posible. Del segundo principio se infiere: que los miembros de la Iglesia, Papas, Obispos, Sacerdotes, Religiosos, habrán podido sucumbir, más ó menos, á las humanas flaquezas. Según lo cual, no nos obliga la ortodoxia á tomar siempre la defensa de la conducta de los Papas, Obispos, Sacerdotes y Ordenes Religiosas; antes bien, nos obliga en ciertos casos á condenarla altamente en algunas cosas, pues que la Iglesia misma ha reconocido en diversas ocasiones la culpabilidad de varios de sus ministros y la realidad de los abusos que se habían introducido. En resumen, consiste la ortodoxia del apologista en defender todos los puntos de la enseñanza de la Iglesia en materia de fe y costumbres, con el mismo grado de certeza ó de probabilidad que la Iglesia misma les atribuye, sin quitarles ni añadirles nada. Nuestra conciencia nos dice que no hemos descuidado cosa alguna para guardar fielmente en el presente Diccionario esta regla fundamental de la Apología católica.

Imparcialidad. La segunda regla á que ha de sujetarse el apologista, es la imparcialidad, la cual viene á ser, si bien se mira, una forma especial de la justicia, y consiste en nuestro caso en la firme disposición á atribuir á cada argumento y á cada opinión la fuerza probatoria ó el valor que en realidad tengan y que todo hombre amante de la verdad habría de concederles. Ahora bien, el juicio sobre tal ó cual opinión ó argumento, depende sobre todo de los principios que constituyen en cada uno el criterio de la verdad de las cosas, y de aquí ha nacido una preocupación muy divulgada: la de que no puede el apologista ser imparcial; tiene, dicen, el carácter de abogado y no el de juez. Y dos son los motivos que en la opinión del vulgo pueden hacer sospechosa la imparcialidad del apologista: primero, su mismo convencimiento; y segundo, su deseo de salir airoso á los ojos del lector en la empresa que se ha propuesto. Vamos, pues, á examinar de cerca estas dos supuestas causas á que se apela para tachar de parcial al apologista.

La primera, si es que tiene algún influjo, ha de ejercerlo igualmente sobre cuantos se propongan tratar con formalidad los asuntos religiosos, y aun cualquier otro género de cuestiones; de modo que influye por igual en todos, creyentes, incrédulos ó escépticos.

Es preciso, en efecto, suponer que todo el que se propone tratar formalmente las cuestiones de la Apologética, les ha consagrado de antemano suficiente estudio, sin lo cual claro está que sería incapaz de penetrar á fondo los argumentos y darles su justo valor. Este estudio por fuerza le habrá conducido á persuadirse, ya de la verdad de la fe católica, ya de su falsedad, ó ya de su incertidumbre. En el primer caso, dice la objeción, no puede el escritor ser imparcial, porque su convicción le induce forzosamente á exagerar el valor de los argumentos favorables y á disminuir el de las objeciones contrarias. Lo mismo se deberá decir del incrédulo, conviene á saber, que su persuación de la falsedad de la religión le arrastra en sentido contrario á la verdad de ella. Viene ahora el escéptico; esto es, el que está persuadido de que la verdad de la religión es dudosa, que no podemos conocerla con certeza. ¿Por ventura es mejor su condición que la del creyente ó la del incrédulo? De ninguna manera, porque su opinión de que la certeza es imposible en estas materias, habrá de inducirle naturalmente á disminuir la fuerza de todos los argumentos capaces de convencer en un sentido ó en otro, y á exagerar la de las objeciones opuestas, ora á la fe, ora á la incredulidad: porque, si en efecto, reconociese la fuerza demostrativa de un argumento en uno ú otro sentido, resultaría lógicamente destruída su opinión, tornándose él, por lo tanto, ó creyente ó incrédulo. Su situación, pues, respecto á la imparcialidad, es la misma absolutamente que la de los otros, pues su ánimo está prevenido por una convicción según la cual pronuncia sus juicios, es á saber: la de la incertidumbre de las verdades religiosas. De modo que el suponer fundada esa preocupación vulgar contra el apologista, vendría á ser como si se formulase la absurda conclusión siguiente: que los que han estudiado suficientemente las cuestiones religiosas para formarse una convicción, son incapaces de tratarlas, porque habrán de mostrarse parciales; y que esas cuestiones sólo puede tratarlas con imparcialidad, es decir, con justicia, quien no las haya estudiado.

Menos importancia tiene todavía el segundo motivo que alegan contra la imparcialidad del apologista, es á saber: que el defensor de la religión propende á alterar ó disimular al menos la verdad por su deseo de mostrar ante sus lectores triunfante á la religión: hablando en plata, que se desconfía de su lealtad á causa de su amor á la religión y á causa además de su amor propio, interesado en ganar ante los lectores la causa que defiende. Pero si al creyente le repugna confesar que no encuentra la solución de tal ó cual dificultad alegada en contra, ó que tal ó cual prueba de las que aduce no es de tanto valor como él deseara, ¿habrá de ser menos penosa en igual caso semejante confesión para el ateo ó para el escéptico? ¿Tendrán estos por ventura menos deseo de salir bien con la victoria á los ojos del lector?

Si valiese tal argumento, ya no sería permitido nunca defender opinión alguna, ni aun presentarla como dudosa, sin exponerse á ser sospechoso de deslealtad. Contra la tentación de deslealtad en la controversia proteje al escritor la voz de la conciencia, que le ordena respetar ante todo la verdad, y esta voz no se hace oir menos de los amigos de la religión que de sus enemigos. Antes bien, entre los católicos le da nueva fuerza la autoridad ex-

terna de la Iglesia, que manda defender la religión con la verdad, y tan sólo con la verdad. No ha mucho todavía, que el Pastor supremo de la Iglesia en su Breve *Sæpenumero considerantes* (1883), recordaba solemnemente dicha regla. «Tengan, decía, presente en primer lugar los escritores, que la primera ley de la historia es el no atreverse á decir nada falso, y después el no temer decir todo lo verdadero, y que no parezca en los escritos indicio alguno de favor ni de enemistad [1]».

He aquí, pues, que la voz de la conciencia, común á todos los hombres, y la prescripción de la Iglesia, mandato sagrado para todo católico, proteje al apologista contra la tentación de parcialidad, y debe eximirle tanto y más que á ningún otro de la nota de parcial.

Pero hay más; el apologista católico se halla, respecto á imparcialidad, en situación más ventajosa que sus contrarios. Porque la convicción absoluta que posee de la verdad de la religión y de su triunfo final, la solidez de las pruebas que la apoyan, solidez atestiguada por la experiencia de diez y ocho siglos de discusión, y por el testimonio de tantos grandes genios, le autorizan para dejar á un lado los artificios del lenguaje y las argucias de que tienen que echar mano los defensores de nuevas é inciertas teorías; y no se ve, como ellos, en la precisión de convertir en argumentos las ficciones. Ni aun cuando no pueda resolver alguna dificultad, tiene por qué turbarse ni temer, toda vez que sabe que ciertamente la solución existe, y que si él no la encuentra, otro habrá de encontrarla. No hay, pues, nada que le obligue á refugiarse en el equívoco y en el sofisma, como acontece con frecuencia á sus adversarios, sostenedores de teorías personales, inseguras siempre y sin garantías de próspero éxito. Y es además para él la religión una cosa sagrada que no podría sin sacrilegio defender con armas indignas de ella; y sabe que tarde ó temprano los sofismas y la mala fe serían al cabo desenmascarados con desdoro de la causa santa cuya defensa habría emprendido: de modo que su mismo amor y respeto á la religión le imponen como sagrado deber la más completa sinceridad. Confiamos desde luego en que ni la menor sospecha de parcialidad en el presente libro pasará siquiera por el pensamiento de nuestros lectores, y que antes bien reconocerán de buen grado que ha reinado la más completa imparcialidad, así en la exposición de las pruebas, como en la de las objeciones y respuestas.

Ciencia. Pero si la buena fe y la rectitud de corazón bastan, con la gracia de Dios, para creer, no bastan para escribir una apología: una cosa es la convicción de la verdad y otra cosa muy diferente el demostrarla; pues para probar á otros la verdad de la religión, á más de una convicción sólida, es necesario ciencia y ciencia vasta. Necesarias son, en efecto, al apologista la Teología y la Filosofía, esto es, el conocimiento profundo de cuanto la Iglesia enseña y de las pruebas en que se apoyan sus enseñanzas; necesario le es el estudio de las diferentes ciencias humanas en donde los adversarios han intentado hallar dificultades contra la fe verdadera, y este estudio no

(1) «Illud imprimis scribentium observetur animo: primam esse historiæ legem ne quid falsi dicere audeat: deinde ne quid veri non audeat; ne qua suspitio gratiæ sit in scribendo, ne qua simultatis.»

superficial sino profundo, para comprender y exponer bien la fuerza de los argumentos: y este es el motivo que nos ha determinado á buscar para este DICCIONARIO la colaboración de un número considerable de sabios católicos. Pasaron ya los tiempos en que un solo autor podía reunir los conocimientos de su época, pues hoy son tales la variedad y la extensión de las diferentes ciencias humanas, que ningún hombre ni aun teniendo genio eminente puede lisonjearse de poseerlas todas. Ya de por sí las ciencias religiosas, Filosofía, Teología dogmática, Teología moral, Sagrada Escritura, Liturgia, Derecho Canónico, Historia eclesiástica, estudiadas á fondo con todo el desarrollo que han recibido en el curso de los siglos, superan las fuerzas intelectuales de un solo individuo: y como á esos conocimientos han de juntarse en el apologista contemporáneo los de Historia general, Historia de las religiones, Lingüística, Ethnología, Geología, Prehistoria, Cosmología, alguna parte de la Medicina, de la Economía política, etc., viene á resultar que las cuestiones de apologética requieren hoy para ser tratadas á fondo, hombres principalmente dedicados al ramo especial de la ciencia á que se refieren. Los nombres que van al pie de los diferentes artículos de esta obra, demuestran cuán fielmente hemos seguido esta regla, pues no hay artículo alguno importante que no sea de escritor ya ejercitado y conocido por sus anteriores escritos acerca de la misma materia.

Además del saber que constituye el fondo de la ciencia, hacen falta también al apologista el método y la forma científica. Están hoy los ánimos tan habituados á los procedimientos actualmente usados en el estudio de las ciencias, que quisieran encontrarlos hasta en materias para las cuales no son convenientes; y aunque muy á menudo tales procedimientos no tienen de científicos más que las apariencias, con que se da por satisfecho el público, esto mismo es una prueba más de la fascinación que ejerce sobre nuestros contemporáneos la forma científica en la exposición de los argumentos. En el siglo pasado, y en los primeros años del actual, concedía el apologista grande importancia á las pruebas que podemos llamar de sentimiento y de Estética: las harmonías del dogma y culto católico con las necesidades del corazón humano y con la naturaleza, los maravillosos recursos que allí se encuentran para el cultivo de las Letras y de las Artes: tales eran los argumentos que el escritor se complacía en desarrollar, adornándolos con todos los encantos de la belleza.

Hoy el gusto y las necesidades del público son del todo diferentes; y por esta razón hemos escogido la forma de DICCIONARIO; forma que cierra la puerta á las amplificaciones literarias, admitiendo sólo las palabras extrictamente necesarias para la expresión de las ideas. Por igual motivo hemos relegado á segundo término los argumentos que se fundan en ciertos sutiles conceptos de la Metafísica y en los vestigios más ó menos probables de una revelación primitiva, toda vez que el carácter de estas pruebas ya no muy fuertes en sí mismas, conviene poco al espíritu positivo de nuestro siglo. No busque, pues, aquí el lector las altas y poéticas consideraciones que dan grato prestigio á los libros apologéticos más celebrados entre nosotros, ni aquella afluencia literaria que presta á veces tanto atractivo á las obras de nuestros polemistas. Méritos son estos que en modo

alguno menospreciamos, aunque su influencia real sea harto menor en la edad presente; pero no convienen con la índole de nuestra obra.

Caridad. No hay que confundir la Caridad, que es una de las bases de la apología católica, con la indulgencia con el error, con no sé qué generosidad, con no sé qué liberalismo propicio en favor de las ideas falsas. Hemos dicho que el apologista debe sostener la verdad católica en toda su integridad, y que respecto á las doctrinas contrarias á la enseñanza de la Iglesia ha de ser intransigente. Pero muy otra habrá de ser su conducta para con las personas que sostienen tales doctrinas. El apologista, á no tener pruebas manifiestas de lo contrario, considera al adversario de la Religión como un hombre de buena fe y amigo de la verdad. Esta caridad es no pocas veces justicia. Porque en otro tiempo, los enemigos de la religión eran casi siempre rebeldes, hombres de costumbres disolutas, á quienes enteramente faltaba la buena fe, ó en quienes el error del entendimiento era un castigo de los vicios del corazón.

No sucede otro tanto hoy [1], cuando alguna parte de los adversarios del Catolicismo viven en la buena fe. Para unos, esta buena fe ha sido sin lunar, porque ó no han recibido el bautismo ó han sido educados ya en una falsa religión, ya en el ateismo: otros hay en quienes el error ha sido culpable en su origen, pero desde hace largo tiempo han vuelto á la buena fe; y así es, que al considerar cuánto valor y cuán minuciosas y constantes precauciones hubieran necesitado para conservar sus creencias religiosas en medio de la atmósfera que les ha rodeado en su infancia ó en su juventud, más se inclina el ánimo á compadecerlos que á condenarlos. ¡Cuántos habrá sin duda entre estos hermanos nuestros separados de nosotros, entre esos incrédulos y escépticos, que sientan sed de la verdad y la busquen, aunque por desgracia sin aquel valor, acaso heroico, que sería necesario para llegar á adquirirla! Guárdenos Dios de toda palabra amarga, de toda sospecha injuriosa. Sus errores se explican fácilmente considerando las dificultades que presenta el conocimiento cierto de la fe católica á quien no ha crecido al amparo de esta única Iglesia de Cristo, que es columna y fundamento de la verdad. ¡Cuántas objeciones, cuántas dificultades no se ocurren á los entendimientos prevenidos contra la verdad! Las pruebas más evidentes de la divinidad del Cristianismo, los milagros y las profecías, son blanco de tan gran número de argumentos, que en cierto modo pierden alguna parte de su evidencia á los ojos de los que lejos de la luz las estudian y consideran en detalle; no hallan resueltas, sino con dificultad, por los defensores de la fe católica, algunas de las objeciones, y no encuentran siempre en las respuestas aquella manifiesta superioridad que es de desear en la defensa de la verdad. Parécenos que el negar las dificultades graves que ofrece el estudio de la religión

---

[1] Debe aquí entenderse que el autor se refiere á países dominados de antiguo por los errores religiosos, trasmitidos de una en otra generación. No podrían, por lo tanto, estas últimas consideraciones tener de ordinario aplicación á los modernos heterodoxos de nuestra España, donde tan ostensiblemente resplandece para todos la luz de la verdad católica. —NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA.

á los hombres educados fuera de ella, es sólo propio de quien nunca se ha parado á considerarlas de cerca y sondearlas á fondo. La caridad se impone al apologista como un deber sagrado respecto á los adversarios: y por otra parte, para que sea posible la discusión, preciso es admitir la buena fe de la parte contraria.

III. MATERIAS QUE ABRAZA ESTA OBRA.—La materia de esta obra lo expresa completamente su título: las 3.200 columnas que la componen, están exclusivamente consagradas á exponer las pruebas principales de la fe católica, y á desatar las objeciones que contra la misma se oponen. En la elección de los argumentos que demuestran la verdad de la fe católica, hemos seguido el camino trazado por el Concilio del Vaticano en la Constitución *Dei Filius* (Cap. III: *De fide*). «A fin de que el homenaje de nuestra fe, dice el Santo Concilio, fuera conforme á razón, quiso Dios añadir á los auxilios interiores del Espíritu Santo argumentos externos de la revelación, es decir, hechos divinos y principalmente milagros y profecías, que manifestando claramente la omnipotencia y el saber infinito de Dios, son señales ciertísimas de la divina revelación y acomodadas á la inteligencia de todos. Por eso, ora Moisés y los Profetas, ora principalmente Cristo Señor, hicieron muchos y muy manifiestos milagros y profecías; y de los Apóstoles leemos: «Y ellos marchándose predicaron en todas partes, cooperando el Señor y confirmando la palabra de ellos por los milagros que la seguían.» (*Marc.*, XVI, 20). Y también está escrito: «Tenemos la palabra firmísima de los Profetas á la cual hacéis bien de atender como á una antorcha que alumbra en un lugar tenebroso.» (II, *Pet.*, I, 19).

Más adelante el Santo Concilio añade: «La Iglesia por sí misma, á causa de su admirable propagación, exímia santidad é inagotable fecundidad en toda clase de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad, es cierto motivo grande y perpetuo de credibilidad y un testimono irrefragable de su misión. De donde resulta que cual signo elevado en medio de las naciones, llama á sí á los que aún no han creído, y confirma á sus hijos en la certidumbre de que la fe que profesa, se apoya en solidísimo fundamento.»

Tres son, pues, las fuentes de donde hemos de tomar las principales pruebas positivas de la verdad de la fe católica: las profecías, los milagros, y el carácter de obra divina con que resplandece la Santa Iglesia Católica Apostólica Romana. Hemos consagrado, pues, especial atención en este DICCIONARIO al estudio de las profecías, consideradas como pruebas de la verdad de la fe. Los artículos dedicados á este estudio, en los cuales se examinan los textos referentes al Mesías más conocidos y más frecuentemente invocados desde el principio por los predicadores y los defensores del Evangelio, son debidos á Monseñor Lamy, catedrático de Sagrada Escritura en la Universidad Católica de Lovaina; al R. P. Corluy S. J., y al R. P. Knabenbauer, S. J., catedráticos también de Sagrada Escritura, tres autores á cuya ciencia y ortodoxia dan testimonio sus obras, conocidas de cuantos se ocupan en estudios exegéticos. La profecía del Salmo XXI ha sido tratada por un sabio Catedrático del Seminario de Langres, el presbítero Sr. E. Philippe. La cuestión de los milagros ha sido especialmente estudiada por el presbítero Sr. Vacant, Catedrático en el Gran Seminario

de Nancy; por el presbítero Sr. Forget, Catedrático de la Universidad de Lovaina, y por el R. P. Corluy. La del carácter divino que resplandece en el hecho de la fundación, duración y vida sobrenatural de la Iglesia, la ha tratado principalmente el Canónigo Sr. Didiot, Catedrático en las Facultades Católicas de Lila.

En buena lógica, esta demostración positiva de la fe católica supone ya la demostración de los primeros principios de la religión natural, ó de la Filosofía, tales como la existencia y los atributos de Dios, la creación, la Providencia, la espiritualidad é inmortalidad del alma, la certeza, el libre albedrío, la ley moral, etc., etc. Estas cuestiones de capital importancia las han tratado con la debida extensión el presbítero Sr. Vacant, el R. P. Coconnier, de la Orden de Predicadores, Catedrático del Instituto Católico de Tolosa, y Monseñor Bourquard, de la Academia de Santo Tomás de Aquino.

Varios de los artículos dedicados á esta primera parte de nuestra tarea forman verdaderos tratados, en los cuales pensamos que el lector podrá encontrar cuanto en tales materias se refiere á la demostración católica, habiéndose omitido lo demás que concierne exclusivamente á la Teología, á la Exégesis ó á la Filosofía, y lo que es de mera erudición. A la prueba positiva unimos siempre la prueba negativa, es á saber, la solución de las dificultades propuestas contra la verdad, cuya demostración presentamos de manera que cada artículo venga á formar un todo completo.

La segunda parte de nuestra obra, conviene á saber, la exposición y solución de las objeciones sacadas de las diferentes ciencias humanas, era con mucho la más complicada y difícil. Tales objeciones, en efecto, son muchísimas en número, y ofrecen extremada variedad; pero no obstante la precisión en que estábamos de ser breves, creemos no haber dejado pasar ninguna dificultad de mediana importancia, y hemos desenvuelto las principales en todos los aspectos que pudieran ofrecer algún interés á los lectores que no han hecho de tales cuestiones el objeto preferente de sus estudios. Por atender principalmente á que nuestro DICCIONARIO sea un libro de utilidad práctica, y por la obligación de la brevedad, nos hemos decidido á pasar casi del todo en silencio aquellas objeciones abandonadas ya por los mismos adversarios, y que no ofrecen, por lo tanto, sino un interés meramente histórico, para acudir á aquellas de que se valen hoy nuestros enemigos. Tal es la razón por que hemos omitido casi enteramente las dificultades del rancio Galicanismo y muchas viejas acusaciones protestantes, olvidadas ya hoy hasta de los mismos herejes.

Las objeciones que se refieren á la Sagrada Escritura en general, y al Nuevo Testamento en particular, las ha tratado principalmente el R. P. Corluy; y las que se refieren en forma detallada al Antiguo Testamento, el presbítero Sr. Duplessy, bajo la dirección y con el auxilio de su eminente Maestro, el presbítero Sr. Vigouroux, quien se ha prestado además á repasar todas las pruebas de imprenta de esos artículos: las objeciones concernientes á la Teología ya Dogmática ó ya Moral, las han examinado principalmente los Sres. Didiot; Perriot, Superior del Gran Seminario de Sangres; Dupont, Catedrático de la Universidad de Lovaina; Cambier, Doctor de

aquella Universidad, y el R. P. Lahousse, S. J. Las tocantes á Historia, Cronología y Arqueología, Disciplina Eclesiástica y Hagiografía, las han tratado principalmente los Sres. Guilleux, Sacerdote del Oratorio de Rennes; Pablo Allard, el docto autor de la *Historia de las Persecuciones*; Robiou, Correspondiente del Instituto; Vaffelaert, Catedrático en el Gran Seminario de Brujas; J. Souben, Bourdais, Catedrático de las Facultades Católicas en Angers; J. Brucker S. J.; Arthuis Barré, Catedrático del Gran Seminario de Laval; Leclerc, Doctor de la Universidad de Lovaina. Las cuestiones referentes á la historia de las religiones, á que tanta importancia se da hoy, y cuyo estudio mal dirigido ha sido ya sobremanera funesto para la fe de tantos jóvenes, las ha expuesto un maestro en la materia, Monseñor de Harlez, Catedrático de la Universidad de Lovaina. Las cuestiones, por último, hoy más agitadas, concernientes á geología, historia natural y prehistoria, las ha estudiado un autor bien conocido por cuantos católicos han saludado siquiera tales materias, el presbítero Sr. Hamard, del Oratorio de Rennes. Nos ha parecido bien consagrar una parte considerable de nuestro DICCIONARIO á estos puntos y á los que se relacionan con la historia de las religiones: y esperamos que no han de reprendernos por esto los que siguen hoy con la vista la dirección y curso de las ideas en nuestro siglo. El índice minucioso con que termina la obra, y merced al cual pueden los lectores hallar inmediatamente en las 3200 columnas del DICCIONARIO el punto determinado que busquen, se debe á la pericia y diligencia del presbítero Sr. Terrasse.

Réstanos ahora dar las gracias á nuestros sabios colaboradores por el interés que han mostrado por la obra en que tuvieron á bien tomar parte, porque merced á su buena voluntad el DICCIONARIO APOLOGÉTICO ha podido terminarse en un tiempo relativamente corto, y conservar grande unidad, no obstante la diversidad de cuestiones y de autores. Cierto los talentos y la forma de exposición son diferentes, y como es justo, cada uno de nuestros colaboradores puede sólo responder de los artículos que llevan su firma; pero en todas las columnas de la obra habrán de encontrar los lectores el mismo amor de la verdad y de la Iglesia, maestra infalible de ella; la misma atención á seguir las lecciones y consejos procedentes de la Santa Sede, y el mismo respeto hacia la ciencia. Pero si á pesar de todos nuestros cuidados hubiésemos errado en cualquier punto, condenamos de antemano y retractamos todo cuanto la Autoridad eclesiástica declarase erróneo ó condenable.

Ojalá que nuestros esfuerzos reunidos obtengan el fin que nos hemos propuesto, la defensa de la fe cristiana, conviene á saber, de las enseñanzas de la Santa Iglesia Católica, Apostólica, Romana. Así lo esperamos de la bondad de Jesucristo Nuestro Señor, por cuya gloria hemos trabajado, y de la intercesión de su Madre Santísima.

J. B. JAUGEY.

Auteuil, á 28 de Junio de 1889, día consagrado á la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús.

DICCIONARIO APOLOGÉTICO

DE LA FE CATÓLICA

QUE COMPRENDE

LAS PRINCIPALES PRUEBAS DE LA VERDAD DE LA RELIGION

Y

RESPUESTAS Á LAS OBJECIONES DEDUCIDAS

DE LAS CIENCIAS HUMANAS

A

ABRAHAM.—La figura de Abraham, como padre que fué del pueblo hebreo, es una de las más notables de la Biblia, y esto explica que sean tan numerosas las dificultades inventadas respecto de él por los racionalistas, relacionándolas con estos tres puntos: 1.º la historia propiamente dicha del Patriarca; 2.º el sacrificio de su hijo Isaac; 3.º las promesas mesiánicas que Dios le hizo.

Consideremos estos asuntos con la conveniente distinción:

I. ABRAHAM *(Historia de)*.-Todas las objeciones hechas á este propósito contra la narración bíblica, pueden reducirse á las cuatro siguientes:

1.ª **Origen.**—Nacido Abraham, según el Génesis, en Ur, ciudad de Caldea, emigró á Harán y aquí fué donde Dios le ordenó dirigirse á la tierra de Canaan, que le prometió para sus descendientes.—Hitzig objeta que el origen de Abraham es puramente indiano, bastándole para convencerse de ello la comparación de su nombre con el de Rama, dios indio y con la palabra sanscrita *Brahman;* y por lo que respecta á Sara, recordar á la ninfa Saraju; de todo lo cual deduce que yerra la Biblia al suponer semita á Abraham, y que por tanto la narración bíblica, lejos de merecer crédito, debe ser considerada como un mito.

Además de precipitada, es completamente errónea semejante conclusión. Es tan asirio ó caldeo el nombre de Abraham, que se encuentra en la lista de los *eponimos* ó magistrados de Nínive.

Aparte de esto, si Abraham procediera de Caldea, parece indudable que la lengua y usos de aquella nación deberían haber dejado profunda huella en el idioma y costumbres de sus descendientes, lo que efectivamente sucedió y han comprobado los modernos descubrimientos; de tal suerte, que sería locura atribuir á casualidad tantas coincidencias justificativas de la identidad de origen entre hebreos y asirios. Expongámoslas sumariamente: 1.ª El *diccionario* hebreo es casi idéntico al caldeo, por lo menos en cuanto á los nombres correspondientes á ideas necesariamente conocidas ya en tiempo de Abraham. Dios, que en asirio es *Ilu*, en hebreo es *El:* con casi idénticos vocablos expresan ambas lenguas las relaciones de familia (padre, madre, etc.); los miembros del cuerpo humano (cabeza, ojo, boca, etc.); los términos geográficos (mar, río, estrella, etc.); las armas (arco, lanza, etc.); los metales, los animales; observándose además que ciertos nombres, como son aquellos que indican las bebidas

fermentadas, los números, las medidas y las locuciones propias del calendario, demuestran por su estrecha semejanza en ambas lenguas, que la civilización hebráica, aparte de su elemento divino, fué sólo una rama desgajada de la civilización caldea. 2.ª Es una misma también la *gramática* de ambos idiomas. Cuando Abraham abandonó la Mesopotamia, su lengua había llegado ya al período de flexión (véase el art. *Lenguas)*, y como todas las semíticas ostentaba á la sazón su carácter definitivo, siendo en su consecuencia indudable que para lo porvenir habrían de quedar grabados en las dos gramáticas asiria y hebráica, numerosos rasgos de semejanza justificativos del común origen.

Esto ocurrió en efecto, y por modo notabilísimo, pues no encontramos solamente en el hebreo los caracteres generales del lenguaje asirio, y entre ellos la rareza de nombres abstractos, la penuria de artículos, la pobreza de tiempos y modos en los verbos; y su riqueza para expresar con formas diferentes lo activo, lo pasivo, lo causal, lo intenso, sino que también descubrimos lazos de más estrecho parentesco. Así por ejemplo, son semejantes los pronombres personales, posesivos y demostrativos; idénticas las reglas para la formación del género y del número de los substantivos; muy parecida la construcción de los verbos y partículas, y hasta en el estilo poético les son comunes su ritmo peculiar y el *paralelismo*. Como argumento final de esta demostración, conviene añadir que gracias al estudio del asirio hemos logrado en nuestros días comprender el sentido de ciertos idiotismos hebráicos que siempre parecieron inexplicables; así *once* se dice en hebreo *áste ásar;* y aunque sabido era que *ásarah* significa *diez*, *áste* quedaba sin razonada traducción, hasta que el asirio nos aclaró el misterio con enseñarnos que *áste* ó *es'tin* quiere decir *uno* en caldeo, y que la palabra hebrea significa por tanto *uno* y *diez*. Ciertamente que tan singulares similitudes no son exclusivas entre las dos lenguas citadas, y que algunas existen también entre ellas y las demás semíticas; pero asimismo es evidente que no hay dos idiomas semíticos más parecidos que el asirio y el hebreo: y si se compara esta tan confirmada aserción con la fantástica etimología de Hitzig, fácil será declarar al punto, quién en este caso defiende la verdad. Para el estudio detallado del asunto, véanse las *Lettres de quelques juifs,* por Guénée—1827, t. II, p. 346 sg.; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. I; Delitzsch, *The Hebrew Language viewed in the light of Assyrian Research;* Oppert, *Grammaire assyrienne.*

2. Viaje de Abraham á Egipto.—Dícese en el cap. XII del Génesis, que el hambre obligó al Patriarca Abraham á emprender esta emigración, cuyas circunstancias atacan en general los racionalistas.

1.º Antes de entrar en Egipto, temeroso Abraham de que la hermosura de su esposa llegara á ser para él un mortal peligro, le recomienda que se titule su hermana, y esto ha bastado para que se calumnie el carácter del Patriarca, sin notar de paso que tal episodio es notoria prueba de autenticidad, pues que al autor de un mito nunca se le habría ocurrido intercalarlo. Por lo demás, es positivo que Sara tenía próximo parentesco con su esposo, como advierte poco después el Génesis (XX, 12), y que en las lenguas orientales se usan las palabras *hermano* y *hermana* para indicar en general un parentesco próximo, de lo cual se deduce, que si Abraham no dijo toda la verdad, tampoco faltó á ella.

2.º Ya en Egipto, Sara fué raptada para el Faraón, y Abraham obtiene con tal motivo señalado favor y numerosos obsequios consistentes en ovejas, toros, asnos y camellos, de todo lo que sacó la crítica racionalista pretexto para sus ataques contra la Biblia, aunque con posterioridad la minuciosa verdad de los rasgos bíblicos ha sido proclamada por la ciencia.

Primeramente, de igual suerte que los reyes orientales se han atribuído siempre el derecho de introducir á su antojo en el regio harem cualquier mujer soltera, es cierto que los reyes de Egipto tenían algunas de estas esposas secundarias. Un ejemplo nos proporciona cierto papiro egipcio al relatar cómo un obrero despojado de su asno por

un inspector, reclama y logra que su pleito sea deferido al conocimiento del Faraón, quien después de los oportunos interrogatorios, falla en estos términos; "No responde á lo que se le pregunta... Que se nos presente una relación escrita... que su mujer y sus hijos queden en poder del Rey... Tú harás que se le dé pan.„ Acaso ¿no es esta historia análoga á la de Abraham?

En segundo lugar, á la observación de algunos que afirman ser imposible que el Patriarca semita obtuviese tan benévolo recibimiento en la corte de un Faraón, por más señas de la raza de Cham, puede contestarse que dos monumentos egipcios refutan cumplidamente tal reparo y confirman el relato bíblico: 1.º Sobre un sepulcro egipcio, aparecen representados ciertos nómadas Amu (de Arabia ó de Palestina), que conducidos por Abschah su jefe, semejante á Abraham hasta en el nombre y estrechados por la carestía, inmigran en Egipto y son por un gobernador solemnemente recibidos. 2.º Cierto papiro nos conserva la curiosa historia de Sineh, quien después de prestar sus servicios al Faraón y de alcanzar elevadas dignidades, huye, permanece mucho tiempo en Palestina y vuelve á Egipto y á la gracia de su rey, cuyo consejero más íntimo y considerado llega á ser entre los cortesanos. Palpables son las coincidencias entre estas dos relaciones y la de la Biblia.

Los principales ataques versan, sin embargo, sobre los presentes recibidos por Abraham: "Notad, dice Bohlen, cuán desacertado va el autor del relato: los caballos eran abundantísimos en Egipto, y ni los nombra entre los animales que se regalan á Abraham; en cambio cita ovejas y camellos, que tan raros eran en aquel país, y asnos, que no lograban ser tolerados. ¿Cómo admitir la autenticidad de este tejido de errores?„ Diga Bohlen lo que quiera, el historiador sagrado no se apartó un punto de la verdad: las *ovejas* parecen ya en monumentos de la XII dinastía, y conocemos una inscripción que atribuye á un sólo propietario la tenencia de 3.208 de estos animales: los *toros* dejaron osamentas que ahora exhuman las excavaciones geológicas del Delta á gran profundidad, y según las inscripciones, prestaban los mismos servicios que ahora, aparte de lo cual son bien conocidos, el culto que Apis recibía y la historia del becerro de oro: los *asnos* están representados en piara sobre los sepulcros de las Pirámides, cuyas inscripciones suponen á cierto individuo la posesión de 760 de estas bestias, figuradas ya en un monumento de la V.ª dinastía: los *camellos*, finalmente, aunque rara vez reproducidos en los monumentos, no es creíble que fueran raros en Egipto: 1.º Porque quizás la misma razón que impedía á los artistas representar gallinas y gatos, fuera á los camellos extensiva: 2.º Positivamente había allí camellos en tiempo de los Ptolomeos, y no aparecen en los monumentos coetáneos. 3.º Usaban los arabes camellos, y no es fácil, por lo tanto, que los desconocieran los egipcios tan vecinos. 4.º Según algunos textos, no sólo conocieron los egipcios en época muy remota los camellos, sino que les enseñaban á danzar. 5.º A grandísima profundidad geológica han aparecido en Egipto huesos de dromedarios. En vista de tantos y tan categóricos testimonios, se retractó formalmente Chabas de los reparos que en este punto había formulado contra la Biblia.

En cuanto á los *caballos*, cuya omisión critica Bohlen, bien omitidos están, por la sencilla razón de que no los hubo en Egipto hasta la invasión de los Hyksos, ni aparecen en geroglíficos anteriores á la XVIII dinastía, cuando el común sentir supone el viaje de Abraham coetáneo de la dinastía XII.

3. Victoria contra Chodorlahomor. De vuelta Abraham en Palestina, supo que Chodorlahomor, rey de Elam, Amrafel, rey de Sennaar, Arioch, rey de Ellasar, y Tnadal, rey de Gutí, después de vencer á cinco reyes cananeos, se habían llevado, entre otros cautivos, á Loth, sobrino del mismo Abraham, é inmediatamente reune 318 criados, persigue á los vencedores, los derrota y rescata los prisioneros. Esto es, en resumen, lo que nos cuenta el capítulo XIV del Génesis, calificado (ya deberíamos suponerlo) por los racionalistas de leyenda. En 1860 Knobel, á pesar de reconocer en el fondo de este relato la existencia de una tradición histórica,

trataba de hacer caer en falta al autor sagrado, rechazando como imposible, por ejemplo, que los Elamitas en la época de Abraham hubieran logrado de tal modo extender su imperio, y suponiendo que la Biblia creía erróneamente á los Asirios, Elamitas.

Después de Knobel se ha negado todo valor histórico á la narración bíblica: para Bohlen, Amrafel es Sardanápalo, Arioch es Arbace y Chodorlahomor es Belesis: si diéramos crédito á Hitzig la descripción de esta campaña, no es sino rapsodia de la de Senacherib: Grotefend deja en mantillas á los demás; pues en su concepto, la invasión elamita es un antiguo mito babilónico, y fundándose en fantásticas etimologías vé en Amrafel la primavera, en Arioch el estío, etc., al paso que los cinco reyes cananeos personifican los cinco días complementarios del calendario de Babilonia.

En oposición á tanto desvarío basta decir con toda sencillez lo que nos enseñan recientes descubrimientos respecto de la campaña elamita.

El nombre de Chodorlahomor ó Kudur Lagamar, es claramente elamita. Kudur es el prenomen de todos los reyes de Elam, y Lagamar es una divinidad; de suerte que Chodorlahomor significa "servidor de Lagamar„ y no "lazo para la gavilla„, como fantaseaba Grotefend: del país de Elam, sometido á este rey, sabemos el antiguo poderío por los descubrimientos logrados en Susa, su capital.

Respecto de Arioch, rey de Ellasar, aun son más felices los esclarecimientos de la asiriología, puesto que se ha encontrado su nombre en el de Eriaku, rey de Larsa: así, tan antiguo rey, conocido solamente por el Génesis, y tratado de mito por la crítica, reaparece de improviso inscripto en monumento de remotísima antigüedad. ¡Precioso testimonio en favor del carácter histórico del relato! Notemos además y de paso que Arioch significa "siervo del dios Luna„ y de ningún modo "Leon„ como pretendía Grotefend para hacer de Arioch la personificación del estío.

Si los nombres de los demás reyes confederados no han sido fuera de la Biblia descubiertos, por lo menos tenemos ya su segura etimología: Grotefend traducía á Amrafel por "gran corderо„, siendo así que significa "el hijo es emir„: Thadal, ó mejor dicho Thargal, significa verosímilmente "gran jefe„, de ningún modo "experiencia„ ó "puesta del sol„, como quería Grotefend para ver en Thadal la personificación del invierno.

Esta fantasía resulta tan efímera como las demás, ante los hechos que la ciencia ha comprobado.

4.ª *dificultad.* (Véase el art. *Circuncisión.)* Para más detalles sobre Abraham, consúltese á Vigouroux, *La Bible et les 'découvertes modernes,* tomo I; Chabas, *Études sur l'antiquité;* Allen, *Abraham;* Oppert, *Ueber Kedorlaomer (Theol. Studien,* p. 509).

DUPLESSY.

II. ABRAHAM *(Sacrificio de).*—Se ha intentado hacer creer que la historia bíblica de Abraham, especialmente por lo que se refiere al episodio del sacrificio de Isaac, es copia de una leyenda indiana, y si bien es cierto que entre los *Itihasas* ó leyendas religiosas sanscritas, existe una con un rasgo de semejanza respecto de lo descrito en la Biblia, no lo es menos que en todo lo demás se diferencia, y que para lograr más notable parecido, algunos autores, y entre ellos M. Jaccolliot *(La Bible dans l'Inde),* han imaginado una porción de detalles y los han añadido al texto de la leyenda.

El punto de semejanza consiste en que un joven debe ser sacrificado á la divinidad y es preservado de la muerte por una intervención más ó menos sobrenatural, y á esto queda reducida la analogía. Por lo demás, los libros indios no concuerdan entre sí, pues aparte del nombre del joven, que invariablemente se transcribe *Çunaçepa*, todo difiere según el autor que transmite el recuerdo de la leyenda, siendo hasta probable, como verá el lector, que en su origen no versaba sobre un sacrificio á la divinidad. En efecto, el Rig-Veda no hace del sacrificio la menor mención, pues se limita á decir que Varuna ó Agni, libró de sus ligaduras y postes al prisionero *Çunaçepa* (Véase Rig-Veda I, 24, 13 y V, 2, 7): las leyes de Manú dan una versión de todo en todo diferente, que referiremos después (Manava dh. ç. X, 105).

Dos son los principales textos origen de la versión en que se habla de sacrificio, aunque difieren en los detalles: el primero perteneciente á los más antiguos libros brahmánicos, cuenta que un rey llamado *Hariçcandra* que tenía cien hijas y ningún hijo, por consejo del sabio *Narada* hizo el voto de sacrificar á *Varuna* el hijo varón que este Dios le concediera, y como quiera que obtuvo la anhelada procreación y *Varuna* reclamase el cumplimiento del voto, fué el rey logrando del dios con diversos pretextos prórogas hasta que el hijo *Rohita* estuviese en edad de ejercitarse con las armas. Advertido *Rohita* de la suerte que le espera, vaga durante cinco años en un bosque hasta que, aleccionado por *Indra*, demanda al rishi ó sabio indio *Ajigarta* uno de sus tres hijos para que le sustituya como víctima en el sacrificio; y habiendo *Ajigarta* cedido su segundo hijo *Çunasçepa*, es éste conducido por *Rohita* á la presencia de *Hariçcandra* donde comienza el sacrificio, si bien nadie se decide á ligar y herir á la víctima. Seducido por ricas promesas, acepta por fin su mismo padre el papel de verdugo, viendo lo cual *Çunasçepa* recurre á los dioses, primero á *Prajapati*, luego á *Agni*, por último á la *Aurora*, quien rompe las ligaduras del cautivo. Entonces *Ajigarta* desea recuperar su hijo; pero este lo rechaza y sigue al santo rishi *Viçvamitra* que lo adopta por hijo aunque tiene otros ciento, y lo prefiere á todos.

Da el Ramayana otra versión del mismo mito, según la cual el rey *Ambarisa* ofrecía en sacrificio una víctima humana señalada con propicios signos, cuando *Indra* invisiblemente la arrebató; y como quiera que el brahman sacrificador atribuyese el rapto á algún impío y reclamara otra víctima al rey, el piadoso monarca la busca hasta que encuentra al brahman *Ricika* lleno de prole y de miseria, quien le cede á cambio de cien mil vacas su segundo génito *Çunasçepa*. Recurre éste al santo y poderoso solitario *Viçvamitra*, el cual, compadecido del desdichado, suplica á sus propios hijos que se sacrifiquen en lugar de *Çunasçepa*, y los maldice porque no acceden á sus ruegos; después de lo cual aconseja al joven que cumpla resignado su deber, y que para salvarse rece cierta oración á *Indra* en alta voz mientras el sacrificio se prepara. Dicho y hecho: *Çunasçepa*, atado á la columna del tormento, invoca á *Indra* con las recién aprendidas misteriosas palabras, y es por el dios visiblemente arrebatado al cielo, con lo cual salva el joven la vida y cumple el rey su voto. (*Ramayana*, I, 61, 63, 64. Edit. Gorresio.—Véanse *Indische Studien*, I, 457, II, 212).

El Harivansa conoce dos *Çunasçepas*, uno hijo de Ricika, otro de Viçvamitra, mientras que en el libro de Manú la leyenda tiene muy diferente fisonomía: en él *Ajigarta* trata de matar á su hijo, pero no en religioso sacrificio, sino porque acosada del hambre su familia, cree poder salvar á los demás hijos matando á uno... ¿No sería esta la verdadera leyenda originaria, siendo como es la que se explica de un modo natural? De todos modos, las otras no tienen con la historia de Abraham otra identidad que la existencia de un joven que á punto de ser inmolado á la divinidad, es por ésta librado maravillosamente. En lo demás difieren; y si la versión de las leyes de Manú fuera la cierta, hasta esa única semejanza quedaría destruída. Suponiendo, finalmente, que el relato bíblico y la leyenda indiana sean eco de una sola tradición, siempre resultará que ninguna de estas versiones está copiada de la otra, y que su diversidad é independencia constituyen robustísimo argumento en pro de la certeza del hecho original.

Bien comprende Jacolliot que la analogía observada es prueba insuficiente de la imitación ó copia, por lo que siguiendo sus ordinarios procedimientos inventa multitud de detalles que ponen desconocida la leyenda india, pero que la hacen del todo semejante al episodio bíblico. Así, con textos por él imaginados y fabricados, cuyos originales se guarda muy bien de designar, añade la esterilidad de Sara, su conversación con Abraham, la aparición divina, la orden del sacrificio, etc., puntualmente como en la Biblia.

Ven muchos en el escrito indio la imagen del sol inmolado por la noche, y reanimado por la aurora, y aunque podría ser cierta, la explicación nos parece violenta, y únicamente fundada

en el empeño de los que á todo trance, en odio á lo sobrehumano, imaginan para todo explicaciones humanas y naturales.

C. DE HARLEZ.

III. ABRAHAM *(Promesas del Mesías hechas á)*.—Apesar de lo reciente que era el recuerdo del gran castigo impuesto á la humanidad culpable con el diluvio universal, los descendientes de Noé se encenagaron bien pronto en los vicios y en la idolatría, pues este grosero error no sedujo solamente á la posteridad de Cham y de Jafet, sino que se insinuó también en la bendecida casa de Sem, y hubiera inficionado á todos los hombres si Dios en su misericordia no lo hubiese impedido por una disposición digna de su bondad, cual fué la de escogerse un pueblo que habría de ser el poseedor del conocimiento del verdadero Dios, de las revelaciones divinas y de las promesas mesiánicas; pueblo de que Dios mismo sería rey, protector y bienhechor omnipotente; pueblo que ignoraría toda ley y todo culto, fuera de los establecidos por Jehová. Por este motivo Abraham, separado de la casa paterna, de su país y de su familia, merece ser hecho tronco del pueblo para quien tan altos destinos se reservan, y obtiene por su fé y su obediencia los apelativos de "amigo de Dios„ y "padre de los creyentes„, y divinas promesas temporales y mesiánicas, y el gozo consolador de saber que saldría de su raza el Redentor á Eva prometido. Este es el testimonio que da de él el Salvador mismo [1].

Tales promesas renovadas á Isaac y confirmadas á Jacob, serán objeto de nuestro estudio, con el auxilio de la exégesis y de la crítica, y de nuestra defensa contra los ataques del racionalismo contemporáneo.

Abraham, hijo de Tharé de la familia de Sem, había partido de Ur de Caldea y se estableció en Haran de Mesopotamia, donde Dios le dijo: "Sal de tu país, de tu parentela y de la casa de tu padre, para ir al país que te mostraré. Haré de tí un gran pueblo, te bendeciré, daré fama á tu nombre: seas pues bendición. Bendeciré á los que te bendigan, y maldeciré á los que te maldigan, y todos los pueblos de la tierra serán benditos en ti.„ [1]

Tal fué la primera promesa mesiánica recibida por Abraham, renovada después y aumentada al santo Patriarca en diversas ocasiones, cuando Dios le añadió las promesas temporales de lograr numerosa descendencia y la posesión del país de Canaan. Así, cuando Abraham hubo llegado á esta región, díjole Dios: "*Daré este país á tus descendientes.*„ [2] Y otra vez: "*Toda la región que ves, la daré á tu posteridad para siempre y multiplicaré tu posteridad como polvo de la tierra*„ [3], y otra tercera: "*Mira al cielo, cuenta si puedes las estrellas: tal será tu descendencia.*„ Cuando el santo Patriarca alcanzó la edad de noventa años, repitióle Dios: "*En lo porvenir no te llamarás Abram sino Abraham, porque te he constituido padre de multitud de naciones... A ti y á tu posteridad doy la tierra de Canaán.*„ [4] En la visita que bajo su tienda le hicieron los tres ángeles, le fué repetida la promesa mesiánica en esta forma: "*¿Debo ocultar á Abraham lo que haré? Sí; Abraham será una nación fuerte y poderosa, y todas las naciones de la tierra serán bendecidas en él.*„ [1]

Por último, luego que la fe del padre de los creyentes salió incólume de la ardua prueba á que Dios la sometió con el sacrificio de Isaac, la promesa de un Redentor le fué por última vez confirmada en estos términos: "He jurado por mí mismo, palabra de Jehová, porque has hecho esto de no guardarte tu único hijo, que te bendeciré y multiplicaré tu desdendencia como las estrellas del cielo y como la arena de la playa: tu descendencia poseerá las puertas de tus enemigos, y todas las naciones de la tierra serán bendecidas en tu descendencia.„ [6]

Las mismas promesas fueron reiteradas con términos idénticos ó equiva-

[1] Joan., V, 56.

Gen. XII, 1-3 según el hebreo. *La Vulgata* ofrece el mismo sentido.

[2] Gen. XVII, 4-9.

[3] Gen. XII, 7.

[4] Gen. XIII, 15, 16.

[5] Gen. XVIII, 17.

[6] Gen. XXII, 15-18.

lentes á Isaac y á Jacob [1], de suerte que el sentido de unas se explica y aprecia por el de las demás.

El racionalismo se niega á ver en tales palabras una promesa mesiánica. "La interpretación tradicional que quiere ver aquí una profecía mesiánica, dice Reuss [2], se funda en la falsa traducción de los griegos (*Rom.*, IV, 13 seq.)„ Lo que Reuss llama falsa traducción de los griegos, es la interpretación dada por San Pablo bajo la inspiración del Espíritu Santo en su Epístola á los Romanos, y que para nosotros los cristianos es cumplida; pero ya que al racionalismo le parece defectuosa, examinemos si M. Reuss ha comprendido la Sagrada Escritura mejor que San Pablo.

Comienza Dios por separar á Abraham de una familia contaminada con el culto idolátrico, para preservarlo del horrible contagio, y pone á prueba con ello su fidelidad y su obediencia. ¿Qué cosa puede haber más dulce y querida que el techo de la casa paterna? Impónese á Abraham la obligación de abandonarlo, y á tal sacrificio deberá añadir después la inmolación de su hijo único y amadísimo; pero la recompensa no se hace esperar, y Abraham merece ser jefe y padre del pueblo escogido, y que de su carne nazca el Redentor prometido al género humano.

"*Haré de ti un gran pueblo*„ pueblo grande por *el número:* "*Serás Padre de multitud de naciones*„ (XVII, 41) "y *multiplicaré tu posteridad como las estrellas del cielo*„ (XXII, 17). Muchos pueblos, en efecto, han salido de Abraham: los árabes ismaelitas por Ismael; los madianitas, sabeos y otras tribus por Cethura; los idumeos, por Esaú; los israelitas, por Isaac y Jacob. Estos últimos se han multiplicado como las estrellas del cielo y como las arenas del mar, no sólo materialmente en la tierra de Canaán, sino también espiritualmente por Cristo en el mundo entero. Este pueblo será grande por *sus prerrogativas,* es decir, por sus fundadores Abraham, Isaac y Jacob; por su divino legislador Moisés; por sus grandes reyes David y Salomón; por sus profetas; por el conocimiento del verdadero Dios, que conservará entre los hombres; por el culto que le tributará; por las Escrituras, de que será depositario, y muy principalmente por el Mesías, cuyo reino no tendrá ni límites ni fin.

"*Te bendeciré y haré tu nombre famoso.*„ El nombre de Abraham es efectivamente célebre, no sólo para los judíos, que siempre se gloriarán de ser sus descendientes, sino también para los árabes y para las naciones profanas, como indican el historiador Josefo y Eusebio [1]: hoy todavía los musulmanes lo veneran, y en el Corán se le titula *El Kalil*, el amigo de Dios.

"*Seas bendición.*„ La Vulgata ha dado el sentido exacto de esta frase; pero el texto hebreo es todavía más expresivo. La bendición divina en toda su plenitud no implica solamente la abundancia de bienes temporales, como algunos piensan, sino la de bienes espirituales que Cristo habrá de procurar. M. Reuss da de este pasaje una versión que falsea su sentido y se opone al texto, al traducir: "Haré tu nombre *tan* famoso que servirá de fórmula de bendición;„ el adverbio *tan* no tiene su equivalente en el texto hebreo ni en ninguna versión antigua; de suerte que aparece añadido arbitrariamente por el nuevo traductor para dar á las palabras siguientes un sentido que no tienen. En efecto, Dios añade: "Seas bendición;„ lo que significa en sentir de todos los traductores "Serás bendecido;„ pero el profesor de Strasburgo con la inserción de aquel adverbio trueca aquellas palabras en "fórmula de bendición„ y relaciona con la palabra "nombre„ lo que el texto relaciona con Abraham. Con tan cómodo procedimiento la traducción literal "Haré tu nombre famoso: serás bendecido„ se muda en esta otra absolutamente nueva: "Haré tu nombre tan grande que servirá de fórmula de bendición„ y he aquí cómo de un texto pueden sacarse mil "fórmulas„ que no estén en él.

Llegamos á la parte principal y esencial de la profecía: "*Todos los pueblos de la tierra serán bendecidos en ti.*„ El hebreo dice en este punto "todas las familias de la tierra;„ pero en los pasajes

[1] Gen. XXVI, 3-5; XXVIII, 13-14.

[2] *La Bible, traduction nouvelle*, 3.ª part., t. I, 341.

[1] Joseph. *Antiq.* I, VII, Euseb. *Præpar. evang.* IX.

paralelos dice "todos los pueblos„ ó "todas las naciones:„ el sentido es igual. Quiérese restringir tales palabras á la tierra de Canaan; pero nada en el texto autoriza la restricción, pues por lo contrario "גּוֹיִם Goim„ que aparece en los pasajes paralelos, designa en general las naciones paganas. Más tarde cuando Dios promete á Abraham la tierra de Canaan, la designa claramente: "Daré *esta tierra* á tu posteridad.— Levanta los ojos y mira desde el lugar en que estás hacia Norte y Mediodía, hacia Oriente y Occidente: *toda la tierra que ves* la daré á tí y á tu posteridad.„ Y también: "Daré á tu posteridad esta tierra desde el arroyo de Egipto hasta el gran río Eufrates. Te daré á tí y á tu posteridad *toda la tierra de Canaan*„ [1]. Hasta insinúa que las naciones de Canaan no serán bendecidas en Abraham, sino por lo contrario destruidas, y así sucedió ciertamente cuando los israelitas por orden de Dios exterminaron las naciones cananeas para establecerse en la tierra de promisión; de suerte que si fuera preciso restringir la profecía á la tierra de Canaan, por falta de cumplimiento sería aquella falsa.

"*Serán bendecidos en tí.*„ De tal manera traduce el racionalismo estas palabras, que logra desvanecer la promesa mesiánica que contienen. Léase lo que dice Reuss: "Todas las tribus de la tierra *se desearán tu felicidad.*„ No hay duda que si Dios promete solamente que las naciones se desearan su felicidad, esta promesa nada añade á lo dicho antes, y resulta sin objeto el énfasis de la frase; pero como este es el nudo de la profecía, cúmplenos estrechar al racionalismo más y más, y á este propósito hablar un poco de filología.

Todos los lexicógrafos convienen, y con ellos el racionalista Gesenius, en que el verbo hebreo בָּרַךְ *Barak* significa "bendecir.„ De aquí las significaciones: bendecir á Dios, alabarle: bendecir á alguien, saludarle, desearle dicha y prosperidad. Pero lo que aquel verbo no significa nunca, aunque se empeñe Reuss, es "desear tener la felicidad de alguno.„ En nuestro pasaje tiene el verbo forma pasiva "niphal„ como en los otros pasajes paralelos (Gen. XVIII, 18 y XXIV, 14); mientras que en dos restantes (Gen. XXII, 18 y XXVI, 4) encontramos la forma refleja "hitpael.„ Y aquí nos sale al paso una seria dificultad, tanto más seria cuanto que en concepto de los mejores hebraizantes á veces es refleja la forma "niphal,„ y la "hitpael„ pasiva. ¿Cuál es por tanto el sentido recto del verbo, el pasivo ó el reflejo? Debe traducirse "serán bendecidos„ ó "se bendecirán? Una y otra versión tienen partidarios entre los intérpretes, y hasta hay quien conserva á cada forma su sentido propio y traduce tres veces "serán bendecidos,„ y dos veces "se bendecirán„ ó mejor "se prometerán los bienes.„ Yo por mi parte no vacilo en colocarme al lado de los que traducen invariablemente "serán bendecidos„ y dan por consecuencia á la forma hitpael יִתְבָּרְכוּ el sentido pasivo que á veces tiene. Los Setenta, todos los targumistas, la Versión Siriaca, la Vulgata y todos los Santos Padres que han seguido cualquiera de estas versiones, aceptan el sentido pasivo en los cinco pasajes paralelos, y San Pablo en su Epístola á los Gálatas III, 8, emplea el pasivo igualmente. Conviene advertir que el verbo hebreo בָּרַךְ no se encuentra en toda la Escritura sino seis veces con forma hitpael: dos veces en la profecía que nos ocupa, una en el Deuteronomio, XXIX, 13; una en el Salmo 72 (71), 17; otra en Isaías, LXV, 16, y la última en Jeremías IV, 2. El sentido reflejo parece convenir al pasaje del Deuteronomio, y la Vulgata lo admite, traduciendo: "*Benedicat sibi in corde suo*„ aunque también podría traducirse por el pasivo: "Que sea bendito en su corazón, en su pensamiento.„ Al Salmo 72, (17), en donde precisamente se trata del Mesías, parece cuadrar el sentido pasivo: "*Todas las tribus de la tierra serán bendecidas en él* יִתְבָּרְכוּ y por esta causa, *todas las naciones de la tierra lo glorificarán.*„ También aquí la Vulgata emplea el pasivo "*benedicentur.*„ En Isaías, LXV, 16, paréceme como á San Efren y á San Jerónimo, que es preciso traducir por el pasivo "aquel que es bendecido en Dios ó por Dios.„ El texto de Jeremías se explica como

[1] Gen. XII, 7; XIII, 15; XV, 18; XVII, 8.

el del Salmo 72 y tiene idéntico sentido. Así, pues, de los seis pasajes en que se encuentra la forma hitpael, en ninguno es preciso atribuirle significación refleja; al paso que para cinco de ellos parece indicada y hasta exigible la pasiva. De todo lo cual concluimos que para los cinco pasajes paralelos en que se repite la promesa otorgada á Abraham, procede admitir la forma pasiva, como lo hicieron los antiguos traductores y los Padres después.

Queda por explicar la expresión hebráica בְּךָ "en tí„ ó "por tí,„ que de ambos modos puede traducirse, aunque la diferencia es de escasa importancia, porque el sentido general de la profecía permanece inalterable cualquiera que sea la traducción que se prefiera. Pero en uno de los pasajes paralelos, Dios, en vez de decir "serán bendecidos en tí,„ dice: "*Serán bendecidos en tu descendencia* ó *en tu descendiente*„ (in semine tuo), y en otro expresa: "*En tí y en tu descendencia*„ de lo cual parecería resultar que la bendición de que se trata se relaciona á la vez con la persona de Abraham y con su descendencia ó descendiente; sentido inadmisible, porque con frecuencia la partícula hebráica *vav*, que suele traducirse por la conjunción y tiene una significación explicativa como el καὶ exegético del griego, equivale por tanto á nuestra locución, *es decir*, aplicable ciertamente al caso que nos ocupa. Bajo este concepto, la traducción más adecuada será: "Todos los pueblos serán bendecidos en tí: es decir, en tu descendiente„ ó si se quiere: "Todos los pueblos serán colmados de bendiciones por tí; es decir, por tu descendiente.„

La palabra hebrea זֶרַע *Zerah*, como la latina *semen*, tiene dos significaciones: la primera, designa los descendientes de alguien en general, su posteridad; la segunda, un descendiente particular, un vástago. Así, cuando Dios dice á Abraham "Multiplicaré tu *Zerah* como las estrellas del cielo,„ la palabra *Zerah* está tomada en el sentido de posteridad; y por lo contrario, cuando le dice: "Todas las naciones serán bendecidas en tu *Zerah*,„ no es posible que se trate de posteridad en general, sino de uno de los descendientes individuales, David, Salomón, Josías ó el Mesías; la frase requiere tal sentido, y por tanto la traducción apropiada será: "*Todas las naciones serán bendecidas por tu descendiente*,„ que es la misma promesa repetida más tarde á Isaac, con lo cual quedan excluídos los descendientes de Abraham por Agar y por Cethura, y á Jacob, con lo que se elimina la posteridad de Isaac por Esaú.

Trátase, pues, no de la descendencia de Abraham en general, sino de uno de los descendientes, como formalmente nos enseñan los grandes Apóstoles San Pedro y San Pablo, cuyos testimonios examinaremos.

¿Y quién será el vástago de Abraham en quien y por quien serían bendecidas todas las naciones? ¿Será David, que pasó la vida guerreando? ¿Será Salomón, príncipe pacífico? ¿Será Ezequías ó Josías? ¿Habrá alguien capaz de afirmar que las naciones han sido colmadas de bendiciones por causa de ninguno de estos príncipes? Los judíos al menos, depositarios de las profecías, jamás supusieron que esta promesa fuese aplicable á nadie sino al Mesías, y sin duda del Mesías hablaba David cuando decía en el Salmo 72: "*Todas las naciones serán bendecidas en él*,„ y cuando nuestro Divino Salvador dirigía á los Judíos estas palabras: "*Abraham, vuestro padre, se ha extremecido de alegría pensando en ver mi tiempo; lo ha visto y se ha gozado* [1],„ sin duda aludía á la promesa que estudiamos. San Pedro, inmediatamente después de la Pentecostés, declara á los Judíos: "*Sois hijos de profetas*, es decir, *herederos* de sus oráculos, *y de la alianza que hizo Dios con nuestros padres cuando dijo á Abraham: En tu descendencia serán bendecidas todas las naciones de la tierra. A vosotros primeramente ha enviado Dios su Hijo, después de suscitarlo, para bendeciros separándoos de vuestras iniquidades* [2].„ Con estas clarísimas palabras nos indica San Pedro que Dios habló á Abraham de Jesucristo, y que por Jesucristo le promete no la abundancia de los groseros bienes de la tierra, sino aquella otra de bienes espirituales que

[1] Joan. X, 56. También alude á las promesas de Abraham San Lúcas I, 54, 55, 68, 72, 73.

[2] Act. III, 25, 26.

Cristo derramó en las naciones con su doctrina y con su cruz: la abundancia de luz y de gracias que separan á cada cual de sus iniquidades. Por lo demás, parece que Dios se refería á una bendición espiritual cuando manifestaba: "*Sé lo que* (Abraham) *ordenará á sus hijos y á su casa; que guarden el camino del Señor, que cumplan la ley y la justicia, para que Jehovah realice por Abraham cuanto le ha prometido.*„ Sin duda que nuestros adversarios no reconocerán la autoridad divina de San Pedro; pero habrán de confesar que si San Pedro hablaba así á los judíos de su tiempo, es que los judíos aplicaban al Mesías las promesas hechas á Abraham. No es menos categórico San Pablo cuando escribe á los fieles de Roma, tanto judíos como gentiles, "*que no se prometió á Abraham ó á su posteridad la herencia del mundo por la ley, sino por la justicia de la fe, á fin de que sea esto por gracia, para que la promesa esté asegurada á todos los hijos, no solamente á los que proceden de la ley, sino á los que proceden de la fe de Abraham, nuestro padre común, como está escrito; lo hago padre de multitud de naciones* [1].„ Aún más claro dice á los Gálatas: "*La Escritura prevee que Dios justificará á las naciones por la fe, y anuncia por anticipado á Abraham la buena nueva: Todas naciones serán bendecidas en tí.*„ Y añade después: "Las promesas han sido hechas á Abraham y á su descendencia, porque la Escritura no dice "y á tus descendientes,„ como si se tratara de muchos, sino "á tu descendencia„ porque se trata de una sola, es decir, de Cristo [2].„ También R. Samuel, uno de los rabinos del Talmud ha dicho: "Las promesas hechas á Abraham obtendrán su efecto en los tiempos del Mesías, cuando la santa posteridad de Abraham haya aparecido sobre la tierra [3].„

Sería superflua la demostración de que todas las naciones han sido efectivamente bendecidas en Cristo, hijo de David, que lo fué de Abraham, y de que han sido colmadas de todas las bendiciones de la gracia y de todos los bienes espirituales en la Iglesia, de que Cristo es fundador y jefe.

T. J. Lamy.

ACTAS DE LOS APÓSTOLES.—El libro de las Actas de los Apóstoles, por sus numerosas alusiones á los hechos de la vida del Salvador, es una brillante confirmación de las narraciones evangélicas, y además contiene la exposición de sucesos evidentemente milagrosos y notorios que hacen palpable la intervención sobrenatural del cielo en la organización y propagación de la Iglesia de Jesucristo. Por todos estos títulos, es el libro de las Actas, al par que los Evangelios, blanco constante de los ataques de los racionalistas.

Su veracidad substancial no podría, sin embargo, ser negada por quien admitiese que el autor de tal escrito fué San Lucas, y por esta razón se ha supuesto que no es obra suya ni de su tiempo sino de los comienzos del siglo segundo. Por otra parte, la escuela de Tubinga sostiene que este libro fué el principal instrumento destinado á operar la unión de los dos partidos en que la Iglesia hasta entonces se hallaba dividida, porque nada más eficáz, en efecto, para reconciliar á *petrinianos* y *paulinianos*, que representar en escena á los Santos Apóstoles Pedro y Pablo trabajando de acuerdo en la organización de la obra de Jesús, y hacer que reciba Pedro en la Iglesia las primicias de la gentilidad, mientras Pablo practica las observancias mosáicas y recauda limosnas para los judíos conversos, etc.

En presencia de tan atrevidos asertos, es deber estrecho del apologista esclarecer la autenticidad y veracidad de esta historia de la Iglesia primitiva.

Autenticidad de las Actas de los Apóstoles.—"Un punto fuera de duda, indica M. Renan mismo (*Les Apôtres*, introd. p. X), es que las Actas tienen el mismo autor que el tercer Evangelio, y son continuación de éste. Ni es preciso detenerse á demostrar esta proposición, ni por nadie seriamente ha sido puesta en tela de juicio; porque los prefacios de ambos escritos, la común dedicatoria á Teófilo, la perfecta seme-

[1] Rom. IV, 13, 17.
[2] Gal. III, 8, 16.
[3] V. Mons. Meignan, *Les prophéties messianiques*, p. 355

janza del estilo y de las ideas, proporcionan á este propósito pruebas abundantes.„ Del mismo parecer es el racionalista alemán Credner; y si se considera con estos dos autores que tal proposición es indudable en sana crítica, suponiendo establecida sobre sólidas pruebas la autenticidad del Evangelio de San Lucas, preciso será á la vez atribuir las Actas á este escritor, discípulo y compañero de San Pablo. A su tiempo demostraremos en otro artículo que el tercer Evangelio es incontestablemente de San Lucas, y por tanto, para atribuirle también las Actas, podría bastarnos la referencia á dicha demostración; pero podemos aparte de ese argumento interno, hacernos cargo de otros perentorios testimonios en favor de la mencionada autenticidad.

Es casi indudable que *San Clemente de Roma* (I Cor., II) alude á un texto de las Actas cuando alaba á los corintios porque "*prefieren dar á recibir*„ (Act. XX 35). *San Ignacio de Antioquía*, en dos pasajes de sus cartas auténticas, casi parece transcribir las palabras de las Actas, cuando dice (ad Smyrn., 3): μετά δὲ τήν ἀνάστασιν συ ἔφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν; cf. Act.. X, 41: οἵτινες συνεφάγομεν καί συνεπίομεν αὐτῷ μετα τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν; y (ad Magn. 5.) ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν; cf. Act. I, 25: Ἰούδας ἐπορεύθη εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον.— Lo mismo puede decirse de *San Policarpo*. (Phil. 1): ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τάς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου; cf. Act., II, 24: ὃν ὁθεὸς ἀνέστησε λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου (ᾅδου; según otra lección). Estos pasajes, equivalentes á citas, prueban que ya en remota época el libro de las Actas existía y era manejado de los fieles.

Bástanos descender hasta el principio del tercer siglo para oir de diversos lados de la Iglesia las voces más autorizadas que llaman á San Lucas autor de dicho escrito: *San Ireneo*, que reune en su persona los tradiciones de Asia y de las Galias, después de referir algunos acontecimientos mencionados en las Actas, añade (Haer., III,14): "Lucas, que presenció estos sucesos, los describe con cuidado, para que no pueda convencérsele de mentira ni de ostentación.„—*Clemente de Alejandría* (Strom., V, 12): "Como también Lucas refiere en las notas que Pablo habló de esta manera: Atenienses...„ Sigue el comienzo del discurso al Areopago (Act. XVII 22, s.) *Tertuliano*, testigo de la Iglesia africana (*de Jejun*, 10): "En seguida, el mismo comentario de Lúcas menciona la tercera hora de oración, en la cual podía juzgarse embriagados á los que acababan de recibir el Espíritu Santo, y la hora sexta, cuando Pedro subió al terrado de la casa„ Cf. Act. II, 15 y X, 9.—El testimonio de la Iglesia romana, aún es más antiguo, pues se halla en el canon del siglo segundo, descubierto por Muratori: "Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt Lucas optime Theophile comprehendit, quia sub præsentia ejus singula gerebantur.„

Es indudable, por tanto, que el libro de las Actas se había propagado por la Iglesia desde el primer siglo, y que ya entonces era en todo lugar mirado como obra de San Lucas, pues de lo contrario no podría haber sido tan unánime el sentir de la Iglesia sobre este punto á fines del siglo segundo.

Confírmase admirablemente el testimonio de la tradición por los indicios que el mismo libro proporciona:

1.º Al contar el autor los viajes de San Pablo, habla constantemente á partir del cap. XX en primera persona de plural, y continúa así su relato hasta el cautiverio de San Pablo en Roma; luego era compañero del Apóstol y en especial se hallaba con él en Roma, como sabemos que le ocurrió á San Lucas, de quien San Pablo dice, cuando escribe desde Roma á Timoteo (II, Tim., IV, 11): " Lucas solamente está conmigo„ y cuyos saludos envía desde la misma ciudad á los colosenses (IV, 14) y á Philemon (24). Proporciona además sobre los últimos años del ministerio de San Pablo y sobre sus viajes tan minuciosos detalles, que á cada paso revela ser testigo ocular, como por ejemplo, en la escena de la serpiente recogida por el Apóstol en Malta (Act. XXVIII, 2-6); en la descripción de las peripecias del naufragio (XXVII, 14-44); en la mención exacta de todos los sitios por donde caminaron desde Cesarea á Roma.

2.º Hay anotados muchos giros y expresiones singulares que se encuentran á la vez en las Actas y en el tercer

Evangelio, y que los demás autores sagrados no emplean nunca ó casi nunca. Buena parte de ellos está enumerada en el *Manuel biblique* de M. Bacuez (t. IV, núm. 484) y creemos superflua su enunciación.

3.º San Lucas era médico en Antioquía y tenía una inteligencia cultivada, por lo que en sentir de todos los críticos, su lenguaje es más correcto y su estilo más puro que el de los demás escritores del Nuevo Testamento. Era, sin embargo, sirio de nacimiento y judío en religión, y así se explican los numerosos hebraismos que las Actas y el tercer Evangelio contienen.

Integridad de las Actas de los Apóstoles.—Que sepamos nadie ha puesto en duda esta integridad; pero si fuera necesario podría probarse por procedimiento análogo al que se emplea respecto de los Evangelios.

Veracidad de las Actas.—La impugnan sobre todo los adeptos de la escuela racionalista de Tubinga, y al efecto suponen que el autor se propuso, como objeto polémico, el de reconciliar los partidos etnico-cristiano y judaizante, á cuyo fin disfrazó el relato con apariencias históricas, de manera que los hechos ora reales, ora fingidos, hiciesen aparecer á Pedro y á Pablo igualmente favorables á las ideas de ambas fracciones, y unidos entre sí por lazos de fraternal concordia. En otro lugar probamos la fragilidad de la hipótesis en que se fundan los exegetas de Tubinga; aquí nos limitaremos á demostrar con la autenticidad ya probada del escrito la veracidad del escritor.

1.º Tuvo San Lucas perfectas referencias de los hechos que menciona, pues además de que á partir del cap. XX presenció todos los acontecimientos, durante los doce años en que gozó la compañía de San Pablo, tuvo ocasión sobrada de conocer los detalles del ministerio apostólico de su maestro. Respecto de los hechos del ministerio de San Pedro, que al principio de la historia se refieren, le fueron contados por quienes "lo habían visto todo desde el principio„, según frase del prólogo de su Evangelio. San Lucas conocía, por tanto, hasta en sus menores detalles los sucesos mencionados en sus Memorias.

2.º Afirmamos además que San Lucas expone fielmente los hechos como los sabía, porque además de sernos conocido como hombre de probidad irreprochable, el candor y la sinceridad son palpables y evidentes en lo que escribe, siempre lleno de ingenua sencillez. Por lo demás, si San Lúcas hubiera querido engañar á sus lectores, no lo habría logrado ciertamente, puesto que su historia versa sobre hechos casi siempre públicos, ilustres y ejecutados ante numerosos testigos; el fraude, de haberlo, habria sido al punto denunciado.

Objeciones.—Para convencer de falsedad á San Lucas se ha intentado ponerlo en contradicción con San Pablo.

Preténdese que existe contradicción entre Act., XVII, 14; XVIII, 5, y I, Thess., III, 1.

Escribe el Apóstol á los de Tesalónica que por no poder ir personalmente á visitarlos, se decide á permanecer solo en Atenas y les envía á Timoteo para que los exhorte y consuele en sus tribulaciones. Según las Actas, los judíos de Tesalónica promovieron alteraciones contra San Pablo en Berea de Macedonia, por cuyo motivo los fieles condujeron á Atenas al Apóstol, quedando solos en Berea Silas y Timoteo. Tras corta permanencia en Atenas fué San Pablo á Corinto, donde Timoteo y Silas, que venían de Macedonia, se le reunieron. Timoteo y su maestro no se habrían encontrado, por tanto, en Atenas; de donde se sigue que tampoco San Pablo podría haber enviado su discípulo con la expresada misión á Tesalónica.

Puédese desde luego responder á esta objeción de un modo indirecto, con alegar que las Actas y las Epístolas de San Pablo, concuerdan á cada momento al referir detalles minuciosos de la carrera evangélica del Apóstol, siendo ciertamente admirable esa concordancia entre el historiador y el autobiógrafo; por lo que *à priori* tenemos derecho á suponer que idéntica coincidencia existe en el pasaje que se nos objeta; y si después de bien examinado éste, no lográsemos descubrirla, lo más prudente sería confesar nuestra ignorancia.

Pero no nos hallamos reducidos á esa necesidad; porque para obtener la con-

cordancia entre San Lucas y San Pablo basta suplir algo á sus incompletas relaciones.

He aquí una hipótesis probable que todo lo concilia.

Llegado á Atenas San Pablo, ordena á Silas y Timoteo que se le reunan en esta ciudad (Act. XVII, 15.). Vienen en efecto; pero el Apóstol antes de dejar á Atenas, envía á Timoteo á Tesalónica y á Silas á otra población de Macedonia. Mientras que uno y otro cumplen el mandato, San Pablo va á Corinto, donde sus discípulos, á la vuelta de Macedonia, se le reunen nuevamente.

También puede suponerse que el Apóstol, revocada su primera orden, dispone que Timoteo vaya de Berea á Tesalónica sin pasar por Atenas, y que Silas espere en Berea la vuelta de Timoteo.

Quiérese también hallar contradicciones entre los tres relatos de la conversión de San Pablo, todos ellos de las Actas (IX, 7; XXII, 6; XXVI, 14.).

En el primero se dice que los compañeros de Saulo, después de oir la voz que los derribó, permanecieron de pie mudos de estupor: en el tercero, todos resultan tendidos en tierra desde que escuchan la voz: en el primero se indica que oyeron ésta sin ver á nadie: en el segundo, que vieron la luz sin oir la voz de quien hablaba con Saulo.

Advirtamos ante todo, que sólo el primer relato es el que San Lucas da en nombre propio, pues los otros dos reproducen lo que San Pablo dijo; de suerte que lo único que podría exigírsele sería la fiel reproducción de las palabras del Apóstol, cuyos relatos, si en puntos muy secundarios difiriesen de la narración del historiador, acusarían de algo infiel á su memoria; y puesto que no parece indudable que San Pablo estuviese inspirado al contar su conversión, no repugna en absoluto que sus recuerdos lo hubieran engañado en detalles indiferentes; pero no es preciso recurrir á tal suposición. Nada impide admitir que los compañeros de Saulo, derribados al pronto por el resplandor, se hayan levantado y escuchado estupefactos de pie la voz que resonaba en sus oídos. Saulo derribado por su parte, vió el resplandor y á Jesús, y oyó distintamente sus palabras; pero cuando terminó su coloquio con el Salvador, se levantó y no vió nada aunque tenía abiertos los ojos. Así queda explicada la primera aparente contradicción. Respecto de la segunda, Beelen (Act. IX, 7) explica los dos textos del modo siguiente: "Los compañeros de Saulo oyeron la voz de éste *(audientes quidem vocem);* pero no oyeron la de Jesús mientras hablaba con él *(vocem autem non audierunt ejus qui loquebatur mecum).*„ Parécenos, sin embargo, inadmisible que cuando el historiador dice en una sola frase: *oyeron bien la voz; pero no vieron á nadie,* la voz á que se refiere no sea la del sér misterioso invisible á sus miradas. Tal vez pudiera contestarse que todos los viajeros oyeron la voz que interpeló á Saulo, pero no el diálogo que se cruzó después; y si ninguna de estas respuestas parece satisfactoria, puede replicarse que á muchos años de distancia los recuerdos del Apóstol se habían debilitado, y que San Lucas que prefirió sobre todo reproducir fielmente los discursos del maestro, se abstuvo de rectificar la ligera inexactitud.

Señálase un error histórico en la arenga de Gamaliel (Act. V, 36) cuando menciona como hecho ya pasado, la insurrección de Theudas, jefe de 400 rebeldes, siendo así que Josefo dice haber sido Theudas condenado á muerte como reo de rebelión por el gobernador C. Fadus, catorce años después de haber Gamaliel pronunciado su discurso (Antiq. XX, 5, 1.).

Para que fuera lícito acusar de error al escritor sagrado, sería menester que préviamente se demostrara la identidad entre el Theudas de Gamaliel y el de Josefo, y después la circunstancia de estar la exactitud histórica en éste punto de parte de Josefo y no de San Lucas. Josefo escribió su historia veinte años después de San Lucas, y no tuvo como este relaciones con Gamaliel ó con sus discípulos; y teniendo en cuenta los principios constantes de crítica, fuerza será preferir la relación contemporánea de los sucesos ó que se acerca más á los personajes que en ellos intervinieron. De suerte, que deberíamos en el presente caso atenernos á la versión de San Lucas y rechazar la de Josefo si fueran irreconciliables. No lo

son, sin embargo, porque hacia la época del discurso de Gamaliel, Josefo coloca la insurrección de un tal Matías (Antiq. XVII, 6, 4), quien bien pudo ser el mismo Theudas ó Theodas de San Lucas, porque los nombres de Matías en hebreo y de Theodas (diminutivo de Theodoros) en griego, tienen idéntica significación, *don de Dios*, y pueden haber sido usados á la vez por un mismo individuo, según costumbre muy frecuente entre los judíos.

Nótanse, por fin, en el discurso de San Esteban, ciertas inexactitudes relativas á la historia de Israel (Act. VII, 4, 6.); pero sin razón se imputan estas inexactitudes al autor de las Actas, pues sólo son imputables al orador, cuyas palabras expone San Lucas. El Santo Mártir, aunque lleno del Espíritu Santo, bien podía en su arenga equivocarse sobre algunos puntos no substanciales, y ninguna prueba existe de que tal discurso fuera propiamente inspirado ni infalible en todos sus detalles. Cf. Bacuez, *Manuel,* IV, n. 510.—Obras de consulta. — Cornely. *Introductio in utriusque testamenti libros sacros* t. III, p. 315-336.—Beelen, *Commentarius in Acta Apostolorum, Prologus* y los lugares indicados en nuestro artículo.—Patrizi, *In Acta Apostolorum commentarium.* — Th. Lamy. *Les Apôtres.* Examen crítico del segundo escrito de M. Renan.

J. Corluy.

ADIVINACIÓN. El conocimiento de las cosas ocultas no es ilícito en sí; pero puede llegar á serlo cuando se obtiene por medios prohibidos, y entonces toma el nombre de adivinación. Esto sentado, ¿quiénes pueden conocer las cosas que para los hombres están ocultas? De un lado Dios y los ángeles; de otro el demonio: si para llegar á ese conocimiento alguno recurre á Dios ó á los ángeles y al hacerlo observa las reglas prescritas, está exento de toda culpa; si, por lo contrario, emplea con tal objeto medios que explícita ó implícitamente suponen cierto acuerdo con el demonio, se hace gravemente culpable.

En la antigüedad, cuantos pueblos paganos rodeaban á los hebreos, tenían la costumbre de consultar á sus ídolos para obtener de ellos el conocimiento de lo porvenir: á veces el oráculo permanecía mudo; á veces los sacerdotes le ayudaban á hablar; á veces, por fin, daba espontáneas respuestas de indudable origen diabólico: en todo caso la consulta á los ídolos era ilícita y constituía adivinación. Pero si los paganos sabían los medios de interrogar á los ídolos, los hebreos conocían por su parte la manera de interrogar á Jehová, puesto que la Biblia refiere que el gran sacerdote consultaba á Jehová por el *ephod,* el *urim* y el *thummin,* sin que sepamos á punto fijo el medio que se empleaba, ni nos interese gran cosa averiguarlo: lo importante es saber que los hebreos tenían también su "consulta„ de lo porvenir.

Supuesto lo dicho, los racionalistas han intentado identificar la *adivinación* de los paganos con lo que llamaremos *consulta* de los hebreos, para deducir, que la religión de estos no era superior á la de aquellos; pero es bien fácil, con ayuda de los principios más arriba enunciados, rechazar semejante identidad entre la *adivinación* y la *consulta;* porque la primera, verdadero comercio demoniaco, era por consecuencia ilícita, mientras que la segunda en nada puede ser tachada de ilícita. ¿Acaso podría serlo por el hecho de preguntar lo venidero? No; porque el conocimiento de lo porvenir es bueno en sí, y deseable con tal que no se procure por medios ilícitos. ¿Acaso por el hecho de dirigirse á Dios en demanda de secretos? No; porque Dios mismo consintió en enseñar á los hebreos lo porvenir, mediante ciertas condiciones. Luego en la *consulta* al Señor por los hebreos todo era lícito, así el fin como los medios, y resulta imposible la asimilación de esta práctica religiosa á la adivinación pagana. (Véase el art. *Ephod.*—Cf. Vigouroux, *Manuel biblique,* t. I, n. 385).

AGEO *(Profecía mesiánica de).*— Ageo, después de su cautividad, como Micheas antes de ella, previó algunas particularidades tocantes al Mesías, y especialmente su presencia en el templo de Jerusalén. Como casi todos los oráculos mesiánicos, presenta el de Ageo serias dificultades, que los intérpretes racionalistas, muy divididos

entre sí, tratan de resolver quitando á la profecía su sentido mesiánico, con lo que se extravían á nuestro juicio, y lejos de resolver las dificultades, forman un cúmulo de contradicciones. Los intérpretes católicos y los protestantes que á ellos se unen, sostienen la verdadera interpretación, aunque difieren en muchos puntos relativos al modo de establecer dicho sentido mesiánico. Mi propósito es esclarecer aquí el oráculo de Ageo y defenderlo contra el racionalismo.

En el año segundo de Darío, hijo de Histaspes (519 a. de J. C.) el profeta Ageo es enviado á Zorobabel, al gran sacerdote Jesús, hijo de Josedec, y al pueblo, desolado por ver que el segundo templo que tan penosamente y entre tantas contradicciones se reconstruía no llevaba trazas de igualar al primero en hermosura y magnificencia. El profeta los consuela y les anuncia que este segundo templo excederá al primero en gloria y esplendor, porque será visitado por el Mesías.

"*¿Queda entre nosotros*, exclama el profeta, *quien haya visto esta casa en su gloria primitiva?*„ Quedaban sin duda muchísimos ancianos que habían conocido el templo de Salomón antes de su destrucción. *¿Y en qué estado la veis ahora? ¿No aparece á vuestros ojos como si nada fuera?*„ Después los exhorta á continuar la reconstrucción y añade: "*No temáis; porque ved lo que dice Jehová de los ejércitos: Una vez más—un poco—conmoveré el cielo y la tierra, el mar y los continentes; conmoveré todos los pueblos y* EL DESEADO DE TODAS LAS NACIONES VENDRÁ *y llenará esta casa de gloria, dice Jehová de los ejércitos.*„ "*La plata es mía y el oro es mío, palabra de Jehová de los ejércitos. La gloria de esta casa será mayor que la de la primera, dice Jehová de los ejércitos, y en este lugar daré la paz: palabra de Jehová de los ejércitos*[1].„

Tal es el oráculo profético de Ageo, traducido del hebreo lo más literalmente posible: dá la Vulgata el mismo sentido con algunas diferencias de detalle.

He traducido la expresión hebráica

עוֹד אַחַת מְעַט אִוֹה

por "una vez más—un poco—„. Los Setenta, San Pablo que los sigue en su Epístola á los hebreos XII, 26, y la versión siriaca, traducen "una vez más„ y suprimen la palabra מעט "un poco„ que equivale á un poco de tiempo ó á un poco de alguna otra cosa. La Vulgata traduce como si el texto dijera: «עוֹד מְעַט un poco más de tiempo„ lo que no es exacto[1]. Basados en la traducción "un poco más de tiempo„ ciertos intérpretes han pretendido que el profeta no se refería al Mesías, puesto que el Mesías no vino hasta pasados quinientos años. La interpretación de los Setenta y San Pablo después, destruyen esta dificultad. Por lo demás, los defensores de la Vulgata han replicado con razón que parecidas expresiones entre los profetas, que suelen hablar con énfasis, no son incompatibles con períodos de cinco siglos.

Por estas palabras "una vez más, conmoveré, etc.„ el profeta parece decir: "como conmoví la tierra, el mar, las montañas y las naciones vecinas cuando promulgué la antigua alianza en el Sinaí, así una vez más produciré los mismos sucesos cuando en los tiempos mesiánicos promulgue la alianza nueva„. Esta es la interpretación de San Jerónimo.

La conmoción del cielo y de la tierra, del mar, de los continentes y de todos los pueblos, es uno de los caracteres de los tiempos mesiánicos para los profetas: así Isaías ve la tierra estremecida hasta en sus cimientos y agitadas las naciones al acercarse el Mesías, cuyo reino se representa como la renovación del universo[2].

Son conocidas las palabras de Joel: "*En aquellos días repartiré mi espíritu sobre mis servidores y servidoras; haré prodigios en el cielo y en la tierra, de sangre, de fuego y de nubarrones de humo; el sol se trocará en tinieblas y la luna en sangre, antes de que llegue el día del Señor.*„[3] Un intér-

[1] *Agge*, II, 4, 7-10.

[1] La palabra אחת se refiere á עוֹד y no se liga á מְעַט porque de otra suerte debería estar colocada después de מעט. En hebreo siempre se pone detrás el sustantivo, y por tanto debe leerse עוֹדְאַחַת como los Setenta han traducido.

[2] *Is.* LI, LX, LXV; LXVI, 22.

[3] *Joel*, II, 29-31.

prete inspirado, San Pedro, nos enseña que estas palabras aluden á la venida del Mesías [1], y efectivamente, los cielos se han conmovido cuando para anunciar el nacimiento del Mesías descendieron los ángeles á Belem, cuando sobre el Jordán se abrieron mientras se bautizaba Cristo, cuando á su muerte el sol se obscureció: entonces también la tierra tembló y las rocas se hendieron: el mar se conmovió con una tempestad cuando dormía en la barca y cuando marchaba sobre las aguas. Las naciones mismas se conmovieron con la venida del Mesías. Daniel había visto hundirse y sucederse unos á otros los imperios y al último de ellos quedar pulverizado al choque de la piedra descendida de la montaña sin impulso de hombre, es decir, por la Iglesia de Cristo. Las guerras de griegos contra persas, las divisiones suscitadas entre los sucesores de Alejandro, las perturbaciones y guerras de los romanos, hasta el momento de nacer Cristo, demuestran con cuánta verdad habló el profeta de naciones conmovidas con el advenimiento del Salvador. Puede objetarse que Ageo emplea poco después los mismos términos al hablar de Zorobabel; pero nótese bien que en tal pasaje Zorobabel es figura del Mesías, y que las palabras que se le dirigen tienden también á su descendencia, es decir, al Mesías que nacerá de él, como las promesas hechas á Abraham y á David han tenido cumplimiento, no en estos santos hombres, sino en su posteridad, en Cristo, su descendiente.

Llego al punto principal y más controvertido de la profecía: "*Y* EL DESEADO *de todas las naciones vendrá*„. Las antiguas versiones traducen de modos muy diversos y los intérpretes católicos aparecen tan divididos como los no católicos al apreciar el verdadero sentido del texto original.

El texto hebreo, traducido palabra por palabra, es como sigue: "Y vendrán el deseo de todas las naciones„. San Jerónimo, en la Vulgata, tradujo: "*Et venit Desideratus cunctis gentibus;* el Deseado de todas las naciones vendrá„. Está adoptada esta traducción como explicativa del verdadero sentido por Ribera, Sanctius, Cornelius a Lapide, Vatable, Calmet y más recientemente por Bade, Vigouroux, Corluy, siendo combatida por Reinke, Trochon y Knabenbauer. Soy del parecer de los primeros.

La paráfrasis caldea reproduce el texto hebreo sin explicarlo: la versión de los Setenta difiere bastante de la Vulgata: "Y vendrán las cosas preciosas de todas las naciones: καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνων.„ San Cirilo de Alejandría, que sigue esta traducción, aplica el pasaje á la conversión de los Gentiles. "Porque hubo, dice el Santo, infinito número de naciones que vinieron á reunirse en la casa de Dios, como dones preciosos y ex votos destinados á adornarla y embellecerla„.

La versión siriaca traduce: "Ellos (los reyes de Gog según San Efrén) [1] traerán el deseo de las naciones„. Como se ve, las antiguas versiones recibidas en la Iglesia se diferencian bastante, y las diferencias versan sobre la palabra חֶמְדָּה, *hem-dah* y sobre el verbo בּוֹא, *baú*.

¿Qué debe entenderse por la palabra *hem-dah?* Esta es la primera cuestión que procede resolver. Tal palabra, que sólo aparece pocas veces en la Biblia, se deriva del verbo (חָמַד), *hamad,* desear, y significa en sentido abstracto deseo y en sentido concreto lo que es deseado ó deseable: dícese en hebreo "una tierra de deseo (hemdah)„ por una tierra deliciosa; "objetos de deseo„ en vez de objetos preciosos [2]. En el estado llamado constructo, como por ejemplo en la frase "todo el deseo de Israel„, lo que se intenta expresar es todos los objetos que Israel ardientemente desea [3]. En Daniel [4] "el deseo de las mujeres„ es el ídolo que desean especialmente adorar.

Los Setenta han comprendido que el "hemdah„ de las naciones significa las cosas escogidas, los objetos preciosos de las naciones. Los sabios que recientemente han revisado la versión ingle-

[1] *Act.*, II, 20.

[1] *S. Ephraem syri hymni et sermone.* Mechlin, 1886 tomo II-303.

[2] *Jer.*, III, 19; II *Par.*, XXXII, 27; XXXVI, 10, *Ezech.*, XXVI, 12.

[3] I *Reg.* IX, 20.

[4] *Dan.*, XI, 37.

sa oficial, traducen: "todas las cosas deseables para las naciones„, y al margen permiten que se traduzca: "todas las cosas deseadas por las naciones„. Pero tanto puede traducirse "el deseado„ como "las cosas deseadas ó deseables„, pues la palabra original admite muchas traducciones: la primera, aceptada por San Jerónimo, designa al Mesías; la segunda, dada por los Setenta, lo excluye; pero como ya hizo notar San Cirilo de Alejandría, puede referirse á los tiempos mesiánicos y entenderla apropiada á la conversión de los gentiles. El P. Kuabenbauer defiende este segundo criterio con mucha erudición, y manifiesta que en su sentir no es la palabra consabida aplicable al Mesías, porque en ninguna otra parte se le da tal nombre, sin comprender que este argumento carece de fuerza; por cuanto los nombres "Siloh„[1] y "Emmanuel„[2] sólo se dan al Mesías una vez, como aquél. Otro argumento obliga á este hábil intérprete á abrazar esta opinión, y consiste en que el verbo בָּאוּ, *vendrán* está en plural, al paso que el sujeto "hemdah„ permanece en singular, de lo cual deduce que "hemdah„ es un nombre colectivo, porque sólo un nombre de esa índole admite en hebreo el verbo en plural. Parécenos justa esta observación, aunque no perentoria, pues por una parte Ribera estima—y no sin fundamento—que בָּאוּ es falta de un copista en vez de בָּאָה, y para ello se funda en el indicio de que el autor de la versión siriaca tuvo sin duda á la vista un original donde se leía הֲבִיאוּ, *harán venir;* y en el de que San Jerónimo repite dos veces "*melius haberi in hebreæo: et veniet Desideratus*„, con lo que revela haber leído el verbo en singular, y se prueba que en este punto existió una variante que hace probable la comisión de un error por los copistas. Y por otra parte, hay que tener en cuenta que por excepción se halla en Isaías, XLV, 8, el nombre abstracto "salud„ empleado en vez del concreto "salvador„ con la significación de Mesías y en concordancia con un verbo plural. No lo ignora el P. Kuabenbauer y considera que en ese pasaje la palabra "salud„ es nombre colectivo, porque el Mesías es la salud de muchos, cuya explicación puede aplicarse al "deseado„ de nuestro texto, porque el Mesías fué deseado de muchos; y en este supuesto la palabra "deseado„ tiene la fuerza de plural por encerrar en sí los deseos de todos y el conjunto de bienes que las naciones desean, según explica el Padre Corluy.

También conviene notar con Bade que el verbo בּוֹא *venir* es verbo de movimiento aplicable á séres animados, y aunque sin duda su uso se extendió mucho, hasta decirse: "las frutas vendrán„[1], es decir, nacerán; y "los oráculos de los profetas vendrán„, es decir, recibirán cumplimiento, nunca llegó á aplicarse á cosas inanimadas sino por prosopopeya. Paréceme, pues, como á la generalidad de los intérpretes, que San Jerónimo acertó á dar con el verdadero sentido de Ageo, y que es preciso traducir con la Vulgata: "*El deseado de las naciones* ó el Mesías *vendrá*„.

No dice el profeta el lugar á que vendrá; pero como añade inmediatamete: "Llenar éesta casa de gloria„, indica lo bastante que el Mesías vendrá al templo que por entonces se reconstruía, y que por esta circunstancia excederá en gloria y explendor tal edificio al templo de Salomón. Esa gloria será sin duda producida por la presencia del Mesías, no por los bienes mesiánicos en general. Se objeta que el Mesías no puede ser llamado el Deseado de las naciones, porque éstas no podían desear lo que les era desconocido, á lo que respondemos que las naciones tenían una vaga idea del futuro Redentor, y esperaban una redención: Isaías habla del Salvador y de la gloria que reportará á Israel, y dice: "las islas lo esperan„[2], y San Pablo añade que "toda criatura gemía„ hasta que llegó[3].

Se objeta también que el Mesías vino no al segundo templo sino al tercero; no al construído por Zorobabel, sino al reedificado por Herodes; pero esta dificultad desaparece si se atiende á que la reconstrucción de Herodes fué solamente restauración ó continuación de las obras de Zorobabel, de manera que

[1] *Gen.*, XLIX, 10.
[2] *Is.* VII, 14.

[1] *Lev.*, XXV, 22.
[2] *Is.*, XLII. 4; LI, 5; LX, 9. Véase también Is. II, 2 sq.
[3] *Rom.*, VIII, 19-22.

los judíos nunca hablaron sino del primero y del segundo templo.

Este fué el honrado por el Salvador con su presencia el día de la Presentación y en diferentes circunstancias de su vida, en cumplimiento de lo profetizado por Ageo.

Aunque pueda discutirse, como hemos visto, sobre el sentido de la palabra "hemdah„ para saber si significa los bienes mesiánicos ó el Mesías mismo, débese por lo menos admitir que la profecía de Ageo se refiere á la época de la redención: San Pablo lo enseña de un modo terminante en su Epístola á los hebreos (XII, 26, 27), y además la conmoción de cielo y tierra, la agitación de los pueblos, la gloria y la paz esparcidas en el lugar santo, son según Isaías y los demás profetas los signos característicos del venturoso advenimiento.

T. J. Lamy.

AGNI.—*Agni* es dios del fuego, y el mismo fuego según los Vedas. M. Emilio Burnouf, en su libro intitulado *Science des religions*, ha sostenido que el *Agnus Dei* del Evangelio era el Agni védico, y que Cristo era, por tanto, el dios-fuego de los Vedas, consistiendo toda la probanza de su aserto en el parecido de esas dos palabras. Porque ¿no es acaso evidente, dice dicho escritor, que *Agnus* es ni más ni menos que la palabra Agni con terminación latina? La respuesta á semejante bobada es bien fácil, porque entre Cristo y el dios védico no hay semejanza bajo ningún concepto. Agni no es siquiera persona en los Vedas, pues carece de existencia independiente del elemento ígneo; es pura y simplemente el fuego del altar ó de las nubes, deificado: hablan los Vedas de su "nacimiento„ sólo para expresar el brote de la llama, con una evidente metáfora jamás aplicada sino al elemento material. *Agni* es el fuego material que da vida á todos los seres. Todo el parecido reside por tanto en las dos palabra *Agni* y *Agnus*, de las cuales la primera no era denominación metafórica, sino el nombre común del fuego, *ignis* en latín, *ogni* en antiguo eslavo.

Agnus Dei es el cordero divino que quita los pecados del mundo por su inmolación y sacrificio, y que ha recibido este título, porque ha sido figurado en pasados tiempos por el cordero pascual, y porque, según expresión de Isaías, fué inmolado sin exhalar una queja. Esta figura del cordero divino está tomada del Génesis y del libro de Isaías, no de los himnos sagrados de la India.

Tan incontestables hechos deberían haber bastado para preservar á M. Burnouf de aquel grosero error; pero aun hay más. San Juan Bautista y los que primeramente dieron á Jesús el título de cordero de Dios, hablaban en hebreo y no en latín: llamáronle, por tanto, *Kar* y no *Agnus*. Y entonces, ¿puede imaginarse mayor insensatez? Los discípulos ó los inventores de Cristo, después de haber hecho de él un profeta, tuvieron la ocurrencia, según Burnouf, de llamarle *Cordero de Dios* en memoria ó en honor del dios-fuego celebrado en antiguos cantos de la India; ¿cómo semejante idea pudo nacer en su espíritu? ¿Con qué objeto establecieron esa relación inexplicable? ¿Conocían siquiera al dios indiano? M. Burnouf pretende que el culto de Agni fué introducido entre los cristianos por una sociedad secreta, arraigada en Oriente, y que trasmitía sus doctrinas con sigiloso misterio. ¿Dónde y cuándo ha existido esa sociedad, ni qué vestigios quedan de su existencia?

M. Emilio Burnouf y sus secuaces sostienen á pesar de todo, que los cristianos adoran el fuego y que su culto procede del de *Agni*, y aducen como prueba ciertos fragmentos de una oración del Sábado Santo, cuyo texto según ellos hace creer al lector que tiene ante los ojos una página de los himnos á *Agni*. Veamos el fundamento de esta afirmación.

Durante el oficio que precede á la Misa del Sábado Santo, bendice el preste un cirio que colocado luego al lado del altar luce en los oficios hasta la Ascensión. A dicho cirio une el sacerdote cinco granos de incienso, en forma de cruz.

La significación de esta ceremonia y de tales emblemas, por sí misma tan evidente, se determina más y más por la oración que los acompaña, hasta el punto de no caber sobre ella sombra de

duda. Este símbolo recuerda á Cristo resucitado y estigmatizado con las cinco llagas, que aparece de cuando en cuando á sus discípulos y después desaparece para siempre por subir al cielo el día de la Ascensión. Pues bien: para Burnouf esta ceremonia está tomada del culto á Agni, y de creerle, hasta las palabras del misal recuerdan los himnos védicos. Citaremos algunos pasajes característicos de estos himnos, y en paralelo la oración católica: después nuestros lectores juzgarán. El primer himno representa la concepción de *Agni* como la de un niño, siendo dos maderos padres procreadores: los términos védicos son harto deshonestos; pero al traducirlos no olvidaremos el respeto que merece el lector español.

"Ved el segmento superior adecuado para engendrar. Traed la dama: batamos á *Agni* como en tiempos antiguos. El dios que conoce á los seres, está contenido en dos leños, como los gérmenes bien colocados en las madres fecundas. *Agni* debe ser celebrado cada día por los humanos vigilantes, provistos de ofrendas. Sobre este leño hembra tendido [1] traed el otro. Luego que concibió, engendró este macho. Este dios brillante, coronado de luz, hijo de la oración, ha sido engendrado por tan maravilloso acto. Ponémoste *Agni*, sobre el ombligo de la tierra, para que te lleves nuestras ofrendas. Producid, oh hombres, al sabio que no engaña, inteligente, inmortal, la bandera principal del sacrificio muy saludable.„ (Rig. V, II, 29.) "Ha nacido según la ley humana el sacrificador más digno, el que escucha en todo á aquel que le es favorable. ¡Riqueza á quien desee la gloria de este dios! ¡Que él nos proteja contra la cólera del gran dios Varuna!„ "Por vuestro sacrificio, regocijad al Dios que conoce los seres: honrad á *Agni* con ofrendas y libaciones, al dios amable, brillante, sacerdote del cielo. La noche y la aurora exhalan hacia él gritos de alegría: lánzase á través de las nubes y con los rayos de sus ojos inspecciona el cielo y la tierra. Haz brillar sobre nosotros, oh Agni, riquezas abundantes; vuélvenos propicios el cielo y la tierra, y haz agradable á los dioses nuestro sacrificio. Danos á millares bienes abundantes, ábrenos los tesoros (I, 2).„

"Eres, oh *Agni*, Indra jefe de los bravos; eres Vishmí, el venerable de prolongados pasos; eres el rey Varuna, guardian del derecho; y Mitra, el admirable digno de alabanzas. Como Twashtar, fortaleces á tus fieles: eres Rudra, espíritu del alto cielo; eres todos los dioses. Les eres semejante, oh Agni, y en potencia igual; aun más, sobrepujas á todos; llenas el cielo y la tierra„ (II, 1.)

"*Agni* ha nacido en el cielo, desciende á la tierra y comunicado á los hombres por los Brigus, tiende siempre á remontarse al lugar de su origen; precipítase en él con ardor; un carro brillante, corceles fogosos y de vivos colores lo conducen con presteza (II, 8, 1, 10, 2).„

"*Agni* es soberanamente sabio; conoce á todos los seres; da inteligencia y sabiduría; confiere á los mortales todos los bienes; les da tesoros, rebaños, caballos, lluvia, alimentos. Hijo de la fuerza, cuya potencia es infinita, da la victoria á los guerreros. Es cabeza del cielo y ombligo de la tierra. Tan compactos como los rayos en el sol, están los tesoros en *Agni*. *Agni,* que existes para todos, tu grandeza es mayor que la del cielo. Has dado libre espacio á los dioses para la lucha victoriosa. Como Indra, has vencido al enemigo de los dioses, matado al Dasyú, abatido sus banderas, hendido al robador de bienes.„

Véanse I, 27, 7-11.—I, 59, 2-5.—I, 8, 1, 10-2.

Aquí tiene el lector una breve noticia de la naturaleza de Agni y de su culto; compárelos ahora con la ceremonia y la oración católicas. El oficio del Sábado Santo empieza por la bendición del fuego nuevo: un clérigo de orden inferior, con chispas que saca de un pedernal, enciende carbones vegetales: después el preste procede á la bendición de este fuego con las siguientes palabras:

"Oh Dios que por tu Hijo, piedra angular del mundo, has dado á tus fieles el fuego de tu claridad; santifica este reciente fuego sacado de la piedra, destinado á nuestros usos, y concédenos *que seamos inflamados de celestiales*

[1] Palabra de crudeza intraducible.

deseos por estas fiestas pascuales, á fin de que podamos llegar con puros corazones á las fiestas de la *eterna claridad.*„

"Señor Dios, Padre Todopoderoso, *luz indefectible, Creador de todas las luces,* bendice esta luz santificada y bendecida por Tí que has iluminado al mundo entero, á fin de que seamos *inflamados por esta luz* é iluminados por el fuego de Tu claridad. Así como alumbraste á Moisés cuando salía de Egipto, *ilumina nuestros corazones y sentidos,* á fin de que podamos llegar á la vida y *resplandor* eternos.„

"Señor Santo, Padre Todopoderoso, Dios eterno; ayúdanos á los que bendecimos este fuego en Tu nombre, así como en el de Tu Hijo y del Espíritu Santo; ayúdanos contra los tiros inflamados del enemigo, y *alúmbranos por Tu celestial gracia.*„

Síguese un largo canto, del que sólo citaremos lo que se refiere al fuego.

"Que el coro celeste de los ángeles se estremezca de alegría, que la trompeta resuene en honor de la victoria del gran Rey (Jesucristo). Que la tierra se regocije ante *estas radiantes claridades;* que iluminada por el *resplandor del Rey eterno* vea que han desaparecido del mundo las tinieblas.„

"Que se regocije igualmente la Iglesia Nuestra Madre, adornada de semejantes resplandores.„

"Justo es alabar á Dios y á su Hijo Jesucristo Nuestro Señor, con todas las fuerzas de nuestros corazones y de nuestras almas; á El que se ha inmolado por nosotros. He aquí, en efecto, las fiestas de la Pascua, durante las cuales se ha inmolado el verdadero cordero pascual; he aquí la noche en que has hecho ¡oh Dios! á nuestros padres los hijos de Israel salvados de Egipto atravesar á pie enjuto el Mar Rojo. He aquí la noche en que la *columna luminosa ha disipado las tinieblas de los pecados,* y en todo el universo han vuelto á la gracia y á la santidad los fieles de Cristo libres de los vicios del siglo y de las *tinieblas del pecado.* He aquí la noche que ha visto á Cristo subir vencedor al cielo después de romper las ligaduras de la muerte, y al Hijo libre para salvar al siervo. He aquí la noche de que se dijo: exclarecida será la noche como el día, toda ella será claridad en mis delicias. *Esta santificación de la noche ahuyenta los pecados, vuelve la inocencia á los pecadores y el gozo á los afligidos.*„

"¡Dichosa noche en que el cielo se unió á la tierra y Dios al hombre! Haz Señor que este *cirio bendecido en honor tuyo sirva para la destrucción de las tinieblas de esta noche,* que luzca hasta aquella que no acaba, producida por El que vuelto de los infiernos ha iluminado al género humano.„

"Bendícenos, pues, Señor; protégenos y condúcenos á la vida eterna.„

No queremos abusar de la paciencia de los lectores, retardándoles más tiempo la demostración de que las oraciones é ideas cristianas nada tienen de común con las védicas, aunque con la lectura de lo escrito habrán desde luego comprendido que las segundas no han podido engendrar á las primeras y que unas y otras carecen de toda relación entre sí de tal suerte, que están situadas en los dos polos de las concepciones humanas.

En los Vedas el fuego es un dios á quien se implora, á quien se invoca y de quien se esperan todos los bienes: los actos de que es objeto constituyen culto de adoración y suplicación: si se le hace nacer es para engendrar al dios.

En el misal romano es el fuego un elemento del todo material, criatura de Dios consagrada á su Criador para recordar la dependencia del hombre, y empleada como símbolo del explendor del alma virtuosa, de la iluminación de la inteligencia fiel, de la gloria de Dios y de la mansión de los elegidos, símbolo opuesto á las tinieblas que figuran la ignorancia, el pecado y la muerte eterna. Hemos subrayado los parajes significativos en este concepto y sería superfluo insistir en ellos.

El fuego consagrado es un fuego nuevo por el principio bíblico, de que Dios quiere que le ofrezcamos las primicias de todo bien terreno; y símbolo tambien del derecho de prioridad que á Dios pertenece en los afectos del corazón humano y de su soberano dominio sobre todas las cosas. (Véanse Ex., XXIII, 19; XXXIV, 26.--Lev. XXIII, 10.—Deu., XVIII, 4.—Etc.)

¿Cómo ha podido pasar inadvertida para M. Burnouf, que atribuye tanta importancia á los dos leños generadores del fuego entre los Aryas, la circunstancia de que el ritual católico no emplee la madera para producir y conservar el fuego, sino el pedernal y el carbón? ¿No basta por sí esta divergencia para hacer inverosímil toda relación entre ambos rituales y ambas doctrinas? M. Burnouf sólo ve aquello que se le antoja, y en cambio deja de notar la elevada y purísima poesía que el simbolismo cristiano encierra.

Comprende la Iglesia cuán prudentes son las sentencias de que "el camino de la enseñanza es largo por los preceptos„ y corto por los ejemplos y vista de las cosas„ y de que "lo que más conmueve al espíritu, es lo que le impresiona por los ojos„; y en su consecuencia, se esfuerza por instruir á los fieles é inculcarles las verdades eternas por medio de representaciones sensibles: así, los cirios encendidos en el altar, recuerdan al cristiano el amor que debe á Dios, la llama de caridad en que su corazón ha de inflamarse respecto del supremo poder, á quien toda vida y toda existencia está en absoluto sometida: el cirio pascual, sobre el místico sentido arriba apuntado, tiene el de significar por su llama, que Cristo es luz de las inteligencias por su doctrina y por su gracia: el fuego nuevo es, como ya se ha dicho, emblema de las primicias y del derecho primordial del Creador en las criaturas, y figura además la claridad derramada en el mundo por la predicación de Cristo, la gloria del Hijo de Dios resucitado, el nuevo día que luce al mundo por la redención, la gloria divina y la que los elegidos gozan en el cielo.

Pero este fuego no es objeto de ningún acto de culto propiamente dicho; es sólo una criatura material destinada á los usos humanos y consagrada al culto divino por necesidades intelectuales del hombre, lo cual se explica con admirable claridad en las oraciones transcritas. M. Burnouf no ha querido comprender las sublimes imágenes de que es tan pródigo el Ritual cristiano, ni sospechado siquera su naturaleza. Bien quisiéramos poder creer que tan grosera torpeza es involuntaria; pero cómo creerlo al leer tales acusaciones contra la Iglesia católica, y al ver que se confunde la consagración del fuego á Dios, con el culto del dios-fuego, que es precisamente lo contrario.

C. DE HARLEZ.

AHRIMAN.—Este genio del mal en la doctrina avéstica, es según ella eterno, y habitaba desde el principio las eternas tinieblas, hasta que al salir de ellas, un día contempló las obras de Aura-Mazda, y concibió por envidia la resolución de destruirlas. Desde entonces Ahriman lucha sin descanso con Dios y con el hombre, cuya muerte ó corrupción procura. El nombre de Ahriman, es alteración del avéstico *Anromaingus, espíritu destructor.* En la presente época, tan inclinada á suponer que todas las religiones se derivan de antiguos escritos, verdaderas poesías primitivas, cuyos héroes habrían llegado á ser en tal caso dioses en los diversos cultos, no es extraño que la doctrina de la Iglesia sobre el demonio ó ángel malo, haya sufrido idénticos ataques; así, para algunos escritores, el Satán bibliico y su lucha con los hombres es transformación de la creencia irania en Ahriman, principio y autor del mal, y como quiera que M. Miguel Breal aparece ser corifeo de este error en sus *Mélanges de linguistique et de mythologie comparèes* (p. 123 sq.), reproducimos su texto, que contiene todos los argumentos favorables á aquella teoría, y luego lo examinaremos detenidamente.

"Como Persia, dice, se halló muy pronto en contacto con Judea, cabe sospechar que el mito de Vritra haya penetrado entre los judíos, é investigar las huellas del mismo en la Escritura. Sin duda el sistemático dualismo de los iranios repugnaba al pueblo cuya religión tenía el monoteismo como dogma fundamental; pero no sería extraño que alguna de las numerosas leyendas derivadas del mito de Vritra, hubiera logrado abrirse camino en Palestina y conquistado lugar en los libros judíos, después de acomodarse al carácter general de la religión israelita. Tal sospecha sería temeraria, si los libros hebreos se hallasen vírgenes de toda

mezcla extranjera; pero puede probarse, hasta con pruebas materiales, la influencia del parsismo en las creencias hebráicas. Así por ejemplo, el libro de Tobías ofrece huellas evidentes de la demonología irania: Asmodeo, el mal espíritu que ama á Sara, hija de Raquel, y mata sucesivamente á sus siete maridos, pertenece á Persia por el papel que desempeña y por su nombre derivado, sin duda, de Aesmadeva (en parsi Esem-dev), esto es, demonio de la concupiscencia, una especie de Cupido, con frecuencia citado en el Avesta como el más peligroso de todos los devas ó demonios. Cierto que el libro de Tobías, de que ni siquiera tenemos texto hebreo, es uno de los más modernos de la Biblia; pero si encontramos también en los más antiguos concepciones de igual índole, bien podremos suponer que ciertas leyendas iranias se han introducido en la literatura de los judíos, antes ó en la época de su comunicación inmediata con Persia, porque la creencia en los demonios hubo de encontrar fácil acceso entre los hebreos, cuyos libros contienen numerosos pasajes de singular analogía con otros parsis. El libro de Job figura á Satán en el consejo de Jehová; el Levítico habla del macho cabrío sacrificable á Hazazel, y aunque estas referencias son vagas, bastaban para familiarizar á los judíos con la idea de un demonio tentador, y para disponerlos á acoger las leyendas extranjeras semejantes.

„El relato del tercer capítulo del Génesis guarda notabilísimas relaciones con las creencias mazdeas, tan evidentes, que es imposible dejar de ver en ellas una infiltración de las ideas iranias; la serpiente recuerda á Ahriman por su forma y por el papel que desempeña; el paraíso, el árbol de la vida, el de la ciencia, son representaciones frecuentes en los libros zendos, al paso que en el Pentateuco están como aisladas y extraviadas, puesto que en el resto de la Biblia (prescindimos de los libros recientísimos) no vuelve á hablarse de nada de eso. Además, el carácter de la narración judía parece indicar su procedencia extranjera; el mito ha sido inocentemente desfigurado, y ciertas circunstancias fabulosas son repetidas sin que el historiador comprenda su sentido: así la serpiente, sin dejar de ser Ahriman, aparece sencillamente como el más astuto de los animales que el Eterno había formado, y estas palabras de Dios: "Pondré enemistad entre tí y la mujer, entre tu semilla y la suya: esta semilla te aplastará la cabeza y tú le morderás el talón„ son como vaga reminiscencia de la eterna guerra que hace Ahriman al humano linaje. La narración bíblica tiene trazas de ser copia de segunda ó tercera mano, alterada por la circulación; algo así, como el relato de la invasión de Ahriman en el mundo, interpretado por el pueblo hebreo en sentido monoteista, y dispuesto en forma de apólogo.

„Por lo demás, cuando los judíos se mezclaron andando el tiempo, con los persas, y fueron penetrados en todos sentidos por las creencias de estos, no se engañaron é instintivamente reconocieron á Satán en la serpiente, y un paraíso en el jardín de Edén. En los últimos libros de la Biblia llega á ser más directa la semejanza: en Zacharías y en el libro primero de las Crónicas, Satán se apropia el carácter de Ahriman, y aparece como autor del mal; aún más tarde vemos que Satán es ya príncipe de los demonios, fuente de malos pensamientos, enemigo de la palabra de Dios; el Apocalipsis nos muestra á Satán revestido de los atributos físicos de Ahriman, y lo nombra "el dragón, la antigua serpiente„, que lucha con Dios y con los ángeles. El mito védico, transformado y engrandecido por los libros iranios, entra por este camino en el cristianismo. San Miguel, ya indicado en el libro de Daniel para este cometido, derrota al dragón como otro Traetaona. "Hubo en el cielo una batalla: Miguel y sus ángeles combatían al dragón, y el dragón y sus ángeles combatían á Miguel, pero no fueron estos los más fuertes ni pudieron sostenerse en el cielo; y el mayor dragón, la antigua serpiente, llamado diablo y Satán seductor del mundo, fué á la tierra precipitado y sus ángeles con él. "Luego que el Apocalipsis con dar un lugar á esta representación conocida en todo el mundo indo-europeo, la autorizó á los ojos de la fe, las tradiciones locales sustituyeron San Miguel, San

Jorge y San Teodoro, á Júpiter, Apolo, Herácles ó Perseo, y bajo ese disfraz ha llegado hasta nosotros el mito védico, y conserva sus fiestas y monumentos; las artes lo han consagrado de mil modos, y por ellas San Miguel, lanza en mano y hollando al dragón, es imagen tan familiar para nosotros, como lo era para los indos de hace treinta siglos el dios Indra, que pisoteaba al vencido demonio Vritra.„

Con perdón del sabio lingüista, señalaremos ahora en las páginas transcritas para cumplir nuestro deber de escritores católicos, muchos y muy capitales errores, y con tal objeto examinaremos punto por punto las alegaciones de M. Miguel Breal.

1.º De todo punto improbable es la identidad de origen del nombre de *Asmodeo* y del de Aesmo deva; porque no se explica el cambio de la *v* en ו, *hi* en *deva* ya que todos los dialectos eranios, aun los más modernos, han conservado la *v*. Además, para que el nombre del deva eranio hubiera podido convertirse en el de Asmodeo bíblico, sería preciso que la palabra *Aesmo* fuese de ordinario junta con *deva,* que las palabras *Aesmo-deva* fuesen título habitual y vulgar del mal genio avéstico; pero resulta que nunca en el Avesta se encuentran esas dos voces juntas; y sin embargo, la historia de Tobías se remonta al tiempo en que el Avesta, con mucha anterioridad á los libros pelevis y otros, expresaba ciertamente la creencia Zoroástica. *Aesmo deva* es, pues, una creación fantástica, y no ha podido convertirse en Asmodeo. Si los nombres difieren esencialmente, aun más difieren los seres que representan, pues es falso que Asmodeo *pertenezca á Persia por el papel que desempeña. Aesmo deva* no es en manera alguna el demonio de la concupiscencia, ni mucho menos una especie de Cupido, sino todo lo contrario. *Aesmo,* en la literatura mazdea antigua y moderna, es siempre y en todo lugar el deva de la violencia y de la cólera: su nombre como sustantivo significa violencia, ataque injusto y cruel: Neriosengh lo traduce *Kopa deva,* el deva de la ira: su atributo principal es una lanza sangrienta *Kruidru:* nunca *Aesmo,* nunca cualquier deva amó á mujer alguna. Incomprensible resulta que M. Breal haya cometido esta equivocación [1].

También podría preguntarse el lector el motivo de que se traiga á colación una palabra parsi, cuando ni M. Breal creerá seguramente que tal lengua existiera en tiempo de Tobías. El deva Aesmo no tiene, según se ha visto, nada común con el demonio de la concupiscencia mencionado en la Biblia.

Finalmente, para introducir en la narración judía como personaje esencial un demonio mazdeo, era preciso que el autor de aquella creyera anticipadamente en la existencia de los malos espíritus, puesto que da á su relato el carácter de histórico; y nótese también que la idea fundamental del libro de Tobías consiste en la condenación de la pasión conyugal excesiva, y en la exhortación á una relativa continencia, lo cual es de todo punto contrario á las ideas avésticas, hasta el punto de ser imposible que quien se halle por ellas influído profese aquella tendencia.

El autor del libro de Tobías no ha sufrido, pues, la influencia del zoroastrismo, y si se admitiera que el nombre de Asmodeo es persa, también lo serían los de Beelzebú, Astarot, Lilit y otros muchos.

2.º La naturaleza del Satán bíblico prueba que este concepto no ha sido importado de Persia, sino que es propio y exclusivo de los judíos ó completamente indígena entre ellos, si es lícito emplear esta locución, además de que la creencia en el demonio es muy anterior á la época en que el pueblo judío pudo

1 Otro sabio, de muy opuestas tendencias, ha creído encontrar base de analogía en cierto pasaje del Avesta (Yaçua, X, 18) afirmativo de que Haoma es opuesto á Aesma como sanador, de igual modo que Rafael «la medicina de Dios» se opuso á *Asmodai.* Este ilustre sabio ha sido engañado por las primitivas y falsas traducciones del Avesta. En el párrafo correspondiente del original no dice sin embargo que Aesma lo sabe todo menos sanar, ni que Haoma le sea opuesto en cuanto sanador, sino á la letra lo siguiente: «El brevaje de Haoma está unido á la prudencia: todos los demás lo están á Aesma el del furioso ímpetu».

Esto quiere decir que entre todas las bebidas embriagadoras, sólo el líquido destinado al sacrificio produce saludables efectos, mientras que todos los demás producen excitación, cólera y actos de violencia. Este dicho, lejos de relacionar á Aesma con Asmodeo, los separa completamente. Primeramente se creyó que la palabra *manda, bebida,* significaba *remedio:* si esta traducción hubiera sido exacta, el sentido del párrafo diría: «El remedio de Haoma está unido á la prudencia, los demás á Aesma». Aesma en este caso, lejos de no saber curar, sería el sanador por excelencia.

tener algunas relaciones con los eranios. (Véase el artículo la *Biblia* y *el Avesta.)* En su consecuencia, cuanto á este propósito dice M. Breal, es erróneo, porque las inscripciones cuneiformes prueban que los Asirio-babilonios no tenían en aquella fecha ni remota idea de la religión de Aura Mazda y de Anromainyus (Ahriman). ¿Y cómo entonces habrían podido los judíos no sólo conocer sino aceptar ciertas creencias?

3.º M. Breal busca más arriba la introducción del Ahrimanismo en la Biblia, y cree encontrar en la serpiente del Génesis la copia de Ahriman. Bien á nuestro pesar señalaremos también en este punto muchos errores de cuenta.

a) Ahriman no tiene nada común con la serpiente, ni fué jamás en esta forma representado en los libros zoroástricos. Ya hemos dicho en otra obra [1] que esta confusión es inexplicable. Ahriman no es la serpiente, sino el creador de ella *(Avesta, Vendidad* I, 5); *Azni dahaka,* la serpiente aérea, es su criatura, cuya historia es enteramente distinta de la del jefe de los devas. Ahriman no entra en la tierra en forma de serpiente, como se ha dicho por error [2], sino á manera de serpiente, lo mismo que en el párrafo siguiente va de aquí para allá á manera de mosca. Por fin, la suerte final de Ahriman y la de la serpiente son del todo diversas, y todo junto convence de que la supuesta comunicación de la idea de Ahriman á los hebreos es impropia para explicar el papel atribuído á la serpiente en el capítulo del Génesis.

b) Dice M. Breal que la creación del personaje Satán en el libro de Job y que el precepto del Levítico concerniente al macho cabrío sacrificable á Hazazel eran suficientes para familiarizar á los judíos con la idea de un demonio tentador y disponerlos á acoger las leyendas extranjeras de la misma índole; mas para que aquella concepción y este precepto bíblico produjeran tal efecto, habría sido preciso que el libro de Job y el Levítico fuesen anteriores al Génesis, porque de otra suerte no podían preparar la existencia de lo que con anterioridad á ellos existía. De suponer es que M. Breal no admita semejante cronología, y que todo su argumento tenga por base una distracción indeliberada; pero era preciso hacerla notar, para que quede establecido que la argumentación en esta parte es en absoluto falsa.

4.º Afirma después M. Breal que el mito ha sido inocentemente desfigurado; que el historiador no ha comprendido el sentido de su historia y que la serpiente sin dejar de ser Ahriman está sencillamente calificada de ser el animal más astuto: añade también que la serpiente del Génesis recuerda á Ahriman por su forma y por lo que representa, y que el paraíso, el árbol de la vida, el árbol de la ciencia, son ideas frecuentes en los libros parsis, etc.

Tantos errores como palabras.

a) La serpiente y Ahriman son diversos; nunca Ahriman fué serpiente.

b) No hay en ningún libro parsi el menor recuerdo de un paraíso terrestre ni de un árbol de la ciencia, y si aparece una especie de árbol de la vida, es sólo en los libros más modernos. Este árbol, por lo contrario, figura en las más remotas tradiciones de Caldea, siendo por tanto evidente que tal concepto no es de origen aryo, sino recibido por los eranios de los Semitas (compar. *Chaldaische Génesis,* p. 84). Un cilindro lo representa guardado por dos querubines.

c) Ningún pasaje de los libros zendos se parece de cerca ni de lejos á la escena genesiaca de la tentación y caída del primer hombre: el fruto prohibido, la solicitud de la serpiente, la maldición divina son conceptos no sólo extraños á los libros zendos, sino opuestos á las ideas avésticas. Ahriman condenado á vil existencia en la tierra, es suposición que sólo cabe en quien haya olvidado hasta la última palabra del Avesta; y si nó, que se pase la vista por la escena del Fagard XXII mencionada en nuestro art. la *Biblia y el Avesta,* y no se pedirá otra prueba.

M. Renan mismo, en uno de sus informes á la Sociedad asiática, no ha vacilado en declarar que fuera del mundo semítico no existe tradición análoga á la escena genesiaca.

5.º Háblanos M. Breal de vagas reminiscencias, y en efecto, bien vagas

[1] Véanse los *Origines du Zoroastrisme,* p. 144 sq.

[2] Bhundehesh, III. II, ed. West.

son, puesto que no traen á la mente recuerdo alguno. ¿Pero por qué han de ser reminiscencias? El Avesta, según todas las probabilidades, es posterior al Pentateuco. ¿Con qué derecho se supone que es éste el plagiario? ¿No es acaso más creíble que la antigua tradición de Ahriman sea rapsodia de la consignada anteriormente en la Biblia? El Avesta nos habla de la guerra hecha por Ahriman al primer hombre; pero cuán diferente es la historia de este primer hombre á la de Adán! Gayomart, primer hombre del Avesta, está solo en la tierra y el espíritu del mal lo ataca, no con solicitudes á rebelarse contra Dios, sino agobiándolo con males físicos y muerte lenta. ¿Puede imaginarse nada más contrario al relato bíblico?—Por fin, la Biblia, como lo probaremos en el artículo ya citado, habla de la misión hostil de los demonios en sus más antiguos monumentos, y ciertamente en los de la época davídica, por lo que resulta pueril la inquisición de imposibles reminiscencias en el Avesta; pero descendemos á estos detalles para que se vea hasta dónde llega la ofuscación, si bien los descubrimientos de la asiriología han cerrado el camino á suposiciones parecidas á las que combatimos ahora.

El papel demoniaco de la serpiente y el árbol de la ciencia, pertenecen á una antigua tradición semítica, lo que se prueba especialmente por un cilindro babilonio, donde están dos personajes sentados á los lados de un árbol, cuyos frutos cogen y se ofrecen, mientras que una serpiente erguida detrás del personaje de la izquierda los observa y adelanta la cabeza hacia ellos. Ya sean los representados, como es muy probable, hombre y mujer, ya sean dos hombres, como afirma M. Menant, resulta en todo caso que la representación de la serpiente es propia de la antigüedad semítica.—Del mismo origen es el dragón, que ni la Persia ni la India conocieron: por consiguiente, las leyendas ó descripciones metafóricas en que figura (como en el Apocalipsis), no son ni pueden ser de procedencia arya, erania ó índica.

Así cae toda la argumentación de M. Breal, porque si en alguna parte existen reminiscencias, es de seguro en los libros zendos. Vénse flagrantes en el libro parsi Bundehesh, que reproduce imperfectamente la historia de Adán en la de *Meshia* y *Meshiana*, pareja primitiva que sucumbe á la tentación de los devas y pierde su felicidad originaria, y nadie dirá que el Bundehesh escrito en lengua sasanida sea anterior al Génesis.

Todos los asertos de M. Breal quedan convencidos de falsos, punto por punto, y sus consecuencias lo son también por idénticos motivos.

Nunca las creencias persas invadieron al pueblo judío en ningún sentido, siendo cierto por lo contrario que las judías se propagaron en Persia. Ahriman es personaje nuevo en este país: el demonio es tan antiguo como la religión judía: Satán no tomó nunca la apariencia de Ahriman como autor del mal físico: nunca Ahriman fué serpiente ni dragón, y el autor del Apocalipsis no pudo por tanto transferir sus atributos á Satán ni dar entrada al mito védico en el cristianismo, ni motivo á la idea de la tentación de Cristo.

Por lo que respecta al mito védico de Vritra, nótese que Persia no ha podido comunicarlo al cristianismo, porque ella misma lo había ya olvidado cuando llegó la época cristiana: el mito de la tormenta ó de Indra vencedor de Vritra estaba tan completamente perdido en Persia, que ni siquiera habríamos sospechado su existencia entre los primitivos Eranios, si la comparación de los Vedas y del Avesta no nos hubiera hecho notar huellas de los vestigios borrados; siendo esto tan cierto que los libros zendos carecen de toda alusión á la tormenta y hasta de nombres sustantivos que designen tal fenómeno atmosférico, el relámpago, ni cosa semejante. Ahriman nunca fué genio de la tempestad ni representación de Vritra, y todos los esfuerzos hechos para establecer esta identidad han resultado infructuosos. Ahriman es un concepto filosófico destinado á explicar el origen del mal físico y moral, según dice hasta la saciedad el Avesta, y aunque puede derivarse de alguna antigua tradición, de ningún modo ha podido trasmitir al cristianismo el recuerdo de Vritra.

Veamos ahora si este recuerdo podrá

haber pasado por otro canal, y desde luego afirmamos que las suposiciónes de lo más opuesto que puede imaginarse á los principios elementales de la verdadera ciencia, y á los hechos que todo el mundo conoce perfectamente.

a) ¿Qué es Vritra? Un genio aéreo, independiente, opuesto á los dioses y cuya ocupación consiste en esconder las aguas celestes y producir la sequía. Ni más ni menos. ¿Y qué es Satán? Un espíritu creado por Dios; pero extraviado, adversario terrestre del hombre, autor á veces de males físicos y tentador; pero sólo en cuanto Dios permite y sin salirse del círculo que le traza el dedo de Dios.

b) Para considerar á Vritra como progenitor de Satán, sería preciso que Vritra fuese la más antigua concepción demoniaca, cosa que ninguna persona ilustrada sostendrá. Siempre y en todo lugar, en el antiguo como en el nuevo mundo se ha creído en la existencia de los demonios, y juzgamos superflua toda prueba de este aserto.

También la mitología asyria tuvo sus luchas de espíritus muy anteriores á los tiempos védicos: ¿quién desconoce el combate de Bel con el dragón? Todo lo cual convence de lo irracional que es el supuesto origen indo de Satán. (Véase Tr. Delitzsch, *Chaldaische Genesis*, p. 86.)

c) Estando demostrado que los judíos creían en los demonios mucho antes de comunicarse con los pueblos situados al oriente de Asyria, también lo está que su creencia fué muy anterior al conocimiento del mito védico.

Además, ¿cómo los Aryas indos habrían llegado á poblar su cielo de divinidades y demonios y á atribuir á uno de estos la condición de genio de la sequía, sin creer *à priori* en la existencia de los demonios como los demás pueblos? Toman los mitólogos en esta ocasión el efecto por la causa: Vritra es producto y no generador de aquella creencia, pues para admitir lo contrario necesitaríamos suponer que Indra y Vritra eran al principio nombres de las dos electricidades, supuestas luego genios; lo que es imposible é insuficiente, dado caso que aun así, sin creer antes en los espíritus, nunca se habría llegado á dar á estos los nombres de los elementos materiales.

Hácese valer por fin el argumento de que Vritra, á veces es calificado de serpiente *ahi*, luego es padre de la serpiente del Génesis. Salta á la vista la respuesta:

a) Sabemos que la serpiente-demonio aparece en las más antiguas tradiciones babilónicas: es, pues, error imperdonable suponer que *Ahi* fuera generador de las tradiciones semíticas de la Biblia.

b) En todo tiempo y lugar la *serpiente* y el dragón han representado algo místico y sobrenatural: sirvan de ejemplo los dragones chinos, asyrios y mejicanos, que seguramente no son hijos de *Ahi*. Es, en su consecuencia, pueril atribuir á éste una paternidad que no le corresponde.

¿No es bien extraño que los eruditos hayan dejado siempre de estudiar á fondo esa calificación de *serpiente*, dada por los Arias indos al genio de la sequía, robador de nubes? Detenidos por una idea errónea, no han querido profundizar la cuestión y se limitan á repetir invariablemente que la forma de las nubes ha sugerido la idea de serpiente. ¡Notable explicación! El demonio, ladrón de nubes, tomaría su nombre en ese caso de las nubes hurtadas, no de su naturaleza y de sus actos.

¿Y quién se ha fingido nunca una serpiente en la inmensa nube negra portadora de la tempestad, que es de lo que se trata? Admítase en buen hora su parecido con un elefante, con un mastodonte, con un dragón; pero con una serpiente es imposible. Los Vedas prueban también la falsedad de esa explicación, porque en ellos la serpiente no es un sér negro ó sombrío, sino brillante y esplendoroso. Las gotas de Soma son hermosas, dice el R.-V, IX, 77, 3, y brillantes como serpientes; el brillo de los Maruts (vientos) es como el de la serpiente (I, 172, 1); los dioses y los cielos tienen las formas maravillosas de las serpientes (I, 190, 4). Las nubes, por lo contrario, son montañas, establos enemigos, tinieblas en que las aguas están cautivadas por *Ahi*. Este mismo es un genio oculto en las aguas y en las nubes (X, 113, 4, 6; X, 139, 6.—II, 112, 5; D, 192; VI, 20, 2),

que sentado cerca de ellas, las retiene (VI, 30, 4; V, 34, 6; VII, 21), que se tiende sobre las nubes (III, 32, 11; IV, 19, 3) y á quien el rayo abrasa como si fuera leña (X, 113, 8). Evidentemente no se trata de la nube negra tempestuosa, y así lo prueba este pasaje decisivo del R. V., VII, 104, 9, al desear que Soma entregue á *Ahi* todo hombre embustero y malo para que lo haga perecer.

Aquí está palpable la verdadera explicación: *Ahi* subió al cielo y ha llegado á ser el mal genio de la sequía destructiva porque ya la serpiente figuraba entre los demonios admitidos por los Aryas primitivos. Contra tal explicación no hay objeción posible, y según ella, *Ahi* es producto de una antigua general creencia, en vez de ser su generador.

¿Y por qué se supone que *Ahi* es padre y no descendiente de las serpientes-demonios? ¿Qué motivo de probabilidad tiene esta tésis? Según M. Breal, el de que la serpiente del Génesis está aislada en los antiguos libros de la Biblia.—¿Basta esta razón?—Hay en los libros sagrados de los judíos una serpiente que desempeña un papel sobrenatural sobre la tierra, que tienta y hace prevaricar á la primera pareja humana. De otra parte, en los Vedas hay un demonio de la tormenta, á veces calificado de serpiente. Luego la serpiente terrestre y tentadora de la Biblia es copia de la serpiente aérea, detentadora de nubes. ¿Es esto lógica ni ciencia? ¿Enteramente opuestos por su naturaleza y por su misión, serán, sin embargo, idénticos dos seres, sólo porque uno sea serpiente y el otro calificado de serpiente? Si fuera así, todas las serpientes serían hijas de *Ahi*, hasta las adoradas en Méjico, Guatemala, Nicaragua, etc. (Véase *Thomas Gage*, 35.—*Squier*, Nicaragua, 260, etc.).

Pero, se dice, la historia de la serpiente está aislada en la Biblia; y aunque fuera así, ¿es eso bastante para afirmar que procede de la India? La tentación de Zoroastro en el Avesta, la de Sarameya, mensajero de Indra en los Vedas, también están aisladas y nadie ha pensado en declararlas exóticas. ¿Por qué tal diferencia de juicio cuando se trata de la Biblia? Por lo demás, ese aislamiento es naturalísimo: Moisés ha querido salvar una tradición antigua y consignarla en sus libros, cualquiera que fuese su origen. El relato no está, sin embargo, tan aislado como se supone: encuéntranse indicios de él en el Génesis (XVIII, 27), en Isaías (LXV, 25), en el Eclesiástico (XXV, 33), en los Salmos (II, 14), en el Eclesiastes (XII, 7), etc.

Los Aryas Indos se hallaban rodeados de naciones que estimaban á la serpiente dios ó demonio: ¿con qué razón se les puede proclamar inventores de esta creencia?

Por fin, la calificación de serpiente *(Ahi)* dada al demonio aéreo, en los Vedas es accesoria y carece de importancia, pues sólo se le da algunas veces y no le pertenece de derecho: en algún caso es el primogénito de las serpientes (I, 32, 3, 4) y existe otro Ahi, genio bueno, generador de la humedad. (Véanse VII, 34, 17 y 35, 3; I, 1, 86, 5; II, 31, 6; V, 41, 16; VI, 49, 14 y 50, 14; VII, 38, 5, etc.) [1] Con posterioridad á los Vedas, ese vocablo cae en desuso y desaparece de todos los autores: *Vritra* figura aún en el Mahabarata, los Brahmanas, los Harivansas, los Puranas y otros grandes poemas: *Ahi* no reaparece más; y como ciertamente el mito aryano no pudo comunicarse al pueblo judío sino con posterioridad á la época védica, resultaría que lo comunicaba la nación Inda cuando ya lo había olvidado.

Hemos entrado en tantos detalles para declarar á dónde llegan la irreflexión y la ligereza de los mitólogos, aunque con lo dicho en el párrafo *a*) quedaban ya ampliamente refutadas sus opiniones.

La Biblia habla también de otras luchas de espíritus del mundo invisible; así San Judas recuerda, como hecho notorio, la lucha entre los ángeles y los demonios respecto del cuerpo de Moisés (Jud. Ep. 9). ¿Se querrá que esto sea también eco del combate entre Indra y Vritra? ¿Si uno pertenece á la Biblia, por qué no el otro? (Véase Zacarías III, 2).

Hay en la apreciación de M. Breal una confusión bien extraordinaria, de

[1] Cosa notable, la serpiente simbolizaba la misma potencia en casi toda la América meridional. (Mseller: *Die Geschichte der Americanischen Urreligion*, p. 143, 19).

que no parece haberse dado cuenta, pues confunde las ideas con su expresión, los hechos con las figuras que los representan. En el cuadro del Apocalipsis que describe á San Miguel de pie sobre el dragón, hay un pensamiento profundo y una metáfora que lo representa ante nuestros ojos: ésta consiste en la doble imagen del celeste guerrero y del dragón infernal: los términos de esta metáfora pueden haber sido tomados de la poesía profana, quizás de la mitología misma, sin que por esto la idea tenga nada de común con una ú otra. Evidentemente San Miguel no ha sido concebido por el autor sagrado como un guerrero cubierto de pesada armadura, ni Satán como un dragón ó un sátiro con pezuñas, cuernos y rabo: todo esto es pura metáfora y puede tener muy varia procedencia: la idea, en cambio, es cristiana, y no tiene comunidad ninguna de origen con la forma de que está vestida.

M. Breal desnaturaliza completamente las ideas cristianas y asimila cosas que no guardan relación. ¿Qué es el combate celeste de que habla el Apocalipsis? Una lucha moral; un defecto de sumisión de ciertos espíritus, creados por Dios como el resto del universo; una revolución intelectual reprimida por la palabra sumisa del principal de los espíritus fieles al Criador. Lucifer y sus ángeles piensan: "No obedeceremos más„, y Miguel responde: "¿Quién es semejante á Dios?„ Al momento el poder divino se manifiesta y los rebeldes son expulsados del cielo. La imagen de San Miguel, que derriba á Satán, no significa otra cosa que el triunfo de la fidelidad sumisa á Dios sobre la revolución del orgullo. ¿Qué semejanza hay entre este concepto tan espiritual y elevado y la lucha material de dos genios de la naturaleza, personificación de los elementos, lucha entre el rayo y el agente material detentador de las aguas pluviales? ¿Se puede sostener razonablemente que de esta grosera idea se ha derivado la primera? No, sin duda alguna: San Miguel, lanza en mano y de pie sobre el dragón, no es Indra que derriba á Vritra, y sostener lo contrario es faltar á la verdad y calumniar al cristianismo. ¿Cómo explicarse que inteligencias ilustradas y hasta doctas incurran en tan crasos errores?

M. Breal es de aquellos que no conocen el cristianismo, ni lo han estudiado sino en los libros de sus enemigos: mal puede comprender su espíritu.

C. DE HARLEZ.

ALBIGENSES.—La cruzada emprendida contra los Albigenses al comienzo del siglo XIII, es uno de los hechos más importantes de la historia religiosa de la Edad Media, cuya responsabilidad incumbe por entero á la Iglesia, ya que ella fué quien llamó al Mediodía de Francia á Simón de Montfort y á sus cruzados, organizó la expedición, y aseguró con diversas medidas el fruto de la obtenida victoria, en particular con el establecimiento de la Inquisición.

Difícilmente comprensible, tanto en su conjunto cuanto en sus detalles, bien complejos por cierto, no es extraño que esta cruzada haya sido y siga siendo en lo porvenir materia adecuada para las apasionadas declamaciones de la crítica irreligiosa; y aunque su historia sin duda alguna no ofrece siquiera una página en que el historiador pueda detenerse con delectación; si se reflexiona en la necesidad histórica que existe de que la humanidad sufra ciertos amargos trances de los que es imposible salir sin emplear violencia, se convendrá en que la cruzada contra los Albigenses fué uno de esos trances en que era justa la intervención de la Iglesia, y en que los medios por ella empleados fueron los únicos que podía emplear.

Fáltanos espacio para trazar aquí el cuadro detallado de aquellos sucesos, por lo que habremos de limitarnos á mencionar los acontecimientos más característicos de la tendencia albigense, y reveladores de la naturaleza de la intervención de los Papas, en la agitación suscitada por los herejes.

Antes de recurrir al empleo de la fuerza vaciló mucho la Iglesia, y ya hacía más de un siglo que la doctrina albigense se infiltraba y propagaba en las provincias meridionales de Francia, cuando Simón de Montfort á la cabeza de los cruzados del Norte se presentó delante de Beziers (1208): durante ese período la Iglesia sólo había

esgrimido las armas de la persuasión, y al efecto, Raul Ardent (1101) y San Bernardo (1153), aunque sin conseguir apreciables resultados recorrieron los países inficionados de la herejía, para desenmascarar el error y solicitar el celo de los pastores y de los príncipes temporales. Aun después de tales predicaciones, la situación religiosa del Mediodía iba siendo cada vez peor, hasta el punto de que el Conde Raimundo V de Tolosa, escribía lo siguiente á Enrique, abad del Cister, cuyos auxilios reclamaba: "Los mismos clérigos, dice, están contagiados de la herejía; las iglesias destruidas ó desiertas; se rechaza el Bautismo, se abomina de la Eucaristía, se desprecia la Penitencia, se niega la resurrección de la carne; se odia todo sagrado ministerio; y lo que es peor, se predican dos principios... Sabed que el virus herético ha penetrado profundamente, y que sólo la mano poderosa de Dios y su terrible brazo podrán extirparlos: mal logrará la espada espiritual destetar de la herejía á corazones tan duros como piedras: sólo la espada que hiere los cuerpos les dará avisos saludables." De esta suerte, el llamamiento á la fuerza pública procedía del poder secular; y aunque la Iglesia aceptaba el principio, no se daba prisa para aplicarlo: en 1180 el Papa Alejandro III juzgaba necesaria una cruzada, lo que no impidió á la Santa Sede durante treinta años más, buscar por medios pacíficos la conversión de los herejes del Mediodía. Inocencio III, el gran Pontífice, á quien ciertos historiadores (Véase Michelet, *Histoire de France*, t. II, p. 480), se complacen en inculpar la depredación y la violencia, siguió el mismo camino en los ocho ó diez primeros años de su pontificado (1198-1208): envió sucesivamente sus legados Juan de San Pablo, Raul y Pedro de Castelnau, con la misión expresa de pacificar las provincias meridionales, ya con la persuasión, ya con el auxilio de las autoridades locales; dió pábulo al celo de predicadores como el Obispo de Osma y Santo Domingo de Guzmán, y provocó misiones cistercienses, en que se vió hasta doce abades de la orden recorrer las diversas regiones del Languedoc. Inútiles fueron todos los esfuerzos, por la traición de los príncipes y la violencia de los herejes. "No eran sectarios aislados, escribe Michelet, sino una iglesia contra la Iglesia; en todo lugar los bienes del clero fueron secuestrados, el nombre de sacerdote era una injuria, los eclesiásticos no se atrevían á llevar descubierta la tonsura, y sólo algunos criados de nobles osaban vestir los hábitos talares, obligados por sus amos, deseosos de invadir por su medio los beneficios y prebendas: cuando un misionero católico se arriesgaba á predicar, provocaba un tumulto de gritos despreciativos, porque de nada servía la santidad ni la elocuencia para quienes habían silbado á San Bernardo." (*Hist. de France*, t. II, p. 469).

Tendían, pues, los Albigenses no sólo á la expoliación, sino también á la destrucción de la Iglesia en el Mediodía de Francia. Antítesis del Catolicismo, era en efecto, la herejía albigense: antítesis doctrinal en cuanto reconocía dos principios, daba á sus adeptos el nombres de *puros ó catharos,* y consideraba á la Iglesia católica como personificación del mal: antítesis social porque los albigenses tendían la mano á las sectas orientales, adversarias de la cristiandad, y pactaban con el elemento semítico árabe y judío, tan poderoso en el Languedoc, y sobre todo, al otro lado de los Pirineos: "Montpeller, dice Michelet, se hallaba más unida á Salerno y á Córdoba que á Roma."

Al lado de los intereses religiosos para cuya conservación velaba celosamente Inocencio III, promovíase la cuestión de saber si mientras á costa de tan arduos esfuerzos se mantenía el orden europeo entre los poderosos rivales Felipe Augusto y Juan de Inglaterra; mientras Saladino recuperaba Jerusalen y los Almohades llamaban á las puertas de España, sería llegado el caso de ver consolidarse en el corazón de la cristiandad un foco perenne de tumultos y desórdenes, y he aquí la razón de que Inocencio III contribuyese con tanta decisión y energía á la represión de la herejía albigense. Pero aun así, nótese bien que la primera sangre derramada no lo fué por orden del Papa, sino por efecto de un atentado cobarde, que según el derecho de todas las épocas creaba un *casus belli* con-

tra su autor. El legado pontificio Pedro de Castelnau, había con frecuencia estrechado al Conde de Tolosa Raimundo VI, á decidirse por la Iglesia en contra de la herejía, y habíalo por fin el Conde prometido; pero cuando llegó el momento de cumplir su promesa, se excusó con pretextos que el legado estimó frívolos, hasta el punto de excomulgar al Conde, y sujetar á entredicho las tierras que le estaban sometidas. Hubo entonces Raimundo de fingir arrepentimiento, y de solicitar nuevas vistas con el legado; pero en la conferencia tenida en Saint-Gilles le increpó con violentas amenazas de muerte. Al siguiente día, cuando Pedro de Castelnau se apercibía á repasar el Ródano, un escudero del Conde lo alcanzó y le dió casi instantanea muerte, hundiéndole una lanza en el pecho: el moribunbo apenas tuvo tiempo de decir á su matador: "Que Dios te perdone, como yo te perdono„ (8 Enero de 1208). Nadie persiguió al asesino, que hasta encontró asilo entre amigos del Conde.

Tan odioso delito embaraza en extremo á ciertos historiadores, amigos públicos ó secretos de los Albigenses; así es que alguno, como M. H. Martín, prescinde buenamente de recriminar al delincuente y á sus cómplices, y tiene el valor de insultar á la víctima parodiando las palabras de perdón que pronunció: "Estos hombres, escribe, tan implacables para vengar á Dios como decían en su extraño lenguaje, sabían en efecto perdonar por lo que les concernía.„ (*Hist. de France*, II parte; lib. XXII.)

La muerte de Pedro de Castelnau atrajo nueva excomunión sobre la cabeza de Raimundo VI, contra quien Inocencio III hizo predicar en el Norte y en el Este de Francia la cruzada (carta de Inocencio III, fecha en 9 Marzo 1208) enriqueciéndola con las mismas gracias espirituales que gozaba la de Tierra Santa, por lo cual, vióse avanzar hacia el Mediodía innumerables legiones de cruzados conducidos por Simón de Montfort, jefe aceptado por el Rey de Francia; y sólo entonces el Conde de Tolosa, al divisar aquella nube de guerreros, precipitó su reconciliación con la Iglesia; reconciliación, como se verá, poco sincera, á despecho de la penitencia impuesta y aceptada.

La cruzada, sin embargo, no podía retroceder en presencia del arrepentimiento tardío y equívoco de un príncipe, impotente además para restablecer el orden: así es, que las operaciones militares comenzaron por el bajo Languedoc, y Simón de Montfort dispuso el sitio de Beziers.

¿Qué no se habrá dicho de los cruzados y de sus enemigos, de los hombres del Norte y de los del Mediodía? El Mediodía era la riqueza, la prosperidad, la civilización; el Norte, por lo contrario, la barbarie, la ignorancia, la pobreza ávida y violenta, y así se ha hallado cómoda ocasión de imputar á Inocencio III un crímen más: el de promover la cruzada y desencadenar con ella y contra la civilización á la barbarie. (Véanse H. Martín, *Hist. de France*, t. III, p. 374.—Michelet, *Ibid.*, t. II, p. 406 y 199.)

No hay, sin embargo, cosa más problemática que la supuesta superioridad del Mediodía respecto del Norte: M. H. de l'Epinois dice á este propósito: "La civilización suele trascender á lo exterior por la mayor perfección de las costumbres, por la cultura literaria y artística, por el desarrollo del comercio, por el entusiasmo que merecen las empresas generosas; y bajo este supuesto, nada prueba que las costumbres del Norte fuesen más bárbaras ó más corrompidas que las del Sur, sino que en el Sur había menos fe y más escepticismo. Si se me habla de literatura, ya sé que el Mediodía tenía sus trovadores y sus *canzone;* pero el Norte tenía sus troveras y sus canciones de gesta, que ahora empezamos á conocer; si se invoca la cultura artística, contestaré que el Norte tenía tantas catedrales como el Sur; si el comercio florecía en Narbona, Baucaire y todo el Languedoc, también en Saint-Denis, Provins y Champagne. Por lo que respecta al pensamiento que empuja á empresas generosas, los cruzados del Norte cuando combatieron en Palestina, no se mostraron inferiores á los compañeros de Raimundo, por todo lo cual no es fácil apreciar la diferencia que tan evidente se supone entre la civilización del Norte y la del Mediodía; diferencia que de existir, obligaría á considerar la venida de Simón de Montfort

y de sus guerreros, como nueva invasión de bárbaros, ó lucha derivada del antagonismo de raza.„ *(M. H. Martin et son Histoire de France.)*

El ejército de los cruzados hallábase pues, ante Beziers, apercibido al asalto.

Represéntannos los historiadores de esta empresa á los habitantes de dicha ciudad, como gente dada á todo linaje de vicios y de crímenes, y á la ciudad misma baluarte de la herejía y antro en que el espíritu revolucionario cometía á veces increibles violencias: cuarenta y dos años antes, había el pueblo asesinado en la iglesia de la Magdalena al Vizconde Trincanvel, después de romper los dientes al Obispo, que procuraba impedir aquél sacrílego delito. Sin embargo, los cruzados, antes de comenzar el ataque, enviaron al Obispo Renato de Montpeller á presentar proposiciones á los sitiados, católicos en su mayor parte, y si éstos hubieran entregado á los herejes que el Obispo les nombró por cierta lista que llevaba, ó en su defecto, salieran de la ciudad, es probable que el saco de Beziers no se habría verificado, ó de verificarse, quedara reducido á inferiores proporciones; pero por desgracia, la intimación fué desatendida, y hasta comenzaron los sitiados á lanzar flechas sobre los sitiadores, con lo que indignados los peones del ejército, escalaron las murallas, tomaron á viva fuerza la ciudad, y derramándose por ella degollaron sin compasión aun á las siete mil personas refugiadas en la iglesia de la Magdalena. Se ha exagerado mucho el número de víctimas: quién cuenta sesenta mil, quién treinta y ocho mil, cifras caprichosas no mencionadas en las crónicas contemporáneas; el legado Arnaldo confiesa veinte mil en carta dirigida á Inocencio III, y no hay motivo para dudar de su sinceridad.

Este Arnaldo, abad del Cister y legado pontificio, ha tenido su leyenda, que invariablemente repiten ciertas historias. (Véanse H. Martín, *Hist. de France populaire,* p. 250.—Michelet. *Ibid.* t. II, p. 493). Impútasele todo el peso de las atrocidades cometidas en Beziers, pues antes del ataque había jurado no dejar piedra sobre piedra, ni librar del fuego y de la sangre á hombres, mujeres y niños, y durante las deliberaciones sobre los medios de distinguir á los herejes entre los fieles, se supone que pronunció estas sangrientas palabras: "Matadlos á todos, que Dios conoce á los suyos.„ No es extraño que un siglo ó dos después del saqueo de Beziers, ante el doloroso recuerdo de acontecimientos lejanos, se haya hecho hablar á Arnaldo, de quien era principalmente la responsabilidad de la empresa; pero el juramento que se le atribuye no consta ni en las crónicas de la época, ni en el poema de la cruzada, y aparece por primera vez en la crónica del siglo XVI; la segunda frase constituye por su parte, según ha escrito M. de l'Epinois "una pura calumnia„ pues "ni la crónica de Saint-Denis, ni Guillermo el Bretón, ni Guillermo de Nangis, ni Alberico des Trois-Fontaines, ni Pedro de Vauexernay, ni Guillermo de Puy-laurens, ni la historia rimada, etc., mencionan la imaginada respuesta.„ Pues ¿dónde ha sido hallada, se dirá? En cierto autor alemán que vivía á trescientas leguas del teatro de los hechos, y cuyas tendencias se revelan claramente en el título que dió á su obra, los *Dialogi miraculorum,* libro en que se dan la mano lo grotesco y lo inverosimil ¿Y en qué forma relata Pedro Cesáreo de Heisterbach, que es el autor á que nos referimos, las palabras atribuidas á Arnaldo? Como si se tratase de un rumor: *Dixisse fertur.*

La imputación, por otra parte, no concuerda con los hechos ni con el carácter del legado, quien ante todo trató de ajustar la avenencia con los sitiados; de suerte que la matanza se verificó por sorpresa y sin premeditación, y además se revela bajo muy diversas apariencias en otra ocasión del todo semejante, en el sitio de Minerve donde preguntado sobre la suerte de los prisioneros, no se atrevió á condenarlos, "por ser él monje y presbítero„ dice Pedro de Vaulx-Cernay.

Todos estos relatos de frailes y obispos, inductores al robo y al homicidio durante la cruzada contra los Albigenses, son cuentos mentirosos inventados á placer; sin duda, hubo herejes quemados, confiscaciones y aprisionamientos durante lucha tan sangrienta y te-

rrible, pero estos tristes accidentes, fruto amargo de una severa é inexorable legislación, consecuencias inevitables de una guerra necesaria, no pueden imputarse á deseo de venganza ó á rencor personal: por lo menos, sería preciso que la justicia de las imputaciones descansara en pruebas.

Se ha dicho cuanto se ha querido de la ambición de los cruzados y de los monjes del Cister; Simón de Montfort obtuvo el Condado de Tolosa, y ciertos monjes los cargos de los Obispos desposeídos; pero á menos de sostener que los cruzados habían descendido al Mediodía únicamente para asistir á una revista militar, no cabe exigirles que prescindieran de las tierras y de las mitras, porque hasta ahora nunca ha sucedido que los vencedores confíen á sus adversarios, vencidos por fuerza de armas, la guarda del país que les han arrebatado.

Se dirá tal vez, que los Obispos y los Príncipes desposeídos no eran tales enemigos declarados de los invasores, y que Raimundo VI y sus hijos se habían sometido al Papa y á la Iglesia: pero los que tal digan, quizás á la vez elogien su propensión á la herejía y su oposición al objeto de la cruzada. Inútil es, pues, recurrir á motivos de ambición para explicar la conducta de los jefes cruzados, y por lo menos si fueron ambiciosos no lo parece.

Después de Beziers, tomaron los cruzados á Carcasona, Lavaur y otras plazas, y más tarde á Tolosa, mientras que con la dirección y apoyo del Rey de Aragón se organizaba en el Mediodía una liga destinada á negociar con el Papa y á resistir por fuerza de armas á la cruzada.

Esta empresa fracasó miserablemente en Muret (1215), á pesar de lo cual, la cruzada no consiguió definitivamente su objeto hasta mucho después, cuando el hijo de Raimundo VI, reconciliado con la Iglesia y con Francia, suscribió la conformidad á las medidas adoptadas por el Concilio de Tolosa para asegurar en el Condado el mantenimiento de la fe católica (1229); pero los múltiples acontecimientos sucedidos en el período que media entre el saco de Beziers y el Concilio de Tolosa, carecen de interés particular desde el punto de vista de los principios comprometidos en la cruzada contra los Albigenses, pues sólo fueron continuación del designio claramente manifestado desde el comienzo de la campaña. (Véanse las historias eclesiásticas generales, y además Schmidt, *Histoire et doctrines des Albigeois.*—Douais. *Les Albigeois.*—Danzas, *S. Raymond de Pennafort.*

P. Guileux.

ALEJANDRO VI. (*Bula de demarcación*).—Pocos actos pontificios han suscitado comentarios tan apasionados como la bula *Inter cætera*, por la que Alejandro VI concedió á los Reyes Católicos, Fernando é Isabel, cierta porción del Nuevo Mundo aún no descubierta. Esta bula lleva la fecha de 4 de Mayo de 1493.

El Papa declara en ella contestar, á instancia de los soberanos de Castilla, que le habían comunicado el designio de conquistar nuevas tierras y vasallos para la fe católica, y dice á este propósito: "Sane accepimus quod vos dudum animum proposueratis aliquas insulas et terras firmas remotas atque incognitas, ac per alios hactenus non repertas, querere et invenire, ut illarum incolas et habitatores ad colendum Redemptorem nostrum et fidem catholicam reduceretis...„ Viene después una larga parte dispositiva, en la que el Papa manifiesta que para dar á dichos Reyes más *libertad* y *ardimiento* en la empresa, de u plena liberalidad (*motu proprio*), sin consideración á solicitud ninguna, *da y asigna* (*donamus et assignamus*) á los Reyes de Castilla y León y á sus sucesores una extensión de continente y de islas (*insulas et terras firmas*) cuyo límite determina así: Trazada de uno á otro polo una línea que pase por las Azores y consideradas estas islas como vértice de un ángulo, irán los lados hasta cien leguas al Occidente y Mediodía.

No omite la bula ninguno de los derechos de soberanía sobre el país á conquistar: los *dominios, ciudades, fortalezas, villas y lugares, derechos y jurisdicciones,* todo pasa á los Reyes de Castilla, sin perjuicio de los derechos anteriores de posesión de otros príncipes cristianos, y bajo la condi-

ción, que *enviaran á esas islas y tierras firmes hombres sabios, experimentados y virtuosos, para instruir á los habitantes en la fe católica y en las buenas costumbres.*

Considerada en sí misma y despojada de todas las circunstancias que la inspiraron, la bula *Inter cætera* podría revelar un espíritu de dominación excesiva y el ejercicio arbitrario y abusivo del derecho de soberanía: esta manera de partir, este árbitro que con el mapa del mundo en la mano y desde el fondo de su gabinete traza las fronteras de los reinos, y dice á quien le parece; "*Esto es tuyo*„; todo contribuye á forjar una situación dramática apropiada para conmover el corazón de los escritores que discuten los derechos de los pueblos y del ciudadano: así Marmontel se atrevió á decir en el pasado siglo que "*de todos los crímenes de Borja, esta bula es el mayor.*„

Ahora bien: puesto que hay crimen, expongámoslo con todas las circunstancias que han ayudado á su perpetración.

De hecho y de derecho, nunca los Papas habían reivindicado para sí un poder de esta índole, ni siquiera sobre las naciones cristianas sometidas á su dominación, ya temporal, ya meramente espiritual; y aun los principios de derecho público consagrados en la Edad Media, parecían excluir toda inmixtión de la potestad pontificia en los asuntos de los pueblos no cristianos, según el axioma bien conocido: "*De externis non judicat Ecclesia.*„ Además, la conversión de los súbditos á la fe católica no perjudicaba en nada los derechos de los príncipes que seguían infieles, según la doctrina expresamente enseñada por Santo Tomás (II, 2.ª *Quest.* 10, art. 10: *Utrum infideles possint habere prælationem seu dominium supra fideles*) y seguida por todos los teólogos.

¿Cómo conciliar entonces la donación de Alejandro VI con el derecho público así formulado? La opinión común reconocía al Papa el derecho de exigir para los misioneros la libertad de anunciar el Evangelio y para los conversos la de practicar el cristianismo, la cual facultad podía ejercer el Papa por medio de los príncipes cristianos. ¿Será este derecho el fundamento de la bula? Tal vez lo sea, y en este caso Alejandro VI habría dado á los Reyes Católicos, Fernando é Isabel, únicamente la misión y el poder necesarios para asegurar la predicación evangélica en regiones determinadas, lo que llevaría consigo, en caso de resistencia de los príncipes infieles, el derecho de hacerles la guerra y de arrebatarles sus dominios. Tal es la opinión de Belarmino y de la mayor parte de los teólogos (Bellarm. *De Pontifice*, lib. V, cap. 2.) Este derecho del Papa equivale al que los modernos pueblos civilizados se atribuyen sobre los no civilizados de diversos continentes.

Por otra parte, el Papa, en el documento que estudiamos, no se refiere sino á príncipes cristianos, y parece no proponerse otro objeto que el de evitar disensiones y luchas, consecuencia de pretensiones rivales, sobre los países ya descubiertos ó que en lo sucesivo se descubrieran, y á este fin determina las regiones en que los Reyes Católicos podrán establecer su autoridad y la naturaleza de esta, que deberá ser completa en el orden civil, de suerte que ningún otro príncipe cristiano pueda atribuirse en dichas regiones derecho temporal ninguno. Sobre la conquista nada dice; la supone, y por tanto supone también que será hecha según las leyes de la equidad y los principios enseñados por la Iglesia, principios y leyes que la bula no necesita recordar.

Esta segunda interpretación, tan parecida á la primera, nos parece hallarse de acuerdo con la verdad; pero sea cualquiera la que se adopte, es indudable que Alejandro VI nunca entendió que confería á los reyes españoles en los países nuevamente descubiertos derechos temporales que él no tenía ni pretendía tener, según la doctrina de la Iglesia; sino que señalaba límites, dentro de los cuales pudieran los Reyes trabajar en orden á la propagación del Evangelio, sin temor á las competencias de los príncipes cristianos rivales.

En el principio de los descubrimientos y exploraciones en las tierras desconocidas del Nuevo Mundo, aún no

había nacido la pasión de enriquecerse por el oro, la esclavitud y los demás abusos que siguieron á la conquista: buscábase sin duda un camino más corto "al país de las especias„ pero el alto pensamiento de Cristóbal Colón y de sus nobles protectores, era el de extender las fronteras del Evangelio y proporcionar á los nuevos pueblos lo que es base y principio de toda civilización, el beneficio de la fe cristiana: la tendencia de Alejandro VI, era pues, eminentemente moral y muy superior bajo este concepto al fin ambicionado por las naciones modernas que se adjudican islas y porciones notables de continentes, bien por rivalidades de influencia ó de interés, bien por miras exclusivas de tráfico y explotación.

Aparte de esta pretensión de soberanía sobre países que no eran suyos, incúlpase también al Papa su decisión de establecer un privilegio en provecho de cierta nación y detrimento de todas las demás; pero aun considerada desde ese punto de vista, la bula *Inter cætera* se justifica plenamente; porque si se admite que la soberanía de un país bárbaro puede ser reivindicada con ciertas condiciones por los pueblos civilizados, sólo falta ya que se regulen los derechos de éstos de suerte que se eviten los conflictos y las guerras; y esto es lo que en el estado actual del mundo procuran realizar los congresos y los tratados, los cuales tienen en cuenta los derechos adquiridos y la esfera de acción propia de cada nación. En la época de Alejandro VI las naciones europeas se hallaban en estado de formación; el derecho internacional tenía su tribunal en Roma; el Papa, supremo *moderador,* conocía y fallaba en las causas que hoy suelen remitirse á los congresos; la intervención de Alejandro VI era por tanto legítima en principio. Veamos ahora que no sólo fué legítima sino también justa de hecho.

Ha escrito De Maistre *(Du Pape,* capítulo XIV) que en aquella ocasión fué el Papa árbitro entre las dos naciones que iban á la vanguardia de las exploraciones ultramarinas, y que como tal pronunció su sentencia en apelación de ambas partes; pero esta afirmación va demasiado lejos, porque ni la bula supone la existencia de un litigio sometido al Pontífice, ni hay prueba que justifique haberse interpuesto semejante apelación. De todas suertes es indudable que aunque no se hubiera formulado ritualmente, la competencia era real y efectiva y anunciaba trocarse en fuente de rivalidades y funestas divisiones entre los dos estados: basta recordar á este propósito lo que aconteció cuando de vuelta de su primer viaje se vió forzado Colón á arribar al puerto de Lisboa y á poner de manifiesto al rey D. Juan las riquezas y productos del Nuevo Mundo.

Sin la bula *Inter cætera* quizás el descubrimiento de América habría sido más tardío; expedida entre los dos primeros viajes del *Descubridor* y cuando tantas oposiciones y dificultades cercaban los proyectos de aquel génio, ¿qué habría sucedido si los soberanos de Castilla, ya vacilantes é indecisos por motivos de orden interior, hubieran previsto la posibilidad de nuevos conflictos con la nación vecina? La bula de Alejandro VI daba á los Reyes Católicos la necesaria garantía del interés para los capitales empleados en la primera expedición colombina, á la vez que ofrecía una prima á los exploradores futuros, la que expresa con las siguientes palabras: "Et ut tanti negotii provinciam, apostolicæ gratiæ largitate donati, *liberius et audacius* assumatis... „

El examen imparcial y reflexivo de la bula *Inter cætera* conduce invariablemente al juicio que sobre ella formuló hace ya tiempo el gran José de Maistre, diciendo:

"Fué felicísimo suceso que el Pontificado conservara aun fuerza bastante para obtener esta gran avenencia, y el noble arbitraje fué tan digno de un verdadero sucesor de San Pedro, que la bula *Inter cætera* debería pertenecer á otro Pontífice.

(Véanse Raynald, *Hist. ecclesiastica,* ann. 1497, núm. 33.—De Maistre, *Du Pape,* cap. XIV.—Hergenroether, *Katholische Kirche und Christliches Staat,* páginas 337 y siguientes).

ALEJANDRO VI (*Costumbres de*).—Sabido es que la conducta escandalosa de Alejandro VI es una de las objeciones que con más frecuencia se invo-

can contra la santidad de la Iglesia, y que á esta objeción los católicos han respondido siempre que las malas costumbres de un Papa, de un Cardenal ó de un Obispo, nada prueban contra el origen y la divina autoridad de aquella Institución; porque si bien los miembros, y aun más los pastores de ella están llamados á la santidad, cada uno permanece libre de responder ó no á su vocación. La respuesta es excelente y bastante para toda inteligencia que proceda de buena fe; pero el celo de algunos autores modernos ha formulado otra que niega la realidad de los hechos imputados á Alejandro VI. ¿Cuál es el valor de esta segunda respuesta? Creemos útil la investigación de este punto, en primer lugar por interés de la verdad, y después para mostrar el peligro de las apologías inconsideradas.

Hasta hace poco, la conducta de Alejandro VI había merecido la reprobación unánime de los escritores católicos: uno de los últimos historiadores de la Iglesia, el Cardenal Hergenroether, dice á este propósito (*Kirchengeschichte*, t. II, p. 129 y seq.):

"El Cardenal Borja era inmoral y vicioso... su pasado estaba completamente manchado... fué un Papa indigno, y á su muerte la cristiandad se vió libre de un gran escándalo."

Sin embargo, el P. Ollivier en 1869 y el P. Leonetti en 1880, se han opuesto audazmente á esta unánime tendencia de la opinión y no han temido pronunciar la frase de "calumnia secular"; según el primero, los hijos de Alejandro VI nacieron de un legítimo matrimonio contraído por Rodrigo Borja antes de su ordenación sacerdotal: según el segundo, eran sencillamente sobrinos del Papa é hijos suyos por adopción.

Examinemos brevemente el valor de ambos sistemas:

Sistema del P. Ollivier.—Rodrigo Borja, que fué Papa con el nombre de Alejandro VI, nació en 1430 ó 1431, ascendió al cardenalato en 1456, ocupó la Santa Sede en 1492, y murió en 1503, fechas exactas. Puede afirmarse con igual certeza que han existido cinco personajes del apellido Borja, tenidos por hijos del Papa: Pedro Luis, César, Juan, Lucrecia y Jofre.

El P. Ollivier debería haber probado que Rodrigo Borja se había casado en su juventud y procreado estos cinco hijos antes de su elevación á la dignidad cardenalicia en 1456; pero una y otra afirmación son puras hipótesis, desmentidas por testimonios irrefutables.

En efecto, la edad de los cuatro últimos hijos de Rodrigo es conocida, y de las fechas resulta que César, el mayor entre ellos, nació unos veinte años después de recibir su padre el capelo.

En 1480 el Papa Sixto IV dispensa á César Borja de probar la legitimidad de su nacimiento, formalidad necesaria para adquirir cierto beneficio, y en esa dispensa se le dice: "*In sexto tuæ ætatis anno*" (Archivo del Duque de Osuna). Cuatro años después, Inocencio VIII concede á César la tesorería de la Iglesia de Cartagena y le escribe: "*Tibi nono ætatis anno constituto*". En 1489 César es llamado "*adolescentulus*" (*Vita B. C. de Rieti apud Boll., 20 mayo*). Finalmente, Burchard le atribuye 17 años en 1491 y el Embajador de Ferrara, Gerardo Sarraceni, escribe en Octubre de 1501: "El Papa me ha hecho saber que César cumplirá 26 años en Abril próximo." César Borja nació, por tanto, en 1474 ó 1475.

Juan Borja, hermano de César, murió, según Marín Sanuto, á la edad de 24 años, lo que hace suponer que naciera en 1473 ó 1474 y antes que César; pero como observa M. H. de l'Epinois, en Enero de 1480 era llamado *infans*, expresión que designa á un niño menor de siete años, y por esto parece más probable que su nacimiento date de 1476.

La fecha del nacimiento de Lucrecia Borja es conocida sobre poco más ó menos: el Papa Alejandro VI decía al Embajador de Ferrara en 26 de Octubre de 1501, con motivo del matrimonio de Lucrecia, que esta cumpliría 22 años en el Abril siguiente: luego habría nacido hacia 1480; sin embargo, los cronistas que han relatado detalladamente las ceremonias del matrimonio con Alfonso de Este, dicen que Lucrecia tenía 24 años, y en este caso la fecha de su nacimiento sería 1478.

Basta además para convencerse de la falsedad del sistema del P. Ollivier notar las imposibilidades morales que

implica; porque según él, Lucrecia, que murió en 24 de Junio de 1519, de parto de su séptimo hijo, habría tenido entonces 64 años y dado siete hijos á Alfonso de Este, después de haberse casado de 47 años!

Jofre de Squillace, tenía 14 años, dice Burchard (Burchardi, *Diar. apud Eckard.*, p. 2069) cuando se desposó con Sancha, hija ilegítima de Alfonso, Rey de Nápoles, en 1494: esta referencia concuerda con las de Boccacio y Zurita, que le atribuyen 13 años en la misma época.

Estos cuatro hijos del Cardenal Rodrigo Borja, César, Juan, Lucrecia y Jofre, nacieron como queda demostrado entre los años 19 y 25 de su cardenalato, con lo cual se desploma todo el andamio de conjeturas levantado por el P. Ollivier.

Sistema del P. Leonetti.—El P. Leonetti ha encontrado muchos documentos en que se llama á César sobrino y á Lucrecia sobrina del Papa Alejandro VI; y sobre ellos basa un sistema, según el cual los titulados comunmente hijos de Alejandro VI son sus hijos adoptivos, nacidos de algún hermano del Papa ó de alguno de sus parientes.

¿Qué fuerza tienen los argumentos del P. Leonetti en presencia de la opinión acreditada?

1.º Siempre se creyó á César Borja hijo del Papa: "*Semper fuit habitus, tentus et reputatus ejus filius*„ dice Infesura. (Muratori, *Rerum. Ital. Scriptores*, t. III, col. 1244).

El acta de dispensa para la prueba de legitimidad que arriba citamos, y que emana de la curia pontificia, calificaba á César "de episcopo cardinali genitus et conjugata„ fórmula repetida en otra acta no menos importante (16 Agosto 1482) que confería al Cardenal Rodrigo la administración de los bienes de César (Archivo del Duque de Osuna). Estos dos testimonios, debidos á informes particulares de M. de l'Epinois, bastan por sí solos para resolver la cuestión; y aunque el P. Leonetti los ignoraba y mal pudo discutirlos, es lo cierto que se ha encontrado de frente con otros no menos decisivos. Nicolás Cagnolo de Parma, Malipiero, el embajador Manfredi, hablan continuamente de César "hijo del Papa...„—"El Papa tiene tres hijos: el duque de Valencia (César), Md. Lucrecia y Don Joffre„ escribe por su parte el embajador Pablo Capelo en 1500, época en que Pedro-Luis y Juan no eran ya nombrados por haber muerto. El P. Leonetti cita en su favor una carta de Fioramondo Bragnolo á la marquesa de Mantua, en la que César es llamado, "Nipote di uno fratello di N. Signore„; y alega también un documento oficial del Senado de Venecia en que se designa á César como "Nipote di Papa Alessandro VI.....„ Pero, ¿quién no advierte que esa expresión de *sobrino* es de mero estilo y conforme al proverbio: "Filii presbyterorum nepotes vocantur?„ Esta interpretación, según observa M. de l'Epinois, está robustecida por una carta del embajador de Ferrara, fechada en Roma á 6 de Mayo de 1494, en la que se dice que Virginio Orsini había llevado consigo á Nápoles "uno nipote, figliuolo di N. S.„ un sobrino, hijo de Nuestro Santo Padre.

2.º ¿Era Lucrecia hija del Papa? Cagnolo y Malipiero, ya citados, lo aseguran, y Matarazzo por su parte escribe: "El Papa tiene una hija llamada Lucrecia„ (*Archiv. Stor. Ital.* 1.ª serie, t. XVI). Allegretti habla asimismo de la hija *bastarda* del Papa, casada con Juan, señor de Pésaro. (*Ephemerides Senenses. Apud Muratori).* La minuta del contrato de matrimonio, fechada en 26 Febrero 1491, hace constar que el Cardenal Rodrigo ha dado á Lucrecia, su hija carnal, ocho mil libras, moneda de Valencia. (Gregorovius *Lucrezia,* doc. IV, p. 359). Finalmente, el acta notarial de 8 de Noviembre, otorgada en el mismo palacio apostólico y por la que se anula el matrimonio entre Lucrecia y Gaspar Dravessa, dice que aquella es hija natural del Papa: "Lucrezia ejus naturalis filia.„ (Gregorovius, *Lucrezia,* doc. VII, p. 366).

Fácilmente podrían multiplicarse los testimonios justificativos de esa filiación; pero juzgamos concluyentes los expuestos: el P. Leonetti ha podido citar una carta del embajador Boccacio, otra del rey de Aragón, y el contrato de matrimonio entre Lucrecia y Alfonso, duque de Bisceglia, en los cuales documentos es llamada sobrina del Papa; pero esta expresión, por las razones

que hemos dado al tratar de César Borja, no prueba nada en favor de la tesis de aquel autor, y en todo caso no puede prevalecer contra pruebas absolutamente precisas.

Y si se tiene en cuenta que los demás hijos del Cardenal Rodrigo reivindican también la misma paternidad, y que su madre es conocida por las criminales relaciones que tuvo con este príncipe de la Iglesia, convéncese uno más y más de que los argumentos del P. Leonetti carecen de toda fuerza contra el hecho de la inmoralidad de Alejandro VI. En vista de estas infructuosas tentativas de rehabilitación, forzoso es aceptar el criterio de los Padres jesuítas, redactores de la *Civiltá*, que escribían en 1871: "No habría cuestión posible sobre la legitimidad de los hijos de Alejandro VI, si las piadosas ilusiones de algunos católicos, más celosos que discretos, no la suscitaran de vez en cuando. La cuestión es, sin embargo, tan sencilla, que basta para resolverla no ser del todo extraño á la historia y á la aritmética.„

Respecto á ciertas enormidades de la vida privada de Alejandro VI, como por ejemplo, sus supuestas relaciones incestuosas con Lucrecia, y ciertos imaginados envenenamientos con que los novelistas y los autores dramáticos obsequian al público, la crítica imparcial y reflexiva ha decidido relegarlos á la categoría de habladurías de partido. Alejandro VI profesaba á su hija Lucrecia amor extraordinario, porque le enorgullecían su hermosura y su ingenio, y no se cuidaba de ocultar su admiración por ella; pero de esto al incesto hay mucha distancia. Léese en una "*Vida de César Borja*„ publicada en 1674 bajo el pseudónimo de Tomassi, que "César y Lucrecia eran los dos polos alrededor de los que giraron siempre los afectos desordenados de su padre„ y nada más sobre tan grave acusación: lo cual es bien poco, sobre todo si se tiene en cuenta que bajo el nombre de Tomassi se ocultaba el apóstata Leti, que siendo católico se hizo protestante. Burchard, por su parte, aun siendo tan sabedor de historias y tan brutalmente franco, nada dice en su *Diario* de los mencionados amores incestuosos.

La imputación de envenenador ha sido hecha á Alejando VI respecto de Djemm, hermano del sultán Bayaceto. Esperábase que este príncipe turco, dependiente del Papa, favorecería la cruzada que se trataba de organizar, cuando murió inopinadamente envenenado, al decir de algunos, por el Pontífice, quien en tal caso habría recibido como precio de su delito la suma de cuarenta mil ducados.

Parece cierto que hubo remesa de dinero del Gran Turco al Papa é intrigas para conseguir la venta de Djemm á su hermano: pero Alejandro VI se defendió de que se le supusiera partícipe de ellas, y para sincerarse de esa sospecha, estipuló con el rey de Francia en el tratado de 15 de Enero de 1495: "Que el hermano del Turco sería remitido á personas no sospechosas, que aún faltaba designar, con la condición que si el rey cristianísimo seguía la empresa contra el Turco, su hermano sería devuelto y remitido á Su Majestad.„ ¿Sirvió aquel dinero para pagar el envenenamiento de Djemm? Corrió este rumor, según dicen Jovio y Guicciardini, pero Burchard ni lo hace sospechar: pues sencillamente afirma que Djemm murió de indigestión de ciertos alimentos inconvenientes á su temperamento, y el médico del príncipe asegura que la muerte se debió á catarro pulmonar.

La acusación del envenenamiento de Djemm no está por tanto probada.

(Véase H. de l'Epinois, *Le Pape Alexandre VI, Revue des questions historiques,* 1.º Abril 1881; P. Ollivier: *Le Pape Alexandre VI et les Borgia;*— Leonetti, *Papa Alessandro VI).*

P. Guilleux.

ALMA.—Una de las materias sobre que se suscitan ahora más objeciones anticatólicas es la que versa acerca del alma en general. Todas estas objeciones serán resueltas en dos artículos que tratan, el primero del *alma humana*. y el segundo del *alma de los brutos.*

1. Alma humana (El).—El alma humana es necesariamente ó un sér realmente existente, un hecho, ó un concepto puramente ideal, una simple palabra. Si el alma humana es un sér realmente existente, habrá de ser ó

substancia, como lo es por ejemplo una piedra, ó accidente de una substancia, como la forma ó figura rectangular, cúbica ó redonda de la misma piedra. Si es substancia, habrá de ser ó substancia corporea, es decir, extensa, ó incorporea y simple. Si el alma humana es incorporea ó simple, habrá de ser espiritual, y tener subsistencia propia, no dependiente de un cuerpo ni del conjunto que forma con el mismo cuerpo; será ó no espiritual si no subsiste según su propia naturaleza, si recibe la subsistencia del cuerpo ó del compuesto que forma juntamente con el cuerpo. Ahora investigaremos si el alma humana es una realidad, si es substancia, si es simple y si es espiritual.

1.º Algunos de estos problemas que acabo de enunciar son verdaderamente difíciles, y para resolverlos es preciso, á juicio de Santo Tomás, mucho estudio y penetración „*Requiritur diligens et subtilis inquisitio*„ (*Sum. Theol.* p. 1. q. 87. a 1.)

Fácil será probar, sin embargo, si hemos de creer al gran Doctor, que el alma humana es una realidad, y no una simple palabra, ó un concepto puramente ideal. Basta, en efecto, un sencillo raciocinio para convencernos de esta verdad. Se entiende aquí por alma humana, el principio, sea cual fuere, del conocimiento, y principalmente del pensamiento humano, que consiste en el acto de concebir ó aprehender algún objeto inmaterial, algo que no esté sometido á las leyes y condiciones de la extensión, á diferencia de la sensación ó percepción sensible, que no alcanza sino á los objetos concretos dotados de las propiedades comunes á los cuerpos que existen en el espacio. Determinado de esta suerte el sentido de estas dos palabras "alma humana y pensamiento,„ bien puedo afirmar desde luego, que el pensamiento es un fenómeno, un hecho real.

Cuando pensamos en el alma humana ó en la célula nerviosa, en la elocuencia ó en la poesía, el acto de pensar en estas diversas cosas es tan real como el que ejecutamos al mover un pie ó levantar el brazo; estas ideas de nuestra mente tienen tanta realidad como los tallos de hierba que germinan en la tierra; surgen y brillan en nuestra alma, con la misma realidad con que alumbra y brilla la luz del sol.

El pensamiento es, pues, un fenómeno, un hecho real; pero todo fenómeno, todo hecho real, supone una causa real. Luego el principio del pensamiento en el hombre, ó sea el alma humana, es evidentemente un sér real.

2.º ¿Es el alma una substancia? Para explicar el concepto de substancia, obscuro de suyo, nos serviremos de la definición de la misma substancia, y añadiremos un ejemplo.

Llámase substancia al sér ú objeto real de tal naturaleza ó esencia que puede mantenerse y permanecer sin necesidad de otro sér que le sirva de sujeto, y que es á su vez sujeto de indefinida multitud de modificaciones ó mutaciones accidentales.

He aquí el ejemplo: Ved una moneda de oro. El oro de la moneda, es indudablemente, según la anterior definición, una substancia; porque se mantiene y permanece independiente de todo otro sér que le sirva de sujeto; mas en la misma moneda, cuya forma es redonda, como son ordinariamente las monedas, veo una corona y una efigie. Ahora bien: ¿serán también substancias la forma redonda de la moneda, los rasgos y el dibujo de la corona? ¿Subsisten por sí la forma geométrica, los rasgos de la efigie, y la corona? Por ventura, ¿no es preciso que la forma geométrica, el dibujo, los rasgos de la efigie existan en alguna materia que les sirva de sujeto, la cual es el oro en el ejemplo propuesto, pudiendo ser en otro caso la madera, el lienzo ó el mármol?

No cabe duda: aunque á estas cualidades se las suponga, como quiere Locke, agrupadas ó reunidas, no podrían subsistir sin un sujeto, pues es imposible que ceros de subsistencia, aun sumados todos, compongan una substancia real ó verdadera, como es imposible que una larga cadena de hierro se mantenga en el aire sin sujeción alguna, no pudiendo mantenerse un sólo eslabón. El oro es, pues, una substancia, pero la forma y los dibujos de la moneda no lo son. Hay dos grandes categorías de seres en el mundo: los seres nobles, fuertes, subsistentes en sí mismos, firmes, consistentes, estables por naturaleza, los

cuales son las substancias. Y además otros seres débiles que no pueden subsistir por sí solos, que necesitan un sujeto, realidades disminuidas, dependientes, fugaces, mudables. Estos seres son los accidentes.

Una palabra más para completar la teoría.

Las substancias, siguiendo la profunda observación de Aristóteles, no sólo son las realidades más nobles, sino además á ellas les pertenece el sér en el sentido absoluto y rigoroso. En efecto, el accidente no hace propiamente hablando que una naturaleza exista; como indica su nombre, es algo que se añade á la naturaleza ya constituída y formada: *accidit*. La forma de moneda no hará que el oro exista rigurosamente hablando, sino sólo que exista de una manera determinada: esta forma no da al oro su sér primitivo, sino un ser secundario, un simple modo de ser. Lo mismo debe decirse del movimiento, de la temperatura, de la posición, del color de los cuerpos. La substancia es lo que subsiste por sí y para sí, el verdadero ser, το ὄν; el accidente es lo que es en otra y para otra cosa ὄντοτ ὄν. Y ahora bien: ¿en qué categoría colocaremos al alma humana, de la que sólo sabemos hasta ahora que es aquella realidad íntima de donde procede el pensamiento?

¿Es substancia? ¿Es accidente?

Fácil es contestar á esta pregunta. Todos concedéis que el hombre por su naturaleza, es un sér que piensa. Sin duda no admitiréis la opinión de Descartes, que afirma que toda la naturaleza del hombre consiste en pensar. Y no diréis como este filósofo "Yo no soy, precisamente hablando—este precisamente hablando, es admirable—más que una cosa que piensa; es decir, un alma, un entendimiento, ó una razón.„ (*Med.* 2). No, pero aunque estéis convencidos de ser algo más que un espíritu ó un pensamiento, de ningún modo dudaréis por un instante que la propiedad de ser un sujeto que piensa sigue á la naturaleza del hombre.

Si la facultad de pensar pertenece á la naturaleza humana, síguese claramente que el principio del pensamiento, lo que hemos llamado alma, es uno de los elementos constitutivos de su naturaleza, que forma parte integrante de la esencia humana.

El alma, ó sea el principio del pensamiento del hombre, forma parte integrante de su naturaleza. Así, pues, la naturaleza hombre, subsistiendo por sí misma, sin necesidad de otro sér, permaneciendo firme y estable en medio del proceloso mar de los sucesos que se suceden, es una substancia como el oro y la piedra. Luego el alma humana es una substancia.

¿Es substancia completa ó incompleta, aislada ó unida á otra? No tardaré en decirlo, pero no todavía; porque la cuestión que hay que resolver ahora, es solamente saber si el alma humana pertenece al orden de la substancia ó al de los accidentes. A lo cual puede contestarse. El alma humana, formando parte esencial de un ser substancial, es evidente que pertenece al orden de las substancias.

3.º Tenemos pues :1.º Que el alma humana es una realidad: 2.º Que es una realidad substancial. Ahora bien: una substancia puede ser material ó inmaterial. ¿Cuál de estos calificativos conviene á nuestra alma?

Damos el nombre de materia, á la realidad cuyas propiedades distintivas son: extensión, impenetrabilidad y mobilidad. Otros la han definido diciendo que es una realidad extensa, resistente y movible. Esta definición declara suficientemente mi opinión respecto á la materia, y explica el sentido en que pregunto, si el alma es ó no material.

Podría demostrar seguramente que el alma es simple, valiéndome de las razones que sirven para probar su espiritualidad; porque si se demuestra que es espiritual, es decir, tan perfectamente distinta y tan poco dependiente del cuerpo que le comunica la existencia, lejos de recibirla de él, con mayor razón quedará probado que es simple. Pero prefiero demostrar su simplicidad por medio de pruebas que le sean propias. Este procedimiento es desde luego mejor método, porque dará exactitud y realce á nuestra doctrina, haciendo resaltar la diferencia de las dos tesis, de la simplicidad y espiritualidad del alma, por la diversidad misma de argumentos que se emplean para probar una y otra.

El alma humana es simple, porque en la sensación percibe los objetos materiales con una percepción total y una.

Es un hecho, que percibimos con el auxilio de nuestros sentidos y con una percepción total y única, los seres materiales, libros, mesas, ventanas, etc. Ahora bien; la percepción, no puede tener por sujeto ó por causa á un sér compuesto de partes; porque si así fuera, ó cada una de estas partes conocería al objeto todo entero y habría muchos conocimientos del mismo objeto, lo que es contrario á la experiencia, ó bien cada parte adquiriría un conocimiento parcial, y no alcanzando cada una más que la porción de conocimiento que le correspondiera, ninguna de ellas alcanzaría el conocimiento total; lo cual es igualmente contrario á la experiencia, que nos dice que nuestros conocimientos son totales. Luego quien percibe en nosotros es uno é indiviso. Mas diréis acaso que esto no basta para probar que este sujeto que percibe sea indiviso hasta ser indivisible, y uno hasta ser simple. Es evidente que si los millares de papilas nerviosas que cubren la superficie palmaria de mis dedos estuviesen aisladas y no reunidas en un sólo principio de acción, no alcanzaría, como ahora alcanzo, una percepción total y única de la superficie sobre la cual apoyo mi mano en este momento. Pero, ¿por qué ha de admitirse que en mis dedos hay un principio simple é indivisible? Es preciso admitirlo, porque sin un principio simple é indivisible jamás explicaríais cómo por el tacto, sin el auxilio de ningún otro sentido, estando compuesto de partes, puedan ellas ser el sujeto realmente uno é indiviso que supone una sensación total y única.

¿Qué pensais del siguiente principio de Santo Tomás: "Todo ser compuesto de partes, no es, ni permanece uno, si no posee por su naturaleza, además del principio que le hace múltiple, algún principio íntimo especial que le haga uno?„ ¿No es evidente que siendo opuestos el sér *uno* y el sér *múltiple* no pueden ser explicados ni mucho menos producidos, sino por un doble principio, por un principio de pluralidad y de unidad, principios ambos íntimos al sér, como le es íntima su doble propiedad de ser uno y múltiple. Y hablando de un modo menos abstracto, ¿se comprende que un cuerpo, una realidad extensa pueda ser, propiamente hablando, una sola substancia, una sola naturaleza de una existencia única, un solo foco de acción, si uno de estos principios constituyentes perfectamente uno é idéntico no penetra todas sus partes, reduciéndolas todas á la unidad de una sola naturaleza y haciendo de todas un solo sujeto de existencia, y por consiguiente un solo origen de actividad? En una palabra, ¿puede concebirse que lo que es múltiple por sí, posea la unidad de ser y la unidad de obrar, sin tener además un principio especial, generador especial de esta doble unidad?

Es seguro que después que hayais reflexionado detenidamente no podréis menos de afirmar que tal cosa no puede concebirse, y diréis con Santo Tomás: "*Omne divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus.*„ (*Cont. Gent.*, lib. II, cap. 65, núm. 3).

Por esto mismo, afirmaréis también —ya que estas dos proposiciones se siguen claramente una á otra—que en el sujeto que es susceptible de sensación, existe un principio que le penetra en todas sus partes, y del cual recibe la unidad para ser y para obrar.

Ahora bien: el principio que da unidad á esta corta porción de materia organizada donde se produce la sensación, ¿está compuesto de partes, siendo múltiple por su naturaleza, ó por el contrario, es simple é indivisible? No dudaréis al contestar, si tenéis en cuenta cuál es su oficio: hacer del cuerpo organizado una substancia una; un principio de acción único, en cuya virtud millones de millones de moléculas llegan á formar no un grupo de seres, sino un solo sér, porque la unidad de la percepción sensible exige absolutamente la unidad en el sér que percibe. ¿Podría este principio producir tan íntima y substancial unificación, obrando sólo exteriormente sobre las moléculas, ya para imprimirles un movimiento especial, ya para disponerlas según algún fin particular? De ningún modo; porque no por estar así dispuestas ó

agitadas las moléculas dejarían de permanecer en estado de fragmentos del sér, y de esta suerte no podría nunca explicarse en manera alguna la sensación "total y una.„

Para dar unidad á las moléculas, es preciso que aquel principio las penetre á todas á y cada una, comunicándose y dándose á todas ellas, haciendo que todas estén penetradas por él, que esté simultáneamente en todas, y que cada una, ó más bien todas y cada una sean una sola cosa en él y por él, de suerte que no veamos más que un solo acto, una sola naturaleza y una sola existencia.

Decid ahora si cualquier cuerpo puede obrar de esta manera, si puede penetrar á otro del modo íntimo que acabamos de decir, y estar á la vez todo entero en este cuerpo y todo entero en cada una de sus partes. *(Sum. cont. gent.,* lib. II, cap, 65, núm. 2).

Ya véis, pues, que la unidad de nuestras sensaciones ó percepciones sensibles, prueba invenciblemente que en nuestro cuerpo hay un principio inmaterial, un alma indivisible y simple.

No se me oculta que para conocer toda la fuerza de este argumento se necesita un entendimiento ejercitado en la filosofía. Por lo cual, para satisfacer á los menos familiarizados con los razonamientos metafísicos, aduciré aquí una segunda prueba de la simplicidad del alma humana, prueba que tendrá sobre la primera la ventaja de ser no sólo demostrativa, sino fácil y nueva; y digo nueva porque está basada en uno de los descubrimientos más curiosos de la ciencia moderna.

Veamos primero los hechos. Imaginémonos hallarnos en el Museo de Historia Natural de París, oyendo á M. Flourens que dice lo siguiente:

"Cuando estudio el desarrollo de un hueso, veo que sucesivamente *todas* las partes y *todas* las moléculas de este hueso son eliminadas, y sucesivamente *todas* ellas reabsorbidas, sin quedar ninguna de ellas: *todas* desaparecen, *todas* se mudan, y el mecanismo secreto, el mecanismo íntimo de la formación de los huesos es la mutación continua.„ *(De la Vie et de l'Intelligence,* 2.e ed., p. 16). Lo que este ilustrado sabio francés asegura está basado en experiencias que no dejan lugar á duda. "He rodeado el hueso de un pichón—dice—con un alambre de platino. Poco á poco el anillo se ha cubierto de capas de hueso, sucesivamente formadas y no tardó mucho tiempo el anillo en desaparecer del *exterior,* introduciéndose en *medio* del hueso; y por último, llegó á encontrarse en la parte *interior* del hueso, en el canal medular. ¿Cómo se hizo esto? ¿Cómo el anillo que al principio rodeaba al hueso llegó á ser cubierto por él? ¿Cómo el anillo que al principio de la experiencia estaba en la *superficie* del hueso, al fin de ella llegó á estar en la parte *interior* de él? Porque mientras que por una parte por la superficie adquiría el hueso capas nuevas que cubrian el anillo, por otra el lado interno perdía las antiguas capas, las cuales habían sido reabsorbidas. En una palabra: todo lo que era antes hueso, todo lo que rodeaba el anillo cuando lo coloqué, ha sido absorbido, y todo lo que es ahora hueso, todo lo que cubre actualmente al anillo se ha formado después: toda la materia del hueso ha cambiado pues durante mi experiencia (página 20).„ M. Flourens, que ha repetido estas experiencias muchas veces y de varias maneras, siempre con el mismo evidente resultado, concluye su relación con estas graves palabras: "*Toda* materia, todo organismo material, parece y desaparece, se hace y se deshace; una sola cosa queda, es decir, aquella que es la que hace y deshace, la que produce y destruye, ó de otro modo la fuerza que vive en medio de la materia, y la gobierna (p. 21).„

„*Todo* el organismo material y *todo* sér, parece y desaparece.„

Sin trabajo creemos, después de lo que acaba de ser tan claramente demostrado, que en el cuerpo del animal las partes más sólidas, y por lo tanto más resistentes, se descomponen y son arrastradas como las otras por la ola de la vida.

Mas notad que lo mismo que M. Flourens nos ha dicho acerca de esta perpetua mudanza que se verifica en el cuerpo de los animales, él mismo y los demás sabios lo afirman y demuestran también respecto al cuerpo del hombre. "Un animal, un hombre, dice Dra-

per *(Les conflits de la science et de la religion,* p. 91), es una realidad, una forma á través de la cual pasa incesantemente una corriente de materia. Recibe de ella la que necesita, y rechaza lo superfluo; en lo cual se asemeja á un río, á una catarata, á una llama: las partículas que hace un instante componían su cuerpo, ya estan dispersas, y sólo puede vivir recibiendo otras nuevas.„ (V. además Cl. Bernard, *La Science experiment.*, segunda edición, p. 184, sq.)

Esto mismo afirma Moleschott, y añade: "Este cambio de materia, que es el misterio de la vida animal, se opera con notable rapidez... La conformidad en los resultados obtenidos en virtud de repetidas experiencias, es una garantía positiva de la hipótesis, según la cual se necesitan treinta días para dar al cuerpo entero una nueva composición. Los siete años que la creencia vulgar suponía necesarios para esto, son, pues, una exageración inadmisible.„ *(Circulation de la vie,* t. I, p. 15).

Sea cual fuere el tiempo que se necesite para la renovación del cuerpo, es lo cierto que se verifica por completo en un período de tiempo relativamente muy corto.

Esto está comprobado y científicamente demostrado, y así lo confiesan los sabios: todo lo que en nosotros es materia, pasa, se deshace y se muda. En todo hombre adulto se ha cambiado la materia de que consta su cuerpo, no sólo algunas sino muchas veces, de manera que ya no le queda nada, ni aun una sola molécula de la primera materia del cuerpo.

¿Pero existe algo en nosotros que no pasa y que no se muda? Cuando con el auxilio de la reflexión y de nuestros recuerdos remontamos el curso de los acontecimientos personales; cuando seguimos aquella serie de hechos tan diversos que forman como la trama de la existencia pasada, los estados interiorés que se han sucedido en nosotros, no menos variados que las circunstancias exteriores: no obstante todas estas mudanzas que han pasado á nuestro alrededor y en nosotros mismos, la conciencia nos dice que ha permanecido en nosotros un elemento, una realidad inmutable é idéntica, que hallaréis dentro de vosotros mismos; una cosa que ha sido el sujeto y testigo de todos esos acontecimientos íntimos, que nos prueba y afirma esto mismo en este instante. ¿Por ventura, no sabéis deciros á vosotros mismos: *fuí* desgraciado, mas ahora *soy* feliz; *fuí* enemigo del trabajo, ahora *soy* laborioso; *fuí* indiferente á la ciencia, ahora *estoy* deseoso de instruirme; *fuí* niño, ahora *soy* hombre?

Nuestra conciencia nos muestra y nos hace ver ese algo permanente y estable que sin cesar nos repite en todo tiempo estas dos palabras de tan profundo sentido: *fuí* y *soy*. Nuestra conciencia afirma que el *yo* substancialmente ha sido y ha permanecido siempre idéntico durante toda nuestra existencia.

Así, pues, si por otra parte asegura la ciencia con igual certeza que de toda la materia del cuerpo cuando fué criado, y durante el primer período de su vida no queda ni un solo átomo, ¿qué consecuencia se deduce de aquí, sino que el sér que se llama á sí mismo *yo*, este sér que se acuerda de lo pasado y que compara su estado presente con sus estados anteriores, el alma, en fin, no es materia ni participa de la naturaleza de la materia, ni está sometida á sus leyes?

Luego el alma no es materia; luego el alma no es el cerebro, ni ninguna otra parte del cuerpo.

Pero no ha faltado quien replique, que el alma es el tipo y la forma del cuerpo. La forma del cuerpo humano es siempre la misma y no se muda: luego puede sostenerse que el alma es algo material y que permanece sin embargo siempre idéntica. Me abstengo de calificar como se merece esta objeción que algunos hacen con toda sinceridad. Mas séame permitido observar que su inventor la formuló seguramente en un momento de distracción, y que es preciso estar en un estado mental semejante para repetirla.

Pocas palabras bastan para poner de manifiesto este miserable sofisma. El tipo del cuerpo humano permanece el mismo—según dicen—no *numéricamente* sino *especificamente*.

De dos personas puede decirse que llevan la *misma* vestidura, mas no nu-

mérica sino sólo específicamente. Es el mismo vestido el que ambas usan, porque los dos trajes son de tela *semejante* y de forma también semejante; pero *en realidad* son *dos trajes*, y aun *de dos* telas y de *dos* cortes. Así, cuando se nos muda la materia de nuestro cuerpo, es como si nos mudáramos de vestidura, con lo cual esta misma vestidura, la tela y la forma de ella, es decir, el tipo, viene en realidad á multiplicarse.

—Mas la materia de nuestro cuerpo no se cambia de una sola vez, de la misma manera que nos mudamos de traje.

Esta réplica me obliga á ampliar mi comparación, aunque nada ganemos en ello.

Conocí á un avaro que por no comprarse ropa no cesaba de remendar un traje viejo que tenía. Una vez le ponía una manga nueva, otro día la otra, y así, al cabo de algún tiempo, había quedado todo el traje renovado pieza por pieza. ¿Era este traje el mismo que antes de haberlo remendado todo él? En cuanto á la materia es evidente que no era el mismo *numéricamente*. ¿Y en cuanto á la forma y al tipo? Es evidente que la forma de cada pieza es también numéricamente otra que la de las piezas anteriores; y no lo es menos que toda la forma, todo el tipo de la vestidura se ha renovado sucesivamente así como la tela misma.

Con este tipo, *que no permanece siempre el mismo sino en vuestra imaginación*, nunca lograréis algo permanente, *numéricamente* uno é idéntico, que sobreviva á ese cambio que sucede en nosotros, y que lo comprenda y lo afirme.

Excusado parece observar que este hecho de la identidad del *yo*, que dura en medio de la renovación incesante y total del cuerpo humano, basta por sí solo para destruir esta teoría del tipo constante ó forma permanente, así como también las hipótesis análogas á ella de Simmías, de Alejandro, de Aphrodisio y de Galeno (*Sum. cont. gent.*, lib. II, c. 62, 63, 64).

4.º Queda que resolver esta cuarta cuestión: ¿Es espiritual el alma humana?

Cuando tratamos de inquirir si el alma es espiritual, de ningún modo admitimos que pueda darse el más ni el menos en esta negación ó ausencia de partes en que consiste la simplicidad del sér. La espiritualidad no es de ningún modo cierto grado de simplicidad, sino otra propiedad de diverso género que ésta. Simplicidad significa ausencia de partes; espiritualidad, manera de existir con independencia de una substancia conjunta. Para que el alma humana sea simple, basta que carezca de partes; mas para que sea espiritual es preciso además que no tenga la existencia ni del cuerpo, ni del compuesto que forma con él, sino sólo de sí misma, por supuesto hablando solamente del principio inmediato de la existencia que no excluye de ningún modo la causa primera.—Ya véis, por consiguiente, que hay gran diferencia entre la simplicidad y la espiritualidad.

Sin embargo, nunca quisieron Descartes y los cartesianos reconocer esta diferencia, por lo cual siempre desdeñaron el probar separadamente la espiritualidad del alma humana. Parecíales que bastaba saber que el alma es simple, inmaterial, y que su dignidad sobre los cuerpos queda perfectamente establecida en el mero hecho de ser una substancia que no tiene las tres dimensiones de los cuerpos.

Los antiguos escolásticos fueron todavía más allá. El alma es simple, decían: está unida al cuerpo, puesto que piensa en el cuerpo, y aun se lo asocia en cierta manera al trabajo de su pensamiento: luego subsiste en el cuerpo. Pero en realidad, ¿qué es lo que la hace subsistir? Concebimos fuerzas que siendo simples, inextensas, no subsistan sino por los cuerpos en que están, en virtud de su unión con la materia.

¿Subsiste de este modo el alma humana? ¿Por ventura no es más que simple, ó es además *espiritual;* es decir, que tiene en sí misma la razón de su subsistencia? En toda demostración puede partirse de un hecho ó de un principio, con tal que sean verdaderos. Hasta aquí, ha sido un hecho el punto de partida de todos nuestros razonamientos; ahora partiremos de un principio.

Helo aquí, según en otro tiempo era enunciado en las escuelas:

"La operación sigue al sér, y es proporcionada al mismo sér." Esta fórmula no está, como se ve, tan anticuada,

que haya necesidad de traducirla en un lenguaje más moderno para que pueda ser entendida. Su exactitud es tan evidente, que se impone á todos los entendimientos.

M. Buchner reconoce formalmente su valor en estas palabras: "La teoría positivista se ve obligada á convenir en que *el efecto debe ser proporcionado á la causa*, y que, por consiguiente, los efectos complicados deben suponer en cierto grado combinaciones de materia complicadas. *(Matiere et force,* p. 218).

M. Karl Vogt la supone, é invoca implícitamente su autoridad cuando apoya uno de sus argumentos en esta observación:

"Además, *es preciso,* sin embargo, que la función (los escolásticos habrían dicho la operación) *sea proporcionada* á la *organización* y medida por ella.„ *(Leçons sur l'homme,* 2.ª edic., p. 12).

También M. Wundt rinde homenaje á nuestro principio, cuando dice hablando de los sabios: "No podemos medir directamente, ni las causas productoras de los fenómenos, ni las fuerzas productoras de los movimientos; *pero podemos medirlas por sus efectos.*„ (Ribot: *Psychologie allemande,* página 222).

Lo cual dá á entender que, ahora como siempre, todo el mundo reconoce que se puede juzgar de la naturaleza de un sér por su operación.

A tal operación corresponde tal naturaleza; á tal efecto, tal causa; á tal función, tal organo; á tal movimiento, tal fuerza; á tal manera de obrar, tal modo de ser. De esta suerte hablan la razón y la ciencia en todos los siglos y en todos los países.

Luego si un sér ejecuta una operación á la cual él sólo puede llegar, y la ejecuta como agente aislado, libre, y trascendental, este sér ha de estar dotado necesariamente de una existencia trascendental, libre é independiente, que le sea propia según su misma naturaleza.

Ahora bien: en el alma humana hallamos esta manera de operación, pues vemos que ejecuta en un momento determinado sus actos de un modo libre, trascendental é independiente de la materia. Y si me preguntárais cuándo reconocemos en el alma esta elevada y característica manera de obrar, os respondería, que cuando piensa, cuando tiene conciencia de sí misma y de su pensamiento.

Seguid ahora mi razonamiento. Se dice que una operación es absolutamente inmaterial, es decir, que excluye toda forma, actualidad y condición *intrínseca próximamente* material, cuando tiene por objeto una realidad absolutamente inmaterial. En esto no puede haber lugar á duda, porque la facultad alcanza su objeto por la operación; y si el objeto y la operación no pertenecen al mismo orden, si el objeto es de un orden superior al de la operación, siendo, por ejemplo, el objeto inmaterial y la operación material, la operación nunca podrá conseguir su objeto, como mi mano no puede alcanzar á una altura de tres varas: el objeto de la facultad y de la operación sería para ellas como si no existiera, y el acto nunca podría existir. Luego si se produce una operación cuyo objeto es una realidad por completo inmaterial, esta operación es, por necesidad, inmaterial. Tal es la consecuencia palpable del principio mencionado: que todo efecto debe tener su causa proporcionada.

Ahora bien: ¿cuáles son los objetos á que se dirige y da preferencia vuestro pensamiento?

¿No son, por ventura, la justicia, el honor, la virtud, el derecho, el deber, lo necesario, lo contingente, lo absoluto, lo infinito? Y estos objetos ¿son materiales si ó no?

El derecho, el deber, la moralidad, la virtud, el honor, ¿son por ventura cuerpos? Tienen las dimensiones de los cuerpos.

Al dar la definición de derecho, contingencia, moralidad, libertad, ó dar nociones de lógica ó de metafísica, ¿hablaríais de altura, de anchura, de profundidad de mitad, de tercera ó cuarta parte, de volumen ó de peso?

De ningún modo: en todos estos objetos, tales como los concebimos, no hallamos ni podrá señalarse ninguna de las propiedades esenciales de la materia: estos objetos son enteramente inmateriales y por consiguiente el acto que los alcanza, el pensamiento que los concibe, son inmateriales.

Por último, la fuerza de donde nues-

tro pensamiento procede, no está limitada por completo en el cuerpo; antes por el contrario, su esfera de acción escede á los límites del mismo cuerpo; es una fuerza libre y trascendental, tanto en su modo de ser como en su manera de obrar.

Así como está dotada de una virtud que el cuerpo no puede darle porque él mismo no la tiene, está también dotada de una existencia que no procede de él, sino sólo de sí misma.

Muchas veces se ha intentado destruir esta prueba, diciendo en primer lugar, que todas nuestras ideas, aun las más sublimes, proceden de nuestros sentidos; y en segundo lugar, que el alma no puede pensar cosa alguna sin el concurso de la imaginación y de sus imágenes: hechos que prueban, según los adversarios que el alma carece de operación, y por consiguiente de una existencia trascendental. Pero estas objeciones carecen de valor.

¿Qué importa en la cuestión presente que nuestras ideas procedan de los sentidos ó de otra parte, y sigan ó no las percepciones sensibles de los objetos materiales?

Nada nos importa en el caso presente saber cuál es el origen de nuestras ideas, si son adquiridas ó innatas, si nos vienen de arriba ó de abajo: las aceptamos y consideramos *tal como se hallan actualmente en nosotros*, y nos preguntamos si tienen ó no por objeto lo inmaterial. La respuesta no es dudosa.

El segundo hecho que nos oponen, tampoco nos da mucho que pensar. La inteligencia, dicen, no puede pensar, si la imaginación no le presenta sus imágenes. Sea así, en efecto. La imaginación suministra, según ellos, la materia primera de nuestras ideas. ¿Deducís por ventura de aquí que el objeto de nuestras ideas es material? Considerad cuáles son vuestros pensamientos más frecuentes, decidme si no pensais en los objetos absolutamente inmateriales que hace un momento hemos mencionado. Los razonamientos que se oponen á observaciones directas de nada sirven.

¿Qué diríais del que hiciera el siguiente razonamiento? "Cuando salgo de París para ir á Córcega, viajo en ferrocarril: el principio de mi viaje se hace por tierra: luego todo el viaje se hace por tierra: luego Córcega no es una isla.„ con enviarlo á ella se convencería de su error. Pues para estimar la condición de vuestro pensamiento no necesitais salir de vuestra propia alma.

Pero acaso porque la inteligencia recibe de una facultad orgánica la materia primera de sus ideas, querreis deducir que no puede subsistir sino por el cuerpo. Esta consecuencia no es lógica. El hecho que alegais, prueba que la inteligencia humana fué criada para estar unida al cuerpo, pero nada nos dice acerca de las relaciones ó de la situación recíproca del cuerpo y del alma en orden á la subsistencia. Un sér puede muy bien recibir de otro el objeto sobre el cual ejerce su actividad, sin necesidad de depender de él para subsistir. Si no sucediera así, dice Santo Tomás á propósito de esta objeción, el animal mismo no sería un ser subsistente, porque para sentir necesita de los objetos exteriores del mundo material: "*Alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.*„ (P. 1, q. 75, a. 2, ad 3).

Nosotros pensamos en cosas absolutamente inmateriales por su naturaleza, de donde se deduce inevitablemente "*inevitabiliter*„, como dice Alberto Magno *(De Nat. et Orig. anima,* tractatus 1, c. 8), que tenemos un alma espiritual. Pero nótese, que para establecer nuestra tesis no hay necesidad en modo alguno, de recurrir á las ideas que nos formamos de los seres inmateriales; podemos probarla cumplidamente discurriendo sobre la manera con que nuestro espíritu concibe los mismos seres sensibles.

Es tesis capital en ideología que no tenemos la intuición ó percepción directa y propia de ninguna naturaleza ó esencia.

La experiencia nos confirma en esta verdad. Nos formamos idea de los seres que nos rodean, discurriendo sobre sus varias propiedades. El conocimiento que tenemos de su naturaleza no es intuitivo, sino deducido. A más, esta idea deducida, tiene el defecto de no ser *propia,* cuanto sería necesario que

lo fuera, ni especial al sér á que se refiere. Examinad, en efecto, las ideas que formais de diferentes seres, y veréis que todas las habéis adquirido con el auxilio de las nociones trascendentales y *comunes* de la Ontología; nociones generales de sér, de substancia, de calidad, de causa, de acción, de unidad y de pluralidad, de simplicidad y de composición, de duración, de espacio, etc. Según esto, las ideas que tenemos de las cosas materiales son como otros tantos haces, como conceptos adicionados, reunidos y agrupados de tan diversas maneras cuantos son los varios seres materiales que conocemos. Porque estas ideas no se diferencian sino por el número y por el agrupamiento de los elementos comunes que entran en su composición, así como las casas edificadas con materiales de la misma especie no difieren entre sí sino en el plano y en la cantidad de materiales empleados en su construcción.

Mas lo extraño es que entre los conceptos de que están formadas nuestras ideas de los seres materiales, hay algunos cuyos objetos no se refieren á la materia, sino hacen total abstracción de ella.

Concebid la idea de un cuerpo cualquiera y sometedla á un análisis metafísico. Veréis resolverse esta idea en elementos, muchos de los cuales, considerados aisladamente, no indican ni representan absolutamente nada material.

Pues la experiencia es tan fácil como decisiva, harémosla en presencia vuestra y con vosotros mismos.

Sin duda alguna tenéis, lo mismo que yo, idea, por ejemplo, de una encina. Esta encina que ahora os representais, de seguro que no es la que en tal ocasión vísteis acaso con vuestros propios ojos en tal monte ó en tal pradera, y que ahora tenéis presente en vuestra imaginación, sino la encina en general, *la encina abstracta* de que se habla, por ejemplo, en la botánica. Ahora bien, descompongamos esta idea.

El análisis que hacemos de ella nos conduce á afirmar que la encina, tal como la concebimos, es un sér real, substancial, vivo...

He aquí cuatro conceptos, los cuales son todos generales; pero ¿de cuantos otros cuerpos pudiéramos decir lo mismo que estamos ahora diciendo de la encina? Estos conceptos, considerados aisladamente, ¿se refieren por ventura á algún objeto material? ¿Qué significa el concepto, cuál es la definición generalmente admitida del sér?

Por *sér* se entiende sencillamente "*lo que existe ó puede existir*„; ya véis que no hay huella alguna de materia en este primer concepto.

¿Pero la hallaremos en el concepto de sér *real?*—De ningún modo. Sér *real* no significa sino lo que existe ó puede existir *fuera del espíritu*, en contraposición á las cosas que sólo existen en cuanto el espíritu piensa en ellas y sólo son ficciones, el famoso ente de "razón.„

¿Hallaremos, por ventura, las tres dimensiones en el concepto "*sér substancial*„?

Tampoco: "sér substancial,„ ya lo hemos visto, significa únicamente "lo que subsiste por sí, ó lo que para existir no necesita estar en otra cosa que le sirva de sujeto.„ Este concepto de sér substancial no se apunta en modo alguno la materia.

¿Mas parecerá acaso en el cuarto término?—No: este concepto es "*viviente*„ y nada más. Ahora bien: si sostenemos con Santo Tomás, con razón ó sin ella, que la esencia de la vida es "la inmanencia de la acción,„ opinión muy generalizada, en cuyo favor pueden aducirse sólidas razones, este concepto sólo significa un sér cuyos actos son inmanentes.

Mas si decimos que la encina es un vegetal ó sér que vive vida vegetativa, confieso que esta palabra suscitará en nosotros un concepto material en cierto modo por su objeto; pero estas cuatro ideas de sér, de sér real, substancial y viviente, no implican ni un átomo, ni una sombra de materia. Añadamos que el espíritu no ve la menor contradicción en que estas ideas se realicen en seres que no tengan nada de corporal. "*Quæ etiam esse possint absque omni materia.*„ (*Sum. theol.*, p. 1, q. 85, a. 1 ad. 2).

Nótese que no es exclusivo de esta idea de la encina el encerrar en sí conceptos inmateriales: lo mismo se observa en todas las ideas que tenemos de los seres materiales. No os costará tra-

bajo creerlo si analizais la idea de cuerpo en general que acaso es la que menos se presta para confirmar esta ley que ahora enuncio.

¿Qué cosa es un cuerpo?

Por mucho que caviléis no podréis menos de convenir en que es un sér real, substancial. Ahora haremos acerca de estos tres términos el mismo raciocinio que hicimos antes acerca de los cuatro primeros de la definición de la encina.

Nuestras ideas de los seres materiales, contienen conceptos que no son materiales en cuanto á su objeto, que son tan inmateriales como el que tenemos acerca de un espíritu puro.

Lo cual no quiere decir que no haya alguna diferencia en nuestras ideas acerca de los cuerpos y acerca de los espíritus. He aquí la gran diferencia que media entre unas y otras. En la idea que nos formamos acerca de un sér material, descubrimos siempre un elemento ó principio constitutivo especial, cuya consecuencia natural y necesaria es la *extensión,* mientras que si concebimos un espíritu puro, ninguno de los elementos que forman esta idea implican semejante propiedad. Cuando hace poco dijimos: la encina es un vegetal: al punto percibimos con completa evidencia, que no solamente ha de tener volumen como una piedra, sino también partes organizadas para la nutrición, crecimiento, reproducción, y una forma especial de ramas, raíces, hojas de tal ó cual carácter, etc.

Pero en un espíritu puro, y que es un ser *real, substancial, viviente, simple, espiritual, inteligente, libre, inmortal,* no se hallará nada semejante.

Nuestro pensamiento comprende y percibe lo inmaterial aun en lo material. ¿Cómo sucede esto? La ideología de los grandes doctores escolásticos ha ilustrado maravillosamente esta cuestión; pero no es esta ocasión de plantearla ni de resolverla.

Lo que nos basta, lo que tenemos derecho de deducir, según el anterior análisis de nuestras ideas, acerca de los seres materiales, es que al concebirlos, concebimos lo inmaterial, y por consiguiente, ejecutamos un acto á cuya ejecución el cuerpo no puede aspirar, porque excede á los límites de todo órgano: que para probar la espiritualidad del alma no nos ha sido necesario mostrar que concebimos seres inmateriales por naturaleza, porque nos bastan para conseguir nuestro intento, las ideas que nos formamos de seres materiales. Fácil sería multiplicar las pruebas.

Un sólo pasaje de las obras de Alberto Magno (*de Anima*, lib. III, c. XIV.) contiene más de diez: pero sólo citaré una sola, sacada de la conciencia que el alma tiene de sí misma.

Es breve y sólida. ¿No es por ventura cierto que cuando os place se vuelve vuestro espíritu sobre sí mismo hasta el punto de ver sus diversos estados, y de conocer lo que sucede aun en lo más recóndito de su sér? Vuestro espíritu conoce su propio pensamiento; muchas veces sabe cómo ha nacido en él este pensamiento, cuánto tiempo dura, y cuándo deja de ser. Esto mismo que experimentais vosotros lo experimentan todos los hombres; con esta preciosa facultad pueden comunicarse los unos á los otros los íntimos sentimientos de su alma, y hacer agradable el comercio de la vida con las espansiones de la amistad. Vuestro pensamiento piensa en sí mismo, lo cual es un hecho que no puede negarse. Ahora bien: está demostrado que es geométricamente imposible que un sér material se convierta de esta manera sobre sí mismo, porque la materia es por su propia naturaleza impenetrable. Por esta razón los sentidos, que son órganos, no pueden volverse enteramente sobre sí mismos, como se vuelve el espíritu; ni la vista, que es el más perfecto de nuestros sentidos exteriores, puede verse á sí misma ni ver su propia visión. (*Cont. gent.* lib. II, c. 66, n. 4).

Del testimonio de la conciencia, así como del mismo pensamiento, resulta que el alma humana ejecuta una operación, en la cual el cuerpo no tiene parte inmediata, ni interviene directamente: operación libre, separada de las condiciones materiales, trascendental.

Ahora bien: hemos admitido que una operación trascendental, una operación libre é independiente de las condiciones materiales, supone una exsi-

tencia trascendental, una existencia libre é independiente del cuerpo.

Luego el alma humana tiene su subsistencia en sí misma, no recibe del cuerpo su existencia, y por tanto el alma humana es espiritual, en el sentido que hemos explicado.

5.º Ante estas pruebas, expuestas y defendidas por Aristóteles, San Agustín, Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y tantos otros ingenios, las razones aducidas en defensa del materialismo sólo causan lástima.

—Si hago el análisis químico del cuerpo humano, dice M. Moleschott, hallo en él carbonato, amoniaco, cloruro de potasio, fosfato de sosa, cal, magnesia, hierro, ácido sulfúrico y sílice; pero el alma, el espíritu no lo encuentro. Luego en el hombre no existe el alma.

Tan ingenioso, justo y concluyente es este razonamiento, como el de quien negara la existencia del sol por la razón sencilla de no haber logrado coger con pinzas un rayo de su luz. Carlos Vogt, busca principalmente en la anatomía la confirmación de su doctrina: "A grandes cabezas, dice, corresponden grandes talentos, *Grosse Kopfte, grosse Geister.*„ Con sólo estas palabras trata de formular y probar la tesis materialista. La fuerza de la inteligencia, guarda relación con el volumen y peso del cerebro. Luego el cerebro es el único factor del pensamiento *(Leçons sur l'homme,* 2.ª edic., p. 87-115). Mas por fortuna, después de haber anunciado y desarrollado M. Carlos Vogt su tesis, la refuta algunas páginas más adelante, porque él mismo nos enseña que está en contradicción con las famosas tablas de Wagner, en que este ilustre fisiólogo ha consignado el peso de gran número de cerebros, pesados por él, donde se ve que "hombres como Hausmann (de Gotinga) y Tiedemann que ocuparon un honroso puesto en la ciencia, se hallaban en una posición *muy inferior,* si se juzga por el peso de sus cerebros (p. 114).„ También reconoce que la anatomía comparada se opone á sus conclusiones, porque el "cerebro de los colosos del reino animal, como el elefante y los cetáceos„, es mucho mayor, y sin embargo, su inteligencia es mucho menor que la del hombre: y que por otra parte, si se tomara como medida de inteligencia, no el peso absoluto del cerebro, sino el peso relativo de éste en comparación con el del resto del cuerpo, el resultado sería irrisorio, porque los monos pequeños de América y la mayor parte de los pájaros que cantan, tendrían mayor inteligencia que el hombre (pág. 106 y 114. V. las curiosas tablas de M. G. Colin en su *Traité de physiologie comparée*).

En suma, las observaciones que se han hecho acerca de las relaciones que median entre el cerebro y el pensamiento, son poco sólidas y muy discutibles. Pero aunque fueran ciertas y evidentes, nunca podría deducirse lógicamente de ellas la conclusión "que el cerebro es el factor del pensamiento.„

Decís que el pensamiento depende del cerebro. Esta dependencia puede ser de dos maneras: ó como de su principio directo, de su causa eficiente, próxima, inmediata; ó como de un principio indirecto, lejano, mediato, que sería ó poseería una simple condición, mas no constituiría la causa misma del pensamiento. ¿Podréis, pues, demostrar, ya sea por vía de simple observación ó por vía de experimento, que el cerebro es la causa eficiente, directa, próxima, inmediata del pensamiento? Habéis visto, podéis mostrar á los demás algún pensamiento expresado por vibraciones del cerebro ó de sus células? Ni lo hemos visto ni lo podemos ver, responden los materialistas. Sin embargo, podemos probar que el pensamiento se produce de esta suerte: el pensamiento humano tiene antecedentes, concomitancias, consecuencias cerebrales, materiales y determinadas; luego el pensamiento humano es material, es sólo una función del cerebro. Que el pensamiento humano germine ó brille en medio de antecedentes, de concomitancias, de consecuencias materiales, está suficientemente demostrado, por todo lo que Lamettrie y Broussais han dicho acerca de la influencia recíproca de la parte física sobre la parte moral; porque nuestras ideas suceden á nuestras sensaciones; por el hecho fisiológicamente demostrado, de que el punto de partida de nuestras ideas es una alteración nerviosa, y su término,

un movimiento nervioso; y finalmente, por el hecho que se ha observado, que todos los estados del cerebro influyen sobre las ideas, y que estas á su vez influyen sobre los estados del cerebro. Además, la anatomía está en vías de probar que existe relación exacta entre la perfección del sistema nervioso y el desarrollo de la inteligencia.

Este argumento que los materialistas creen muy sólido, es en realidad muy débil, como pronto demostraremos. Contesten los materialistas desde luego á esta sencilla pregunta: La proposición que afirma que el pensamiento humano tiene antecedentes, concomitancias, consecuencias materiales, ¿es general ó particular? ¿Afirman los materialistas que *todos* los antecedentes, *todas* las consecuencias, *todas* las concomitancias del pensamiento son materiales, ó que solamente lo son *algunas* en mayor ó menor número? Sea cual fuere su respuesta, cae por tierra el argumento.

Supongamos, en efecto, que responden: No tratamos de defender que *todos* los antecedentes, *todas* las consecuencias del pensamiento son materiales, sino que sólo *algunas de ellas*, aunque en gran número, lo son. En este caso, no pueden sacar esta conclusión: "Luego el pensamento humano es material.„ Su argumento se convierte en un grosero paralogismo.

En efecto, si sus antecedentes y consecuencias son unas materiales y otras inmateriales, ¿por qué habrá de ser el pensamiento material más bien que inmaterial? Si contestaran que la proposición es general, y que *todos* los antecedentes, *todas* las concomitancias, *todas* las consecuencias del pensamiento humano son materiales, nada saldrían ganando en defensa de su tesis, porque huyendo del paralogismo vendrían á caer en un sofisma. En este caso su argumento sería este: *todos* los antecedentes, *todas* las concomitancias, *todas* las consecuencias del pensamiento humano son materiales. Luego... Pero este aserto, *todos*, etc., carece de pruebas. Porque todos los hechos que, según hemos visto, citan los materialistas en defensa de su doctrina, tomados ya sea de la química, ya de la anatomía, ya de la fisiología, ya de la experiencia vulgar, prueban solamente que *algún número* de antecedentes, algunos consiguientes del pensamiento, son materiales; pero no tienen que ver con esta otra proposición: "*Todos* los antecedentes, *todas* las concomitancias, *todos* los consecuentes del pensamiento humano son materiales.„ Esta afirmación de los materialistas está pues, en el aire, y por consiguiente, la prueba que se funda en ella carece de fundamento, y la objeción cae por su base.

Refutados en el terreno de las ciencias y en el de la experiencia, los materialistas han acudido al de la metafísica, en el cual han salido igualmente derrotados. *La fuerza*, han dicho, *es una propiedad de la materia*. Una fuerza no unida á la materia, que libremente se extendiera sobre ella, sería una *idea vacía de sentido*. Sea enhorabuena. ¿Pero pueden probar la imposibilidad de la existencia de fuerzas que no sean materiales, es decir, que no existan en la materia ni dependan de ella? Ni pueden probarlo, ni aun tratan de intentar semejante prueba. Finalmente, habrá podido convencerse el que haya leído las obras de Moleschott, Buchner y Karl Vogt, de que esta afirmación tan grave, que tantas dudas suscita, que tiene contra sí tantas presunciones y que se muestra como la base del materialismo y fundamento de todo este sistema, es una afirmación enteramente gratuita, elevada á la dignidad de principio por la osadía de sus autores, y de la cual se sirven como de una verdad clara, evidente por sí misma é incontestable para todo el mundo. Mas acaso se trate de probar con el razonamiento de Holbach este aforismo de Moleschott: "Nos es imposible admitir una substancia que no podamos representarnos. Ahora bien: el medio de representarnos una substancia espiritual ¿no es por ventura la negación de todo lo que nosotros conocemos?„

La prueba basada en este razonamiento es tan débil, que con una simple distinción se desvanece.

Si la palabra representarnos se toma en el sentido de formarnos una *representación en la imaginación, con figuras y colores*, es cierto que no podemos

representarnos un espíritu porque no tiene figura ni color. Pero si esto de representarnos se toma en el sentido de *concebir*, *pensar*, nada hay que impida que nos representemos un espíritu, ó en general cualquier naturaleza inmaterial.

Así, cuando los espiritualistas dicen que el alma humana es: 1.º, una realidad; 2.º, una realidad substancial; 3.º, una realidad no compuesta de partes materiales; 4.º, una realidad que posee en sí misma la facultad de subsistir y hacer subsistir á un cuerpo, y es además inteligente, libre, etc., los espiritualistas conciben muy claramente la idea que expresan, y del mismo modo la concibe todo el mundo.

En honor de la verdad, esta dificultad es pueril, lo mismo que la objeción de los materialistas que afirman repugna á una alma espiritual el estar localizada dentro de un cuerpo y moverle, como admite el espiritualismo. Dos son las maneras, enseña Santo Tomás, de estar en un sitio: estar, del mismo modo que una mesa está en una habitación, de suerte que las partes de ella correspondan á las diversas partes de la habitación, y estar como por un simple contacto de virtud, de energía. Así se dice que los espíritus están presentes en un lugar y no en otro, porque se entiende que ejercen su influencia, su acción en un lugar y no en otro. De esta suerte el alma espiritual se dice presente en el cuerpo á quien anima, porque obra sobre su cuerpo y no sobre otro.

Esto es precisamente lo que repugna, prosigue el materialismo, porque repugna que un espíritu mueva á un cuerpo. Mas expliquemos el sentido de la palabra *mover*, y quedará resuelta esta dificultad.

Es imposible que un espíritu mueva á un cuerpo por medio de choque, dando unas partes sobre otras; porque no teniendo partes, nada puede mover en este sentido. ¿Mas repugna por ventura que obrando *de un modo propio ó conforme á su naturaleza* ejerza acción sobre el cuerpo? He aquí lo que el materialismo ni aun ha intentado probar, y hace bien. Sólo le faltaría añadir, para mostrar su trivialidad, que no concibe *cómo* un espíritu puede obrar sobre un cuerpo; porque nuestra ignorancia acerca de *cómo* suceden las cosas nada prueba en pro ni en contra de la existencia de ellas.

Por todo lo que antecede, se ve con cuanta razón decía Santo Tomás: "*Ea quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus* FACILE *est solvere.*„ (*Cont. Gent.* lib. II, c. 64). Los argumentos de los materialistas sólo son sofismas que no merecen siquiera ser tenidos por sutilezas, y sólo en momentos de distracción han sorprendido á personas de talento, por no estar suficientemente fundadas en los principios de la sana filosofía.

Queda, pues, sentado que el alma humana no sólo no es un cuerpo, sino que existe y subsiste independientemente del cuerpo á que está unida, porque ella misma le hace al cuerpo ser y subsistir. De este modo se hallan probadas las cuatro tesis que nos habíamos propuesto demostrar sobre el alma humana, á saber: que es una *realidad, substancial, simple* y *espiritual.*

6.º De la espiritualidad se deducen dos consecuencias importantes:

La primera se refiere al origen del alma. Es un principio cierto que el origen del sér debe corresponder á su naturaleza, ó dicho de otro modo, que su manera de llegar á la existencia debe estar en relación con su modo de existir. Siendo el alma humana independiente del cuerpo y de sus órganos, debe, por consecuencia, venir á la existencia de otro modo que por la acción de un cuerpo; porque no es posible que tenga por causa eficiente directa una operación orgánica. Luego, propiamente hablando, no es engendrada. Como por otra parte no puede proceder de otra alma por vía de fraccionamiento ó como parcela separada de ella, porque las almas no se componen de partes, síguese que no puede ser producida sino por creación, y que es obra de la mano divina.

La segunda consecuencia, más importante todavía, que resulta de la espiritualidad del alma humana, es su inmortalidad. Sobre este punto debemos tratar más detenidamente.

Una cosa puede ser inmortal, ó por naturaleza ó por gracia, por favor, si se quiere.

Qué cosa sea el ser una cosa inmortal por gracia, se comprende á primera vista. Es, no morir jamás, vivir siempre, mas no en virtud ó por medio de los recursos ó de la energía de su propia naturaleza, sino por un favor gratuito de Dios, suponiendo que Dios fuera servido de mantener en la existencia á un sér que abandonado á sus solas fuerzas sucumbiría. Dios, en efecto, podría hacer vivir eternamente á un árbol. El árbol que viviera de este modo, sin fin, sería inmortal por favor, por privilegio y no por naturaleza.

La inmortalidad por naturaleza ó de naturaleza, es tan fácil de comprender como la inmortalidad por gracia, ó favor; sin embargo, es preciso hacer una distinción, porque hay dos maneras de ser inmortal por naturaleza. La primera, que es la más noble, consiste en estar el sér en tan perfecta posesión de la existencia, que repugne absolutamente, ó sea metafísicamente imposible no haber existido y ser privado de la existencia.

Como fácilmente se comprenderá, esta inmortalidad pertenece en propiedad y exclusivamente al sér necesario, cuya esencia es existir: es la inmortalidad de Dios.

Existe además otra inmortalidad de naturaleza, la cual conviene á un sér cuya naturaleza es tal, que una vez traído á la existencia debe siempre existir. Este sér, como se ve, no es inmortal absoluta y necesariamente, como Dios: no es inmortal y necesario, sino con necesidad é inmortalidad hipotéticas. No obstante, se dice con razón que es inmortal por naturaleza, porque supuesto que ha recibido existencia, su naturaleza exige que la conserve siempre.

Cuando decimos que el alma es inmortal queremos significar que no sólo es inmortal por gracia, sino también por naturaleza, que debe existir siempre por el sólo hecho de existir ahora.

Desde luego es cosa cierta que el alma subsiste aunque perezca el cuerpo al cual está unida, porque como hemos probado, el alma es espiritual, es decir, tiene subsistencia por sí misma, y no la recibe del cuerpo.

El alma humana, ya lo hemos visto, aventaja al cuerpo, según su naturaleza y está dotada de una existencia propia transcendental, independiente del cuerpo. Aun llegando á faltar el cuerpo, sigue subsistiendo en virtud de esta subsistencia que el cuerpo no podía darle; es semejante á un socio de una empresa comercial, el cual puede continuar su especulación aun después de terminada la sociedad, con tal que posea capital propio.

El alma humana subsiste aun después de ser su cuerpo destruido. Entonces disfruta de su existencia independiente. Pero el alma humana puede sobrevivir al cuerpo, sin ser por esto propiamente inmortal ó inmortal por naturaleza, si por evento tuviera en sí misma un germen de destrucción. Veamos pues si su constitución, si su esencia es tal, que no pueda morir. ¿Mas cómo comprender esta esencia del alma, y cómo nuestras miradas podrán llegar hasta su íntima constitución? Sabemos, que la naturaleza íntima de los seres se revela, se refleja, por decirlo así, en sus propiedades y operaciones: veamos pues cuáles son las operaciones y tendencias del alma humana.

Observad cuál es el objeto preferente de su conocimiento, al cual tiende con imperioso anhelo.

Es indudable que el alma humana principia por el conocimiento del mundo sensible y de sus fenómenos: los sentidos le ofrecen desde luego la materia prima indispensable para la elaboración de sus ideas. Pero las nociones sensibles, los hechos no le sirven sino para levantar el vuelo. De los hechos pronto se eleva á las leyes, á las causas, á los principios: tiende á lo universal, á las verdades necesarias, inmutables, eternas. Con ser el espectáculo de la creación tan maravilloso y arrebatador, no tiene para el alma el atractivo encantador que la contemplación de las verdades racionales. Recordad el entusiasmo de Pitágoras, cuando sacrificaba su vaquilla á las Musas por haber descubierto algunas de las eternas propiedades de una figura geométrica. Recordad á Arquímedes meditando sobre las relaciones inmutables de los números, tan abstraido en sus ideas, que ni veía á los enemigos que le cercaban, ni á la muerte que le amenazaba. Oigamos á Platón celebrar

la felicidad de los que contemplan la hermosura y la bondad, primero en las artes, después en la naturaleza, y por último en su origen y en su principio, que es Dios. Sabemos que Aristóteles celebra estos felices instantes "en que el alma está poseída por la inteligencia de la verdad„, y que juzga tal vida como la única digna de ser eterna, la única digna de ser la vida de Dios. ¡Con qué seguridad afirma además que el más leve destello de luz del mundo de las verdades eternas y divinas es incomparablemente más dulce y más precioso que todos los esplendores del sol que nos alumbra! Por último, no ignorais que es tal el encanto que produce en los santos el divino ejercicio de conocer, amar y alabar á Dios, que nunca dejan de practicarlo, y que, como decía Bossuet, para continuarlo durante todo el curso de su vida, "apagaron todos sus deseos sensuales.„

Es pues, un hecho indudable, que nuestra alma se complace y se deleita en lo necesario, en lo eterno, en lo inmutable; allí es donde respira, donde se dilata, donde goza, porque así lo exige su naturaleza.

Mas este goce ¿no supone por ventura cierta relación y proporción entre el sujeto que goza y el objeto del goce, un punto en el cual convienen y se tocan la naturaleza del sujeto y la del objeto que le causa el goce?

Luego si el alma humana goza en aquellas cosas que están fuera de los límites del tiempo, ó que no están sujetas á duración determinada, claro es que no está encerrada en los límites del tiempo, y que por naturaleza posee una existencia sin fin. A la misma conclusión podéis también llegar considerando cuál es el deseo natural del alma humana.

Es indudable el principio, que el deseo de la naturaleza no puede ser vano y sin objeto, porque la naturaleza no se engaña á sí misma. Ahora bien: ¿cuál es el mayor deseo y la mayor aspiración de nuestra alma sino el ser y existir siempre? Este es un deseo verdaderamente natural, que nace necesariamente en nosotros: deseamos la existencia porque todos los seres están dotados de la tendencia á la propia conservación: sólo hay esta diferencia entre nosotros y los demás seres: nosotros somos los únicos que dotados de entendimiento concebimos la existencia, no concreta ni aprisionada en un punto del espacio ni en un momento del tiempo, sino la existencia en general, la existencia sin límites.

Luego nuestro deseo natural de existir se extiende á existir siempre, y prueba que en nosotros mismos hay un principio inmortal por su propia naturaleza; que además del cuerpo que muere, poseemos un alma inmortal por su naturaleza.

A estas dos sencillas pruebas añade Santo Tomás una tercera:

"El alma humana es naturalmente inmortal, porque no posee en sí misma principio alguno de destrucción„. El alma humana, en efecto, es absolutamente simple; y por tanto, no es posible asignarle partes cuantitativas como á las realidades extensas, ni partes esenciales como á las substancias compuestas de muchos principios físicamente distintos. Toda división y toda descomposición es imposible en ella por su propia naturaleza. Luego por su propia naturaleza permanece siempre sujeto eternamente apto para la existencia, reclamando una existencia eterna. Sólo podría dejar de existir de una sola manera: por aniquilamiento. (*Quæst. un. de animâ,* art. 14).

—Mas ¿será acaso el aniquilamiento ó anonadamiento el escollo contra el cual pueda estrellarse nuestra inmortalidad?

Concíbese, en efecto, que un sér pueda ser destruído, de dos maneras: por división ó descomposición, ó por aniquilamiento. Una granada, por ejemplo, al estallar, es lanzada en pedazos en todas direcciones; la granada queda destruída por la división y dispersión de sus partes; y del mismo modo queda destruído el cuerpo del pobre soldado á quien hizo pedazos. Pero esta destrucción no es la más completa que podemos concebir.—De estos objetos así divididos y hechos pedazos, quedan los fragmentos. Mas puede concebirse una destrucción completa, de la que no quede nada: el aniquilamiento propiamente dicho. Es evidente que un sér simple y espiritual como nuestra alma no puede ser dividido ni descompuesto,

pero nada habríamos adelantado si pudiera ser aniquilado.

—Ante todo, observaremos á este propósito, que ninguna fuerza creada puede aniquilar á otra.

Sobre este punto podemos invocar el testimonio de los materialistas, porque uno de sus dogmas es, que en la gran lucha que sostienen entre sí todos los seres del mundo, sólo perecen los agregados, mas las fuerzas y los elementos que los componen nunca perecen. Los átomos de la materia, dicen con arrogancia, permanecen inmutables bajo la ola siempre movible de las combinaciones en que entran, y de las múltiples transformaciones de que son objeto.

Nada tenemos que decir contra esta afirmación de los materialistas: la experiencia nos muestra claramente á cada instante, que las fuerzas aun cuando obran con la mayor energía, respetan siempre el fondo de los seres sobre los cuales obran.

Lo mismo enseña la filosofía con no menor claridad: que la distancia de la existencia á la nada, es la misma que la que separa á la nada de la existencia; que para volver á una criatura de la existencia á la nada, es preciso el mismo poder que para sacarla de la nada á la existencia; y que por consiguiente, sólo un poder infinito puede dar el sér á una realidad que antes no existía, y sólo un poder infinito puede hacer que la nada suceda á la realidad. Ningún sér finito, ningún ser criado puede, por tanto, aniquilar al alma, lo mismo que ella no puede aniquilar ni aun el átomo más leve de la materia.

Si puede ser aniquilada, Dios es el único que puede aniquilarla.

—¿Mas no podrá Dios aniquilarla? Y si la puede aniquilar, ¿en qué viene á parar nuestra inmortalidad?

A este propósito, uno de los más ilustres apologistas del siglo pasado, Valsecchi, hace una observación muy justa y digna de ser mencionada: esta dificultad pueden oponerla los espiritualistas, pero los materialistas no pueden invocarla contra nosotros sin desmentirse á sí mismos, porque no reconocen la existencia de Dios.

La dificultad queda, sin embargo, en pie para nosotros. Afortunadamente no es insoluble.

Es cierto que Dios puede aniquilar nuestras almas, porque Dios las ha criado, y su poder es infinito así para criar como para destruir.

Pero esta terrible omnipotencia de Dios, no aniquilará nuestras almas, porque está como impedida y ligada para este efecto por los demás atributos divinos. Expliquémonos: siendo Dios un sér infinitamente perfecto, posee todas y cada una de sus perfecciones en un grado infinito. Ahora bien: así como según esto de ninguna perfección carece, así también ninguna puede ser inferior á las otras; antes por el contrario, todas están, según nuestra manera de concebir, en admirable equilibrio, y obran con maravilloso concierto. Luego ninguna perfección divina puede ser pospuesta ni menoscabada por otra, y su omnipotencia, por ejemplo, no puede nunca ejecutar lo que su bondad, su justicia y su sabiduría no aprueben.

Ahora bien: la justicia y la sabiduría de Dios le impiden aniquilar al alma humana.

Desde luego la existencia de una vida futura no puede ser puesta en duda por el que admita la existencia de Dios; porque supuesta esta existencia concebimos necesariamente á Dios como providencia y como justicia infalible; y si Dios no nos reservara otra vida, no sería justo ni próvido. ¿No deben, por ventura, mostrarse sobre todo la justicia y la providencia de Dios en la diferente suerte que prepara al malvado y al virtuoso? ¿No deberá Dios, que es la suma santidad y justicia, castigar al uno y recompensar y glorificar al otro? ¿Acaso podría existir una providencia divina si quedara el mal eternamente impune y la virtud eternamente oculta y olvidada? ¿Es posible que existiendo Dios, mire del mismo modo, y trate con la misma indiferencia ó con la misma benevolencia al crimen que á la santidad, á la caridad que al egoismo, al orgullo que á la humildad, á la continencia que á la sensualidad, á la generosidad magnánima que á la sórdida avaricia? ¿Cómo es posible que Dios no establezca diferencia alguna entre un Nerón y un

San Luis, entre un San Vicente de Paul y un Voltaire, entre un Santo Tomás de Aquino y un Juan Jacobo Rousseau?

De ningún modo. Si Dios existe, es forzoso que se muestre por sus actos defensor y amigo de la virtud y juez y enemigo del vicio, y que llegue un momento en que estas preferencias divinas se muestren con evidencia á los ojos de todos.

Ahora bien: contemplad el mundo y decidme si la virtud lleva en él siempre la mejor parte, si triunfa en todos los lugares; y si el vicio, por lo contrario, está en todas partes abatido, despreciado y castigado.

Irrisorio sería el intentar siquiera sostenerlo. Es, pues, preciso reconocer que en la vida presente la justicia divina detiene su curso y suspende sus efectos; que no pronuncia su última palabra, sino antes la reserva para otro estado de cosas, para otra vida que sucederá á la presente, y donde nuestro Dios, santo, justo y sabio, tratará á cada uno según sus merecimientos; donde realizará las compensaciones necesarias, estableciendo un orden perfecto, haciéndonos ver á "la virtud hermanada siempre con la dicha, y al vicio con el sufrimiento.„

He aquí lo que nos dicta la razón: si Dios existe, debe dar á la virtud otra vida que sea una indemnización de la existencia presente.

Mas no me contento con probar que Dios dará al alma otra vida después de la presente; es preciso probar que esta vida será eterna, que Dios no aniquilará al alma.

¿Y quién podrá darnos esta certeza? ¿Quién saldrá fiador de nuestra existencia perdurable, no obstante ese poder que tiene Dios para aniquilarnos? —El mismo Dios.

En efecto, su justicia y su sabiduría se oponen á que seamos aniquilados.

No hay sér tan libre é independiente como es Dios respecto de sus criaturas. Ante Él, aun las más excelentes naturalezas, son como si no existieran, y nuestra nada no podría jamás fundar el menor derecho respecto del Criador. Pero Dios puede establecerlo y de hecho lo establece respecto de sí mismo. Dios es incontestablemente libre para no criar sér alguno; pero desde el instante de criarlo Dios se debe á sí mismo el tratar á este sér conforme á la naturaleza que le ha dado. En esto consiste, según Santo Tomás, la justicia de Dios hacia las criaturas. Su sabiduría le obliga á no contradecirse á sí mismo, como en efecto se contradeciría, si habiendo criado un sér y dotádolo de cierta naturaleza, tratara á este sér como si su naturaleza no fuera la que Él le dió. Si el hombre se cree obligado á ser consecuente y constante en sus juicios y en sus obras, ¿cuál no será la consecuencia y constancia de Dios?

Es pues propio de la justicia y sabiduría de Dios, tratar á los seres según su naturaleza particular. El alma humana es, según hemos probado, inmortal por su naturaleza. Luego Dios, *supuesta la creación del alma humana,* debe á su justicia y á su sabiduría el conservarle la inmortalidad.

Ahora diremos, que el alma humana es efectivamente inmortal como debe serlo, según su naturaleza, ó más bien porque así lo exige su naturaleza.

Sería fácil aducir nuevas pruebas, y desarrollar, por ejemplo, la que está contenida en las conocidas palabras de Cicerón: "*Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium.*„ Pero las razones expuestas bastarán para convencer á las personas reflexivas, si se toman el trabajo de meditar sobre ellas.

Acaso se dirá que no puede darse la existencia de un sér que no ejecute operación alguna, y que si el alma humana estuviera privada de su cuerpo y de sus sentidos, que le dan la materia de sus pensamientos, carecería de toda actividad. Esta es, en efecto, una de las *veintiuna* objeciones que Santo Tomás presenta contra la inmortalidad del alma humana en uno de sus tratados. (*Quaest. un. de anima,* art. 13).

Pero esta objeción carece de valor, porque en efecto, ¿qué necesita el alma para poder obrar aun estando separada del cuerpo? Facultades y objeto. Ahora bien: el alma, aun separada, conserva la inteligencia y la voluntad, que, según hemos dicho, son facultades espirituales que flotan, por decirlo así, por cima del cuerpo, independientes de sus órganos, y que por consiguiente subsisten después de la destrucción del

cuerpo. El alma, á pesar de estar separada del cuerpo, tiene la doble facultad de pensar y de amar.

Si el alma separada del cuerpo no pudiera obrar, solo sería por falta de objeto. Mas los objetos de ningún modo le faltan.

Ella misma es su primer objeto. Por ventura, siendo simple y por consiguiente inmaterial, ¿no puede constantemente reflexionar sobre sí misma? He aquí amplia materia para el conocimiento y la reflexión. El alma puede investigar su propia naturaleza, discurrir sobre sus propios estados, sobre sus facultades, sobre sus actos.

Además, al reflexionar sobre sí misma, encuentra nuevos objetos aparte de su propia naturaleza y facultades. Encontrará un tesoro de nociones y conocimientos insensiblemente adquiridos cuando existía en su primer estado. Todas las ideas que nos formamos acerca de Dios, acerca del hombre y del mundo, las ideas morales, religiosas, filosóficas, científicas, todas ellas—por vuestra propia experiencia diaria lo sabéis—quedan fijas, grabadas, por decirlo así, en nuestra inteligencia; allí están aunque no pensemos en ellas, y basta un solo acto de nuestra voluntad para hacerlas brillar en nuestro espíritu, á veces tan claras y tan vivas como cuando las concebimos por vez primera.

Como todas estas ideas residen en el espíritu y no en los órganos, aunque el cuerpo desaparezca, no sufren ellas menoscabo alguno. He aquí otra nueva materia, la cual puede el alma explotar indefinidamente.

Y en verdad puede explotarla, porque el alma puede reflexionar sobre estas ideas, y reflexionando de este modo, meditando en estas nociones, no sólo puede tomar posesión y gozar de un bien anteriormente adquirido, sino profundizar y extender sus conocimientos, y multiplicar así su perfección y su felicidad.

Por su propia naturaleza puede elevarse al conocimiento de Dios, y en virtud del nuevo estado en que se encuentra desarrollar sus conocimientos acerca del sér primero é infinito, estado que le ayuda á comprender mejor que antes la naturaleza de un espíritu puro y cómo puede este vivir.

Finalmente, ¿por qué no ha de poder comunicarse con otras almas, separadas como ella de sus cuerpos, y aun con espíritus de naturaleza más superior á la suya?

Pero no necesitamos acudir á la hipótesis: lo que la razón nos dice de positivo sobre el estado del alma después de la muerte, basta para convencernos de que el alma no carece de objetos del conocimiento, y de que puede pensar.

Añadamos que también puede amar, porque es cierto que la facultad de amar recibe su objeto del pensamiento, y obra allí donde la inteligencia puede obrar.

El alma humana no sólo existe después que ha sucumbido el cuerpo, sino que vive vida activa y enteramente consagrada á las cosas del espíritu. Cierto es que como carece de órganos, no puede ejercitar las funciones de la vida vegetativa y de la vida sensitiva: pero conserva la conciencia de sí misma y de su *yo:* puede contemplar su naturaleza, sus facultades, sus actos y sus diversos estados; goza de los conocimientos que adquirió en su primer estado; puede crecer en la ciencia de la verdad, y particularmente en el conocimiento, y por consecuencia en el amor de Dios.

En suma, el alma puede pensar y puede amar.

Hemos discurrido filosóficamente acerca del alma humana, y hemos sacado la consecuencia, que el alma humana es una realidad, substancial, simple, espiritual, creada por Dios, é inmortal; así es que esto mismo, como todos sabemos, nos enseña la Revelación y la Iglesia; luego podremos deducir también, que sobre este punto del alma humana están completamente de acuerdo la Fe y la Razón.

EL ALMA DE LOS BRUTOS.—Tiene por objeto este artículo demostrar á todos aquellos que no encuentran sino semejanzas entre el hombre y el bruto, que entre uno y otro existen cuatro diferencias esenciales: el alma del hombre difiere esencialmente de la del bruto por las operaciones, por la naturaleza, por el origen y por el destino.

1.º Admito, como se ve, que los brutos tienen alma. Al hacerlo así, no ignoro la desazón que causo á muchos espiritualistas, que no comprenden

cómo es posible, en buena lógica, dejar á salvo la preeminencia del hombre sobre el bruto, una vez que también á éste se le concede alma. Pero, por grandes que fueran los inconvenientes que resultaran de reconocer alma en el animal, no nos podríamos excusar de hacerlo así, si de ello encontramos una razón demostrativa: ahora bien, esta razón existe.

En efecto, el animal vive; luego tiene alma.

Por alma entendemos, en general, el primer principio de las operaciones vitales en los seres vivientes; principio que es distinto de las fuerzas físicas y químicas, como se demuestra por este argumento común á Santo Tomás y á Mr. Claudio Bernard; es á saber, que las propiedades características de los seres vivientes no pueden explicarse ni por la física ni por la química. (Véase el artículo *Vida).*

Si el alma no es otra cosa que el primer principio de las operaciones vitales, es evidente que habremos de admitir la existencia de un alma donde quiera que se produzcan operaciones vitales, como por ejemplo, fenómenos de sensibilidad, etc.

Ahora bien: tales fenómenos se producen en el animal tan perfectamente como en el hombre, y en ello nos confirman la anatomía y la fisiología comparadas. Deducimos, pues, que hay necesidad de reconocerle un alma.

Comprobada, pues, la existencia del alma, así en el hombre como en el bruto, ¿cabe señalar alguna diferencia esencial entre el alma del hombre y la del bruto?

Lo afirmo.

La primera diferencia esencial entre el hombre y el bruto consiste en que el hombre piensa y raciocina, mientras que el animal no practica ninguna de estas dos operaciones.

Se me preguntará desde luego qué endiendo yo por pensar y qué por raciocinar; voy á decirlo.

2.º Pensar, según nosotros los escolásticos, es conocer lo inmaterial por medio de una facultad inmaterial. Siguiendo á Santo Tomás, contraponemos el pensamiento á la sensación ó percepción sensible, caracterizada esencialmente por el hecho de tener siempre por objeto un cuerpo, y por principio subjetivo un cuerpo también, quiero decir, un órgano.

De donde se sigue que, por pensamiento entendemos una percepción ó conocimiento que tiene por objeto una cosa inmaterial, y por principio subjetivo una facultad inmaterial.

—Y ¿qué es raciocinar?

—Es inferir una verdad de otra por medio de un principio general expreso ó sobrentendido. Al hablar así, no creemos se nos pueda objetar cosa alguna, puesto que no se trata todavía más que de una definición de nombre, y nos es permitido dar á los términos el sentido que nos plazca, á condición de hacer una advertencia, si es que nos separamos del sentido que se les da ordinariamente, lo que no tenemos que hacer en el caso presente.

Antes de probar que el hombre piensa y raciocina, y que el animal ni piensa ni raciocina, quisiera desarrollar algún tanto esta noción del pensamiento en el sér que raciocina, exponerla de algún modo, y hacer ver todo lo que se contiene en esas definiciones cortas que no ocupan más de una línea.

Me atrevo á suplicar se preste la mayor atención á estas explicaciones—muy metafísicas en el fondo, pero que no lo serán tanto en la forma,—porque, si no me equivoco, han de arrojar nueva luz á la vez, acerca de la diferencia irreductible que separa al hombre del animal, y del valor filosófico de esas fórmulas profundas sí, pero redactadas con un laconismo lleno de misterios que á cada paso se encuentran leyendo á Bossuet, Pascal ó Descartes; fórmulas que estos jefes ilustres de la escuela espiritualista francesa emplean siempre que quieren marcar de un modo preciso lo que caracteriza el alma del hombre, y la coloca fuera de toda comparación con respecto á la del animal: "La razón humana es un instrumento *universal* que se ejerce en todas direcciones.„ (Descartes). "En nuestra razón, una reflexión evoca otra reflexión, procediendo así hasta lo infinito y *sobre toda clase de objetos.*„ (Bossuet). "El alma humana *hace reflexión* sobre todo y *sobre sí misma.*„ (Pascal).

Pensar es concebir, es entender lo

inmaterial. Hay que notar, sin embargo, que una cosa, un objeto, puede ser inmaterial de dos modos: natural ó artificialmente. Me explicaré: el honor, el derecho, el deber, el aprecio, el menosprecio, el orgullo, he aquí cosas inmateriales, y son inmateriales *por naturaleza*, por sí mismas, pues ninguna cosa material entra á constituir la esencia de las mismas.

Por lo contrario, supongamos que en virtud de una operación del entendimiento, un sér material por su naturaleza, como un caballo ó un roble, se encuentra en alguna parte bajo la forma de noción ó de concepto, *con una manera de existir completamente ideal*, absolutamente independiente de las condiciones de existencia propias á los cuerpos que están real y actualmente en el espacio. Este sér, por razón de su existencia completamente ideal, es también inmaterial. Mas no lo es por su naturaleza, sino por efecto de una operación del espíritu, de una especie de preparación (Santo Tomás, *Cont. Gent.*, lib. II, c. 60) que la filosofía explica: lo es *artificialmente*.

Pensar, pues, será concebir lo inmaterial puro, ó también, según añade Santo Tomás, lo material, con tal que se presente de un modo inmaterial. *Vel ipsum materiale immaterialiter.* (Comp., Platón. *Repub.*, VII.—Taine, *de l'Intelligence*, 4.ª edic., p. 34-38). Explanemos lo que supone esto de concebir una cosa material de un modo inmaterial, y con aquella existencia completamente ideal de que antes hablábamos.

La existencia actual y material en el espacio individualiza y concreta el sér, es decir, que le constituye individual y concreto. Un sér, por el mero hecho de constar de materia, ocupar tal ó cuál lugar del espacio, subsistir en tal ó cual momento de tiempo, y poseer tal número determinado de propiedades, de cualidades y de relaciones, es necesariamente único; es una existencia que no puede hallarse más que una vez, dado el conjunto de circunstancias que la acompañan; es, pues, una existencia necesariamente individual y concreta, y, si me es lícito hablar así, irrealizable en más de un sér.

Si, pues, se concibe un sér material, no con la existencia circunstanciada que posee fuera del espíritu, en la realidad, sino con una existencia completamente ideal en que ya no aparece ligado á la materia, á tal punto del espacio, á tal instante del tiempo, ni con propiedades, cualidades y relaciones determinadas, este sér, en vez de ser individual y concreto, aparece inmediatamente como abstracto y universal; es decir, pudiendo reproducirse, repetirse en los individuos un número indefinido de veces: así el triángulo, el círculo, la palanca, entendidos de un modo general y abstracto.

Hay que decir, pues, que si pensar es concebir lo inmaterial, es también, por lo mismo, concebir lo abstracto y lo universal.

Pero hemos de decir algo más.

En los seres debidamente constituidos y en estado normal, la actividad que les es propia se ejercita espontáneamente hasta el completo desarrollo de los mismos, y las funciones inferiores se cumplen y ordenan por sí mismas, según lo que reclaman las funciones superiores, á menos que circunstancias exteriores desfavorables se opongan á ello.

Así, la planta se alimenta, saca su tallo y sus hojas, produce y madura su fruto tan naturalmente como el astro despide su luz, como la nube derrama su lluvia, como el hidrógeno y el oxígeno se combinan por la acción de la chispa eléctrica. Así, en el animal, las fuerzas físicas y químicas preparan el órgano, el órgano la función, y las funciones más bajas aquellas otras más elevadas. He aquí lo que han observado todos los hombres que pasan por haber estudiado el mundo á la luz del genio; lo que decía Alberto Magno al exponer la hermosa economía de la actividad humana (*De Anima*, lib. III, t. V, c. 4); lo que decía M. Claudio Bernard, cuando describía el *processus* de la vida (*La Science experimentale*, Definición de la vida); lo que canta Dante Alighieri en sus versos inmortales, cuando nos presenta todas las naturalezas, desde el origen de ellas, ordenadas entre sí é inclinadas á la acción por el poder eterno, y cada una impulsada por secreto instinto hacia la perfección que le ha sido concedida.

Onde si muovono a diversi porti
Per lo gran mar dell'essere e ciascuna
Con istinto a lei dato che la porti.

Explíquese como se quiera este hecho, siempre la verdad de su existencia resulta fuera de toda duda, y por todos reconocida. Todo sér se dirige á la acción por una espontaneidad de naturaleza, y si está bien constituido y colocado en un medio propicio, su actividad se desarrolla siguiendo un orden perfecto en el sentido de la perfección particular propia de su especie.

Supongamos, pues, al sér que piensa y raciocina, en las condiciones, ya internas, ya externas, normales y favorables. Las nociones, los términos, no podrán quedar aislados en un espíritu dispuesto para el raciocinio. Ellos se concertarán y ordenarán entre sí de modo que formen juicios; y como quiera que los términos que entran en estos juicios son generales, los juicios mismos serán también generales, universales. Pongamos por ejemplo las ideas de todo, de parte, de magnitud. Con estos tres términos el espíritu obtendrá seguidamente este juicio general: el todo es mayor que su parte.

Supongamos también las nociones de causa, de efecto, de proporción: tan pronto como se hayan concebido, provocarán este segundo juicio, universal como el primero: todo efecto tiene una causa proporcionada.

Pensar, pues, no es sólo concebir lo inmaterial ó poseer nociones universales, conceptos generales; es concebir, es formular principios, axiomas. Y yo añado, porque esto es una nueva consecuencia no menos necesaria que las anteriores: es poseer la llave del saber, es dominar el secreto de la ciencia.

Un principio, no hay necesidad de decirlo, es un saber en potencia, es algún conocimiento en germen. La ciencia está en el principio como el movimiento en el resorte y en el vapor, como la llama en el combustible, como este hermoso panorama del mundo en el sol que nos lo revela. Y cuando el principio es completamente universal y absoluto, es un sol que puede dirigir sus rayos en todas direcciones y esparce su luz en todas las regiones de la verdad.

Estos dos principios, por ejemplo: "nadie da lo que no tiene„; "todo efecto reconoce una causa proporcionada„, son y han sido siempre verdaderos, en todas partes y en todo orden de cosas. Cuando el espíritu se halla en posesión de éstos y otros parecidos, puede, pues, no sólo escudriñar lo que hay en sí mismo y lo que existe por debajo de él, sino también abrirse nuevos y luminosos caminos que le conduzcan á realidades que existan tal vez en un mundo superior.

Este progreso en la ciencia se realizará sin duda alguna, porque no hablamos de un espíritu que piensa solamente, sino que raciocina además; es decir, que procede de lo conocido á lo desconocido valiéndose de lo que sabe para llegar al conocimiento de lo que no sabe.

El espíritu se considera á sí mismo. Siendo inmaterial puede replegarse sobre sí mismo, observar sus actos y sus estados. Observará, pues, estos actos y estos estados; y luego, relacionando con estos datos de la experiencia el gran principio de "que todo hecho tiene una causa proporcionada„, se formará idea de su naturaleza espiritual.

Además, si se halla unido substancialmente á un cuerpo, no simplemente introducido en un cuerpo, observará los fenómenos del cuerpo que él anima, como ha observado sus propios accidentes, y hará esfuerzos por descubrir la naturaleza de su cuerpo, como los hizo para descubrir su propia naturaleza.

Por la consideración de su cuerpo, ha llegado ya á la noción abstracta del ser material; ya conoce, pues, lo que los demás cuerpos tienen de común con el suyo. Aquello en lo que se distingue, ya lo aprenderá por la experiencia externa. Pero no se detendrá aquí.

Cuando haya observado los hechos en sí y fuera de sí, cuando los haya generalizado, entonces los comparará, los clasificará, verá que unos son antecedentes necesarios de otros, y llegará de este modo á concebir las leyes que rigen su actividad y las de otras substancias.

Y si vive en sociedad con otros espíritus unidos como él á un cuerpo, habiendo aprendido al observarse á sí propio por qué signos exteriores se

traducen naturalmente los pensamientos y las disposiciones de su alma, y observando é interpretando estos mismos signos en los demás, conocerá á sus semejantes poco más ó menos como se conoce á sí mismo.

He aquí, pues, la serie de progresos que debe realizar en virtud de su naturaleza el sér que piensa y raciocina.

Se conoce á sí mismo, conociendo su actividad y sus leyes.

Conoce los cuerpos, la actividad y las leyes de los mismos.

Conoce las demás naturalezas inteligentes, la actividad y las leyes de las mismas.

Mira todavía por encima de sí, para ver si su existencia finita y limitada tiene su explicación y su principio en una existencia más alta. ¿Va ya con esto á detener su marcha? ¿Estará cerrado en adelante para él el camino del progreso?

No. Viviendo, como le suponemos, acompañado de otras naturalezas inteligentes como él, y en medio del universo, sentirá bien pronto que le sería útil sobremanera cambiar con sus semejantes algunos pensamientos, y poder, en cierta medida, regular y dirigir la acción de los seres que le rodean.

He aquí el doble progreso que aspira desde entonces á realizar, y que realizará sin duda alguna con las nociones generales y los principios que posse. A los signos naturales por los que ha visto que expresaba él mismo sus pensamientos, añadirá otros signos convencionales, y, combinando de distintos modos las actividades y las leyes que ha observado en el mundo, llegará á regular un tanto, según sus deseos, la sucesión de los acontecimientos.

¿Se han expuesto ya con esta serie de deduciones rápidas, todo el alcance, la plenitud del sentido que encierran aquellas dos palabras, pensamiento y raciocinio?

Fijáos en el más humilde pensamiento, escoged la última de las naturalezas que piensan y raciocinan, el espíritu que menos sobresale de la materia, suponiéndole, como yo le supongo, en condiciones favorables al desarrollo y al ejercicio de su potencia.

Es un espíritu, y como tal piensa y raciocina:

Luego conoce lo inmaterial;

Luego conoce lo abstracto, lo universal;

Luego formula principios generales.

Luego de los fenómenos que él observará en sí y en los seres que le rodean, inferirá cuál es su naturaleza y la de los seres que ve á su alrededor;

Luego le veremos investigar su origen y su principio.

Luego descubrirá las leyes que regulan su actividad y la de los demás séres;

Luego inventará signos con que manifestar sus pensamientos é impresiones;

Luego tratará de modificar, de dirigir á su provecho los fenómenos de la naturaleza.

Iba á omitir un punto esencial. Pensar es concebir lo abstracto, lo general. El que piensa, pues, no sólo conoce tal bien concreto, sino el bien abstracto, general, universal, absoluto, perfecto. De aquí esta consecuencia capital: el sér que piensa, puesto en presencia de algún bien particular finito, cualquiera que éste sea, no se halla nunca necesariamente impelido á quererlo y perseguirlo. Y en efecto, todo bien finito, por lo mismo que es finito y no realiza todo el ideal de la bondad, presenta por este lado una imperfección que puede ser para la voluntad motivo de aversión y de disgusto, y dispondrá siempre de una acción sumamente débil para vencer la resistencia que pueda oponerle una facultad cuya naturaleza tiene por objeto adecuado el bien universal y perfecto (Santo Tomás, 1.ª, 2.ae q. XIII, art. 6).

Pensar, pues, es también ser libre, no con relación al bien ni á la felicidad en general, sino con respecto á la elección de los bienes particulares y de los medios que pueden conducir al bien, á la perfecta felicidad.

Ya sabemos, por consiguiente, lo que encierra naturalmente la noción de pensamiento y de raciocinio. Sabemos más: sabemos cuáles son los signos, cuáles son los indicios seguros que nos darán á conocer si un sér piensa y raciocina.

Hay pensamiento y raciocinio allí donde aparecen nociones abstractas universales, allí donde se muestra un

progreso en la ciencia, pero un progreso que, haciendo que se pase del conocimiento de los hechos al de las leyes, y del conocimiento de las leyes al de los hechos por una serie de operaciones delicadas y complejas, es lento y laborioso cual una conquista; pero un progreso cuyo principio, cuyo resorte, digámoslo así, se halla al arbitrio del sér que lo realiza, y no tiene en cada circunstancia, por causa determinante inmediata, un impulso ciego de naturaleza ó una violencia que le viene de fuera; un progreso, en fin, que en el orden práctico se traduce por la investigación en todos sentidos y por la invención de lo que puede ser útil y agradable, á fin de perfeccionar el comercio social y mejorar las condiciones de la existencia.

Por lo contrario, allí donde todo se explica por nociones concretas, donde todo saber es innato sin haber aprendido cosa alguna, y donde se ignoran invenciblemente las leyes y razones de lo que se hace y de lo que acontece, allí donde existe la inmovilidad, la uniformidad, y á despecho de las más vivas solicitaciones y de las circunstancias más favorables, la carencia total de invención y de progreso consciente y reflexivo, donde nada se sale de la marcha ordinaria, allí no hay pensamiento ni se da raciocinio.

Vamos á resumirlo todo en una palabra.

El progreso de un sér, es decir, el adelanto consciente, reflexivo, calculado, querido libremente en cuanto á los detalles, por todos los caminos de la ciencia, de las artes y de la civilización; es el efecto seguro y el sello infalible del pensamiento y raciocinio ejercitándose en condiciones normales y favorables.

Sentado esto, podemos ya resolver la cuestión: ¿el hombre y el bruto piensan y raciocinan?

3.º En cuanto al hombre, no hay cuestión. Su espíritu, así como sus discursos, están llenos de términos generales y abstractos. Las ciencias de que trata, aun las de observación—y en esto debieran haber reparado los positivistas—versan sobre abstracciones. ¿Qué es la botánica orgánica en general? Un estudio de las plantas en que se hace *abstracción* de los caracteres propios de las diversas especies. ¿Qué es la zoología orgánica? El estudio de los animales *en general,* el estudio de la *animalidad* tomada en sí misma. ¿Qué es la biología? El estudio de la vida, *abstracción* hecha del sujeto en que reside, sea hombre, planta, ó animal.

Y los principios, ¿no estamos invocándolos á cada momento todos, filósofos y sabios, sin distinción de escuelas? Principio de contradicción, principio de causalidad, principio de razón suficiente.

Poseyendo el hombre las nociones generales y los principios transcendentales, no podía permanecer estacionario y uniforme ni en su saber ni en su obrar. Su misma naturaleza le prescribía el progreso. Y en efecto, ha avanzado en su camino.

Desde luego se miró y se escuchó á sí mismo. Vióse de pronto henchido de asombrosos pensamientos, así por el número como por la variedad de los mismos; pensamientos que hacían de él un espectáculo sucesivamente encantador y terrible, humilde y grandioso, risueño y triste al mismo tiempo: sintióse afectado por extrañas impresiones, impresión de amor y de odio, impresión de confianza y de temor, de felicidad y de amargura, de indignación y de esperanza. Al lado y por debajo de estos fenómenos observó otros de una naturaleza menos elevada; porque su cuerpo se mueve y vibra, sufre, goza, desfallece y se reanima.

Y el hombre, al sentirse autor y objeto al mismo tiempo, de estos acontecimientos tan diversos, se preguntó á sí mismo qué era él.

Pero no ve, no percibe el fondo de su naturaleza bajo la cubierta de los fenómenos que la envuelven. ¿Deberá, pues, limitarse á registrar hechos?

¿Permanecerá siendo un misterio para sí mismo?

De ningún modo.

Va á echar mano de un principio, como se coge una vela para alumbrar en un lugar obscuro, y mediante el raciocinio llegará hasta las profundidades á que no podía llegar la observación directa.

Y se dirá: *todo fenómeno tiene una causa, y una causa proporcionada.* Y á la luz de este axioma, penetrará en

su naturaleza y se verá á sí mismo, notando su maravillosa unidad, resultado de dos principios, materia y espíritu, ligados, entrelazados, fundidos por tan admirable manera, que de tal fusión resulta una sola substancia, doble en su base, una y simple en su coronamiento; porque, en el hombre, el espíritu no está como anegado en la materia, á la que penetra y vivifica; sino que sobresale por encima del cuerpo en que se halla, según la bella expresión de Dante Alighieri, "como el nadador en el agua.„

De la ciencia de su naturaleza, pasó el hombre á la ciencia del mundo. Aquí tambien se presentan fenómenos más numerosos aun, y no menos sorprendentes. Al contemplarlos, concibió el hombre el deseo de conocer la naturaleza de esos cuerpos, que son su teatro y su principio.

Pero he aquí que le sale al paso la dificultad de antes: no ve más que fenómenos. ¿Cómo descubrir la fuente? Pues hará como hizo antes: se servirá de los principios como de proyecciones luminosas, y ahuyentará las tinieblas en las regiones profundas de la realidad corporal, y descubrirá el átomo que la observación no puede alcanzar á ver, y en el átomo, la materia y la fuerza que constituyen su esencia.

A medida que su ciencia se acrecienta, le espolea más y más el deseo de saber, proponiéndose infinidad de cuestiones. Se pregunta muy especialmente de dónde procede él y de dónde procede el mundo. Y siempre el mismo principio que estimula su curiosidad, sirve también para satisfacerla.

"No hay efecto sin causa.„ Ahora bien: el hombre es un efecto, el mundo es también un conjunto de efectos. ¿Cuál es pues la causa del hombre y del mundo? Y á estas alturas se sirve del raciocinio y llega no sin esfuerzo á esta conclusión: que por encima y aparte de la serie de los seres contingentes y finitos, existe un sér necesario é infinito, de quien procede y depende todo lo existente.

Si tal sér existe, y el hombre se halla con respecto á él en tal dependencia, ¿no tendrá este hombre deberes que cumplir para con aquel? ¿No deberá adorarle por razón de su infinita excelencia, darle gracias por el beneficio de la existencia que le ha dado y le conserva, suplicarle que continúe concediéndole sus favores? ¿Y no deberá también considerar la voluntad de Dios donde y como quiera que se manifieste, como una ley sagrada?

Mas si el hombre sabe, también obra; y así como progresa en la ciencia, debe progresar en la acción.

El hombre está hecho para vivir en sociedad, y así vive en efecto. Sólo en sociedad puede encontrar su naturaleza el debido desarrollo, y sólo en sociedad también puede proporcionarse, con la seguridad, los medios de vivir felizmente.

Ahora bien: la primera condición para que la sociedad le proporcione todas las ventajas que tiene derecho á sacar de ella, es que pueda fácilmente entrar en comunicación de ideas con sus semejantes. El hombre, pues, debió sentir la necesidad de crear signos por medio de los cuales pudiese transmitir su pensamiento.

¡Y cuánto ha trabajado para esto! ¡Con qué cuidado, con qué constancia va perfeccionando el lenguaje! ¡Cómo aumenta las palabras, modifica las frases y los giros á fin de poder expresar su pensamiento con los más delicados y finos matices de expresión!

No satisfecho de poder comunicarse con sus contemporáneos, buscó y encontró medio de dar fijeza á la palabra por medio de la escritura, y de establecer un comercio intelectual entre hombres separados por una larga sucesión de siglos. Con la escritura podía ya comunicarse á distancia, pero era necesario un tiempo muy largo para transmitir sus escritos; á este inconveniente proveyó inventando el telégrafo.

Desgraciadamente el telégrafo, con sus signos, no permite oir la palabra, que es la vibración del alma: por esto ha inventado el teléfono.

Pero el teléfono presenta el inconveniente de que la palabra no puede percibirse sino en el momento en que la pronuncia el que habla; y lo ha remediado inventando el fonógrafo, que fija la palabra sonora, como la escritura fija la palabra gráfica, permitiendo de este modo el citado instrumento guardar la palabra en cartera.

Estos inventos admirables nos manifiestan ya las conquistas verdaderamente asombrosas que el hombre ha conseguido en el dominio de la naturaleza.

Empezó por estudiar en ella las grandes leyes y las grandes fuerzas; con sublime entusiasmo se lanzó al descubrimiento en todas direcciones; exploró los lugares solitarios y desiertos, afrontó las iras espantosas del Océano, escudriñó la inmensidad de los cielos, las simas profundas del abismo, observándolo y anotándolo todo. Cuando ya se encontró frente á seres inaccesibles á su mirada, recurrió á las luces de su razón y creó una ciencia maravillosa para llegar á conocer con rigurosa exactitud la sucesión de los fenómenos.

En la actualidad conoce la tierra hasta sus últimos confines; conoce el cielo visible en el detalle de sus movimientos y en el conjunto de sus leyes. Calcula la distancia de los astros, conoce igualmente el peso de los mismos.

Conociendo las grandes fuerzas del mundo y el modo como estas se desarrollan, el hombre ha concebido la atrevida empresa de encauzarlas y dirigirlas para su propia utilidad. Efecto de ello ha sido hacer funcionar estas fuerzas como el maquinista hace funcionar las partes todas de una máquina; y de aquí las maravillas contemporáneas en las aplicaciones de la ciencia: la electricidad, el calor, el movimiento, el aire, el agua, todas las energías han venido sucesivamente á ponerse al servicio del hombre, á someterse á su voluntad y aun á su capricho, á subvenir á sus necesidades ó á amenizar su existencia.

Ya se ve, pues: el hombre significa el progreso en todos sentidos. El hombre es, pues, esencialmente progresivo. Progresa en la ciencia y progresa también en la acción, en la práctica. No posee su saber desde que nace, sino que aprende, se perfecciona, se forma á sí mismo.

El hombre, por consiguiente, no sólo tiene conciencia de que piensa y raciocina, sino que, además, presenta la prueba, la señal cierta, irrefragable de ello; porque progresa con un progreso consciente, reflexivo y calculado, querido libremente, universal.

¿Puede decirse del animal otro tanto?

4.º Abrase el libro más reciente del naturalista mejor informado de nuestra época, y léanse las descripciones que nos da de lo que se llama el carácter y costumbres de los animales que aparecen hoy á nuestra vista. ¿Hay siquiera un detalle de alguna importancia que no se encuentre ya en las descripciones de los naturalistas del último siglo? No.

Más aún: cójase á Buffon, y cuando se haya leído lo que escribió este grande hombre sobre los animales que muy impropiamente se llaman los más *inteligentes*, ábrase á Plinio el Viejo, y compárense las descripciones del escritor francés con las que compuso el escritor romano hace más de dieciseis siglos: no podrá menos de convenirse en que dieciseis siglos no han producido ni un sólo cambio apreciable en la manera de ser y de obrar de las bestias que se han observado.

Remontémonos aún más lejos; traduzcamos algunas páginas de la historia de los animales de Aristóteles. Por una parte creeremos leer á un escritor de nuestro tiempo, y por otra nos convenceremos de que los detalles suministrados por el filósofo griego se hallan en perfecta conformidad con lo que los antiguos monumentos de Egipto nos enseñan sobre los animales de fechas remotísimas.

Es, pues, un hecho indudable, que los animales, durante la larga sucesión de los siglos, no han llevado á cabo un sólo progreso notable.

Y téngase muy presente que cuando hablo de animales hablo de los "más inteligentes„, usando el lenguaje que hoy se emplea, y hablo de aquellos que, sin duda alguna, se han encontrado en las mejores condiciones para el progreso. Hablo del mono, del perro, del elefante, del caballo. Hablo de las más hermosas razas de perros, de monos, de elefantes, de caballos; de las que viven en el más benigno clima, bajo el cielo más puro, y dejo escoger según que una ú otra condición sea más ó menos favorable al desarrollo intelectual, en sociedad ó en el aislamiento; en el seno de la abundancia,

del reposo y de los placeres, ó en medio de las fatigas de una existencia austera y miserable; en la paz ó en la guerra.

En cualquier época, en cualquier lugar y en cualquiera circunstancia que se consideren, ¿podrá mostrársenos una sola de estas bestias que vaya caminando por la senda del progreso? No.

Una circunstancia excepcionalmente favorable para este progreso de los animales, y que debería producirlo necesariamente, si fuese posible y cupiese en la naturaleza, es el comercio de tales animales con el hombre. El hombre que piensa, que razona y que progresa en presencia del animal, no podría menos de conducirlo por el camino de su pensamiento y de su acción.

De hecho, el hombre no ha vivido nunca probablemente sin el animal. El perro, por lo menos, ha sido su fiel compañero desde los tiempos más antiguos. El ha visto, pues, al hombre fabricándose instrumentos adecuados para trabajar la piedra, la madera, el hierro; le ha visto pasar, gracias á su actividad y á su industria, de la penuria y escasez á la abundancia y á las comodidades, luego al lujo; él ha ocupado un sitio en su mesa y en su hogar; él le ha seguido á la caza, á la guerra, en los viajes, en las fiestas y asambleas públicas. El ha sido su compañero, y ¡cuantas veces ha ocurrido no tener á nadie más que á él por amigo y confidente! Ha sido, decimos, el compañero no sólo del pastor y del salvaje, sino también del artesano en su taller, del sabio en su gabinete de estudio, del general en el campo de batalla, y hasta del rey en sus consejos.

El hombre no se ha contentado con exponer ante sus ojos las maravillas de su arte y de sus inventos: ha querido, además, instruirle, y ha recurrido á toda clase de medios para conseguirlo; caricias, golosinas, golpes, hambre, sed, estímulos de todas clases, amenazas, palabras, gestos de todo género. Y estos esfuerzos, estas tentativas de instrucción no se han empleado con individuos tomados casualmente y sin tino, sino que se han escogido los que parecían ofrecer más probabilidades de buen éxito. Y no se ha trabajado solamente con ejemplares aislados y sin relaciones unos con otros, sino que tales trabajos se han operado á veces sobre los padres, y se ha querido darles permanencia en la raza, cultivando en los productos de una serie de generaciones las cualidades preciosas que se había pretendido desarrollar en los individuos, por una educación algunas veces secular. Los anales de la montería contienen sobre este particular los hechos más auténticos y curiosos.

Pues bien: con todos estos ensayos, con tanta habilidad y paciencia tanta, ¿háse podido conseguir que brillase una chispa de razón en uno sólo de estos cerebros caninos? ¿Háse visto una raza siquiera que llegase á producir, en un orden cualquiera de cosas, acciones tales que no puedan explicarse sin que se reconozca á los individuos de esta raza conceptos abstractos, ideas generales, universales, en las que se hayan inspirado para realizar por ellos mismos (*ex propria inquisitione*) un sólo progreso? Si tal raza existe, exhíbasenos: si no existe ya, que se nos diga dónde y cuándo ha existido. Que se nos muestre, bien en lo presente, bien en lo pasado, en Roma ó en Atenas, en París ó en Lóndres, la más rudimentaria obra de ciencia, el más ligero bosquejo de civilización, una sombra siquiera de teoría artística de que pueda gloriarse la más linajuda y escogida aristocracia canina.

El hombre ha influido sobre el animal; los distintos medios han influido también sobre el animal. Este ha sido modificado, mas no se ha modificado á sí mismo; ha sido cambiado y transformado, pero no se ha cambiado y transformado á sí propio. Si alguna vez ha llegado á ser más perfecto bajo ciertos aspectos, nunca ha dado prueba alguna de que tuviera ni conciencia ni voluntad del perfeccionamiento que recibía: ni más ni menos que lo que pasa con el árbol al que el jardinero dispone las ramas ó hace cambiar las flores ó las hojas. No es en él sino fuera de él donde se halla, no sólo la ocasión, sino también la causa determinante y la medida de los cambios que experimenta. No es él quien camina á la perfección "*non progreditur*„, no se mueve á sí mismo "*non se agit*„, sino que es impelido "*sed agitur*„, porque

carece del principio general de todo progreso verdadero, del concepto general, de la idea.

Y si se perfecciona el animal, no es más que en un género determinado, con exclusión de los demás géneros. La araña tenderá mejor su tela, el ave construirá mejor su nido y el castor su morada: pero jamás se verá que ninguno de estos animales utilice ni uno sólo de los principios que supondría el progreso que realiza, caso de que tal progreso fuera inteligente, para adelantar en otro orden de actividad, á pesar de las ventajas que de ello reportaría; prueba es, pues, de que no ha realizado su primer progreso á la luz de un principio universal y trascendente. El progreso propio del animal es un progreso *en línea recta,* no el progreso en todos sentidos, el progreso irradiante, el verdadero progreso.

Es, pues, un hecho sobre el que no cabe siquiera discusión, que los animales más perfectos, colocados en las condiciones más favorables, permanecen extraños al progreso consciente, reflexivo y calculado, libre y universal.

Y bajo este supuesto, debemos concluir diciendo:

Luego los animales no piensan ni raciocinan, puesto que, en buena lógica, nosotros no debemos admitir la existencia de ninguna fuerza ni facultad, sino en tanto que á ello nos veamos obligados por la vista de los fenómenos que la suponen.

Véase, pues, que los principios y los hechos son los que nos conducen á semejante conclusión.

Al estudiar en abstracto la naturaleza y las propiedades esenciales del pensamiento en el sér que raciocina, como podríamos estudiar la naturaleza y las propiedades del círculo ó del triángulo, de la fibra muscular ó de la célula nerviosa, hemos visto que el progreso es al propio tiempo la consecuencia y el signo inequívoco del pensamiento y raciocinio, de tal suerte que el sér dotado de las citadas facultades, hallándose sano é íntegro, y colocado además en condiciones propicias, se perfecciona y adelanta en el saber, en la manifestación libre y voluntaria de su pensamiento y de sus sentimientos, en la industria y en todo cuanto concierne á la civilización, por una ley tan fatal como la que hace caer la piedra en el aire y correr el agua hacia abajo.

Por otra parte, es un hecho constante que los animales que por voz unánime se cuentan entre los más inteligentes, el perro, por ejemplo, no han realizado el menor progreso en la ciencia, en el lenguaje convencional, en la industria. Tenemos, pues, perfecto derecho para decir después de esto:

Los animales ni piensan ni raciocinan.

Este argumento es decisivo; pero comprendo perfectamente que no resuelva todas las dificultades que en tal materia se suscitan. Pregúntase ciertamente, cómo negandose á los animales el raciocinio, será posible explicar todas las maravillas que practican á nuestra vista, y qué género de conocimiento hay que reconocer en ellos; porque, á la verdad, no es admisible que el bruto no conozca ni sienta más que un leño ó una piedra.

Trataré de contestar á estas preocupaciones de ciertos espíritus.

5.º Hablemos desde luego de las facultades que nos vemos precisados á reconocer en los animales. A seguida someteremos la tesis que sustentamos á la prueba de los hechos particulares.

Hay que reconocer desde luego á los animales—hablo de los animales superiores—con facultades de percepción, los cinco sentidos externos, vista, oído, olfato, gusto y tacto. Esto no necesita demostración.

Hay que reconocer también en ellos sentidos internos: la *imaginación,* todo el mundo sabe que los perros sueñan; la *memoria,* recuérdese el perro de Ulises; la facultad que los antiguos llamaban *estimativa,* y que no es otra cosa que la habilidad en distinguir los objetos útiles de los que les son perjudiciales; así sucede que el cordero huye del lobo, y que el pájaro elige la paja que necesita para hacer su nido; en fin, una especie de sentido general, central, *sensorium commune*, á donde, por una parte, confluyen para agruparse las impresiones aisladas de los sentidos particulares, y donde, por otra parte, vienen á repercutir los diversos accidentes del organismo, sano ó enfermo, en movimiento ó en reposo.

Este *sensorium commune* es el que, agrupando las sensaciones especiales, permite que el animal se forme la representación íntegra de los objetos, la de un fruto por ejemplo, del cual el ojo ha percibido el color, el olfato el olor, el gusto el sabor, etc., y que, advirtiéndole del estado en que se hallan las diversas partes del organismo, le sirve para que pueda regirse como conviene, así en el conjunto como en los detalles.

Las facultades de percepción reclaman facultades de tendencia, ó los apetitos correspondientes. Así vemos que á las percepciones sensibles de los diversos objetos, se suceden en el animal emociones de las diversas pasiones: raptos de amor ó de odio, accesos de ira, temblores de miedo, etc. Según esto, pues, el animal tiene una voluntad sensible, como tiene una facultad de percepción sensible.

Pero no es esto todo: debemos admitir que existe en cada una de sus facultades aquella tendencia á la acción, aquel impulso á cumplir los actos propios de su especie, que se encuentra en todos los seres del mundo, y que hace que todos, al encontrarse en el momento oportuno y en las condiciones propicias, ejerciten espontáneamente la actividad de los mismos, cual si se vieran arrastrados por cierta fuerza natural, *instinctu naturæ*.

Debemos también admitir que la actividad del animal, cuando en virtud de una causa cualquiera se ejercita constantemente en determinado sentido, puede modificarse tan profundamente, que contraiga ciertos hábitos ó propensiones á obrar siempre en un mismo sentido, sean esas propensiones útiles ó perjudiciales, defectuosas ó no.

Tenemos que reconocer, por fin, que el animal, en algunos casos y en cierta medida, transmite sus hábitos ó tendencias á sus descendientes por medio de la generación, hasta el punto que ciertos instintos se fijan en algunas razas en forma de cualidades ó defectos, y resultan luego hereditarios.

Sería inútil insistir sobre estas aserciones plenamente justificadas y aclaradas tanto por la experiencia vulgar como por los datos corrientes de la zoología y anatomía comparadas. Mas no creemos ocioso añadir algunas otras palabras para caracterizar con precisión las operaciones de estas facultades del animal.

Todas estas operaciones son del orden sensible, pues todas proceden de un órgano, y todas tienen por objeto alguna cosa no sólo material, sino también concreta, individual.

Así como el ojo jamás percibe el color en abstracto, sino tal color en tal objeto, así la imaginación del animal nunca percibirá el cuadrado en abstracto, sino siempre tal cuadrado de tales dimensiones; y la memoria le recordará siempre, no los conceptos de hombre, de caballo ó de casa, sino de este hombre, de ese caballo, de aquella casa; y la estimativa á su vez, no se dará cuenta de la conveniencia, sino de la cosa que conviene. En una palabra: las facultades sensibles, los sentidos, así internos como externos, no perciben nunca las cosas materiales sino envueltas en la tosca tela del hecho y de la individualidad, *cum appendiciis materiæ*. (Alberto Magno).

Por lo demás, las percepciones sensibles, bien así como los movimientos de la pasión, se producen en el bruto siguiendo en todo el mismo procedimiento fisiológico que en el animal humano. De donde se deriva esta consecuencia —de extrema importancia porque arroja una luz vivísima sobre la vida animal:— que la gran ley de la asociación de las percepciones y de las emociones tiene su aplicación y produce sus efectos en el bruto de idéntica manera que en el animal humano.

Ya puede formarse el lector una idea clara de lo que concedo y de lo que niego al animal.

Le niego toda percepción de lo inmaterial.

Por consiguiente, toda idea moral y religiosa, todo concepto abstracto y universal; por consiguiente, todo juicio y raciocinio, es decir, todo juicio y raciocinio propiamente dichos, que incluyan por lo menos un término abstracto y universal; por consiguiente, la conciencia ó la *reflexión* completa de una facultad de conocimiento sobre sí misma, así como también la libertad, pues que, por una parte, ningún órgano puede replegarse sobre sí mismo y percibirse, ni percibir su acción, y por

otra, sólo los conceptos y juicios universales pueden constituir la raíz de la voluntad libre.

En cambio, concedo que el animal ve, oye, huele, gusta y palpa los objetos. Concedo también que conserva las imágenes y se las representa cuando están ausentes.

Concedo que recuerda las cosas.

Admito también que por un acto estimativo que se parece á un juicio, distingue los objetos útiles y nocivos, aquellos para buscarlos, éstos para evitarlos.

Afirmo también que, en virtud de la ley de *consecución*, que es consecuencia necesaria de la asociación de las percepciones y emociones, el animal pasa en ciertos casos de una representación á otra, y consiguientemente, de una emoción, de una operación á otra diferente, por un movimiento de conocimiento que se asemeja al raciocinio.

Le reconozco un bosquejo de conciencia, en el poder que tiene por el *sensorio común* de ver, en cierto grado, lo que pasa en los diversos puntos de su organismo; y una imagen de libertad y de elección, en la vacilación que manifiesta por decidirse cuando es solicitado en distintos sentidos por muchos objetos que le atraen.

Estoy conforme en que el animal contrae á veces hábitos, ó mejor dicho, instintos nuevos, y que también á veces los trasmite, de donde resulta en los individuos y en las razas una apariencia de progreso.

En fin, si se quiere que resuma en una sola palabra mi pensamiento sobre las bestias, diré con Leibnitz, que sobre este particular dejó escrita una palabra que acredita al hombre de talento.

"Las bestias son puramente empíricas.„ (*Nouveaux Essais,* prólogo.) He ahí lo que yo admito, he ahí lo que han admitido unánimemente, puede decirse, los grandes doctores del siglo XIII "*tradunt peripatetici omnes.*„ (San Buenaventura, *Compendium theolog. verit.*, lib. II, c. 24.) Vamos á ver ahora nosotros si basta esto para explicar todo lo que se observa más elevado y maravilloso en la actividad animal.

6.º "Es necesario no haber visto nunca de cerca animales, dice un gran profesor de la escuela de antropología de París; es necesario desconocer sus modos de obrar, cual si se tratase de habitantes de otro globo, para negar las pruebas de inteligencia que nos ofrecen á cada instante. Se necesita no haber visto nunca el perro que, siguiendo una pista, encuentra una encrucijada, se detiene, vacila un instante entre los tres caminos que se presentan delante de él, busca la pista en uno de ellos, luego en el segundo, y si no la encuentra en uno ni en otro, se lanza sin nueva vacilación por el tercer camino, como expresando por este acto el dilema consistente en que, si aquel á quien busca ha debido pasar por uno de los tres caminos, no habiendo tomado ninguno de los dos primeros, necesariamente ha debido seguir el tercero.„ (M. Matías Duval, *Le Darwinisme*, pág. 69.)

Si no tuviera yo una razón decisiva para creer que el respetable profesor no ha hojeado nunca las obras de Santo Tomás, juzgaría que la objeción que acabo de transcribir se había tomado de las obras del santo doctor. Hé aquí, en efecto, la dificultad que Santo Tomás se propone en un artículo de la *Suma teológica,* artículo que se encabeza de este modo: "La elección razonada conviene á los animales?„ (1.ª, 2.ª q. XIII, a. 3.)

"Como dice Aristóteles, la prudencia, virtud intelectual, es la que hace que cada cual elija intencionadamente lo que conviene al fin. Ahora bien: la prudencia conviene á los animales... Esto cae en la esfera de los sentidos. *Et hoc etiam sensui manifestum videtur;* porque en las obras de los animales, abejas, arañas y perros, hay un arte y una industria admirable. El perro, por ejemplo, que persigue á un ciervo, si llega á una encrucijada, *si ad trivium venerit;* indaga con el olfato si el ciervo ha pasado por el primero ó por el segundo camino. Y si halla que no ha pasado por allí, entonces ya seguro de sí mismo y sin nueva investigación, se lanza por el tercer camino, *jam securus per tertiam viam incedit non explorando,* como si se hubiese servido de un dilema, *quasi utens syllogismo divisivo,* cuya conclusión sería que el ciervo había pasado por aquel camino, puesto que no había pasado por los otros dos,

no habiendo más que tres. Parece, pues, que la elección razonada es también propia de los animales.„

Por donde se ve que la objeción del docto profesor se remonta por lo menos hasta el siglo XIII. Y también desde esta época se sabía la solución. "Un arte infinito, dice Santo Tomás, es el que ha dispuesto todos los seres. Y por esto, cuanto se mueve en la naturaleza, se mueve con orden, como en una obra de arte. Por esto también, aparece en los animales cierta industria y cierta prudencia; porque habiendo sido formados por una razón soberana, tienen sus facultades naturalmente inclinadas á obrar según cierto orden bello y siguiendo procedimientos perfectamente adecuados. Por esto se dice muchas veces que son prudentes é industriosos. A la vez decimos que no existe en ellos ni razón, ni elección razonada; y lo que lo prueba con evidencia es que todos los animales de una misma especie obran siempre del mismo modo.„

No hay, en efecto, necesidad de que nuestro perro raciocine para perseguir al ciervo del modo que lo hace. Concedámosle tan sólo el conocimiento y los apetitos *empíricos* de que hemos hablado, y su conducta se explicará por sí misma. Juzguemos si no es así.

Veámosle que encuentra la pista de un ciervo. Una sensación del olfato es lo que se la ha hecho conocer. Si ha visto alguna vez ciervos, esta sensación, en virtud de la ley de asociación de las percepciones, despierta en él la imagen de un ciervo; y si ha dado caza en alguna ocasión á otro ciervo, evoca la imagen y al propio tiempo el recuerdo de la parte de presa que le cupo. Mas el tufillo que aspira en el caso presente, sus imágenes, sus recuerdos, ¿qué queréis? un perro es de tal naturaleza que no puede menos de encontrar todo esto y estimarlo delicioso, y delicioso también, soberanamente deseable el objeto que tales impresiones y recuerdos suscita. Es más, no puede menos de desearlo y perseguirlo. Corre, pues, lleno de deseos y lleno ya también de alegría. Al principio sigue fácilmente la pista, manifestando con alegre griterío, repetido y reforzado por la soledad del bosque, el contento y los ardorosos deseos de que se halla poseído. Pero he aquí que se presenta de pronto la maldita encrucijada. Una pista vaga y tres caminos enfrente. ¿Qué hará nuestro perro? Pues va á ceder á un doble instinto: el instinto de pesquisa, que le incita á explorar, valiéndose del olfato, todas las rutas abiertas, todos los caminos por los cuales ha podido huir la pieza que persigue; instinto de movimiento, el más fácil y menos complicado, que le determina á tomar el camino que tiene más cerca. Se mete en él. De vaga que antes era, pasa ahora la pista á ser nula. No atrayéndole nada en esta dirección, y solicitándole los recuerdos aun recientes de la pista hacia la encrucijada, vuelve á ella y se dirige por el camino más próximo. No habiendo pasado tampoco el ciervo por este camino, según la hipótesis, lo abandona también como había hecho con el primero; é impulsado siempre por su doble instinto, se acerca al tercero. Como el ciervo ha pasado por allí realmente, la pista deja de ser vaga y se acentúa más y más á medida que se va acercando, razón por la que se precipita sin vacilación y con nuevo ardor y mayor volocidad por este tercer camino.

Véase, pues, cuán naturalmente se interpreta, siguiendo nuestra doctrina del conocimiento y de la voluntad "empíricos„ del animal, este proceder del perro en la encrucijada, proceder que se nos presentaba como signo evidente de que los perros piensan y raciocinan. Sostener que en este caso ha practicado el perro un acto de raciocinio, y que se ha servido de un dilema "*silogismo divisivo*„ pugna abiertamente con la regla aceptada por todos los filósofos: que hay que explicar siempre las acciones del animal por el *minimum* de causa psicológica que baste para dar razón de ellas: lo contrario, en nuestro caso, es caer en la *interpretación antropomórfica*.

Darwin argumenta con más sutileza que sus discípulos sobre este punto. Sus razones no son más sólidas, pero son especiosas cuando menos. Oigámosle:

"Cuando un perro, dice, percibe otro perro á gran distancia, su actitud da á entender muchas veces que concibe qué es un perro; pues cuando se

acerca, esta actitud cambia por completo si reconoce un amigo... Cuando grito á mi perro de caza (y yo he hecho la experiencia bastantes veces) "¡Eh, eh! ¿Dónde está?„ Al instante comprende que se trata de dar caza á algún animal: ordinariamente empieza por echar la vista alrededor de él, luego se lanza por el bosquecillo más próximo para buscar en él vestigios de la pieza cazable, y por fin, no encontrando nada, dirige su mirada á los árboles, donde descubre una ardilla. Ahora bien: ¿estos actos diversos no revelan claramente que mis palabras han despertado en su espíritu la idea general ó el concepto de que había allí, cerca de él, un animal cualquiera que se trataba de descubrir y perseguir? *(La descendance de l'homme,* p. 87-88).

Bien se manifiesta aquí el espíritu ingenioso del ilustre escritor; pero no basta ser ingenioso, se necesita probar. Pues bien: Darwin, con estos dos hechos que cita, no prueba absolutamente nada. Cuando habla del primero, confunde evidentemente la percepción vaga é incompleta con la percepción abstracta. Porque lo que percibe el perro de Darwin no es de ningún modo el perro en abstracto, sino otro individuo de la especie canina, cuyas disposiciones é intenciones no distingue desde luego. Darwin, identificando, como lo hace, la noción abstracta y la imagen confusa, identifica dos cosas entre las cuales, como dice muy bien Mr. Taine, "media un abismo.„ *(De l'Inteligence,* t. I, p. 37, 4.ª edic.)

En cuanto al segundo hecho que se alega, respondo simplemente que por estas palabras "hé, hé, dónde está?„ Darwin despertaba en su perro el instinto de la busca, y acaso también en alguno de los casos, por vía de asociación, la imagen de algún animal determinado.

Ateniéndose de esta suerte á los principios de psicología y al método de interpretación que he seguido yo poco antes, se podrán explicar sin ninguna dificultad las acciones más sorprendentes que se cuentan de los perros, monos, elefantes, etc., con tal que: **1.º**, no se acepten sino relatos perfectamente auténticos, y *cuyos detalles hayan sido sometidos á rigurosa confrontación;* 2.º, que las costumbres del animal de que se trate, y los *de su especie*, hayan podido ser seriamente estudiadas y sean *perfectamente conocidas;* 3.º, que se descarten del relato propiamente dicho *las suposiciones* que los narradores, con intención ó sin ella, suelen introducir en ellos.

Tomadas estas precauciones, la interpretación será más ó menos complicada, según los casos, pero siempre nos conducirá á esta conclusión: que la razón y el raciocinio no tienen residencia en la cabeza del animal; porque es un hecho general, evidente, que está por encima de cuantos hechos particulares puedan alegarse, el hecho que observó ya Santo Tomás y que dejó consignado, según antes decíamos, en estos términos: "Todos los animales de la misma especie obran del mismo modo:„ el animal no progresa.

Se ha dicho que la religión de los salvajes, de los Bosjimanos, por ejemplo, se reducía á un sentimiento de terror causado por la aprensión del daño que podrían causarles ciertos seres hostiles é invisibles; y que tal sentimiento no difiere notablemente del temor que experimentan los animales en presencia de ciertos fenómenos extraordinarios.

Respondo, desde luego, que tal afirmación podría ser discutida. En segundo lugar, digo que, aunque las ideas y sentimientos religiosos entre los salvajes fueran tan nulos como se pretende, todavía quedaría entre estos salvajes y el animal una diferencia esencial; pues que el salvaje puede llegar por la enseñanza y la reflexión á la verdadera idea de Dios y de la ley moral, en tanto que la bestia es absolutamente incapaz de esto. Lo que ahora afirmo, puedo probarlo aduciendo una autoridad que no será sospechosa. Todos saben que los Fueguenses ocupan uno de los últimos grados de la familia humana. Ahora bien: Darwin cuenta que tres de estos salvajes, habiendo pasado algunos años en Inglaterra, hablaban la lengua de este país, y que llegaron á alcanzar una cultura intelectual y moral no inferior, en apariencia, á la que suelen alcanzar los marineros ingleses. (*La descendance de l'homme,* página 67).

Y es que, aun en el último de los salvajes, por el sólo hecho de ser hombres, brilla esta luz exclusivamente humana y verdaderamente transcendental, que se llama razón, y hace accesibles á quien la lleva, las alturas de la ciencia, del arte y de la virtud.

He aquí lo que explica que se haya podido ver á un negro, ó al menos á un mulato, miembro correspondiente del Instituto de Francia, y lo que permite esperar que, antes que pase mucho tiempo, veremos á los hijos de la Tierra del Fuego y á los Bosjimanos seguir los cursos de nuestros colegios y disputar los primeros puestos á los hijos de los europeos, entrar en nuestras escuelas superiores, llegar á desempeñar las cátedras de matemáticas ó de filosofía, y desde lo alto de alguna cátedra de la Sorbona ó del Colegio de Francia, excitar á los sabios demasiado amigos de las bestias, al respeto de la dignidad y de la persona humana: pruebas vivientes de que entre la razón y el instinto, el hombre y la bestia, la diferencia es irreductible.

Decididamente, todos los razonamientos que se aducen para probar que los animales piensan como nosotros, hacen creer, como dice Bossuet, "que es una distracción para el hombre defender en contra suya la causa de las bestias.„ Ni uno solo de entre los que patrocinan esta defensa ha desvirtuado nunca este argumento:

El que piensa y raciocina, progresa.

Es así que el hombre progresa; y el animal, aun colocado en las circunstancias más favorables, no progresa.

Luego el hombre piensa y raciocina, y el animal no.

7.º Habiendo llegado al punto en que nos encontramos, nuestra tarea puede darse por terminada; porque el espíritu descubre de una sola mirada la triple diferencia esencial entre el alma del hombre y la del bruto, diferencia que procede necesariamente del hecho que dejamos sentado, á saber: que el hombre piensa y el bruto es incapaz de pensar.

Cuando se habla de la naturaleza del alma humana, se desarrolla extensamente el principio de que la operación de los séres es proporcionada á la naturaleza de los mismos, y que ésta puede inferirse de aquella. Con el mismo derecho y por idéntica razón que dice el fisiólogo "tal función, tal órgano,„ el filósofo, generalizando la fórmula, dice: "tal operación, tal naturaleza.„ Ahora bien, se dice además, el alma humana tiene una operación, cual es el pensamiento, á donde no alcanza ningún órgano, ni hay tampoco cosa alguna material que pueda ser sujeto ni principio inmediato de tal operación. Luego el alma humana, en su fondo, en su naturaleza, no depende en manera alguna de la materia, no está enteramente sumergida en el cuerpo, sino que sobresale, sino que brilla por encima de él, como la llama sobre la vela. Luego es espiritual, es decir, que existe con una existencia que le es propia, con una existencia que no le viene del cuerpo, ni del compuesto que forma con el cuerpo, ni de ningún principio intrínseco que no sea ella misma.

Por la razón contraria, es evidente que el alma del bruto no es una fuerza emergente. No tiene, como hemos visto, más que operaciones del orden empírico, operaciones que se realizan todas ellas en un órgano; ella depende del cuerpo en toda la extensión de su actividad, y no da señal ninguna de sobreponerse á la materia. Luego depende de ella en toda su naturaleza y en todo su sér, y no es espiritual.

No hay necesidad de insistir, y paso seguidamente á la otra diferencia fundamental que existe entre el alma del hombre y la del bruto, desde el punto de vista del origen.

El principio en que suele basarse la doctrina, al tratarse del origen del alma humana, es éste: El origen de un sér debe corresponder á su naturaleza; su modo de llegar á la existencia ha de estar en relación con su modo de existir. En efecto, la naturaleza del sér que es producido á la existencia, es á la acción que lo produce como el término de un camino es al camino que conduce á él. Pues el término no es tal sino porque *termina* el camino, y en consecuencia, el uno está en relación y en proporción con el otro. La conclusión que de aquí se deriva inmediatamente es, que el alma del animal, como dependiente del cuerpo en todo su sér, llega á la existencia bajo la misma depen-

dencia del cuerpo; y, por consiguiente, es producida al mismo tiempo que éste, y por la misma acción orgánica: la generación.

De otro modo hay que hablar al tratar del alma humana.

Recordad aquella vigorosa argumentación de San Agustín: "O el alma del niño procede del alma de su padre por fraccionamiento, ó es sacada de la nada por creación.„ *(De anima et ejus origine,* lib. I, cap. 15). Tales son las dos únicas hipótesis plausibles que sobre esto pueden hacerse. Porque, decir que el alma humana, substancia espiritual, puede producirse por vía de generación, es imposible: la desproporción sería muy evidente entre la causa y el efecto. Y pretender, por otra parte, que el alma es una partícula ó una emanación de la divinidad, sería un absurdo y un sacrilegio *omnino sacrilegium (ibid.)* Mas el alma del niño, simple y espiritual, no puede proceder de la de su padre por fraccionamiento, pues no se fracciona lo que es simple. Luego el alma humana es obra toda ella de la mano de Dios, y no llega á la existencia sino por creación.

El alma humana es inmortal. En efecto, hemos probado ya que siendo como es espiritual y poseyendo facultades espirituales, puede y debe existir, obrar y tener conciencia de sí misma, siempre, aun en el caso en que el elemento á que está unida, el cuerpo, llegue á sucumbir y disolverse.

El alma del bruto, no siendo espiritual, y dependiendo inmediata y directamente del cuerpo en todo lo que es y en todo lo que hace, no puede sobrevivirle, y sucumbe con él.

Si, pues, se pregunta qué diferencia existe entre el alma del hombre y la del animal, diremos:

El alma del hombre piensa: la del animal no piensa.

El alma del hombre es espiritual: la del bruto no lo es.

El alma humana ha sido creada: la de la bestia ha sido engendrada.

El alma humana es inmortal: la otra es mortal.

Hé aquí lo que enseñan los doctores cristianos con respecto al alma del bruto, comparada con la del hombre: San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, Alberto Magno. Por lo dicho se verá que ninguna doctrina puede hallarse más conforme con lo que de consuno proclaman los hechos y los principios.

AMERICANOS *(Origen de los).*—Hubo un tiempo en que se sostuvo la teoría de ser autoctonos los americanos, esto es, que habían nacido en la misma América, y formaban por consecuencia una ó varias especies separadas, sin ninguna relación de origen con las razas del antiguo mundo, lo cual equivalía á negar la doctrina revelada sobre el origen de la humanidad.

Semejante doctrina no puede ya sostenerse, porque todas las ciencias modernas, la antropología, la lingüística, la etnografía, la ciencia de las religiones, la arqueología, unen sus voces para atestiguar la existencia de numerosos vínculos de parentesco entre las razas del antiguo y nuevo mundo. La primera de estas ciencias ha reconocido en muchos americanos el tipo mongol ó asiático perfectísimamente caracterizado: la lingüística demuestra entre las lenguas americanas y alguna de nuestras antiguas lenguas asiáticas ó europeas, el basco por ejemplo, evidente analogía que no puede ser efecto de la casualidad; la etnografía descubre en las leyendas, cantos, usos y costumbres de los indígenas del Nuevo mundo, señales inequívocas de parentesco más ó menos estrecho con los pueblos de los antiguos continentes; el estudio de las religiones halla en las mitologías americanas, instituciones cristianas ó budistas, más ó menos desfiguradas; la arqueología, por fin, describe millares de objetos americanos tan semejantes á los producidos por nuestras antiguas industrias, que bien puede atribuirse su fabricación á los pueblos de este lado del Atlántico.

Compréndese difícilmente, cómo ante datos tan numerosos, variados y concordes, pueden aún existir en nuestros días gentes cegadas por los prejuicios que nieguen la comunidad de origen entre unos y otros hombres, y que persistan en considerar con M. Simonin "en el hombre americano, un producto del suelo americano;„ porque ya es im-

posible basar esa opinión en consideraciones algo científicas.

Se ha alegado la diferencia radical que existe entre la fauna y la flora de ambos continentes, para deducir de ella que América nada debía al viejo mundo, ni sus formas animales ó vegetales; pero fácilmente puede responderse, que si los naturalistas atribuyen á los animales y plantas de América varios centros especiales de creación, se debe á que en realidad son muy diferentes de las del antiguo mundo, mientras que en uno y otro país, por lo contrario, el hombre presenta tales rasgos de parecido, que ningún antropólogo se atrevería á fundar en aquella consideración la teoría de que pertenezcan á especies diversas.

El origen natural que cierta ciencia pretende ahora atribuir á nuestra especie, es nuevo obstáculo que se opone al aislamiento originario de la raza americana; porque á lo menos sería extraño, como observa el Marqués de Nadaillac, "que con condiciones biológicas y climatológicas diferentes, fauna y flora diversas, se haya llegado á obtener al fin y al cabo un hombre semejante al del antiguo mundo; semejante por los detalles anatómicos y fisiológicos, semejante por sus instintos, por su inteligencia y por su genio creador„ *(Amerique prehistorique,* p. 571).

Si el Nuevo mundo no hubiera recibido su población del antiguo, sería preciso atribuirle no una sino varias especies humanas, ya que hay en aquel tipos del todo diferentes: pueblos americanos cercanos geográficamente, como los Patagones y Peruanos, difieren más entre sí que los Europeos de los Asiáticos. ¿Deduciremos de esto que deban su origen á diversos centros de creación? ¿Cuál de esos escritores que creen ó aparentan creer en el origen natural y en cierto modo espontáneo del hombre, se atreverá á sostener en serio que este ha nacido casi á la vez en tantos distintos parajes?

Y no se diga que existieron obstáculos contra la población de América por colonos del antiguo mundo, porque no lo son la distancia ni la dificultad de franquearla con los medios primitivos del arte de navegar. Obsérvese en primer término que los Polinesios no se arredraban de emprender con sus piraguas larguísimos viajes, y que los Escandinavos recorrieron en la Edad Media todos los mares del Norte con sus barcas, más estrechas aún; y también que siendo tan angosto el estrecho de Behring, divisor de los dos continentes, está habitado en sus opuestas riberas por razas en apariencia idénticas. Si se opina que esta parte del globo, vecina al círculo polar, no pudo servir de paso por su extremada frialdad, podremos contestar que más al Sur, á una latitud no superior á la de Londres, están las islas Aleucias, que constituyen un inmenso puente entre América y Asia; puente por el cual en nuestros días son muy frecuentes, según parece, las comunicaciones entre la península de Alaska y la de Kamchatka, que á Oriente y Poniente continúan la cadena de aquellas islas. "El estrecho de Behring, ha dicho M. de Rosny *(Congrès de Nancy,* t. IV, p. 136), no ha sido nunca obstáculo serio para la comunicación entre ambos continentes: cada año hay vientos favorables que llevan de Kamchatka á América, y otros en sentido opuesto. Es un juego para los esquimales el viaje de una á otra península, no sólo en barcas aisladas, sino en numerosas escuadrillas de pesca.„ Bien pudo suceder, por tanto, que se intentara ese viaje alguna vez, no por míseros pescadores de focas, sino por grandes bandas de emigrantes que desde las muy civilizadas regiones del Asia oriental lograron llevar á Méjico y el Perú la civilización cuyos restos admiran nuestros arqueólogos.

Tampoco son considerables las distancias entre América y Europa, hasta el punto de haber impedido toda comunicación entre ellas en los tiempos primitivos. Noruega dista poco de Islandia, y ésta menos aún de Groenlandia, parte de América separada del Canadá por el estrecho de Davis.

Forzoso es también tener en cuenta que las corrientes marinas no habrán dejado de arrastrar alguna que otra vez los barcos hacia las costas del Nuevo mundo.

Dos de estas corrientes, situada una al Norte y otra al Sur del Ecuador, parten de las costas de Africa para ganar á través del Atlántico las de la

América meridional, que sólo distan unas quinientas leguas. Otra corriente, llamada el Kuro-Siwo, atraviesa el Océano Pacífico desde el Japón á California. Sería raro que en el transcurso de los siglos ningún buque náufrago hubiera llegado por una de estas vías naturales á cualquier punto del litoral americano.

No faltan hechos en apoyo de esta suposición. M. Brooks, antiguo cónsul representante del gobierno japonés en California, se ocupó mientras estuvo allí en adquirir noticias de juncos japoneses que hubiesen naufragado en diversos puntos del Pacífico desde el principio del siglo XVII hasta nuestros días. Así ha llegado á conocer auténticamente hasta sesenta naufragios de esta clase, algunos de los cuales se verificaron en plena América central. El mismo M. Brooks dice que el origen japonés de cierto número de tribus americanas situadas en estos parajes, es tan poco dudoso, que han conservado el lenguaje de su primera patria: hecho significativo, que ya habían afirmado ciertos oficiales de la marina francesa á M. de Quatrefages. (*V. Matèriaux pour l'histoire de l'homme*; Octubre, 1886).

La misma observación debe hacerse respecto á las corrientes del Océano Atlántico. Muchas veces, después del descubrimiento debido á Cristóbal Colón, se han dirigido á las costas de la América meridional buques procedentes de Canarias. El hecho ha sido confirmado especialmente dos veces en el siglo último, en 1731 y 1764, y sin duda se produjo anteriormente muchas veces. Así es que se encuentran en aquella porción del territorio americano, poblaciones cuya fisonomía é industria se asemejan á las de los antiguos canarios ó de los negros africanos. (Véase el artículo *Atlántida*).

Las relaciones de China con la costa occidental de América, y las de los pueblos escandinavos con Groenlandia y las regiones adyacentes del nuevo continente, se hallan mejor establecidas aún: puede decirse que pertenecen á la historia.

Un orientalista francés, Guignes, fué el primero que señaló, en el siglo último, las antiguas relaciones de los budistas de Asia con un país llamado en chino el Fou-Sang, que Guignes no vacilaba en identificar con América; pero esta identificación, confirmada por Klaproth, no fué tomada en serio en Europa. A consecuencia de no sé qué orgullo nacional, nuestros sabios rehusaron admitir que Cristóbal Colón hubiese sido precedido por los chinos. Olvidábase que estos conocían la brújula acaso dos mil años antes de nuestra era, y que tenían hacía mucho tiempo mapas geográficos muy superiores á nuestros imperfectos ensayos de la Edad Media. No es, pues, sorprendente que el descubrimiento del orientalista Guignes se haya confirmado más y más. Nuevos informes sacados de los libros chinos, dice M. de Quatrefages, han puesto fuera de duda la realidad de este hecho. (*La Science catholique*, Mayo, 1887).

Parece también que estas relaciones no fueron accidentales, sino organizadas regularmente. Si algunas veces fué su objeto la propagación del budismo, muchas más lo fué el comercio. Tal era, sin duda, el destino de los buques llenos de mercancías que alguna vez encontraron los conquistadores españoles, hacia el 40º de latitud, y que, según cuenta un historiador, venían de Catay ó de la China.

Las relaciones de Europa con América en la Edad Media descansan igualmente sobre los datos históricos menos controvertibles. Los escandinavos descubrieron la Groenlandia en el octavo ó noveno siglo: mantuvieron desde entonces con este país frecuentes relaciones, que no concluyeron hasta el siglo XV. En 886, Erik el Rojo doblaba el cabo Farewell al Sur, y construía al otro lado, en el fondo de un valle vastos edificios, cuyas ruinas han sido descubiertas recientemente: cien años después, otro jefe escandinavo, Bjarn Meriulfson, yendo á Groenlandia, fué arrojado por una tempestad sobre la costa septentrional de los Estados Unidos. El año 1000, Leif, hijo de Erik, partió para el mismo punto con treinta y cinco hombres, descendió hasta Rhode Island, al Sur de Bostón, y descubrió viñas, dando á esta región, el nombre de Vinland con el cual fué largo tiempo conocida por los escandinavos.

Sábese la historia detallada de esta

lejana colonia durante los tiempos que siguieron. Se conocen los combates que tuvo que librar con los indígenas, las alternativas de victorias y reveses por que pasó; pero no podemos entrar en estos detalles, que no interesan nada á nuestro asunto. Nos basta confirmar con M. de Quatrefages "que este descubrimiento y estas repetidas invasiones en las costas americanas hechas por los escandinavos, demuestran lo que se debe pensar sobre la pretendida imposibilidad de la población de América„.

Estos formales testimonios de la historia están confirmados por los de la arqueología. Mientras más progresa esta ciencia al otro lado del Atlántico, mejor nos hace ver indelebles analogías entre los productos de la antigua industria americana y los de nuestra primitiva industria. Estos puntos de semejanza existen desde la época que se ha convenido en llamar cuaternaria, y que se identifica con los primeros pasos dados en los tiempos prehistóricos.

Las hachas de piedra parecen cortadas según el modelo de las nuestras, y algunas son de la materia llamada *jadeita*, tan desconocida en América como en Europa, y que acusa una importación asiática. Esta es la opinión de un sabio francés, M. Putnam, que ha hecho de esta cuestión un estudio especial, que ha comparado cuidadosamente las hachas de diferentes partes del mundo, y que de la unidad de formas y de composición ha sacado la consecuencia de la unidad de origen.

Idéntica observación ha hecho Monsieur Beauvois respecto á los collares de piedra hallados en Puerto Rico y Escocia, y las arracadas procedentes de Europa y de Méjico. La analogía en estos distintos productos es demasiado patente para que pueda atribuirse á la casualidad. Evidentemente la procedencia es la misma. Así, pues, no se puede creer que ciertas colleras hayan sido fabricadas en las Antillas, porque los antiguos habitantes no tenían caballos y por tanto es en el antiguo mundo donde debe buscarse el prototipo. Pueden verse en ellas vestigios de relaciones de los antiguos Celtas con América, comprobadas no sólo por los *sagas*, las vidas de los Santos, las leyendas, sino también por una larga serie de hechos arqueológicos. (*Materiaux pour l'histoire de l'homme* 1886, p. 388 y 573).

El Marqués de Nadaillac hace notar además en su hermoso libro (*L'Amerique prehistorique*, 1883) muchos puntos de semejanza análogos, entre la industria americana y la de los antiguos Egipcios, Asirios, Etruscos, Iberos, etcétera. Los cilindros de piedra del Nuevo mundo recuerdan enteramente á los de Babilonia y Persépolis. El tocado de las estatuas mejicanas se parece del todo á la *calantica* de las orillas del Nilo. Se han hallado hojas de metal en la boca de momias peruanas, como en la de las egipcias; en Méjico y en Egipto había la costumbre de poner collares á los cadáveres, y hasta puede decirse que en América existen las pirámides, la arquitectura egipcia y la escritura jeroglífica.

También hay la misma analogía en las instituciones. El calendario de las poblaciones civilizadas del Nuevo mundo, era semejante al de los indos, de los chinos y de los japoneses. Su religión debía visiblemente al Asia algunas de sus divinidades: se han hallado en las ruinas de la inmensa ciudad de Palenque, en Méjico, imágenes ó estatuas muy parecidas á Buda: el mismo culto católico estaba representado en América por algunos de sus dogmas, más ó menos alterados. No dejó de causar sorpresa á los españoles hallar establecido en Méjico el bautismo, la eucaristía y la comunión, la confesión auricular en el Perú, y el régimen monástico en ambos países.

No hablaremos de las tradiciones y las leyendas de los americanos, bien que ellas deponen elocuentemente por su parte en favor del origen extranjero de la población indígena. Los hechos que acabamos de relatar, sobre todo los que hemos tomado de la historia, bastan para hacer palpable esta verdad: que el Nuevo mundo fué poblado por el antiguo. Por poco verosímil que haya sido siempre la hipótesis contraria, concíbese, sin embargo, que en otro tiempo tuviera algunos partidarios; porque entonces las ciencias geográfica, histórica y etnográfica, estaban, por decirlo así, en su infancia; pero ahora preciso es inclinarse ante tal

conjunto de testimonios verdaderamente decisivos.

Además, el hecho que estos testimonios han venido á confirmar no debe sorprendernos. Gracias á los recursos de su inteligencia, el hombre, por débil y desdichado que fuese, no se fijó, ó vivió siempre como la mayor parte de los animales en el suelo donde había nacido, pues tiene instintos migratorios y nómadas, y una aptitud especial para amoldarse á todas las condiciones de la existencia y soportar todos los climas. Así no es extraño que de un punto único se haya esparcido por todo el globo. Este es un hecho que se repetirá siempre, aun en nuestros días, como dice el geólogo inglés Lyell (*Principes de geologie*, t. II, p. 600): si sucediera que todo el género humano desapareciese á excepción de una sola familia, aunque esta estuviera en América, en Australia ó en algún islote madrepórico del Océano Pacífico, puede asegurarse que sus descendientes llegarían, con el tiempo, á invadir la tierra entera. (Véase M. de Nadaillac: *L'Amerique prehistorique*, cap. X; de Quatrefages: *L'espece humaine*, capítulo XVIII).

H.

ANIMALIDAD *(Caractéres de la)*.— Dedícase sin tregua la escuela evolucionista á borrar los límites que separan los distintos reinos de la naturaleza, con el propósito de unir el mineral al hombre por una no interrumpida cadena de seres y de explicar cómo, sin el milagro de la creación, pudo aparecer y desarrollarse la vida sobre la tierra. Para llenar el hueco entre la materia inerte y la orgánica inventó el *Bathybio:* para establecer un vínculo genealógico entre el hombre y el animal, imaginó el *Antropopiteco* (véanse estos artículos): sólo le faltaba confundir en uno los dos reinos orgánicos, animal y vegetal, cosa que no le parecía difícil y que no ha dejado de intentar. Veamos hasta qué punto lo ha logrado.

Las funciones ó actos por los que se manifiesta la vida de un sér, suelen dividirse en funciones de la vida vegetal y de la animal: en general las primeras son comunes á los dos reinos orgánicos; las segundas son propias y exclusivas de los animales.

Por desgracia, no siempre es fácil esta distinción, y así vemos que ciertos naturalistas exageran unas ú otras, de suerte que llegan á suprimir uno de los dos grupos y á no ver en el animal sino las funciones que le son propias ó aquellas otras que comparte con la planta.

Conviene, pues, ante todo dar buena cuenta de las exageraciones que en cierto modo tienden á suprimir las funciones vegetativas de los animales y á exagerar sus caracteres distintivos, para lo cual nos bastará una rápida ojeada sobre las funciones de esa índole.

1. **Funciones de la vida vegetal.**— Son funciones vegetativas la nutrición propiamente dicha, la absorción, la circulación, la transpiración, la secreción, la respiración y la reproducción.

La nutrición se verifica de ordinario en el animal por medio de cierto órgano de que las plantas carecen: el estómago; pero como también carecen de él algunos animales, v. gr., los protozoarios y algunos helmintos, resulta que la digestión no debe ser considerada atributo característico del animal.

Lo mismo puede decirse de la circulación, transpiración y secreción: según Claudio Bernard, la savia de los vegetales y la sangre de los animales tienen las mismas propiedades y análoga composición: es erróneo suponer que sólo los animales tengan las materias azoadas conocidas en Química con los nombres de principios inmediatos, cuaternarios ó albuminoideos: también es inexacto que las substancias ternarias ó no azoadas sean propiedad exclusiva de los vegetales; antes bien es positivo que los compuestos de ambas clases pertenecen á la vez al animal y á la planta, y son indispensables para el desarrollo de los fenómenos vitales de los dos reinos orgánicos.

La transpiración y la secreción por su parte, presentan también en ambos reinos marcadísimos caracteres de semejanza: aquella consiste en cierta exsudación que se verifica á través de los órganos foliáceos de los vegetales y de la cual resultan expelidos los dos tercios del líquido absorbido por las raíces: la secreción, comprende la ela-

boración y salida natural de ciertos humores, como la saliva, la orina y el sudor en los animales; los aceites esenciales, gomas, resinas y bálsamos en los vegetales; lo que se verifica en unos y otros seres de manera completamente análoga.

Por mucho tiempo se ha enseñado que no sucede lo mismo respecto de la respiración, sino que la del animal es opuesta á la del vegetal, pues que el primero exhala ácido carbónico resultado de la combinación del oxígeno con el carbono, mientras que el segundo absorbe ácido carbónico, lo descompone en las hojas, y reteniendo en la planta el carbono, devuelve el oxígeno á la atmósfera, que de esta suerte contribuye á purificar.

Y sin embargo, es lo cierto que la respiración de la planta, como la del animal, consiste en la combinación del oxígeno con el carbono, seguida de desprendimiento de ácido carbónico; porque el fenómeno contrario que se juzgaba fenómeno de respiración, no lo es en realidad sino de nutrición, la cual en los vegetales se verifica por las partes verdes y bajo la influencia directa del sol. En tales condiciones es tan enorme el desprendimiento de oxígeno, que impide notar el de ácido carbónico realizado á la vez; pero si la observación se hace á la sombra ó sobre las partes no verdes de la planta, fácil es cerciorarse del segundo desprendimiento mencionado.

No difiere, pues, la respiración de animales y plantas, y en cuanto al fenómeno que se confundía con ella, no debe ser considerado como privativo del reino vegetal, por cuanto también es propio de algunos animales inferiores, tales como la *hidra verde,* en los que existe también la materia de ese color llamada clorofila.

Podríamos proseguir este estudio comparativo, aun en las funciones relativas á la multiplicación de la especie, y en ellas también encontraríamos evidentísima semejanza, que todo el mundo ha echado de ver. Verdad es que en la planta existe por lo común reunión de ambos sexos en un sólo individuo; pero asimismo son hermafroditas muchos animales de la parte inferior de la escala zoológica: cierto también que las plantas se multiplican de otro modo, por gemación, pero este carácter les es común con multitud de animales: la generación gemípara es conocidísima en zoología, y ya hace más de un siglo que los experimentos de Trembley con los pólipos de agua dulce demostraron, que basta dividir estos animales en dos ó más segmentos, para reproducir otros tantos individuos semejantes.

No es, pues, en las funciones llamadas con justicia vegetativas donde debe buscarse el carácter distintivo de la animalidad: veamos si nos lo proporcionan las funciones de la vida animal.

2. **Funciones de la vida animal.**— Consideraba Cuvier como esenciales de la animalidad los cinco siguientes caracteres: sensibilidad, movilidad, digestión, complejidad química y una especial manera de respirar.

Respecto de los tres últimos, ya sabemos lo que debe pensarse: réstanos apreciar los dos primeros. Pertenecen la sensibilidad y la movilidad á la clase de funciones llamadas de relación, las cuales son aquellas manifestaciones vitales que tienen por objeto poner al animal en relación con el mundo exterior. Bichat las identifica con las funciones de la vida animal; es decir, que de acuerdo en esto con todos los naturalistas y filósofos desde Aristóteles á Cuvier, las juzga exclusivas de la animalidad. ¿Es esto así? Claudio Bernard dice que no; porque "los fenómenos de la movilidad y de la sensibilidad, no proporcionan, según él, elementos suficientes de distinción, antes bien, razones para asimilar la vida del animal á la de la planta.„

¿Y en qué se funda el célebre fisiólogo para votar en contra de la opinión universal?—En que supone que existen seres dudosos, que es difícil asignar á uno ú otro reino; en que el movimiento y la sensibilidad son propios de algunos vegetales de orden elevado; en que los mismos agentes anestésicos, el cloroformo y el éter, extinguen la sensibilidad y producen idénticos efectos en ambos reinos.

Claudio Bernard olvida que existen en el animal movimientos de índole diversa: unos son movimientos *mecánicos* que se transmiten desde fuera ó son debidos á alguna fuerza física, la gra-

vedad, por ejemplo; otros son *automáticos* ú orgánicos, los cuales, si bien tienen en el mismo animal su punto de partida, son involuntarios: á esta clase pertenecen los movimientos peristálticos de los intestinos y los latidos del corazón; los terceros, por último, son voluntarios, animales ó *autonómicos*, y estos de ordinario se deben á alguna sensación anteriormente experimentada. Sólo estos últimos suponen la facultad locomotriz que á su vez supone la sensibilidad, razón por la cual deben ser objeto principal de nuestras investigaciones. Si la sensibilidad es realmente carácter distintivo de la animalidad, sin duda la encontraremos en todos los animales y solo en ellos. Toda la dificultad de este estudio consiste en la distinción de las tres especies de movimiento, distinción que en nosotros mismos es fácil, porque tenemos conciencia de la voluntad que preside á nuestros actos. Por analogía, cuando vemos que otros hombres, ó los animales, hacen lo que nosotros haríamos, ejecutan movimientos análogos á los nuestros, buscan lo agradable, evitan lo perjudicial, nos inclinamos á decir que esos hombres ó esos animales poseen, como nosotros, la facultad de sentir; y es que en ellos parece existir elección, la cual supone apetito, como éste tiene por fundamento la sensibilidad.

Los caracteres que nos enseñan á calificar de voluntario un movimiento, no son fácilmente determinables: puédese decir, no obstante, de un modo general, que todo movimiento regular ó constante, sobre todo si va precedido de algún fenómeno físico, deberá ser estimado automático ó mecánico; y que, por lo contrario, todo movimiento irregular, intermitente, sin causa física ostensible, es probablemente voluntario.

No hay necesidad, para que el movimiento sea voluntario, de que exista desplazamiento total, y sin embargo, tal es la dificultad que á muchos ha detenido: el mismo Buffon parecía poner en duda que la locomoción parcial fuera, como la total, característica de la animalidad, y sin embargo, es imposible encontrar entre ambas alguna esencial diferencia: nosotros mismos estamos dotados de las dos locomociones, y sabemos que dependen de las mismas causas.

Ahora que sabemos aproximadamente los signos indicadores de que un movimiento es voluntario, y por tanto, de que el sér que lo produce es sensible, apliquemos estas nociones á los seres dudosos de que nos habla Claudio Bernard.

No será ciertamente en los escalones más altos de la escala zoológica donde encontraremos esos seres de indecisa naturaleza, sino en la base de la escala y allá por los confines de ambos reinos: los grupos de los equinodermos, celenterios y protozoarios ofrecen ejemplos ante los cuales es lícito dudar á primera vista. La presencia de un aparato digestivo provisto de orificio bucal, estómago, intestino y casi siempre de abertura anal en el primer grupo; de boca y cavidad digestiva, como en el coral, las hidras y las esponjas, que pertenecen al segundo, permiten al anatomista decidirse con seguridad en casi todos los casos, sin necesidad de tomar en consideración los movimientos del sér de que se trate.

No acontece lo mismo respecto de los seres microscópicos, foraminíferos é infusorios, que constituyen el tipo protozoario, última clase del reino animal, porque en ellos, hablando con propiedad, no existe organización: son gotitas de la materia gelatinosa llamada *sarcoda* ó *protoplasma*, en cuyo centro por lo común existe un núcleo formado por un punto más claro; lo cual no obsta para que los naturalistas sin vacilar incluyan los protozoarios en el reino animal.

Sin duda alguna la inclusión es procedente por lo que hace á los foraminíferos, seres provistos casi siempre de una concha análoga á la de los moluscos, y tan numerosos, que por sí solos constituyen varias capas de la corteza terrestre. Con decir que durante mucho tiempo se les ha confundido con los cefalópodos, es decir, con los moluscos cuya organización es más complicada, dicho se está que su animalidad no es dudosa. Los infusorios, así llamados porque abundan en las infusiones acuosas animales ó vegetales, están peor caracterizados; pero su boca y las pestañas vibrátiles que la rodean

y que sirven para la aprehensión de los alimentos ó para nadar, dan el medio de fijar la verdadera naturaleza de esos seres, cuyos movimientos por otra parte alternan con el reposo, no obedecen muchas veces á ninguna acción física aparente, y no pueden ser confundidos con los movimientos automáticos ó mecánicos.

Pero existen ciertos infusorios, los *amibas*, sobre cuya naturaleza es más difícil formar juicio: estos extravagantes seres, llamados también proteos ó proteides por sus incesantes cambios de forma, hasta carecen del núcleo central de que antes hemos hablado, y de todo aparato visible de nutrición y de reproducción. Supónese que se nutren por simple absorción, como las plantas, y que se multiplican por fisiparidad; es decir, por abandono de un trozo que continúa vivo y formando por sí un individuo completo. Revélase la vida del amiba sólo por sus movimientos; sencilla gotita, sin forma determinada, sucesivamente estira y encoge ciertas expansiones redondeadas, especie de brazos que se alargan en la dirección á que el amiba se encamina.

¿De qué condición son los movimientos que nuestros ojos, con ayuda del microscopio, perciben en el amiba? ¿Son voluntarios? ¿Son puramente automáticos? Hállase la respuesta á estas preguntas en la siguiente descripción que de tales movimientos hace Isidoro Geoffroy Saint-Hilaire (*Histoire naturelle générale*, t. II, p. 131): "comparable á una mancha movediza que sucesivamente se extiende en diferentes sentidos, *el amiba avanza, se para, se mueve otra vez* ó se vuelve como si cambiara de propósito: á veces una sola gota comprende en sí muchos de esos animalillos, los unos globulosos é inertes, los otros de variadas formas y moviendo primero parte del cuerpo, luego todo él.

No es raro encontrar dos amibas vecinos que, aunque *sometidos á influencias exteriores comunes*, se mueven, sin embargo, en direcciones diferentes y aun opuestas, de tal manera, que, á pesar de la singularidad de esta locomoción, verificada por *difluencia* ó *escurrimiento* de la homogénea substancia del animal, es imposible desconocer que éste escoge su camino en virtud de una impulsión interior y autonómica: de negar la autonomía del proteide, habría que negársela también á todos los animales de progresión lenta y aun á muchos otros.„

Esta "impulsión interior y autonómica„ de que habla Geoffroy Saint-Hilaire, es el movimiento voluntario distinto del orgánico ó automático con que más adelante explica dicho autor la progresión de los esporos y de los anterozoides, corpúsculos reproductores y fecundantes de las algas: hay, pues, según él, en los amibas voluntad, y, por lo tanto, sensibilidad y animalidad.

Fácil es, sin embargo, en ciertos casos, engañarse sobre la naturaleza de los indicados movimientos.

Los esporos vegetales se mueven en el agua como los infusorios: sabido es que desempeñan en las criptógamas oficio análogo al de los granos de los vegetales superiores, y que á su salida de la célula madre están dotados de movimientos propios, que pueden inducir á error: provistos de pestañas vibrátiles, reunidas en un solo haz ó dispersas por toda su superficie, nadan en el agua dando vueltas sobre sí mismos durante algunos minutos ú horas, hasta que por fin se fijan en un cuerpo extraño para germinar allí y dar nacimiento á nuevas algas: este parecido con los animalillos infusorios les ha valido el nombre de *zoosporos*.

Los *anterozoides*, otros corpúsculos que en ciertas algas, las fucáceas, por ejemplo, hacen el papel de agentes fecundadores, están dotados de movimientos análogos á los de los zoosporos, pero mucho más rápidos y durables, pues que de ordinario no cesan sino al cabo de dos ó tres días.

¿Qué debemos pensar de esos movímientos propios de los zoosporos y anterozoides, corpúsculos germinadores y fecundadores de las algas? ¿Debemos considerarlos como verdaderos movimientos autonómicos y voluntarios? A esta pregunta responden afirmativamente casi todos los botánicos alemanes, porque á su juicio las algas son vegetales que poseen al principio vida animal, como los animales comienzan por vivir de una manera completamente vegetativa.

Con más reservado criterio, los botánicos franceses en su mayor parte son de contrario parecer: uno de ellos dice que los zoosporos "son células vegetales llenas de endocromo, que nada tienen de animales en ningún período de su vida, de tal suerte, que quien las observe al lado de los infusorios las distinguirá al punto de éstos por sus trazas: en los movimientos de los infusorios se echa de ver la voluntad que los dirige, porque nadan de prisa ó despacio, *se paran y juegan evidentemente unos con otros:* los zoosporos se mueven con mayor regularidad y no se detienen sino en el momento en que van á germinar.„ (Richard: *Nouveaux éléments de botanique*, 1870, p. 367.)

La importancia de la cuestión merece que nos detengamos un instante á considerarla, teniendo en cuenta que su punto capital consiste en la distinción entre los infusorios y los cuerpos reproductores y fecundadores de las criptógamas, y que esa distinción no debe defenderse solamente con autoridades, por eminentes que sean.

Para que el movimiento sea *criterio* de sensibilidad y por consecuencia de animalidad, es preciso, como hemos dicho, que sea voluntario, y no lo es sino cuando le precede la *elección*; y bajo este supuesto, ¿qué signos demostrarán que existe esa facultad de escoger?—Si los movimientos son irregulares; si los seres que se examinan, colocados en un mismo medio y sometidos á idénticas influencias físicas, se mueven, sin embargo, en direcciones diferentes; si se paran y vuelven á andar; si sucesivamente y de un modo irregular refrenan ó aceleran sus movimientos; si parecen evitar los obstáculos y jugar unos con otros; en una palabra, si existe *intermitencia* en el movimiento y *diversidad* en la dirección sin duda posible, los seres de que se trate obrarán bajo el imperio de la voluntad; es decir, que serán animales. Lo son, en efecto, los infusorios; ¿pero ostentan esos caracteres los zoosporos y anterozoides de las algas?

Según ciertos naturalistas, los ostentan algunos, de suerte que á veces toman variadas direcciones, sin otra aparente razón que su voluntad; pero la impresión recibida al salir de la célula madre basta para explicar mecánicamente esa diversidad de direcciones. Puede suceder también que esos corpúsculos simulen ante la observación microscópica cierto género de vacilación ó de cambios espontáneos de dirección; "pero de ordinario, nos dice el botánico citado, esas apariencias son debidas á corrientes desarrolladas por la evaporación en la platina del microscopio, corrientes que aceleran ó contrarían el sentido primitivo del movimiento.„ M. Thuret, á quien la botánica criptogámica debe en parte sus recientes progresos, reconoce asimismo que los fenómenos observados con el microscopio pueden á veces no ser naturales.

Conviene tener en cuenta además, que sin duda en muchas ocasiones los corpúsculos reproductores y fecundadores de las algas han sido tomados por infusorios y viceversa, lo cual explica la escasa conformidad que existe entre los observadores en punto á señalar los caracteres de unos y otros, si bien todos convienen en recordar la regularidad de los movimientos de aquellos.

El sabio botánico M. de Seynes los compara al movimiento de un resorte que se estira: nadie verá que uno de esos corpúsculos se pare y vuelva á andar como los infusorios; si se para será para siempre: y si en este punto á la fuerza nuestros razonamientos han de ser de analogía, ¿de qué condición son en nosotros los movimientos parecidos á esos en regularidad, que son los únicos que podemos compararles? ¿Los del corazón, por ejemplo, son voluntarios? No, sino producto de la actividad de órganos en los que la voluntad no manda, y que son, por tanto, automáticos. Y entonces, ¿por qué se afirma que los movimientos análogos de seres inferiores son indicio de voluntad?

Existe además un hecho que conviene no olvidar: el de que todos los cuerpos, orgánicos ó inorgánicos, reducidos al estado de extrema tenuidad, ejecutan en los líquidos movimientos llamados *brownianos*, del nombre del sabio que explicó antes que nadie su condición puramente mecánica: esos movimientos pueden ser fácilmente confundidos, y lo han sido de hecho durante mucho tiempo, con los movimientos voluntarios, ó á lo menos con los orgánicos.

Seducidos por esas engañadoras apariencias ciertos naturalistas, juzgaban antes animalillos los gránulos polínicos de las fanerógamas, si bien ahora ya está demostrado que estos movimientos no son indicio de voluntad, ni de vitalidad siquiera. Pero el error sigue siendo posible en muchos casos, y podría suceder que algunos de los movimientos observados en las algas, que se estiman voluntarios, no fuesen ni siquiera orgánicos, sino sencillo efecto de una causa general del todo física.

Las consideraciones que preceden no son aplicables solamente á los corpúsculos reproductores de las algas, sino á todos los seres de la creación, pequeños ó grandes, y nos permiten formar juicio sobre la naturaleza de los movimientos inherentes á todos ellos, por breve que sea su observación.

Con ayuda de estos principios se ha llegado, por ejemplo, á reconocer que el movimiento de las foliolas de la sensitiva no obedece ni á una voluntad ni á una sensibilidad real, ya que el fenómeno sólo se produce á consecuencia de alguna acción exterior, como es, v. gr., la irritación ejercida en la base de las hojas, y puesto que sucede invariablemente cuando la luz desaparece, no es dudoso que se trata de un sencillo movimiento puramente automático.

Preciso es también reconocer que la verdadera condición de los movimientos no siempre se puede distinguir con facilidad por la extremada pequeñez de los seres en que se observan, y así, por ejemplo, durante mucho tiempo se ha dudado del reino á que podían pertenecer esos organismos microscópicos, gérmenes de tantas enfermedades y que han adquirido una triste celebridad con el nombre de *microbios*, si bien ahora se ha llegado á convenir en que son vegetales de orden muy inferior, vecinos de las algas y de los hongos; y esto precisamente por la índole de los movimientos en ellos observados.

Esto es cierto, especialmente respecto de un grupo importante de microbios conocidos con el nombre de *bacterias* por la forma de varitas que presentan. Si se estudia y analiza el modo de locomoción del *Bacterium Termo*, dice el doctor Trouessard, si se la compara con los movimientos de los infusorios pestañados ó flagelados que á veces nadan con él en el campo del microscopio, sorprende su diferencia: el infusorio va y viene, corre ó se para lentamente, retrocede ó se traslada á derecha y á izquierda; en una palabra, sus movimientos revelan cierta voluntad: en la bacteria nada parecido; los movimientos ondulatorios de que está animada son siempre iguales, y la hacen avanzar hacia adelante, como va la piedra lanzada por la honda; nunca retrocede ni se desvía voluntariamente, sino bajo la influencia de un impulso extraño, como el de otra bacteria que se encuentre en su camino, y siempre al modo de un proyectil que rebota en un muro; cuando una de ellas encuentra un obstáculo, se para indefinidamente delante de él, ondulando sin tregua y sin dar ninguna señal de cansancio, hasta que alguna causa extraña la obliga á deslizarse á derecha ó izquierda y la deja en libertad.„ (*Microbes, ferments et moisissures*: 1886, página 84.)

En manera alguna pretendemos que la cuestión deba ser resuelta en igual sentido respecto de todos los organismos semejantes: compréndese que no siempre sea fácil formar juicio respecto de seres que á veces no alcanzan la dimensión de una milésima de milímetro; pero á juzgar por los resultados ya obtenidos, la distinción entre las dos series, animal y vegetal, es positiva, clara y precisa, y existen esperanzas de que llegará á establecerse hasta en los límites extremos de la vida. La dificultad que ahora lo impide consiste en lo imperfecto de nuestros medios de investigación.

H.

ANTIGÜEDAD DEL HOMBRE.— En manera alguna somos de los que estiman resuelta en absoluto por la Biblia la cuestión de la antigüedad del hombre. Los únicos documentos en que se funda de un modo definitivo la titulada *cronología bíblica*, son las listas genealógicas contenidas en los capítulos V y XI del Génesis, y es de advertir, que las cifras que computan lo que cada generación dura, varían con las versiones de que proceden, y que además, como ha notado el R. P. Brucker

en la *Controverse*, de 15 Marzo 1886, es imposible probar que algunas generaciones no han sido omitidas casualmente ó de intento, ya por los copistas, ya por el mismo escritor sagrado.

No se nos acuse de imputar á este un error so pretexto de que las cuestiones de fechas nada tienen que ver con el dogma y la moral; pues por lo contrario, profesamos el convencimiento de que la veracidad de los escritores sagrados se extiende á los hechos puramente históricos, lo mismo que á los datos concernientes á la fe y á las costumbres: su asombrosa exactitud sobre muchos hechos accesorios en que era fácil errar, es en nuestro concepto prueba de que la asistencia divina no les faltó nunca.

Cuando observamos, por tanto, que han podido omitir en su lista genealógica algunos patriarcas, suponemos también con el R. P. Brucker, que atribuyen á las palabras sentido diferente del admitido hasta ahora: así, por ejemplo, cuando dice el escritor que Lamech engendró á Noé, procedería entender, al admitir la hipótesis de las omisiones, que lo engendró virtualmente y á distancia, por medio de varias generaciones de descendientes que en tal caso ocuparían el intervalo; el objeto del escritor sagrado podría ser demostrar que Noé desciende de Adán y para ello le bastaba mencionar los principales anillos de la cadena.

Cúmplenos, sin embargo, confesar que no es este el sentido que primeramente se ofrece al lector, porque si bien no es inverosímil que el autor inspirado se contentara con enumerar los nombres de los verdaderos patriarcas, como sucede en las listas del Nuevo Testamento, donde ciertamente hay lagunas, es el caso que manifiesta en especial de cada uno de ellos, que engendró al siguiente en edad determinada, y semejante precisión no parece compatible con la existencia de personajes secundarios omitidos; de todo lo cual se deduce que no merecen censuras los exegetas que atribuyen á la palabra *engendró* el sentido recibido y se niegan á admitir los supuestos claros. Para demostrar lo libre que es la interpretación en estas cuestiones, se dice que las listas genealógicas de los Setenta contienen un segundo Cainan de que no hablan las otras versiones; pero este desacuerdo se debe, sin duda, á la falta de un copista que al encontrar un segundo Cainan en el texto que copiaba, supuso la existencia de una repetición errónea y decidió suprimirla. De todas suertes no es creible que ese error haya sido frecuente hasta el punto de permitir que la cronología se extienda cuanto quieren algunos.

Las cifras dadas por las diferentes versiones, están sin duda en completo desacuerdo: M. de Mortillet deduce de esto, con algunos escritores católicos, que en la Biblia no hay base para establecer la fecha de la aparición del hombre; pero si este razonamiento tuviese fuerza, debería aplicarlo también á la arqueología prehistórica y reconocer que esta ciencia proporciona otra base mucho menos sólida para fundamento de los supuestos cronológicos; porque si los cálculos fundados en la Biblia difieren en tres mil años próximamente, los deducidos de datos geológicos y arqueológicos vacilan entre diez mil y un millón de años ó más.

La única conclusión lógica que es lícito deducir de estas divergencias, consiste en que ninguno de los textos genealógicos del capítulo XI que á nosotros han llegado, goza de autoridad incontestable, pues no sólo ignoramos si el texto inspirado es el hebreo actual, el de los Setenta ó el Samaritano, sino que dejamos de saber también si el texto inspirado ha llegado ó no hasta nosotros. ¿Habrá permitido la Providencia que se pierda? Esta sospecha puede sostenerse como opinión, sin que pugne con la doctrina escrituraria católica, y por tanto no cabe que se deduzca de las listas genealógicas del Génesis ningun argumento sólido contra la inspiración de este libro, ni en general contra la veracidad de las Sagradas Escrituras.

Para negar todo valor á la cronología bíblica, es frecuente que se alegue la autoridad del docto exegeta de San Sulpicio, M. Le Hir; pero éste jamás ha afirmado que sea lícito anticipar indefinidamente la fecha de la creación del hombre; sus palabras, llenas de verdad, son estas: "la cronología bíblica flota indecisa„, en vez de estas otras muy

diferentes que se le atribuyen: "no existe cronología bíblica.„

Sea de esto lo que se quiera, basta que el sentido atribuído comunmente hasta ahora á las listas genealógicas del Génesis merezca la contradicción de estimables exegetas católicos, para que exista completa libertad de extender, á medida que la ciencia lo exija, los límites de la cronología humana, y conviene que sabios y fieles se convenzan de ello: éstos, á fin de que su fe no tropiece en doctrinas científicas que podrían estimar contrarias á las de la Iglesia; aquellos, para que después de saber hasta qué punto son indiferentes á la Religión las conclusiones á que pueden llegar, no sean detenidos más acá ni arrastrados más allá de la verdad, por el secreto deseo de defender ó de impugnar el dogma cristiano.

¿Quién sabe? Si los sabios, en su mayoría hostiles al cristianismo, que figuran al frente de la ciencia prehistórica, no hubieran estado desde el principio convencidos de que contribuían por su parte á socavar los cimientos de la Religión, tal vez no habrían emitido las fantásticas hipótesis que tanto descrédito ocasionan á su reputación de sabios, no sólo en concepto de los profanos, sino también á juicio de los sabios de verdad. Quizás entonces hubiesen dado de lado á teorías y sistemas, para atenerse á los hechos y á sus rigurosas é inmediatas consecuencias, y en vez de concentrar su atención en ciertos indicios geológicos favorables á la prodigiosa antigüedad y al origen casi bestial de nuestra especie, habrían inquirido con igual cuidado todos los testimonios que pueden esclarecer el problema de nuestros orígenes, con lo que la ciencia y la verdad religiosa ganaban de consuno.

La cuestión que casi todos los cultivadores de la prehistoria, ofuscados por los prejuicios, no han acertado á estudiar con imparcialidad, será examinada por nosotros brevemente á la luz de los hechos.

La escuela de M. de Mortillet proclama sin vacilar la insuficiencia de la cronología *tradicional,* que no queremos llamar *bíblica* en vista de los modernos descubrimientos, y afirma esa insuficiencia con tal autoridad, que muchos profanos, creyentes é incrédulos, no se han atrevido á rechazar el nuevo dogma: todos los días oímos hablar de la "remota antigüedad del hombre, como de un hecho indiscutible que sólo pueden poner en duda inteligencias obstinadas ó retrógradas; pero aquella docilidad es excesiva y está condenada por la ciencia misma, resuelta á no admitir afirmaciones sin pruebas.

Ciertamente es curioso notar que nunca la gente se ha mostrado más rebelde que en nuestra época, respecto de los dogmas religiosos, y á la vez nunca ha bajado la cabeza con mayor sumisión ante las afirmaciones que en nombre de la ciencia pronuncian pseudo-sabios que nada tienen que ver con ella. Oyese decir: "La ciencia ha hablado...„ y punto final, todo el mundo se somete.

¿Pero acaso es la ciencia quien ha hablado? ¿Nó serán quizás sus representantes, más ó menos autorizados y expuestos á errar como los demás mortales? Conviene examinar este punto en lo relativo á la edad de la humanidad; porque en ninguna cuestión es mayor el desacuerdo y la impotencia de los que pretenden razonar una opinión nueva.

Las consideraciones en que insisten principalmente los adeptos de la prehistoria, al pretender justificar su dicho sobre la remota antigüedad de nuestra especie, se reducen á estas: Los cambios producidos en la superficie del globo desde la aparición del hombre, son notables: la geografía física se ha modificado; aquí se ha realzado un continente á expensas del mar; allá se ha deprimido é inundado; enormes depósitos de sedimentos y turbas cubren las llanuras y valles; el clima antes helado se atemperó luego; los glaciales que se habían formado en nuestros países, han quedado reducidos á sus límites actuales; animales gigantescos como el elefante vivieron en compañía del hombre y han desaparecido sin que la historia los recuerde; finalmente, el hombre, al principio salvaje, ha ido modificando sus utensilios y perfeccionando lentamente la industria, todo lo cual supone el curso de un tiempo larguísimo.

A esto se reduce toda la argumentación usada contra la cronología tradicional, si prescindimos de algunos hechos particulares, supuestos *cronómetros,* que estudiaremos en el artículo dedicado á esta palabra: dícese, que para la realización de aquellos cambios tan ponderados, han sido necesarios miles de siglos. Veámoslo.

Por su importancia, y para evitar confusiones, distribuiremos los hechos y su discusión en cinco párrafos, que tratarán sucesivamente: 1.°, de la geología propiamente dicha; 2.°, de la orografía y geografía física; 3.°, del clima; 4.°, de la fauna; 5.°, de los utensilios.

I. Antigüedad del hombre según la geología.—Conviene ante todo contestar en dos palabras á las siguientes preguntas: ¿Data nuestra especie de los tiempos geológicos? En caso afirmativo, ¿en qué época procede fijar su aparición?

La fecha reciente de nuestro origen es en geología un hecho indiscutible: hacía muchísimo tiempo, quizás millones de años, que existía la vida sobre la solidificada corteza terrestre, y había adoptado multitud de formas sucesivas y en general progresivas, cuando el hombre á su vez apareció. Sabido es que la historia de la tierra, á partir de la aparición de la vida, se divide por los geólogos en tres grandes épocas, cuya duración decrece: *primaria ó de transición, secundaria* y *terciaria.* Respecto de las dos primeras, que son con mucho las más largas, nadie ha supuesto que el hombre viviera en ellas; pero no existe igual unanimidad respecto de la *terciaria*, si bien son tan groseros y dudosos los vestigios de la inteligencia humana hallados, al decir de algunos, en los sílices de entonces, que casi todos los sabios los rechazan y excluyen de la lista de datos cronológicos: aun los que en ellos creen, y cada vez van siendo menos, se inclinan á atribuir esos utensilios á algún ser inteligente diverso del hombre: de suerte que casi con unanimidad se cree que nuestra especie no existía en la época *terciaria.* (Véase esta palabra).

Pero la era de los tiempos geológicos no se cierra con esa época; antes bien, según la clasificación común, contiene otra llamada *cuaternaria,* la cual parece haber sido mucho más corta que las precedentes, y menos importante, ya que está representada casi del todo por nuevos depósitos superficiales. Aparte de algunas especies de mamíferos no encontrados en las demás, y de los violentos fenómenos que en ella se verificaron, carece de caracteres exclusivos, y merece á lo más que con el nombre de época *postpliocena* que le han dado los ingleses, se la suponga continuación del período *plioceno,* último de la época terciaria, ya que tan difícil es distinguirla de ordinario.

Sea lo que se quiera de la duración relativamente escasa de esta última parte de los tiempos geológicos, entonces apareció el hombre por primera vez en nuestras regiones; porque no puede ya dudarse de que nuestra especie vivió en compañía de animales que, como el reno, sólo existen ahora en lejanos países, y de otros que han desaparecido totalmente de la fauna terrestre, como el mammut *(Elephas primigenius)* y el rinoceronte de nariz dividida *(Rh. tichorhinus):* es así que según la opinión recibida, la era actual no comenzó hasta la desaparición de dichos animales: luego el hombre ha vivido antes de que terminaran los tiempos geológicos, y sus restos pueden ser hallados en el estado fósil, ya que se llama así "todo cuerpo orgánico enterrado en época anterior á la nuestra.„

Queda resuelta de este modo la cuestión del *hombre fósil*, que en otro tiempo fué discutida con tanto apasionamiento, porque una y otra parte creían descubrir en ella la negación de la cronología tradicional, y hasta quizás la condenación de la doctrina bíblica sobre el origen adámico de las diferentes razas humanas, aunque en realidad ninguna de estas consecuencias se deriva necesariamente de la existencia del hombre cuaternario, como se probará más adelante.

Comencemos por el estudio de los depósitos geológicos, y por decir que ó son de origen mecánico como los aluviones, ó de origen orgánico como las turberas, ó de origen químico como las estalagmitas y otras concreciones producidas por la precipitación del car-

bonato de cal disuelto en ciertas aguas.

1. **Aluviones.**—La tan buscada condenación de la cronología tradicional no puede fundarse en la intensidad de los aluviones cuaternarios ó más recientes, porque si se tratara de sedimentos formados con regularidad en el fondo del mar ó de los lagos, como los procedentes de las grandes épocas geológicas, concebiríase el asombro; pero la cosa varía, siendo debidas evidentemente las formaciones de que tratamos á violentos fenómenos, y sin duda las más veces á inmensas inundaciones de que apenas pueden dar idea las modernas. Basta, sin embargo, haber presenciado alguna súbita avenida, para conocer la acción devastadora y la fuerza translaticia de las aguas en tales ocasiones: se calcula que esta fuerza aumenta por lo menos en razón del cuadrado de la velocidad de la corriente, y así se comprende que aguas tranquilas y poco arcillosas, hayan en un instante transportado no sólo arenas y guijarros, sino bloques de asperón y de granito.

Por la intensidad de sus aluviones, es precisamente notabilísimo el valle de Somme, cerca de Amiens, donde se encontraron los primeros y quizás más antiguos vestigios del hombre cuaternario. Cuando se piensa en el espesor del sedimento y en la profundidad del valle cuyas vertientes cubre, se cree con trabajo que todo sea obra del modesto río que corre tranquilo en la hondonada: acumúlense con el pensamiento siglos y siglos, y aun así quedará sin explicar tan inmenso trabajo de erosión y de transporte, si se supone que el río hacía entonces lo que ahora. Pero sin remontarse mucho en lo pasado puede probarse que el régimen del Somme no siempre ha sido el mismo: según M. de Mercey, que ha estudiado este punto especialmente (*Bulletin de la Societé géologique de France*, 1876-77, p. 347) las aguas eran en la época romana cincuenta veces más abundantes que ahora, y desde entonces han formado depósitos que en algunos sitios tienen muchos metros de espesor, y presentan una disposición de estratos en extremo análoga á la de los aluviones llamados antiguos, donde fueron halladas las hachas de Saint-Acheul y el famoso maxilar de Moulin-Quignon. Y, sin embargo, no cabe duda sobre la edad de aquellos depósitos, por cuanto en su base yacen confundidos los guijarros, las conchas marinas y ciertos restos cerámicos que el mismo M. de Mortillet no vacila en atribuir al fin de la época romana. La presencia de conchas marinas y de otros indicios, prueba que el mar llegaba hasta Amiens, por haber sin duda esta región sufrido entonces un hundimiento, que motivó su momentánea submersión, lo que también se prueba con una notabilísima observación hecha en el departamento del Norte. Bajo un depósito *marino* de tres metros, han aparecido varios restos romanos, y entre ellos monedas, las más recientes del Emperador Póstumo, muerto en 267, lo cual demuestra que después de esa fecha, el mar invadió el país y depositó en él tres metros de sedimentos en breve plazo, puesto que en el siglo VII ya estaban habitados algunos pueblos de la costa: bastó, por tanto, un período máximo de dos ó tres siglos para la formación de aquel espeso terreno. (*Compte rendu du congrès scientifique de Lille*, 1874, p. 60.)

Análogo fenómeno acaeció en Lila hacia el mismo tiempo: una capa de arcilla turbosa de dos metros y medio se ha extendido sobre un depósito fluvial que también contenía monedas de Póstumo, y que se debe á una violenta inundación, porque lo forman guijarros y pedazos de creta como el puño, siendo así que el Deule, "arroyo perezoso casi incapaz de arrastrar cieno„ (Gosselet, *Ibid*), no podría ahora arrastrarlos. Tales datos revelan que aquella parte del territorio francés fué devastada por una gran inundación hacia el fin del siglo III, y la historia parece confirmarlo, porque indica que por entonces aquel país quedó repentinamente despoblado.

No nos sorprende que una región así revuelta por fenómenos intensos, ofrezca aluviones tan profundos que en ciertos sitios logran el espesor de seis ó siete metros; porque aunque esto parezca mucho, no lo es tanto si se considera que en los mismos sitios han aparecido vestigios romanos y una moneda de Marco Aurelio, á la profundi-

dad de cuatro metros sesenta centímetros, bajo un triple lecho de arcilla rojiza, de cieno fangoso y de turba mezclada con arena. (*Matériaux pour l'histoire de l'homme*, 1878, p. 136.) Si fundados en este descubrimiento hiciéramos un cálculo proporcional, tendríamos que referir al siglo v antes de Jesucristo, los más antiguos productos de la industria humana encontrados en el país.

Tal vez y no sin razón habrá quien rechace los datos del problema, alegando la irregularidad de las formaciones de terrenos de esta índole; pero si aceptamos la uniformidad del crecimiento del depósito antes y después de la época romana, concedemos demasiado, por cuanto todos los geólogos convienen en que dichos depósitos han debido formarse con mayor rapidez en la época cuaternaria, que en la tranquila que atravesamos.

Lo dicho de los aluviones del Somme, es aplicable á los de otros países; porque no era sólo en el Norte de Francia donde los ríos tenían el carácter torrencial en la época romana, carácter que explica su violencia y la magnitud de sus efectos, sino en toda Francia y aun en todo el hemisferio septentrional: así, por ejemplo, el Ródano y el Saona eran entonces mucho más caudalosos, y se comprende que en tales condiciones los ríos socavaran profundamente sus lechos y arrastraran inmensos materiales.

La insistencia es inútil: quien se niegue á admitir la posibilidad de que aluviones de algunos metros de espesor se hayan formado en el trascurso de tiempo que concede la cronología vulgar, lo hace porque no ha tenido ocasión de observar los efectos de nuestras modernas inundaciones, con ser estas insignificantes al lado de las que, según atestiguan la arqueología y la tradición, se verificaban antes de la era cristiana. (Véase: *Principes de geologie*, de Lyell, t. I, cap. XV.)

2. **Turberas.**—Sobre las gravas cuaternarias de Somme, yacen aquí y allí bancos de turba de muchos metros de espesor: para averiguar, pues, la fecha de los utensilios de silex encontrados en las gravas, es preciso añadir al tiempo que éstas tardaron en formarse, el que exigió la formación de las turberas; todo lo cual exige segun se dice, muchos miles de siglos.

Observemos, ante todo, que las turberas pertenecen á la época geológica actual, porque nunca aparecen debajo de los aluviones cuaternarios; porque los animales fósiles que contienen son de especies modernas; porque los productos industriales que ocultan, revelan una civilización algo adelantada, la de la piedra pulimentada ó tal vez la de los metales; porque la época cuaternaria fué, sin duda, demasiado agitada para permitir la formación de la turba; y finalmente, porque aun suponiendo que algunos depósitos de turba hubieran logrado formarse, las enormes inundaciones que caracterizan esta extraña fase de la historia del globo, habrían arrastrado sus materiales. Parece, por tanto, que es lícito en cierto modo computar la duración de la época actual por el espesor de las turberas: averígüese, al efecto, el espesor de la capa formada en un siglo, y se sabrá el número de siglos que tardó en acumularse cada turbera.

Por desgracia, no es fácil la avenencia respecto de la base del cálculo: de creer á Lyell, la formación de la turba es en extremo lenta: según las observaciones de Boucher de Perthes, cada capa de turba no llega en un siglo á medir cuatro centímetros, porque este célebre explorador encontró en el valle de Somme, en un depósito de turba de ocho metros de espesor y á la profundidad de 60 centímetros, ciertas vasijas romanas. Una sencilla regla de proporción demuestra en este caso, según el descubridor, que si los 60 centímetros de la parte superior se formaron en mil quinientos años, la masa total ha debido acumularse en veinte mil.

El cálculo, sin embargo, es notoriamente erróneo; por que los 60 centímetros superiores de la turba no se formaron en quince siglos, sino en tres ó cuatro, ya que hace muchos que la turba cesó de aumentarse, por impedirlo la agricultura. "La producción de turba, dice M. de Lapparent, puede detenerse en absoluto por la apertura de zanjas de desagüe, y esto ocurrió en el valle de Somme; pero si el cultivo cesase, recuperaría sus derechos la na-

turaleza.„ (*Traité de geologie*, 2.ª edición, p. 349.)

Luego si se supone que el lecho de turba, único término conocido de la proporción, se formó en tres y no en quince siglos, el resultado del cálculo es muy diferente, pues se reduce el tiempo de la formación total á cuatro mil años, ó tal vez menos, porque bien pudieron los mismos romanos al roturar el país detener la producción de turba. En suma, nuestra ignorancia es completa sobre la materia y nos es, por tanto, imposible estimar este fenómeno base de cronometría natural.

Boucher de Perthes sabía perfectamente que la formación de la turba no siempre se efectúa con la lentitud que en este caso le atribuye, pues á él mismo le ha sucedido descubrir vestigios romanos, no á 60 centímetros, sino á tres y á seis metros de profundidad; á seis metros, una ánfora de tierra gris, "evidentemente romana„ y algunas medallas del Bajo-Imperio; á ocho metros, cierto trozo de hierro. (Boucher de Perthes, *Antiquités celtiques et antédiluviennes*, t. I, p. 213.) Cierto que algunos dicen que los objetos pueden haberse hundido poco á poco por su propio peso; pero tal suposición no es aplicable al ánfora que mencionamos, y menos á una barca cargada de ladrillos, que ha aparecido en el fondo de la turba, y cuyo descubrimiento es importante, ya que los ladrillos fueron desconocidos en la Galia antes de la conquista romana, según observa Southall. (*The recent origin of man.*, p. 281.) Por lo menos, en este caso es evidente que toda la capa de turba pertenece á la era cristiana. Otras barcas han sido encontradas en la turba del valle de Somme: una el año de 1860 en Saint-Jean-des-Prés, cerca de Abbeville, sobre la orilla izquierda del canal y á una profundidad de 12 piés; otra, que contenía varios esqueletos, una espada de bronce y varias monedas del Emperador Magencio (306-312), fué exhumada en Picquigny, entre Abbeville y Amiens. Todo esto confirma lo dicho antes, á saber: que el mar ocupó, sin duda, esta región hace próximamente quince siglos. Y después de saberlo, ¿habrá quien se sorprenda de encontrar en ella una serie de terrenos, que el estado actual de las cosas no explica satisfactoriamente?

No es oportuno buscar en las actuales turberas indicaciones sobre el tiempo que tardaron en formarse las antiguas, porque las circunstancias son ahora del todo diferentes, por efecto del cultivo y de la menor humedad actual del clima. Si se desea un término de comparación, más procedente será buscarlo en el Nuevo mundo, porque solamente allí encontramos la naturaleza vírgen, el suelo arbolado, los herbosos valles, los impenetrables bosques que existieron en nuestro país antes de que el cultivo le diera su actual aspecto: y téngase en cuenta que, según el geólogo americano Andrews, las turberas de aquel continente crecen á razón de 50 ó 60 centímetros por siglo.

Puede creerse que las de Somme se han formado con una rapidez igual por lo menos. La prueba de que su crecimiento fué muy rápido, consiste en que, como observa con razón dicho geólogo, ciertos troncos de árboles de un metro de altura, especialmente álamos blancos, aparecen verticales en las turberas, y ya se comprende que no hubieran podido permanecer más de un siglo expuestos á la intemperie sin podrirse, sobre todo los álamos, que son muy poco resistentes. Es así que aparecen de ordinario tan bien conservados, que han podido utilizarlos para hacer objetos de arte; luego es evidente que no han estado al aire libre durante dos ó tres mil años, como exige la teoría de Boucher de Perthes, adoptada y aun exagerada por Lyell.

La arqueología confirma este rápido crecimiento de las antiguas turberas, pues que en diversos lugares de Francia y de Inglaterra han aparecido vías romanas cubiertas de espesa capa de turba, que á veces ocultan otros diferentes depósitos: en Londres, bajo las antiguas murallas, hay un lecho de turba de dos ó tres metros de espesor, por completo formado durante la dominación romana, pues que en todas sus alturas ofrece vestigios de esa época.

Hay observaciones aun más notables. Los cadáveres de dos personas muertas en 1674 en el condado de Derby, fueron descubiertos 27 años después bajo tres piés de turba; monedas

de Eduardo IV, que murió en 1483, han sido encontradas recientemente á la profundidad de diez y ocho piés; en Irlanda, por fin, país que por su humedad es singularmente favorable á la producción de turba, se hallaron á quince y veinte piés de profundidad varios cuñetes de butiro y un zapato de cuero, objetos que no parecen anteriores al siglo XVII. (Véanse: Lyell, *Principes de geologie,* t. II; Southall, *The Recent Origen of man.;* de Nadaillac, *Les premiers hommes,* t. II).

Se asegura que las turberas de Irlanda crecen cinco centímetros cada año, lo que es creible dados los hechos que acabamos de mencionar y otros muchos que pudieran citarse; de lo cual se deduce que un banco de turba de diez metros, más profundo, por tanto, que todos los de Somme, se puede haber formado en dos siglos; consecuencia que no rechazan los geólogos competentes. "Un siglo basta, leemos en el *Prodome de geologie* de M. Vézian, para que plantas tan humildes como el césped produzcan un banco de turba de tres metros de espesor„. M. Rioult de Neuville avanza más y dice: "Parece probado que con circunstancias favorables los más espesos lechos de turba han podido formarse en uno ó dos siglos, aun en aquellos sitios en que no se produce ahora por faltar las condiciones necesarias„. (*Materiaux*, 1876, p. 358).

Véase qué lejos estamos de aquellos cientos de siglos que los partidarios de largas cronologías fantasean.

3. **Estalagmitas.**—Llámanse estalagmitas las costras calcáreas que tapizan el suelo de algunas cavernas y cubren á veces también los productos de la industria humana: se forman por la evaporación de las aguas que gotean de las bóvedas de las cavernas y depositan en el suelo el carbonato de cal en ellas disuelto.

Si se supiera lo que las estalagmitas crecen en un siglo, se graduaría con aproximación la edad de los objetos que recubren; pero por desgracia los datos del problema son muy inciertos, puesto que el crecimiento varía en proporción de uno á ciento ó más, según las circunstancias de tiempo y lugar, de suerte que son por todo extremo variables los resultados que dan semejantes cálculos. Algún autor no cree excederse al atribuir un millón de años á la formación de dos capas estalagmiticas, superpuesta una á otra en la caverna de Kent, cerca de Torquay (Inglaterra), bajo el pretexto de que dichas capas miden en junto cinco metros de espesor; pero un escritor americano observa que las estalagmitas de las cavernas de Virginia crecen cinco milímetros por año, y que nada impide que las de Kent se hayan formado con igual rapidez, en cuyo caso mil años habrían bastado para su formación.

Procede tener en cuenta además, que la estalagmita inferior, que con mucho es la más importante, puede ser anterior á la aparición del hombre, porque los silex encontrados debajo son por su tallado grosero de muy dudoso origen humano, y además poco auténticos por el desorden que el depósito de la gruta ha sufrido en las escavaciones.

No es preciso ir á buscar en América ejemplos de la rapidez con que en circunstancias favorables se forman las estalagmitas: cítase una gruta del condado de York, en Inglaterra, donde crecen á razón de nueve milímetros por año; y M. Eliseo Reclus menciona otros casos parecidos, señaladamente con relación á una de las grutas de Adelsberg (Austria). (*Les Continents.)*

Cierto que casi todas las estalagmitas modernas no se forman con tanta rapidez; pero se debe á que las actuales condiciones climatéricas son muy desfavorables: no lo eran, por lo contrario, en la época cuaternaria, porque entonces la humedad era mayor y la vegetación más abundante, y las aguas, por hallarse saturadas de ácido carbónico, resultado de la descomposición natural de las plantas, atacaban con más energía las rocas calcáreas y las disolvían.

Imprudente sería todo cálculo sobre la formación de las estalagmitas; porque de igual suerte que las turberas y los depósitos de grava de los ríos, no ofrecen ninguna base para la fecha de la venida del hombre á nuestro país.

En suma, la geología no resuelve el problema de la antigüedad de la especie humana, y sólo nos enseña que esta

apareció más cerca del fin que del comienzo del período cuaternario. Pero tal época fué tan diferente de la nuestra, manifestaron en ella una intensidad tan anormal las causas que modifican el aspecto y configuración del suelo, que es imposible formar juicio de su duración por los fenómenos que la acompañaron, si bien es creible que fuera corta, dado el espesor de los depósitos que dejó, único punto en que los geólogos convienen.

No pidamos, pues, fechas precisas: el estado actual de la ciencia sólo autoriza en esta materia conclusiones negativas; pero sépase que entre todos los cálculos, los que merecen menos confianza son "aquellos que distribuyen generosamente cientos y miles de años entre las diversas fases de la época cuaternaria„, y que se ha perdido el tiempo en eso de demostrar la insuficiencia de la antigua cronología, porque en los hechos geológicos que se nos relatan y que hemos compendiado, "nada vemos, como dice M. de Lapparent, que motive los cómputos exagerados á que ciertos autores se entregan.„ (*Traité de géologie*, 2.ª edic., p. 1284.)

II. **Antigüedad del hombre según la geografía física.**—Afírmase que desde que el hombre tomó posesión de nuestra región occidental, la distribución de las tierras y mares y la configuración de los continentes han sufrido radicales cambios. Lyell, en su obra *L'ancienneté de l'homme*, dice que el paso de Calais no existía entonces, y M. de Mortillet llega á sostener que Francia comunicaba por tierra, no sólo con Inglaterra, sino con Africa y América, y que los países intermedios, por efecto de un hundimiento, se sumergieron.

En otros sitios, por lo contrario, se supone que el suelo se elevó: Lyell menciona la existencia de muchas marinas de origen cuaternario en lugares de la costa de Gales situados á 400 metros de altura; de sedimentos neptúnicos de la misma época que aparecen en Noruega á 200 metros, y de conchas asociadas á vasijas que han aparecido á 90 metros sobre el nivel medio del mar cerca de Cagliari, en Cerdeña.

Todos estos movimientos del suelo que los geólogos suponen posteriores á la llegada del hombre, se dice que tuvieron efecto con extremada lentitud. Lyell niega que la elevación del terreno pudiera ser mayor que de 75 centímetros por siglo, porque esta es la medida de las oscilaciones advertidas hace poco en las costas de Suecia; pero la base del cálculo no es exacta, ya que la observación demuestra ser aquel alzamiento medio en la costa escandinava de un metro por siglo, y además el movimiento es completamente irregular, de suerte que varía de sitio en sitio, por vecinos que estén, y de año en año en cada localidad.

La roca de Pitea, situada al Norte del golfo de Bothnia, comprueba este aserto; porque en más de un siglo, desde 1750 á 1851, se elevó 93 centímetros, y desde la última fecha hasta 1884, ó sea en treinta y tres años, subió 50 centímetros: en el litoral de Escocia la variación es más notable, pues el alzamiento anual ha crecido desde 5 hasta 15 milímetros.

Para que asombren los cambios experimentados por el relieve del globo en la época prehistórica, es preciso olvidar los que sabemos que han ocurrido durante la era cristiana. Recordemos algunos.

Obsérvanse con mayor facilidad en el litoral, por los efectos que en él produce la menor alteración de nivel: aquí la tierra ha avanzado en el mar; allí, por lo contrario, el mar ha extendido sus dominios: este último fenómeno se observa señaladamente en la costa septentrional de Francia, donde no es raro ver cuando el mar se retira con la marea lejos de la orilla actual, indicios de la antigua tierra firme: el mar sin duda ha avanzado por allí en época reciente.

En el paso de Calais también han ganado terreno las aguas: sabemos por Diodoro de Sicilia que el estaño de Cornualles era en otros tiempos conducido á pie enjuto durante la baja mar hasta la isla de Wight, situación muy diferente de la actual; y quizás si retrocediéramos algunos siglos más, veríamos las Islas Británicas unidas al continente.

Sin embargo, si este hundimiento se extiende á toda la región Norte de Francia, es indudable que alguna vez

ha sido contrarrestado por el fenómeno contrario; porque sabemos que una parte de aquella estuvo más baja hacia el fin de la época romana que ahora. Dijimos al hablar de los aluviones, que ciertas monedas de Póstumo han sido encontradas en el departamento del Norte bajo un terreno marítimo de tres metros de espesor, y dedujimos de esto que el mar inundó este país durante algún tiempo, después del siglo tercero de nuestra era. ¿Y acaso esto hubiera podido suceder si el nivel del suelo fuera entonces el de ahora?

Observación análoga es la verificada por M. de Mercey en el valle de Somme, donde el descubrimiento de conchas marinas y de guijarros, juntamente con restos romanos, le indujo á pensar que la costa estaba en Amiens hace quince siglos; y como el lugar del descubrimiento está ahora á veinte metros sobre el nivel del mar, resulta que todo este levantamiento se ha verificado desde aquella fecha y á razón de más de un metro cada siglo, si hubiera sido regular. Es creible, sin embargo, que fuese brusco, porque de otra suerte no se explican los violentos fenómenos que acompañaron la retirada de las aguas y han dejado huellas evidentes en la misma ciudad de Lila. (Gosselet, *Congrès de Lille*, 1874, p. 61; de Mercey, *Bulletin de la Societé géologique*, 1876-77.)

A despecho de cierta escuela que afirma lo contrario, no son raros esos movimientos bruscos, sino frecuentes y más justificados que los movimientos paulatinos. Interminable sería la lista de los que han ocurrido en los dos últimos siglos con ocasión de terremotos y de erupciones volcánicas: recordemos solamente las islas de Santorin (Cícladas) que varias veces han salido del seno de las aguas, especialmente en 1707 y 1866; la isla Nyoe que surgió en 1783 al S. O. de Islandia y desapareció meses después; la isla Julia ó Graham, formada en 1831 con igual rapidez al S. O. de Sicilia y sumergida antes de un año; el Jorullo, montaña volcánica que en 1759 se elevó de repente hasta la altura de 500 metros en las llanuras de Méjico; una gran porción de Nueva Zelanda levantada tres metros en la sola noche del 23 de Enero de 1855; la costa de Chile, agitada en nuestro siglo por diversos movimientos que han producido la elevación de la orilla y de una isla próxima en dos ó tres metros; una porción de la India, de 3.000 kilómetros cuadrados, que de improviso se sumergió en el mar, á la vez que se formaba en una llanura distante 9 kilómetros, una cadena de colinas; la Calabria, destrozada y hundida á trechos y levantada después durante los terribles sacudimientos de 1783; lagos de 30 kilómetros de extensión que se forman el año 1812 en una hora, cerca del Misisipí; un muelle de Lisboa atestado de gente, el cual durante el terremoto de 1755 quedó de pronto sumergido y con 150 metros de agua encima, según se dice; en fin, la reciente catástrofe de la islas de la Sonda, donde, como se recordará, hubo submersión de islas, emersión de otras y modificación tan notable de la geografía física de aquellos parajes, que los navegantes se vieron forzados á rectificar sus derroteros.

Véase por esta rápida enumeración si los fenómenos violentos y los bruscos movimientos del suelo son ó no frecuentes en nuestra época, y obsérvese que debieron serlo más en las anteriores, especialmente en la cuaternaria, quizás la más perturbada entre todas.

No es posible, por tanto, estimar la duración del período cuaternario por la amplitud de las oscilaciones que en él se produjeron; y aun suponiendo que esa amplitud no excediera de un metro en cada siglo, la consecuencia no sería grave, por cuanto nada demuestra que el hombre existiera ya cuando empezaron á elevarse los sedimentos marinos que hay en Noruega á 200 metros y en el país de Gales á 400 sobre el nivel del mar.

Solamente en Cerdeña han parecido productos de la industria en sedimentos de esa clase, pero á la altura de 90 metros, lo que supondría á todo tirar la existencia del hombre en Cerdeña hace 9.000 años. Este dato no está conforme con la cronología tradicional, pero se comprende que la razón de un metro por siglo, no justificada en parte alguna, es del todo inaplicable á las islas adyacentes italianas, país con tanta frecuencia agitado por conmociones volcánicas. M. Emiliano Dumas cree

que las vasijas y los conglomerados de conchas son restos de alfarerias análogas al Kiœkkenmadding de Dinamarca. (E. Réclus, *La Terre,* t. I, pág. 120.)

Respecto á la objeción deducida de la unión antigua entre Europa y Africa por Gibraltar y entre Europa y América por un continente hoy sumergido, diremos que no merece consideración, porque se funda en una hipótesis del todo caprichosa. Si existió en efecto esa comunicación directa entre aquellas diversas tierras, debió ser mucho antes de la aparición del hombre, ya que las faunas son muy diferentes; pero es curioso saber que M. de Mortillet admite la unión de Europa y América cuando trata de probar la antigüedad de nuestra especie, y la niega á propósito de la Atlántida (véase este artículo) cuando comprende que esa unión explicaría la población del Nuevo mundo por el antiguo, doctrina opuesta á sus ideas poligenistas. A tales contradicciones lleva el espíritu de partido.

No insistamos. Estas someras consideraciones bastan para probar que las alteraciones experimentadas por la geografía física y el relieve del globo desde el comienzo de la época cuaternaria, no obligan de ningún modo á dilatar el cuadro de la cronología humana, porque ó se explican sin necesidad de acumular siglos, ó puede sostenerse que se han producido antes de que el hombre fuera creado, y en todo caso no son asombrosos sus efectos desde el momento en que se reflexiona sobre los fenómenos acaecidos á nuestra vista en la época histórica.

Así, por ejemplo, la descripción que César hizo de las costas de las Galias no se parece á la del litoral francés. Además, teniendo presente que la época cuaternaria debió de ser mucho más agitada y turbulenta que la nuestra, lo que asombra es que no sean mayores los cambios sufridos por el suelo durante los cinco ó seis mil años que, según la tradición y las probabilidades, han pasado desde que el hombre tomó posesión de estas regiones occidentales.

III. **Antigüedad del hombre, deducida de los cambios del clima.**—Pondérase la importancia y la lentitud de los cambios que nuestros países han sufrido en el orden climatérico desde la primera aparición del hombre, es decir, desde la época cuaternaria; pero demostraremos brevemente: 1.º, que se exagera esa importancia; 2.º, que tales cambios no son tan antiguos como se supone.

1. Confúndese, por lo menos en parte, la época cuaternaria con el período llamado *glacial;* porque es carácter propio de aquella una notable extensión de los glaciales ó ventisqueros. Este hecho es indudable: nótanse muy aparentes huellas de los antiguos glaciales en la mayor parte de las serranías francesas, en los Pirineos, en los montes de Auvernia, en los Vosgos y sobre todo en los Alpes y en toda la región vecina de ellos. Uno de estos ríos de hielo, quizás el mejor estudiado, no medía menos de cien leguas de curso, pues se extendía desde el Alto Valais hasta la ladera de Fourvières, cerca de Lyon, y llenaba en el intervalo todo el valle del Ródano juntamente con el lago de Ginebra.

A pesar de todo, conviene no exagerar. Cierta escuela, llamada *glacialista,* supone que toda Francia, y quizás toda Europa, llegaron á estar cubiertas con una inmensa capa de hielo; pero si esto fuera cierto, se notarían interrumpidas la vida vegetal y la animal, porque sin duda alguna ni los animales ni las plantas hubieran podido vivir en tales circunstancias, y no es esto lo que enseña la paleontología. Casi todas las especies anteriores al período glacial viven ahora: de 57 especies de moluscos, se conservan 54; todos nuestros animales salvajes y algunos más que se han extinguido, datan de la época cuaternaria, y son coetáneos de la gran extensión de los glaciales. La flora cuaternaria fué también extremadamente vigorosa, como lo demuestran sus restos y la presencia de numerosos animales herbívoros que poblaban entonces nuestros valles y llanuras; entre ellos ciervos, caballos, elefantes y rinocerontes, los cuales no se habrían multiplicado tanto sin que la vegetación les proporcionara abundante alimento.

Los partidarios de la teoría glacial absoluta han sido inducidos á error por

la suposición de que á los glaciales se deben los bloques y montones de guijarros y otros materiales que aparecen diseminados aun en sitios distantes de las montañas: el transporte de los bloques llamados *erráticos* y el amontonamiento de rocas y gravas les han parecido inexplicables de no suponerlos producidos por los ventisqueros, pues olvidan que el agua líquida suele causar análogos efectos. Los bloques erráticos y los depósitos de grava son ciertamente los indicios ordinarios de antiguos glaciales; pero individualmente no constituyen prueba plena de la existencia de éstos sino cuando van acompañados de otro tercer indicio, que consiste en la presencia de *rocas estriadas* como las que hay cerca de los glaciales modernos. Todos estos signos juntos producen convicción exenta de error; pero uno sólo nada demuestra, porque puede deberse á otra causa natural.

Comiénzase á admitir todo esto como cierto y á reducir mucho, en su consecuencia, la extensión supuesta de los antiguos glaciales y el consiguiente descenso de temperatura en la época cuaternaria, y aun algunos incurren en la exageración contraria de suponer que la temperatura más bien se ha enfriado que templado desde entonces hasta ahora. Que era, sin embargo, más fría que la nuestra se prueba con la extensión que alcanzaron los glaciales y con la presencia en nuestras llanuras de renos, gamuzas y marmotas, animales que en nuestro tiempo viven solamente bajo latitudes superiores á las nuestras ó en regiones muy elevadas; tampoco faltaban el mammut y el rinoceronte, organizados, como es notorio, para vivir en países fríos.

Parece, pues, que la temperatura fué en nuestros países inferior á la actual en la época cuaternaria, ó sea cuando el hombre comenzó á habitarlos, pero que la diferencia no es tan grande como algunos suponen. Un descenso de cuatro grados basta, según M. Carlos Martins, para explicar la antigua extensión de los glaciales, y aun quizás deba estimarse esa cifra como máximum, porque es ya indudable que la humedad fué causa principal de aquel fenómeno: los cauces de los ríos y los aluviones demuestran que había agua entonces en estado líquido, y que si los glaciales eran más extensos que ahora, también los ríos eran mucho más caudalosos.

2. Puede creerse á primera vista que un estado de las cosas tan diverso en general, pide el transcurso de mucho tiempo, y como punto de partida una época muy remota; pero no es así, porque para hallar vestigios de las condiciones climatéricas que hemos descrito, no es preciso engolfarse en la obscuridad prehistórica de los tiempos, sino retroceder quince ó veinte siglos, ya que todas las noticias llegadas á nosotros demuestran que Europa entera y las regiones adyacentes de Asia y Africa eran más frías y húmedas que en nuestros días.

Los escritos de la antigüedad contienen sobre este punto preciosas indicaciones: Herodoto describe el clima de la Escitia en términos que ahora parecen propios de Laponia ó de Groenlandia: hallábase aquel país completamente helado durante ocho meses del año, y por encima del Mar Negro pasaban carros pesadísimos; la región danubiana quedaba también sepultada bajo la nieve por los mismos ocho meses, y recibía en verano copiosas lluvias que daban al río un caudal impetuoso. Dícenos también dicho autor que el asno no podía vivir en la Escitia por los intensos fríos que allí reinaban.

Un siglo después, Aristóteles advierte lo mismo de la Galia, y su contemporáneo Teofrasto manifiesta que no se daba el olivo en Grecia á más de 400 estadios del mar. Excusado es decir que ahora el asno y el olivo viven perfectamente en los países mencionados.

Pasados tres siglos, nos habla César en varias ocasiones y con insistencia, del rigor y precocidad de los inviernos en el país galo, de su abundancia en lluvias y nieves, de sus numerosos lagos, lagunas y pantanos que á cada paso ofrecían nuevos obstáculos á la marcha de sus ejércitos; de suerte que se guardaba muy bien de emprender expediciones como no fuera en el verano.

Cicerón, Varrón, Posidonio y Strabón insisten también sobre el rigor del

clima galo, que impedía el cultivo de la vid y del olivo. Diodoro de Sicilia confirma estas noticias y dice ser tan fríos los inviernos en aquel país, "que casi todos los ríos se hielan y forman puentes naturales, sobre los que pasan sin dificultad ejércitos numerosos seguidos de carros y bagajes: con objeto de que los pasajeros no resbalen en el hielo y sea su marcha segura, se esparce paja sobre el hielo.„

Virgilio y Ovidio confirman por su parte la frialdad de la región danubiana: el primero dice, que los carros pasaban el Danubio y que los míseros habitantes del país, vestidos con pieles de animales feroces, se guarecían en las cavernas: diríase que el poeta describe una escena de los tiempos cuaternarios. Ovidio, que pasó allí muchos años de su vida, es quizás más preciso cuando dice: "El Danubio, con ser tan ancho, que en su desembocadura parece un mar, se hiela y endurece de manera que disimula su desagüe en el Ponto Euxino: puédese caminar con pié seguro por donde antes bogaban los navios; las olas congeladas resuenan bajo los cascos de los caballos, y los bueyes de los sármatas arrastran sus pesadas carretas sobre estos puentes de nueva especie. También he visto—parecerá increible, aunque mi relato merece completo crédito, porque ningún interés tengo en disfrazar la verdad—también he visto convertida en duro hielo toda la extensión del Ponto Euxino, y aun la he recorrido á pié. Suele el vino solidificarse allí y ser comido á pedazos.„ Y temiendo que se le acuse de exageración poética, apela al testimonio de dos antiguos gobernadores de Moesia que pueden comprobar su veracidad.

Compréndese que Ovidio tome estas precauciones, porque el autor que ahora nos diere la noticia de haberse helado por completo el Mar Negro, con seguridad no sería creído.

Italia misma experimentaba algunos efectos de aquel frío: Virgilio nos habla de nieves acumuladas, de ríos que arrastran témpanos, del triste invierno que hiende las rocas y encadena las corrientes, y todo esto en la región más cálida de Italia, ó sea en las cercanías de Tarento. Horacio, más preciso, nos muestra el Soracto, monte cercano de Roma, "blanqueado por la espesa nieve,„ los ríos "presos por la áspera helada, interrumpiendo su curso„ y las heladas campiñas. Ahora no suele haber nieve en el Soracto, ni nieva jamás en la campiña romana.

Durante los cuatro ó cinco siglos siguientes, insisten los escritores sobre la crudeza del clima en el Norte de Italia: la reproducción de los textos sería demasiado larga; pero de los ya reproducidos podemos deducir lógicamente que nuestro clima se ha dulcificado de un modo notable desde el comienzo del período histórico, y así lo cree decididamente una persona que ha estudiado á fondo la cuestión. "Ningún hecho histórico más justificado, dice M. Fuster, que el extremado rigor del clima en la antigua Galia: todos los testimonios, todas las opiniones, todas las circunstancias proclaman unánimes la intensidad de sus fríos, la superabundancia de sus lluvias y la violencia de sus tempestades: combátese en vano la certeza de este hecho con oponerle nociones falsas y prejuicios infundados: su verdad triunfará, sin embargo, tarde ó temprano.„ (*Des Changements dans le climat de la France,* 1845.)

Añadiremos que la geología y la arqueología unen sus testimonios al de la historia: los sabios estudios de Miguel de Rossi sobre el Tíber, de M. Belgrand sobre el Sena, de M. de Mercey sobre el Somme, de M. de Rosemont sobre el Ródano, han probado que estos ríos tenían hace dos mil años un régimen muy diverso del actual, y que el caudal de sus aguas era mucho más abundante. Lo mismo puede decirse del Danubio, del Rhin y de los demás ríos del centro de Europa, así como de Argel, mucho más humedo entonces que ahora, puesto que ostentaba una vegetación ya casi del todo perdida.

Asia y América septentrional tenían igualmente hace quince ó veinte siglos un clima más húmedo y más frío, pues todos los indicios prueban que sus ríos eran más en número y más caudalosos, el nivel de sus lagos más alto, la flora más rica y variada.

Esta modificación climatérica, propia de todo el hemisferio septentrional, se debe en nuestra opinión á un fenómeno

astronómico que es digno de mayor atención que la que ha merecido: hablamos del desplazamiento del perihelio terrestre, ó sea del fenómeno en cuya virtud el verano de nuestro hemisferio es ocho días más largo que nuestro invierno. Concíbese que tal diferencia, repetida cada año, produzca á la larga elevación sensible de la temperatura; hace diez mil años, por lo contrario, nuestro invierno era la estación más larga, porque el ciclo total dura 21.000 años.

Es natural que en aquella época, y aun algunos miles de años después, haya sido el frío más intenso, sobre todo en invierno, y también las aguas más abundantes que ahora; porque el calor de los estíos, entonces muy fuertes á consecuencia de la proximidad del sol, debía sin duda derretir las nieves acumuladas en el invierno y producir evaporación abundante.

Pero no es ocasión propicia esta de insistir en lo dicho. Bástanos haber demostrado que desde hace veinte siglos se han verificado cambios muy importantes en el clima de nuestros países. Si la abundancia de las aguas y la intensidad del frío no igualaban entonces á las del período cuaternario, diferían sin duda muy poco, y estamos persuadidos de que muchos de los fenómenos atribuídos por los geólogos á dicha época, han ocurrido en realidad ya dentro del período histórico. De todas suertes, cuando se considera el poco tiempo que han necesitado para verificarse esas alteraciones climatéricas, se convence uno de que para obtener un grado más de rigor en las estaciones, no es preciso remontar muy allá en la noche de los tiempos prehistóricos. Seguramente la cronología tradicional nos ofrece á este propósito un margen muy sobrado.

IV. **Antigüedad del hombre según los cambios ocurridos en la fauna.**— El hecho hoy incontestable de que el hombre ha vivido en nuestros países á la vez que algunos animales que, como el elefante y el rinoceronte, han dejado de figurar en nuestra fauna, se considera á veces como argumento decisivo en favor de la remota antigüedad de la especie humana. Prueba, sin duda alguna, que el hombre existía ya en los tiempos geológicos, por lo menos en la época cuaternaria, puesto que se ha convenido en considerar que tal período se prolonga hasta la desaparición del último de dichos animales; pero de ningún modo prueba que sea preciso renunciar, por tanto, á la cronología tradicional.

Para convencerse de esta verdad, basta recordar los animales extinguidos en la época prehistórica, y en seguida los que el hombre ha visto desaparecer desde la aurora de la historia, ó sea desde hace veinte siglos.

Las especies coetáneas del hombre que se supone desaparecieron primero son: el mammut *(Elephas primigenius)*, el rinoceronte de nariz partida *(Rh. tichorinus)*, el gran oso ú oso de las cavernas *(Ursus spelæus)*, el león de las cavernas *(Felis spelæa)*, el ciervo de gigantescos cuernos *(Cervus megaceros)*, la hiena de las cavernas *(Hyæna spelæa)* y el reno *(Cervus tarandus)*. Investiguemos brevemente la antigüedad de cada una de estas especies.

El elefante es quizás el animal cuya coexistencia con el hombre en nuestro país sorprende más; porque en ninguna parte de Europa existe ya, y parece además por su constitución apto para habitar en países cálidos, no en Europa durante la fría época cuaternaria. La sorpresa desaparece, sin embargo, cuando se reflexiona que el elefante cuaternario era el mammut. *(El. primigenius)* hallado entre los hielos de Siberia, y que tenía larga crin y espeso vellón, tegumento merced á cuya protección podía impunemente soportar los fríos intensos. La existencia de este animal en la época cuaternaria no implica una objeción contra nuestro criterio sobre la temperatura de los tiempos prehistóricos, sino lo confirma.

Difícil es precisar la fecha de su desaparición, visto el absoluto silencio de la historia respecto de él; pues si bien el antiguo cronista Parthenopex de Blois, lo menciona entre los animales fieros que poblaban los bosques franceses, este testimonio carece de verdadero valor histórico.

El silencio de la historia, por completo que sea, no prueba, sin embargo, que la desaparición del elefante ocurriera en muy remotos tiempos, porque la historia del país francés data sólo de

unos veinte siglos, y en sus comienzos sólo da alguna luz sobre la parte meridional de dicho territorio: el elefante podría haber vivido un siglo antes de César en las llanuras pantanosas del Norte, sin que nadie nos haya conservado el recuerdo de tal cosa. A falta de datos más precisos procede buscarlos en la geología y la arqueología. Estas ciencias nos muestran restos del elefante asociados en muchos yacimientos á despojos de especies actuales y á productos de industrias adelantadas: así, en la gruta de Nerón (Ardeche) aparecen con él el caballo, el corzo, la hiena, el lobo, la cabra montés, el ciervo, el toro y hasta el perro, cuya introducción en este país parece reciente; así también resulta en depósitos superficiales ó aluviones recientes, en especial en una formación de turba de Inglaterra, que contiene animales propios en su mayoría de la fauna histórica. (Lyell, *Principes de géologie*, t. I, pág. 710.)

El descubrimiento del mammut en Siberia, tan bien conservado que pudo ser comido de los perros, no es ciertamente indicio de su mucha antigüedad. Gustosos podríamos asociarnos á la observación que á este propósito hace el autor del artículo *Eléphant* del *Dictionnaire d'histoire naturelle* de d'Orbigny: "Ciertamente nadie logrará convencerme de que en 1836 se haya alimentado á unos perros con la carne de un animal muerto ántes de los tiempos históricos, y si me viera obligado á razonar mi incredulidad no me faltarían razones.„

No sería tan inverosímil que el elefante pudiera haber habitado nuestras tierras en los siglos que inmediatamente precedieron á la era cristiana, puesto que por entonces este gigantesco paquidermo vivía en regiones de que después ha desaparecido: en el Norte de Africa era común, y los cartagineses lo cazaban para utilizarlo en la guerra; más antiguamente era conocido en Nínive, y en Egipto lo era tanto que el rey Thotmes III apresó 120 en una sola cacería. Y sin embargo, la historia, que respecto de estas regiones es muy minuciosa, calla este suceso, cuyo conocimiento debemos á las inscripciones jeroglíficas.

Lo mismo puede decirse del rinoceronte, compañero habitual del elefante en la época cuaternaria, y también como éste hallado en los hielos de Siberia con su carne, su piel y los pelos que le resguardaban del frío: el autor inglés Brodie observa acertadamente que quizás no haga tres mil años que nuestros aborígenes lo cazaban á la vez que al mammut en las llanuras pantanosas de Europa.

Estos dos animales son, no obstante, según todos los indicios, los más antiguos que han vivido con el hombre; pues si bien hay quien ha creido que el oso de las cavernas les precedió, esta especie no es muy distinta de algunos individuos de las actuales, y probablemente se ha perpetuado hasta hace poco, ya que sus restos aparecen con frecuencia asociados á los de animales modernos y aun domésticos, y tal vez proceda estimar pertenecientes á ella ciertos osos corpulentos que se mencionan en escritos de la Edad Media.

También es el león uno de los animales que Parthenopex de Blois cita entre los habitantes de nuestras selvas: la canción de Rolando dice que los había en el bosque de Ardennes; y aun que estos documentos carecen de autoridad, se sabe que el león era antes muchísimo más común que ahora, puesto que según los autores griegos, habitaba las montañas de Tracia, Macedonia y Tesalia, y según los romanos abundaban los leones en Africa donde eran cazados por centenares para los juegos del circo. Nada se opone á que por entonces se refugiaran esos animales en las deshabitadas regiones galas, donde no tenían que temer, como en Africa, la persecución del hombre, su capital enemigo.

El gran ciervo de cuernos gigantescos es otra especie extinguida, cuya desaparición no parece muy antigua: se ha dicho que este animal fué representado en ciertos monumentos, y que los romanos lo adquirían de Inglaterra, y aunque desconocemos el origen de este aserto, nos parece verosímil, pues se encuentran despojos del gran ciervo en turberas de tan reciente formación, que aun los naturalistas más dispuestos á envejecer las especies llama-

das cuaternarias estiman procedente exceptuar esta.

La hiena de las cavernas no merece atención detenida, pues probablemente no es especie terminada: MM. Chantre y Lartet la identifican con la hiena estriada, y no hay que extrañarse de que viviera en nuestro país con un clima frío, porque esta última goza de habitación muy extensa y soporta en el Altai, por ejemplo, bajísimas temperaturas: no fué el frío sin duda lo que la alejó de nuestro país, sino la persecución del hombre. Su desaparición, por lo demás, se considera reciente.

Queda el reno; pero esta especie no está extinguida sino emigrada: el reno vive ahora en los países árticos, entre los Lapones y Samoyedos, y todo el mundo lo confiesa, si bien se disputa sobre la fecha de su desaparición definitiva de nuestro país. Parécenos, sin embargo, que sería fácil el acuerdo en este punto si se prescindiera del prejuicio en cuya virtud se considera al reno especie cuaternaria y el fin de ésta como muy anterior á la época histórica. ¿Cabe acaso descripción más clara de este animal que la hecha por César? "Hay allí, dice (en la selva Hercyniana), una especie de toros parecidos á ciervos, y que ostentan enmedio de la frente, entre las orejas, un sólo cuerno más elevado y recto que los que conocemos, cuya extremidad superior se divide en largos ramos, semejantes á palmas. El macho y la hembra son del mismo tipo é iguales la forma y tamaño de sus cuernos.„ *(Bell. gall.,* VI, 26.)

Como Geoffroy Saint-Hilaire, creemos que esta descripción "hasta en sus errores ofrece el sello de la observación directa y profunda:„ el reno es, en efecto, el único animal del género ciervo, cuya hembra tiene cuernos como el macho, el único que por la anchura de la frente se parece al toro; el único, en fin, cuyos cuernos terminan en largos ramos palmeados. Cierto que en la descripción de César se comete una inexactitud producida por la observación superficial del objeto, ya que los cuernos del reno no nacen del centro, sino de los lados de la cabeza; pero se comprende el engaño, pues la disposición divergente de aquellos, y sobre todo la existencia en algunos individuos de un ramo basilar que avanza adelante, hacen creer á veces que los cuernos nacen en medio de la frente.

Parece además que César habla especialmente del reno en otro pasaje (VI, 21), al decirnos que los germanos usan capas pequeñas de cuero de reno: tal parece la traducción más natural de las palabras: *parvis rhenorum tegumentis utuntur,* que de otra suerte sería difícil explicar racionalmente.

Según confiesan Buffón, Cuvier, Pablo Gervais, y puede decirse que todos los naturalistas no influídos por los prejuicios de la nueva escuela arqueológica, no cabe colocar el reno entre las especies animales extinguidas en los tiempos prehistóricos, las cuales se reducen á una media docena, si nos atenemos á los hechos comprobados. Pero supongamos que sean no seis, sino doce ó diez y ocho: ¿qué importancia tiene ese número si se le compara con el de las cuarenta ó cincuenta especies de mamíferos y de pájaros extinguidas á ciencia cierta durante el curso de los tiempos históricos? (Pozzy, *La Terre et le récit biblique,* p. 414.) En la debida proporción no deberían ser diez ó quince las especies extinguidas en la época prehistórica, sino lo menos ciento, puesto que según la cronología vulgar, dicho espacio de tiempo fué próximamente tres veces más largo que el período histórico. Además, la destrucción de las especies debió de ser mucho más rápida al principio que ahora; porque algunas en cierto modo quedan desde luego á merced de los primeros poseedores del suelo.

Ejemplo de lo que ocurrió sin duda entonces, es un hecho curiosísimo de hace menos de dos siglos, que creemos oportuno recordar.

Hacia el fin del siglo XVII, el viajero francés Leguat, á consecuencia de la revocación del edicto de Nantes, emigró con otros protestantes á la isleta Rodrigo, situada en medio del Occéano Indico y al Oriente de la isla Mauricio, y aprovechando su estancia allí, publicó en 1708 una descripción de los animales y plantas que había encontrado. Al lado de frondosísima vegetación observó el emigrante la existencia de numerosos pájaros, entre ellos flamen-

cos, gansos salvajes, patos, alcaravanes, gaviotas, mirlos, rascones, tordos y papagayos de diversos matices. En vez de todo esto, los navegantes que al finalizar el siglo XVIII visitaron la isla Rodrigo, solamente vieron en ella una fauna y una flora misérrimas. Dudóse en su consecuencia de la veracidad de Leguat, pero felizmente para su buena memoria, los naturalistas que recientemente han visitado el islote han exhumado en él, removiendo las capas superficiales de su suelo, innumerables osamentas de animales, cuyos esqueletos, estudiados por M. Alfonso Milne-Edwards, han cobrado nueva vida al comprobar el sabio naturalista que pertenecían á algunos de los pájaros descritos por Leguat. Forzoso ha sido, por tanto, reconocer la exactitud de las descripciones del viajero francés.

La fauna ornitológica de la isla Rodrigo parece haber desaparecido á mediados del último siglo, pues existía completa en 1730, según una relación descubierta hace poco en el ministerio de Marina de Francia, y treinta años después estaba ya en vías de decrecimiento, porque un navegante que visitó la isla en 1760 nos dice que el *Solitario,* uno de los pájaros mencionados por Leguat, era ya muy raro. Puede, por tanto, sin temeridad, atribuirse á 1750 ó á la segunda mitad del siglo la fecha de su desaparición.

He aquí, pues, una fauna entera que ha desaparecido en cierto modo súbitamente al encontrarse con el hombre, que es el más temible enemigo de los animales. ¡Cuántas veces habrán ocurrido hechos semejantes en épocas anteriores, cuando no había historiadores que pudieran mencionarlos en sus anales! No se olvide que la historia es incompleta, aun respecto de los tiempos que comprende: los escritores de la antigüedad clásica no conocieron la parte interior del país galo, por lo menos hasta César; Polibio confiesa que era para ellos *terra incógnita,* como Africa lo es para nosotros, y por tanto se expondría á cometer graves errores quien intentara con sus solos testimonios la descripción de la fauna de aquel tiempo. M. Carlos Gerard lo prueba respecto de Alsacia en un notable trabajo sobre la *Fauna histórica* de dicho país, mostrándonos entre los huéspedes de las selvas alsacianas durante la época romana, el oso, el bisonte, el caballo salvaje, la gamuza, el revezo, el lince, el gamo, el ciervo, el alce crinado; todos ellos aunque notables, preteridos absolutamente por el mismo César.

La geología y la arqueología nos han revelado por su parte hechos sorprendentes, que la historia deja en el olvido aunque son de su incumbencia, y por tanto, es temerario concluir de su silencio que este ó aquel animal desaparecieron del todo hace veinte siglos. Si el viajero Leguat no hubiera hablado de los volátiles que hasta el siglo XVIII animaron los paisajes de la isla Rodrigo; si Alberto Magno no dijera terminantemente que en su tiempo se pescaban ballenas en el canal de la Mancha; si el médico naturalista Steller no hubiera descrito la *rhytina,* cetáceo del grupo de los lamantinos y especie extinguida después de 1760, dudaríamos de la existencia reciente de estos animales, y clasificaríamos gustosos entre los fósiles de la época cuaternaria los esqueletos suyos que ahora se exhumaran. Nótese que esas especies debieron á circunstancias fortuitas las noticias que de ellas tenemos, y dígasenos si no serán muchas las extinguidas sin dejar memoria; y bajo este supuesto, ¿con qué derecho se señala á estas últimas fecha determinada fuera de los tiempos históricos, siendo así que su edad es del todo dudosa?

Deducciones que proceden: 1.ª, que los animales reputados prehistóricos y cuaternarios pueden haber seguido viviendo en pleno período histórico en alguna región aislada de nuestros países occidentales; 2.ª, que el número de estos animales es realmente limitadísimo y muy inferior al de las especies extinguidas á nuestra vista desde hace dos mil años. El argumento que se alega, lejos de probar la remota antigüedad del hombre, tiende á confirmar su reciente origen.

VI. **Antigüedad del hombre, según los progresos de su industria.**—Otra alegación en apoyo de la remota antigüedad de nuestra especie es esta:

Enseña la arqueología que el hombre se elevó gradualmente de la bar-

barie á la civilización; que pasó por una serie de fases industriales progresivas; que sus utensilios se modificaron con incesantes perfeccionamientos, siendo al principio de piedra, luego de bronce, y por último de hierro. Y no es esto todo. Las tres edades de piedra, bronce y hierro, son, según se supone, divisibles en ciertos subperíodos, todos ó casi todos prehistóricos y señalados con algún progreso industrial. La sola edad de piedra comprende siete, de los cuales los dos primeros corresponden á la época terciaria, los siguientes á la cuaternaria, y el último al principio de la época actual. Dícese que después vinieron dos períodos de la edad de bronce, y otros dos de la de hierro, y que solamente al terminar éstos comenzó la época romana ó histórica.

El siguiente cuadro da idea de la supuesta sucesión, y en él se designa cada período por la principal localidad que lo representa.

Tiempos prehistóricos según M. de Mortillet.

Epocas geológicas.	Edades.	Periodos.
Terciaria...	Eolitica ó de la piedra cortada al fuego.	Thenay (Loir-et-Cher). Otta (Portugal).
Cuaternaria.	Paleolitica ó de la piedra tallada..	Chelles (Seine-et-Marne) Le Moustier (Dordogne). Solutré (Saône-et-Loire). La Madeleine (Dordogne)
Actual.	Neolitica ó de la piedra pulimentada..	Robenhausen (Suiza).
	Del bronce...	Morges (Suiza). Larnaud (Jura).
	Del hierro....	Hallstatt (Austria). La Marne (Francia).

Si los hechos hubieran ocurrido como supone M. de Mortillet, sería preciso decidirse á retrotraer los límites de la cronología humana; pero ante todo procede exigir sus pruebas á la clasificación que se nos quiere imponer.

Desde luego hay que suprimir los dos períodos correspondientes á la época terciaria, porque casi todos los sabios, aun los decididos adversarios de la cronología tradicional, reconocen que los sílices que se supone cortados y en que se basa la teoría del *hombre terciario* (véase este artículo), son naturales y están desprovistos de autenticidad. Esta sencilla observación reduce en una mitad, quizás en las nueve décimas partes, la cronología prehistórica, porque los dos períodos terciarios representan un tiempo relativamente largo y que corresponde á las épocas miocena y pliocena. Desde el momento en que la aparición de nuestra especie pertenece á la época cuaternaria, no hay ya en este punto ninguna seria dificultad.

Sin embargo, si los cuatro períodos industriales que la representan, según M. de Mortillet, hubieran tenido existencia real y sucesiva y la importancia que se les atribuye, se experimentaría algún embarazo para incluirlos dentro del cuadro de la antigua cronología; pero esta sucesión es más que dudosa, aun respecto de un sólo lugar. Con mayor razón es imposible extenderla á toda Francia, como lo han hecho algunos, sino á todo el continente. Si fuera real, aparecerían superpuestas las cuatro industrias de Chelles, le Moustier, Solutré y la Madeleine, descubrimiento no hecho en parte alguna. Cierto que en algún raro sitio se ha comprobado la superposición de dos de dichas industrias y en muchos aparecen aisladas; pero no es lícito deducir de esto que las cuatro sean sucesivas: en una misma época se ha podido y hasta se ha debido trabajar el silex de diferentes modos, aquí separando hojas, allí tallando flechas, en otras partes fabricando hachas: hoy los utensilios varían según los lugares y fortuna de sus habitantes, aunque la facilidad de las comunicaciones tienda á unificarlo todo: con mayor razón ocurriría lo mismo en las épocas de barbarie. M. Rioult de Neuville, arqueólogo de mérito, dice á este propósito: "Es en cierto modo carácter natural del estado salvaje, que hallándose los hombres agrupados en pequeñas tribus errantes para vivir de la caza y la pesca, sus agrupaciones conservan distinciones profundas é indelebles, sin que la comunicación habitual las induzca á adoptar los usos y procedimientos de pueblos vecinos." (*Materiaux*, año 1877, p. 126). El Reverendo Padre Petitot, que por mucho tiempo vivió entre los salvajes de la

América del Norte, confirma esta observación cuando nos dice que objetos muy diversos en su forma y por la delicadeza del trabajo empleado en fabricarlos, están en uso en tribus limítrofes, cuya comunicación es incesante. (*Ibid.*, 1874, p. 402).

Es lícito, por tanto, no hacer caso ninguno de las subdivisiones establecidas por M. de Mortillet en la edad paleolítica ó de la piedra tallada, pues que se apoyan en datos insuficientes, y además pugnan con hechos de superposición estratigráfica más numerosos que los que le sirven de fundamento. Los diversos tipos industriales se muestran por lo común confundidos en el mismo yacimiento; á veces aparecen superpuestos en orden inverso al que la teoría exige: así, por ejemplo, para citar sólo uno reciente, M. Alberto Gaudry ha encontrado en la gruta de Montgaudier (Charente) la industria de la Madeleine asociada á animales cuaternarios de los más antiguos (rinocerontes, leones, osos de las cavernas) y superpuestas á una fauna menos antigua, en apariencia, puesto que dominan en ella el reno, el bisonte y el caballo.

Los seis primeros períodos de la edad de piedra, de atenernos á los hechos, deben ser reunidos en uno solo: el séptimo, llamado neolítico ó edad de la piedra pulimentada, ¿tendrá acaso títulos más formales para vindicar lugar especial en la serie de los tiempos prehistóricos? Permitido es dudarlo.

Confesamos, sin embargo, que este período es muy distinto de los precedentes, ó sea de la época paleolítica ó cuaternaria: tiene su fauna casi idéntica á la actual, por haber desaparecido ya las especies fósiles: tiene también su industria peculiar, flechas aladas, hachas pulimentadas, monumentos megalíticos y construcciones lacustres; pero precisamente estos caracteres tienden á confundirla con el período siguiente formado por la edad de bronce. A medida que aumentan los descubrimientos arqueológicos se demuestra más claramente que las dos edades fueron en realidad una sola, pues que aparece el bronce todos los días en monumentos, como los dólmenes, característicos de la edad de la piedra pulimentada. (Véase el art. *Bronce*).

Las subdivisiones que se pretende introducir en las edades de bronce y de hierro carecen de todo fundamento, y en vista de todo, es forzoso volver á la clasificación que en el origen de la ciencia prehistórica establecieron los arqueólogos daneses con las tres edades de piedra, bronce y hierro, y aun quizás deba restringirse á nuestros países occidentales este reparto de los tiempos anteriores ó extraños á la historia, porque es muy probable que Asia y Africa no hayan pasado por semejantes fases industriales. El uso del hierro asciende en estos continentes á remotísima antigüedad, y parece haber precedido al de los demás metales, y esto *à priori* es lo más verosímil según competentes metalurgistas, puesto que la extracción del hierro es más fácil que la del bronce y la fabricación de este metal parece requerir el empleo de utensilios de hierro. "Necesario sería ponerse en contradicción con todos nuestros conocimientos técnicos, ha dicho el coronel danés Tscherning en el Congreso prehistórico de Copenhague, para admitir que los objetos de bronce han sido fabricados con instrumentos del mismo metal."

Uno de los primeros metalurgistas de nuestro tiempo, M. John Percy, expresa análogo pensamiento: "El método primitivo de sacar directamente del mineral un buen hierro maleable, es todavía usado en la India y en Africa y exige mucha menor habilidad que la fabricación del bronce. Esta aleación supone el conocimiento del cobre, de la fusión del estaño y del arte de moldear y colar. Desde el punto de vista metalúrgico, débese razonablemente admitir que la llamada edad de hierro ha precedido á la de bronce: cuando los arqueólogos sostienen lo contrario, deberían pensar que el hierro por su naturaleza no puede conservarse en la tierra tanto como el cobre."

La edad de bronce en Oriente, país originario del hombre, es más que dudosa, y puede decirse lo mismo de la piedra. Cierto que se han recogido por allí algunos utensilios de piedra; pero nada impide creer que pertenezcan á la época actual, puesto que la piedra es utilizada ahora. (Hamard: *L'âge de la pierre et l'homme primitif.)*

Solamente la estratigrafía podría probarnos la existencia de una edad de piedra en Oriente, mostrándonos superpuesta á esa industria la de los metales; pero en ninguna parte resulta eso comprobado: antes bien, los escasos datos de este género que poseemos parecen contradecir la teoría de las tres edades. Así, por ejemplo, M. Schlieman nos ha mostrado en Hissarlik (Asia Menor), emplazamiento presunto de Troya, diversas civilizaciones superpuestas; pero estas civilizaciones denuncian una decadencia casi constante y contraria al sistema evolucionista: la más antigua contiene metales y vasijas de forma elegantísima.

Sin duda en Occidente ocurrió otra cosa: la industria aquí ha seguido en su conjunto y con pocas importantes excepciones, una verdadera marcha excepcional, precediendo la piedra al bronce y éste al hierro: la anterioridad del bronce respecto del hierro sería casi incomprensible según lo que antes hemos dicho, si aquel metal hubiera sido fabricado en los sitios en que ahora se descubre; pero no fué así, porque todos los indicios prueban que fué importado en nuestros países por un pueblo de antiguo civilizado, quizás por los fenicios: nuestros antepasados no tuvieron, pues, ni el trabajo ni el mérito de descubrirlo.

Y si nos limitamos á las tres edades de piedra, bronce y hierro, el acuerdo con la cronología tradicional se hace fácil, porque la edad de hierro nada tiene de prehistórica y puede creérsela coincidente con la venida de los inmigrantes galos que hacia el cuarto siglo antes de Jesucristo salvaron el Rhin y los Alpes, se instalaron en la parte oriental de la actual Francia, después de asimilarse ó de expulsar á los celtas, y erigieron allí los túmulos en que ahora se hallan los productos de su industria, relativamente adelantada. A esta misma época, ó á todo tirar al quinto ó sexto siglo, pertenece, según creen autorizadísimos arqueólogos, la célebre necrópolis austriaca de Hallstatt, en que alborea la edad de hierro; y después de todo, es natural que los yacimientos de esta edad sean más antiguos al lado de allá del Rhin que al de acá, puesto que por esa frontera vinieron las bandas inmigrantes importadoras de dicho metal.

La edad de bronce, por su parte, no nos obliga á remontarnos mucho en los tiempos prehistóricos, quizás no más que hasta el siglo x ó xii antes de Jesucristo. Puede confundírsela con la civilización verdaderamente céltica, representada de un modo principal por los dólmenes y demás monumentos megalíticos, así como por los palafitos ó construcciones lacustres: al principio de ella eran los metales raros ó desconocidos, y puede creerse que los celtas ó primeros inmigrantes de raza arya ó indo-europea no trajeron consigo otra industria que la neolítica, caracterizada por el uso de la piedra pulimentada; pero poco á poco sus relaciones con los fenicios, colonizadores de las costas galas, si es que ellos mismos no atravesaban la Galia en demanda de las islas Casitérides, les dieron la posesión del bronce. En confirmación de esto, parece que este metal se introdujo antes en el litoral y en el valle del Ródano que en el resto del país, así como el hierro se introdujo mucho antes en el Este de la Galia que en el Oeste y centro, donde las antiguas razas célticas pudieron mantenerse mucho tiempo con sus costumbres tradicionales. Respecto de todos estos puntos, los escasos datos históricos que poseemos están confirmados no sólo por la arqueología que nos muestra las dos industrias diversas de los dólmenes y de los túmulos, sino por la etnografía, por la lingüística y por la antropología, reveladoras de que á partir de la época prehistórica existieron en las poblaciones del Este y del Oeste de Francia dos razas claramente distintas, aunque procedentes de un mismo grupo humano, del grupo aryo ó indo-europeo.

Las mismas ciencias nos declaran que los Bascos del Pirineo son restos de pobladores mucho más primitivos; sin duda de aquellos hombres de la edad paleolítica, ó de la época cuaternaria, que en todos los demás lugares fueron rechazados, destruídos ó absorbidos por los verdaderos celtas, ó después por los galos, que verosimilmente eran de raza céltica también. La lengua basca carece de relaciones con casi todas las lenguas europeas, ya que ni

siquiera pertenece al grupo de idiomas de flexión; sus voces para designar algunos instrumentos que hoy son de hierro, parecen indicar que esos instrumentos fueron de piedra en su origen.

Pudiera, por tanto, creerse que sean los bascos representantes de las antiguas poblaciones de la edad de piedra y que esta edad no se remonte á un pasado muy lejano, por cuanto aun respecto de las regiones invadidas por los celtas, ó sea de la mayor parte de Francia, no puede retroceder del siglo x ó xii anterior á la era cristiana; más al Sur, ó sea en la antigua Aquitania, sería más reciente todavía, puesto que allí se mantuvo la antigua población hasta el comienzo de la era actual. Sin duda al contacto de los advenedizos, y más aún de los navegantes fenicios, fué modificando poco á poco sus utensilios: pero es sabido que ningún pueblo renuncia de improviso á sus hábitos en cierto modo nacionales, en especial cuando el aislamiento lo protege contra la importación de costumbres extranjeras.

Estas ideas sobre la fecha relativamente reciente de la edad de piedra, se confirman con cierto número de hechos, cuyo conocimiento debemos á la historia ó á la arqueología. No recordaremos que ahora mismo se utiliza la piedra por muchos pueblos, más ó menos bárbaros, porque queremos limitarnos á nuestros países; pero sépase que los sabios más decididos á remontar la fecha de la aparición del hombre, estiman que "el empleo de armas é instrumentos de piedra continúa en los pueblos occidentales hasta las invasiones romanas, y quizás más tiempo.„ (Lartet y Christy, *Revue archeologique*, Agosto, 1864.)

Los escritores de la antigüedad no dejan duda en este punto: recordemos algunos de sus testimonios.

Dícenos César (VIII, 81) que los galos, delante de Alesia, hicieron uso de piedras y de hondas; Plinio, que los bárbaros del Norte se servían de picas armadas de cuernos de urus (II, 43); Varrón que se usaba para trillar el trigo, como ahora en España, una tabla erizada de pedernales (*de Re rustica*, I, 52); Tácito, que los germanos apenas conocían el hierro (*Germania*, 6 y 46), y que los Fineses vivían en el último grado del embrutecimiento, no teniendo otras armas que flechas de hueso.

Encuéntranse análogos testimonios en escritos menos antiguos: una epopeya del siglo v nos muestra dos guerreros que se baten con hachas de piedra (Ampere, *Histoire litteraire*); San Ouen, Obispo de Ruan en el siglo VII, habla también de hachuelas de silex en su *Vida de San Eloy;* los anales de Irlanda mencionan proyectiles de piedra á propósito de la batalla librada á los daneses hacia 920, cerca de Limerick: según Guillermo de Poitiers, se usaron parecidos proyectiles en la batalla de Hastings, dada en 1066, y hasta parece que más de un siglo después aún usaban los escoceses de Wallace armas de piedra.

Tales son algunos de los testimonios de la historia, y todavía más precisos, numerosos y concluyentes son los de la arqueología. En casi todos los sitios habitados por los romanos suelen encontrarse, á poco que se quiera mirar, objetos de piedra juntos á productos de una industria adelantada, y á veces en condiciones que prueban ser contemporáneos estos y aquellos. En otra obra citamos más de sesenta lugares en que se ofrece dicha asociación (*Etudes critiques d'archeologie préhistorique*, p. 153 á 163) y no es preciso reproducir aquí aquella nomenclatura para dejar afirmada una verdad tan sencilla y tan racional que nadie se habría atrevido á rechazarla antes de que la arqueología prehistórica impusiera sus dogmas: es á saber, que el uso de la piedra se ha conservado hasta muy entrada la era cristiana. Para ciertos usos la piedra sirve tanto como el metal, y es natural que el empleo de ella continuara mientras la barbarie relativa, el atraso de la industria y la dificultad en las comunicaciones encarecían el hierro y el bronce: las revelaciones de la arqueología no han hecho sino confirmar á este propósito lo que fácilmente se había previsto.

No se crea por esto que afirmamos haberse prolongado la edad de piedra hasta la época romana: lo que nos hemos propuesto demostrar es únicamen-

te que el uso de la piedra no prueba un estado de salvajismo completo, como parecen inclinados á suponerlo muchos adeptos de la ciencia prehistórica, y asimismo que la piedra ha desempeñado tan importantes oficios en la fabricación de los utensilios de nuestros antepasados en época reciente, que no debe extrañarnos verla empleada con exclusión de todo metal diez ó veinte siglos antes de la venida de los pueblos aryos.

Forzoso es confesar que si nuestro criterio no se impone con evidencia, por lo menos está conforme con los datos de las ciencias contemporáneas, particularmente con los de la historia, la antropología, la lingüística y la etnografía, y de este mérito suelen casi siempre carecer las teorías opuestas, sobre las que quizás hemos sido demasiado concisos, aunque lo dicho convencerá al lector de lo vanas que son.

Luego si nada obsta á que la edad de bronce haya terminado en el siglo cuarto antes de Jesucristo, y la de piedra en el sexto ó décimo precedente, no es necesario ensanchar los límites de la cronología tradicional, ya que según la versión griega de la Biblia habían transcurrido treinta y dos siglos desde el diluvio hasta la era cristiana: y suponiendo que la raza de Noé necesitara siete ú ocho siglos para esparcirse hasta el occidente de Europa, la edad de piedra, si no fué anterior al diluvio, pudo empezar en nuestros países dos mil quinientos años antes de Jesucristo y durar mil años, tiempo sobrado para explicar el número, en realidad mínimo, de armas y utensilios pétreos desparramados en nuestro suelo, con tanta mayor razón cuanto muchos de dichos objetos pertenecen, como hemos manifestado, á la edad de los metales.

Tampoco es necesario suponer descendientes de Noé los pueblos de la edad de piedra, los cuales pueden ser anteriores al patriarca bíblico, haber sido destruídos por el cataclismo diluviano y haber precedido en mucho á las poblaciones neolíticas ó de la edad de bronce. La supuesta laguna que los prehistoriadores llaman *hiatus* y colocan como línea divisoria entre la época cuaternaria y la siguiente, parece dar á esta hipótesis cierto grado de probabilidad; pero confesamos que esta no nos seduce, porque en primer lugar el hiatus de que se trata ofrece muchas excepciones, ya que la mayor parte de los animales y de los tipos antropológicos de la edad paleolítica subsiste en la época actual; y además, porque la época cuaternaria no nos parece tan antigua como la teoría supone. Nunca se nos convencerá de que el reno, el mammut mismo y las demás especies características de los tiempos cuaternarios hayan desaparecido hace cinco mil años: respecto del reno, no hay duda posible; puesto que César señala la existencia de este animal en las selvas próximas al Rhin.

Hay otra teoría que nos parece más racional. Según algunos exegetas recientes que la Iglesia no ha condenado, podría rechazarse la universalidad etnográfica del diluvio y quizás con graves motivos. (Véase el art. *Diluvio).*

Puede suponerse que la raza que precedió á los Aryos, importadores de la piedra pulimentada y de los metales, y que probablemente está representada ahora por los Bascos, no descendía de Noé aunque fuera posterior á él. Con estas condiciones tendríamos tiempo más que suficiente para satisfacer las exigencias, sean ó no legítimas, de la ciencia prehistórica, puesto que sería lícito creer que nuestro país estuvo habitado sin interrupción durante los cuatro ó cinco mil años que precedieron á nuestra era. (Véase Motais, *Deluge biblique).*

Creemos haber dado en los cinco párrafos numerados que preceden suficiente idea de las respuestas que pueden darse á los argumentos tomados de la geología y de la arqueología prehistórica contra la cronología tradicional.

Hemos demostrado, en cuanto lo consentía el breve espacio de que disponíamos, hasta qué punto son fútiles los argumentos basados en las modificaciones ocurridas desde la aparición de nuestra especie en las capas superficiales del globo, en la geografía física, en el clima, en la fauna y en los utensilios del hombre.

Cuando se comparan las modificaciones de esta índole que se han realizado durante el período histórico con las anteriores, sorprende que estas no

sean más importantes; y así, lejos de comprobar la remota antigüedad de nuestra especie, los argumentos que hemos examinado apoyan la idea contraria y tienden á confirmar la fecha reciente que hasta hace poco se atribuía al origen del hombre. (Véase: Pozzy, *La terre et le récit biblique de la création*, cap. XII; Moigno, *Les splendeurs de la foi*, t. II; Hamard, *Etudes critiques d'archéologie préhistorique*, cap. I del suplemento; y en este diccionario el artículo *Cronómetro prehistórico).*

HAMARD.

ANTILOGIAS DEL NUEVO TESTAMENTO.—Quien se dedique al estudio de los libros del Nuevo Testamento hallará al punto numerosos pasajes que parecen contradecirse, si bien de ordinario esas aparentes contradicciones versan sólo sobre puntos de escasa importancia. Si se tratara de escritos profanos, aunque tales antilogias quedaran demostradas, no por eso se pondría en duda la veracidad de los autores, pues aquellas serían consideradas como meros accidentes de la humana imperfección; pero tratándose de autores inspirados, todo lo que dicen es palabra infalible de Dios, y los menores ápices del escrito deben hallarse conformes con la estricta verdad. Cierto que algunos escritores, aun entre los católicos, admiten que hay en la Escritura *obiter dicta,* ó sea ciertos detalles indiferentes á la fe y á las costumbres, que los autores sagrados han escrito *motu proprio* sin recibir para ello inspiración, y que por lo tanto, en estas *obiter dicta* puede deslizarse alguna inexactitud, algún leve error, debido á inadvertencia ó á falta de memoria; pero, como demostraremos en el artículo *Inspiración*, esa opinión es del todo extraña á la doctrina tradicional de la Iglesia, y por tanto, tenemos por cierto que no existen en la Sagrada Escritura verdaderas contradicciones, y que en todo caso debe haber algún medio de conciliar los pasajes aparentemente contradictorios.

No repugna, sin embargo, que ya por haberse perdido ciertos documentos, ya por nuestra ignorancia de multitud de circunstancias relacionadas con el texto, nos veamos á veces imposibilitados de proponer una solución satisfactoria; pero en tales casos debemos confesar paladinamente la impotencia de la crítica racional, no sin expresar á la vez el deseo y la esperanza de que nuevos descubrimientos produzcan en lo porvenir mejor resultado, ó de que ingenios más perspicaces que los nuestros logren disipar las nieblas que rodean á tan difíciles cuestiones. Nada sufre la verdad por esa confesión, y en cambio padecería ciertamente si por eludir la dificultad se disimulara ó resolviera con malas razones. Débese además tener presente que cuando una tesis está bien demostrada con argumentos adecuados, la certeza de ella no se menoscaba por alguna dificultad insuficientemente esclarecida, y que este es principio de gran importancia para los estudios exegéticos.

Antilogías de los Evangelios.—En su tratado *De consensu evangelistarum,* enumera San Agustín todos los pasajes de los Evangelios cuyos relatos aparecen divergentes entre sí, é indica la manera de concordarlos; y aunque seguiremos los pasos del ilustre y santo Doctor, forzoso nos es limitar nuestro examen á las más notables divergencias, y sobre todo á las que la incredulidad pretexta para negar la infalible verdad de la historia evangélica.

Al efecto, podríamos desde luego colocarnos en el terreno de los adversarios, considerar el Evangelio como obra histórica meramente humana, y aplicarle este principio de crítica, universalmente recibido y profesado: "cuando varios autores competentes se hallan de acuerdo en lo principal de los hechos que refieren, si se contradicen en detalles accesorios, procede estimar como real el suceso y procurar la concordia de los pasajes divergentes, y á no ser esto último posible, deberemos atribuir las irreconciliables divergencias á olvidos de los historiadores, inexactas referencias, etc.; pero no fundarnos en ellas para poner en duda la certeza de hechos que en lo substancial aparecen unánimemente referidos.„ Colocados en este punto de vista, podríamos prescindir de muchas antilogias, sin dejar en peligro la realidad de los hechos evangélicos.

Pero como sostenemos que los Evangelios son obras inspiradas por Dios, y por tanto infaliblemente veraces en lo que afirman, nuestros adversarios tienen derecho á pedirnos cuenta de aquellas leves antilogias que carecerían de toda importancia cometidas en escritos profanos. Trataremos, pues, de satisfacer también esas exigencias y de vindicar así por completo la verdad de nuestros Santos Evangelios.

Algunas de las antilogias son materia de otros artículos de la presente obra: las de las dos genealogías de Cristo y la de los relatos de San Mateo y San Lucas sobre la infancia de Jesús serán expuestas cuando tratemos de la *Veracidad de los Evangelios*; y al probar la realidad objetiva de los principales milagros de Nuestro Señor, hablaremos de las divergencias relativas á la multiplicación de los panes, la resurrección de la hija de Jairo, el exorcismo de los energúmenos de Genesar y la curación del siervo del Centurión. Consulten nuestros lectores los artículos correspondientes.

1. **La voz celestial en el bautismo de Jesús.**—Es evidente que esta voz expresó el pensamiento divino de una sola manera y en términos exactamente determinados, á pesar de lo cual tres Evangelistas relatan la frase única en términos diversos: San Mateo (III, 17): *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui;* San Marcos (I, 11): *Tu es filius meus dilectus, in te complacui;* y San Lucas (III, 22): *Tu es filius meus dilectus: in te complacui mihi.* Las tres fórmulas expresan el mismo pensamiento; es á saber, que después de ser Jesús bautizado, una voz del cielo emitida por Dios Padre lo proclamó Hijo de Dios; pero cada Evangelista lo dice á su modo, porque aunque Dios inspira el pensamiento, deja de ordinario la manera de expresarlo á elección del hagiógrafo, si bien le asiste para que la expresión elegida reproduzca fielmente el pensamiento divino.

Así en el presente caso cada una de las tres fórmulas expresa idéntica idea; pero es imposible precisar cual fórmula empleó efectivamente la voz celestial. (Véase San Agustín, *De cons. evang.* II, 31.)

2. **Cristo revelado á su Precursor.**—Según San Mateo (III, 14) Juan Bautista conocía á Jesús como tal Cristo cuando lo vió llegar á recibir el bautismo; porque exclamó: *Yo soy quien debería ser bautizado por ti, y sin embargo, vienes á mi.* Por su parte, San Juan (I, 33) hace decir al Precursor: *Yo no lo conocía; pero el que me ha enviado á bautizar con el agua me ha dicho: Aquel sobre quien veas descender y detenerse el Espíritu, es el que bautiza en el Espíritu Santo. Lo he visto y he atestiguado que es Hijo de Dios.* Estas palabras parecen indicar que San Juan Bautista no supo quien era Jesús hasta después de haberlo bautizado; porque sólo entonces vió descender el Espíritu Santo en figura de paloma.

San Agustín concilia ambos pasajes del modo siguiente: San Juan Bautista conocía á Jesús desde el claustro materno; pero no sabía que por propia autoridad tuviera la facultad de dar el Espíritu Santo á aquellos á quienes bautizara.

Esta solución parece, sin embargo, algo forzada, puesto que el santo Precursor dijo en absoluto: *Yo no lo conocía:* así es que comunmente se adopta esta otra explicación: Aunque Juan no ignoraba la venida del Salvador, lo desconocía por no haber visto nunca su semblante; cierta divina revelación le dió un signo para reconocerlo: el descendimiento y permanencia sobre Él del Espíritu Santo; pero este signo sólo se presentó después del bautismo, lo cual no obstó para que en el momento de aparecer Jesús, otra revelación celestial, precursora del signo prometido, hiciera saber á San Juan que se hallaba en presencia del Mesías. Por eso se humilló ante Cristo antes de bautizarlo. La aparición del Espíritu Santo fué para San Juan confirmación luminosa de su primera revelación interior, y le hizo comprender por su simbolismo que Cristo bautizaría á sus discípulos, no sólo en agua, sino en Espíritu Santo; ni le fué inútil la segunda revelación, como no lo fueron los subsiguientes milagros de Cristo para los que habían ya presenciado uno obrado por Él.

El texto de San Juan da también origen á otra dificultad, pues se pre-

gunta: ¿Cómo Juan Bautista no conocía á Jesús siendo pariente suyo?

La razón es muy sencilla: Jesús hasta entonces había habitado en Nazaret de Galilea; Juan nunca se ausentó de de Judea, provincia de su nacimiento: dos jornadas de marcha separaban, por tanto, las habitaciones de las dos familias, y así se explica que Juan pasara treinta años de su vida sin conocer de vista á su pariente.

3. **La vocación de los primeros discípulos de Jesús.**—Según San Juan (I, 25-51), los primeros discípulos de Nuestro Señor, Andrés, Juan y Pedro, fueron por Él elegidos en Judea: luego se dirigió á Galilea y escogió allí á Felipe y á Natanael. Todos estos le acompañaron en su primer viaje por Galilea y en las bodas de Caná, donde á la vista del milagro operado por Jesús "creyeron en Él;„ es decir, fueron confirmados en la fe, por cuanto ya le habían reconocido como el Cristo anunciado por los Profetas. Nada dicen los Sinópticos de esa vocación de los primeros discípulos de Jesús, ni del primer viaje á Galilea; pues si bien mencionan un viaje á dicho país después del relato de la tentación de Jesús, ese es un segundo viaje, también referido por San Juan en el verso 3, cap. IV de su Evangelio. Llegado entonces á la orilla del mar de Galilea, *vió á los dos hermanos, Pedro y Andrés, que tendían sus redes en el mar, y les dijo: Seguidme y os haré pescadores de hombres. Al punto dejaron las redes y le siguieron. Más adelante vió en una barca á Jacobo, hijo de Zebedeo, y á Juan, su hermano, que con su padre Zebedeo se ocupaban en componer las redes. Llamólos, y al momento abandonaron las redes y el padre y le siguieron.* (Mateo, IV, 18-22). San Marcos da la misma versión. He aquí una segunda vocación de los mismos discípulos, separada de la primera por el trascurso aproximado de un año, y si nos faltara el texto de San Juan, creeríamos que esta vocación fué la primera; porque nada de lo que dice San Mateo y San Marcos indica que Jesús conociera de antes á los discípulos citados.

Y, sin embargo, no hay contradicción entre San Juan y los Sinópticos: los cinco discípulos de que habla San Juan fueron llamados definitivamente por Jesús al volver del desierto, donde había sufrido la triple tentación: puede creerse que poco después de las bodas de Caná habían vuelto á sus habituales ocupaciones, y que no se unieron para siempre al Divino Maestro sino al escuchar su invitación expresa. Cierto que San Juan menciona varias veces á *los discípulos* de Jesús en la época anterior al segundo viaje á Galilea (III, 22; IV, 8, 27-38); pero como no los nombra, cabe suponer que Pedro, Andrés, Jacobo y Juan no estuviesen entonces con su Maestro, ó que si estaban, al hallarse de vuelta en Galilea se dedicasen durante algún tiempo á las ocupaciones de su oficio.

La narración de San Lucas se adapta perfectamente á la explicación que acabamos de exponer (V, 10, 11); pues según aquella, Jesús debía de conocer á San Pedro mucho antes de prometerle que lo haría pescador de hombres, porque antes de contar la pesca milagrosa, ocasión de esta promesa, nos dice San Lucas que Jesús al salir de la sinagoga de Cafarnaum, entró en la casa de Simón y curó á la suegra de este discípulo, y además coloca entre la llegada de Jesús á Galilea y la pesca milagrosa muchos sucesos.

Así se completan unos á otros los Evangelistas en orden á la vocación de los primeros discípulos del Salvador. San Juan sólo nos enseña que recibieron una primera vocación que les hizo seguir á Jesús durante algún tiempo; otra segunda, más terminante, y preparada por la pesca milagrosa, los decidió á abandonarlo todo y á permanecer con su Maestro para siempre: San Lucas es el único que nos refiere esa pesca milagrosa; San Mateo y San Marcos se contentan con darnos á conocer la invitación que los cuatro discípulos recibieron entonces de Jesús, con la promesa de que llegarían á ser pescadores de hombres.

4. **La misión de los Apóstoles.**—Al enviar sus apóstoles á predicar el Evangelio, hízoles el Salvador varias recomendaciones, que son relatadas por los tres Sinópticos. Según San Mateo (X, 10), Jesús les prohibe, entre otras cosas, llevar *zapatos* (ὑποδήματα) y bastón (ῥάβδον); según San Marcos, les

permite expresamente el bastón (εἰ μὴ ῥάβδον μόνον) y les encarga que calcen sandalias (ὑποδεδεμένους σανδάλια). Se han imaginado innumerables explicaciones para lograr la concordancia de los Evangelistas en estos detalles. En primer lugar se ha dicho que el *in via* de la Vulgata corresponde al griego εἰς ὁδόν, *para el viaje;* y de esto deducen muchos intérpretes, que San Mateo habla de objetos de repuesto, tales como el calzado y el bastón que se suelen llevar en viaje además del calzado puesto y del bastón en uso; dícese que Jesús permite estas cosas como necesarias, pero prohibe llevarlas por duplicado.—Otros, por juzgar extravagante la idea de llevar un bastón de repuesto, estiman que las recomendaciones relatadas por San Mateo se refieren solamente á la predicación en los lugares comarcanos, mientras que las mencionadas por San Marcos hacen relación á viajes más largos: para estos permite Jesús sandalias y bastón: para aquella ordena á sus Apóstoles que no modifiquen su pobreza y desnudez habitual (Véase Schegg, *in Matth.*, X, 10). Es de sentir que esta hipótesis no encuentre apoyo en la comparación de los textos divergentes; porque tanto se trata de viaje en San Marcos como en San Mateo.—S. Agustín propone que se traduzcan las palabras *virga* y *calceamenta* de manera diversa en cada Evangelista. Según San Mateo, Jesús prohibió los bastones lujosos y los zapatos adornados: según San Marcos permitió un bastón grosero para sostenerse y sandalias sencillas para protejer los piés contra las asperezas del camino. Esta hipótesis no es inadmisible, y tiene en su favor la designación especial de *sandalias,* hecha respecto del calzado permitido. Por lo demás, quizás las palabras traducidas por ῥάβδος fueran en arameo dos significativas respectivamente del objeto permitido y del objeto prohibido á los Apóstoles.

No es fácil decidirse en favor de uno de estos sistemas de conciliación; pero ya que cada uno tiene sus probabilidades, sería injusto afirmar que exista en este caso entre los narradores contradicción evidente.

5. **Los dos ciegos de Jericó.**—Para apreciar todas las dificultades que ofrece la conciliación de los pasajes paralelos que refieren la curación de los dos ciegos de Jericó, importa tener á la vista los tres relatos de los Sipnóticos. (*Matth.*, XX, 29, 34): "Cuando salían de Jericó les siguió una inmensa muchedumbre. Y he aquí que dos ciegos sentados junto al camino, oyeron que Jesús pasaba, y gritaron diciendo: ¡Señor, hijo de David, ten piedad de nosotros! Y la turba les increpaba para que callasen. Pero ellos gritaban con más fuerza: ¡Señor, Hijo de David, ten piedad de nosotros! Paróse entonces Jesús, y llamándolos, les dijo: ¿Qué queréis que os haga? Ellos le respondieron: Señor, que veamos. Y teniendo piedad de ellos les tocó los ojos, y al punto recobraron la vista y le siguieron.„—(*Marc.*, X, 46-52): "Vinieron de seguida á Jericó, y cuando salía de Jericó con sus discípulos y con una gran multitud, el hijo de Timeo, Bartimeo el ciego, que estaba sentado junto al camino pidiendo limosna, oyó que era Jesús de Nazaret, y gritó diciendo: ¡Jesús, hijo de David, ten misericordía de mí! Muchos le amenazaban para hacerle callar; pero él gritaba con mucha más fuerza: ¡Hijo de David, ten misericordia de mí! Paróse entonces Jesús y ordenó que se le llamara; llamáronle, en efecto, y le decían: Ten confianza y levántate, que te llama. Este arrojó su manto y se dirigió á Jesús. Y Jesús le preguntó: ¿Qué quieres que te haga? El ciego respondió: Maestro, que vea.—Vé, le dijo Jesús, tu fe te ha curado. Y al punto vió y le siguió por el camino.„—(*Luc.* XVIII, 35-43): "Sucedió, pues, que cuando se acercaba á Jericó, un ciego mendigaba sentado junto al camino, y al oir la turba que seguía el camino, preguntó lo que era. Se le dijo que Jesús de Nazaret pasaba, y entonces gritó: ¡Jesús, hijo de David, ten misericordia de mí! Los que iban delante le increpaban para que se callase; pero gritaba mucho más fuerte: ¡Hijo de David ten misericordia de mí! Parándose entonces Jesús, ordenó que se lo trajeran, y cuando se hubo acercado, le interrogó: ¿Qué quieres que te haga? El respondió: ¡Señor, que vea! Y Jesús le dijo: Vé, tu fe te ha curado. Y al punto vió y le seguía glorificando á Dios.„

Puede parecer á primera vista muy extraño, que habiendo sido curados dos ciegos juntamente á la salida de Jericó, como nos dice San Mateo, los otros dos Evangelistas sólo mencionen uno, á pesar de hallarse perfectamente enterados del suceso, puesto que San Marcos conocía al ciego, cuyo padre Timeo nombra, y San Lúcas da también detalles que le son propios.—Pero hay otra circunstancia más embarazosa: los relatos de San Marcos y de San Lúcas, idénticos en los demás accidentes de la curación, difieren en absoluto al indicar el tiempo en que se verificó, pues según San Marcos fué al *abandonar* á Jericó, y según San Lúcas al *entrar* en esta ciudad. San Mateo, por su parte, complica la dificultad al resumir las dos curaciones y colocarlas á la *salida* de Jericó.

Si se tratara de autores profanos, por respetables que fueran, diríamos sin vacilar que en las cercanías de Jericó hubo sólo una curación de uno ó de dos ciegos, pero que los historiadores que la relatan no fueron exactamente informados en cuanto al número de enfermos y el momento preciso de la curación. A nadie se le ocurriría ver dos distintos hechos en relatos cuyas circunstancias características son idénticas.

Esta hipótesis se aplica al caso actual por los intérpretes, que admiten en la Biblia la existencia de *obiter dicta*, fuera de la inspiración; y según ellos, el número de ciegos, así como el momento preciso de la curación, son detalles indiferentes en que la inspiración no influye; de suerte que los Evangelistas, abandonados á sí mismos, en la exposición de aquellos, han podido engañarse de buena fe y en el caso presente uno ó dos Evagelistas se han engañado.

Parécenos que esta teoría, aunque no condenada por la Iglesia, es insostenible ante la doctrina católica tradicional. San Agustín, al hablar del milagro de los ciegos de Jericó, declara que es preciso admitir la existencia de dos milagros semejantes, pero distintos, ó acusar al Evangelio de engaño, ya que los Evangelistas refieren el prodigio á ocasiones diferentes, y añade: "Cuál de estas dos alternativas sea más creíble y cierta, bien lo vé todo hijo fiel del Evangelio; y todo espíritu concienzudo, á lo menos después de haber sido advertido, se responde á sí mismo en silencio, ó con el pensamiento si no quiere callar.„ (*De cons. evang.* II, 126.)

Siguiendo este principio del Santo Doctor, los intérpretes católicos sostienen comunmente que cerca de Jericó hubo dos curaciones de ciegos, operadas por Jesús, una al entrar y otra al salir de dicha ciudad; y si bien la identidad de circunstancias es muy notable, no es imposible. A este propósito recuerdan la doble multiplicación de panes que por sus semejantes detalles parecen un hecho único, y sin embargo, son referidos como distintos por un mismo evangelista, y aun por Jesús en un mismo discurso.

Según estos intérpretes, San Mateo, poco cuidadoso del orden cronológico, hubo de reunir en un solo relato las dos curaciones; pero de esto resultan nuevos impedimentos, porque como San Mateo afirma que los dos ciegos fueron curados al salir Jesús de Jericó, sería preciso suponer la existencia de *tres* curaciones con idénticas circunstancias: una á la entrada en Jericó y dos á la salida; de ellas, una de un ciego y otra de dos. Semejante hipótesis improbable nos haría merecer la burla de nuestros adversarios.

Para evitar tanto inconveniente, se ha supuesto también que San Lucas y San Marcos dicen lo mismo: aquel dice ἐν τῷ ἐγγίζειν, *cuando estaba próximo*, en vez de ἐν τῷ εἰσέρχεσθαι *cuando entraba*, y por tanto, su frase sería aplicable al momento en que Jesús, después de salir de la ciudad, se hallaba todavía próximo á sus muros; pero el contexto hace del todo imposible esa explicación forzada; porque San Lucas, después de referir la curación del ciego, añade: *Y habiendo entrado, atravesó Jericó*, y la narración de lo que Jesús hizo en esta ciudad.

Bástanos la exposición de esos diversos ensayos de interpretación, no sin confesar que no nos satisfacen, y no nos es posible otra cosa que desear se halle algún día solución más satisfactoria para esta antilogia evangélica.

6. **La entrada triunfal de Jesús en Jerusalén.**—Dice San Mateo (XII, 7)

que: "Trajeron la jumenta y el asnillo, pusiéronles encima sus vestiduras y le hicieron montar, (ἐπάνω αὐτῶν)„ y á este propósito recuerda el Evangelista esta profecía entonces cumplida: "Decidle á la hija de Sión: He aquí que tu rey viene á tí lleno de dulzura montado en la jumenta y en el asnillo de la que lleva el yugo (V, 5).„ Según estos dos textos, Nuestro Señor habría montado sucesivamente en los dos animales, cosa poco probable á primera vista. San Marcos nada dice de la pollina, y según él, Jesús entró en la ciudad sobre el jumentillo (Marc. XI, 7). San Juan, de acuerdo con San Marcos, cita la profecía de Zacarías en estos términos: "No temas, hija de Sión; mira que tu rey viene á tí, montado en el jumentillo de una pollina.„ (Joan, XI, 15.)

Es muy fácil concordar estos relatos teniendo á la vista los textos originales.

San Mateo escribió en lengua aramea, y es creíble que la traducción siriaca sea directa del original; ahora bien: dícese en ella (verso VII); *y se sentó sobre él* (el jumentillo): la cita del profeta dice en griego: ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον, lo que puede traducirse también: *montado sobre un asno,* puesto que ὄνον es común de dos: esta traducción es la única que conviene con el texto original de Zacarías, donde se lee: *Tu rey viene a ti... montado en un asno, en un pollino.* Como consecuencia de todo, debe decirse que según San Mateo, fueron llevados á Jesús los dos animales; pero sólo montó en el jumento, como nos dicen los demás Evangelistas.

7. **Los vendedores arrojados del templo.**—La expulsión de los vendedores es referida por San Mateo (XXI, 12, 13), por San Marcos (XI, 15, 17) y por San Juan (II, 14, 16), con circunstancias muy semejantes; pero San Juan coloca el suceso al comienzo de la vida pública de Jesús y los otros dos Evangelistas en la última semana de la vida mortal del Salvador; de suerte que ó Nuestro Señor repitió aquel acto extraordinario con el intervalo de tres años, ó es preciso concordar los relatos divergentes. San Agustín, y con él la mayor parte de los exegetas, sostiene la duplicidad de la expulsión, y hace notar la diferencia de la reprimenda dirigida por Jesús á los vendedores según San Juan y según los Sinópticos: *la convertís en casa de comercio* (Joan. XII, 16) y *la convertís en cueva de ladrones* (Matth. XXI, 13; Marc. XI, 17). No es inverosímil ciertamente, que por haber reaparecido el abuso ya reprimido una vez, Jesús lo reprimiera de nuevo con mayor severidad; así es que estimamos esa común explicación de todo punto plausible y digna de ser preferida á las demás.

Pero creemos, sin embargo, que hay medio de suponer una sola expulsión, sin que resulten contradictorios San Juan y los Sinópticos, ya que estos sólo citan una permanencia de Jesús en la ciudad santa, y es sabido además que prefieren seguir el orden lógico al cronológico. Podría ser, por tanto, que se hubieran propuesto narrar los hechos y dichos de Jesús en Jerusalén, con abstracción de la época en que los acontecimientos sucedieran, y en este concepto la expulsión de los vendedores, aunque ocurrida tres años antes, pudiera haber figurado entre los sucesos de la última semana que pasó en dicha ciudad el Salvador.

8. **La comida de Betania.**—Si poseyéramos solamente los Evangelios de San Mateo y de San Marcos, afirmaríamos sin vacilar que la comida de Betania, en que la hermana de Lázaro ungió á Jesús, ocurrió dos días antes de Pascua (Mat. XXVI, 2, 6, seq.; Marcos, XIV, 1, 3, seq.); pero es el caso que San Juan dice expresamente que dicha comida se efectuó seis días antes de aquella fiesta (VII, 1).—Lógrase, sin embargo, que desaparezca la aparente contradicción, considerando que los dos Sinópticos siguen en este punto el orden lógico de los hechos y no el de los tiempos: dos días antes de Pascua deliberaron los individuos del Sanhedrín sobre el modo de apoderarse de Jesús, y renunciaron á la idea de apresarlo en el día de la fiesta, por temor de un motín popular, al punto que Judas se presenta y les promete entregárselo sin ruido, induciéndoles á mudar de parecer. Cuando los Evangelistas refieren la intervención del Iscariote, se acuerdan del incidente que movió al traidor á proponer la infame venta, esto es, del despecho que Judas sintió al ver

perdido el precio del ungüento precioso que María de Betania derramó sobre el Divino Maestro, y reanudan la narración por más arriba para contar los detalles del convite de Betania, sin perjuicio de referir luego la traición. Por lo demás, ni dicen ni indican que la comida se verificara después de la deliberación del Sanhedrin.

Durante dicha comida, la hermana de Lázaro derramó el precioso licor, no sólo sobre la cabeza de Jesús, como nos dicen los Sinópticos, sino también en sus piés, según atestigua San Juan. Judas fué quien primero murmuró de la supuesta prodigalidad de la piadosa mujer, y después otros discípulos; por lo que el Señor hubo de defender la bendita acción contra las quejas de varios convidados: San Juan sólo habla del principal autor de las murmuraciones: los Sinópticos mencionan á los demás.

9. **La última Cena.**—La última Cena que el Salvador, la víspera de su muerte, celebró con sus discípulos, aparece descrita por los cuatro Evangelistas; pero nótanse en sus descripciones varias antilogias, que los incrédulos convierten en armas contra la autenticidad y veracidad de los Santos Evangelios. Refiérense tales antilogias: *a)* al día en que la Cena se verificó; *b)* al orden de los hechos que en ella se verificaron.

a) Día de la última Cena.—Dicen los Sinópticos claramente que la última Cena se celebró el primer día de los Azymos, día en que debía ser inmolado el Cordero Pascual, (Mat. XXVI, 17-20; Marc. XIV, 12; Luc. XXII, 7, 14), ó sea el décimo cuarto del mes de Nisan. En la tarde de ese día se inauguraban las solemnidades de la Pascua judáica. Parece que San Juan contradice ese testimonio, por el hecho de referir la celebración de la Cena al día que precedió á la fiesta de Pascua: *Ante diem festum Paschæ* (XII, 1), ó sea al trece de Nisan. ¿Cómo concordar esos relatos, en apariencia discordes? Se han imaginado con este fin varios sistemas.

1.º *La Cena se verificó el XIII de Nisan y no fué Cena Pascual.* (Calmet, Fouard).

Siendo la Pascua el XIV de Nisan, la Cena se celebró el día antes, XIII, según San Juan, y, por lo tanto, Jesús y sus discípulos no comieron en ella el cordero de la Pascua, que no había aún llegado: aquel año debía para ellos ser reemplazado el cordero Pascual por el Cordero divino, inmolado para la salvación del mundo. Y que el cordero debía ser comido al día siguiente, se atestigua con el escrúpulo de los judíos, que no quisieron entrar en casa de Pilatos por temor á contaminarse de manera que no les fuera lícito comer la Pascua; (Joan. XVIII, 28), porque aquel día fué *preparación de la Pascua,* (παρασκευὴ τοῦ πάσχα) y, por tanto, XIV de Nisan ó víspera de la gran solemnidad.

2.º *La Cena se celebró el XIV de Nisan y en ella comió Jesús el Cordero Pascual.*

Esta es la opinión común, que tiene en su favor á los Sinópticos. El primer día de los Azymos, ó XIV de Nisan, día *en que se debía inmolar la Pascua* (Luc. XXII, 7), y *en que se inmolaba la Pascua* (Marc. XIV, 12), y que *se llamaba la Pascua*, (Luc. XXII, 1), los discípulos son enviados por Jesús para preparar la Cena Pascual, y *por la tarde, cuando fué hora,* Jesús fué con los doce al lugar dispuesto y se acercó á la mesa. Trátase, pues, necesariamente de la Cena Pascual, principio de la gran solemnidad de los judíos. Al decir San Juan que la Cena precedió al día de Pascua, sigue el modo de contar usado por los griegos, que hacían comenzar las fiestas á media noche, y no como los judíos, á la puesta del sol del día anterior. En cuanto á la Pascua, que los sanhedritas deseaban comer también al día siguiente, no era la del cordero, sino la de la víctima que se inmolaba el XV de Nisan y se llamaba *Chagigah. Parasceve* tanto vale como *preparación* del sábado, y era, por tanto, sinónimo de sexto día de la semana ó viernes judío: παρασκευὴ τοῦ Πάσχα quiere decir, por tanto, *viernes de la octava pascual.* Dícenos San Marcos, que la *Parasceve* era la víspera del Sábado (*Quod est ante sabbatum.*)

3.º Algunos autores, por causa del texto relativo al escrúpulo de los judíos, suponen que aquel año hubo de

comerse el cordero el XV, y celebrar la solemnidad el XVI de la luna de Nisan; pero tal hipótesis no cuenta con segura base en las tradiciones judías, ni conviene con lo que dicen los Sinópticos del primer día de los Azymos, y ya queda advertido. Es preferible, por tanto, la segunda explicación.

b) Poco importante es, desde el punto de vista apologético, la averiguación del momento en que Jesús lavó los piés de sus discípulos; pero no podemos omitir la aparente contradicción que existe entre San Lucas y los otros dos Sinópticos, respecto al otro momento en que Jesús reveló á los Apóstoles la traición de Judas. ¿Fué antes ó después de haber instituído la Sagrada Eucaristía? San Mateo y San Marcos hacen preceder el descubrimiento del traidor: San Lucas lo refiere después de describir el convite eucarístico.

Para obviar la dificultad, muchos autores, siguiendo á San Agustín, estiman que la declaración fué hecha en dos ocasiones, antes y después de la santa Comunión de los Apóstoles; pero parece improbable, porque en tal caso no habrían ocurrido las dos veces la sorpresa de los discípulos, sus mútuas preguntas y la interpelación al Señor: *¿Soy yo, Maestro?* así como la interrogación de Judas y la respuesta de Jesús. Los intérpretes modernos se inclinan cada vez más á otra explicación, que prescinde del orden guardado por San Lucas en su relato, por suponer que este Evangelista no se propuso seguir la cronología de los sucesos, ó que creía buenamente que la Cena Eucarística había precedido á la declaración. Esta opinión se conforma con la antigua *harmonía evangélica* publicada en el siglo VI por Víctor de Capua, y es consecuencia de ella que Judas el traidor, ni asistió á la institución de la Sagrada Eucaristía, ni recibió la Comunión, ni fué ordenado presbítero, ni Obispo; puesto que, como advierte San Juan, luego que se vió descubierto se marchó al instante (*exivit continuo*), con lo que el Salvador evitó dos sacrilegios, que en otro caso habría cometido el discípulo infiel.

San Juan omite la institución de la Sagrada Eucaristía, que de otra suerte habría tenido lugar propio entre los versos 32 y 33 del cap. XIII.

10. **Jesús ante Anás y Caifás.**—Según los Sinópticos, preso Jesús en el huerto de las Olivas, fué conducido á casa del Sumo Sacerdote Caifás, donde se hallaba reunido el Gran Consejo, y allí sufrió un interrogatorio. En el patio descubierto de la misma casa fué donde San Pedro negó tres veces á su Divino Maestro. Unicamente San Juan nos dice que Jesús fuera llevado á casa de Anás, suegro del Pontífice, antes de conducirle á la de Caifás (XVIII, 13), y de seguida añade que Juan introdujo á Pedro en el patio del Sumo Sacerdote, donde Pedro, preguntado por la portera del Pontífice, declara no ser discípulo del acusado, y relata el interrogatorio formulado por el Sumo Sacerdote, durante el cual un criado abofeteó á Jesús. San Juan, en el curso de su Evangelio, no dá á conocer otro Sumo Sacerdote que á Caifás y en este mismo pasaje dice que Caifás lo era aquel año; de suerte que puede juzgarse al cuarto Evangelio en perfecta conformidad con los otros tres, en cuanto á las circunstancias de la comparecencia de Jesús ante el Sanhedrin. Por desgracia, un versículo (Joan. XVIII, 24) viene á sembrar la duda en esta cuestión. En efecto, después de haber referido San Juan en este lugar cuanto acabamos de decir, añade: *Et misit eum Annas ligatum ad Caipham pontificem*. Fundada en este versículo ha corrido acreditada la opinión de que un primer interrogatorio, la escena de la bofetada y la primera negación de San Pedro se verificaron en casa de Anás; pero según el mismo San Juan, es evidente que las tres negaciones del Apóstol fueron proferidas en el mismo lugar, ó sea en el patio del Sumo Sacerdote. Será por lo menos necesario admitir que Anás habitaba en casa de su yerno. Por otra parte, apenas es concebible que San Juan quisiera designar aquí con el nombre de ἀρχιερεὺς (Sumo Sacerdote) á otro que al que acaba de nombrar como tal, esto es, á Caifás. Creemos, pues, que es preciso explicar el versículo de otra manera. O hay que tomar el pretérito ἀπέστειλεν (*misit*) en el sentido del plusquamperfecto *miserat*, lo

cual es bastante frecuente en el Nuevo Testamento, y aun en San Juan (Véase Mat. XXVI, 48; Marc. XVI, 14; Juan XVIII, 26 y XII, 9), ó que unir este versículo á los siguientes, en que se trata de la segunda y tercera negación de San Pedro; como si el Evangelista quisiera advertirnos que habiendo negado el Apóstol la primera vez á Jesús mientras éste estaba en casa de Anás, lo que iba á seguir, es decir, la segunda y tercera negación, sucedió durante el interrogatorio de Jesús ante Caifás.

11. **Hora de la crucifixión.**—La hora en que Jesús fué crucificado, está exactamente indicada por el Evangelista San Marcos (XV, 25); *era la hora de tercia cuando lo crucificaron.* No hay cosa alguna en los otros dos Sinópticos que contradiga este dato preciso: hay sin embargo un aserto de San Juan (XIX, 14) que parece desmentirlo. Pilato se sentó en su tribunal para condenar á Jesús, *el viernes de Pascua hacia la hora sexta.* ¿Cómo es posible que habiendo sido condenado hacia la hora sexta hubiera podido ser crucificado á la de tercia? Pretenden algunos exegetas que San Juan habló según el uso de los griegos, y que por consiguiente la sentencia contra Jesús fué pronunciada al amanecer, cuando para nosotros son las seis de la mañana. Beelen, entre otros, es de esta opinión; pero ¿es creíble que todas las escenas de la Pasión anteriores á aquella sentencia hubieran podido sucederse antes del amanecer?

La opinión más en boga es que la hora *sexta* de San Juan precede á la *tercia* de San Marcos, aunque ambos cuenten según el uso de los judíos. Los días se contaban entre estos desde la salida hasta la puesta del sol, divididos en doce horas más ó menos largas, según las estaciones: estos días se dividían en cuatro partes iguales de tres horas, designadas cada una por la primera hora correspondiente. Supongámonos, para darnos á entender, en la época del equinocio: el intervalo que media entre las seis y las nueve de la mañana, se llamaba entre los judíos hora prima: el que le sucede entre las nueve y el medio día, hora tercia; el que media desde las doce hasta las tres de la tarde, hora sexta; y finalmente, desde las tres á las seis de la tarde, hora nona. Según esta nomenclatura, habiendo sido condenado Nuestro Señor hacia las once de la mañana, pudo muy bien decir San Juan que era hacia la hora sexta, y habiendo sido crucificado algunos minutos antes del mediodía pudo muy bien decir San Marcos que era entonces la hora tercia.

Esta explicación, aunque muy ingeniosa, no nos satisface; porque no se adapta á la manera precisa según la cual fijó San Marcos la sucesión de las escenas del Calvario. Después de haber dicho que Jesús fué crucificado á la hora de tercia, habla este Evangelista del título de la cruz y de los dos ladrones que fueron crucificados á ambos lados de Jesús; refiere después los insultos inferidos á la Sagrada Víctima ya puesta en la cruz, y continúa: "Y cuando llegó la hora sexta cubrióse de tinieblas toda la tierra hasta la hora nona, y á la hora nona gritó Jesús con una gran voz...„ (XV, 25-34). Este Evangelista, que tan claramente distingue entre sí las horas tercia, sexta y nona y señala en cada uno de estos tres tiempos los acontecimientos que en ellos sucedieron, no habría ciertamente hablado de este modo si sólo hubiera precedido esta hora tercia algunos minutos á la sexta. Por esta razón preferimos atenernos á los intérpretes que dudan acerca de la conservación de los textos en los lugares paralelos de que hablamos.

Señalaban con frecuencia los antiguos los números por medio de letras del alfabeto; ahora bien: en el alfabeto griego el número 3 se representa por la tetra Γ y el 6 por el digamma F, letras que como muy semejantes pudo muy bien haberlas confundido algún copista.

Es, pues, posible suponer que San Juan hubiera escrito ó dictado ὥρα Γ, *(hora tercia)* y que el copista escribiera ὥρα F: la *Crónica pascual*, atribuida por algunos á San Pedro de Alejandría, dice que ciertas copias antiguas del Evangelio contenían la primera de las dos lecciones, y que así aparecía en el autógrafo de San Juan conservado en Efeso (Pedro, gr. t. XVIII, capítulo 518). Según esta hipótesis, Nues-

tro Señor Jesucristo, condenado antes de las nueve de la mañana, conforme á nuestro modo de contar, habría sido crucificado á las nueve; al medio día se habría cubierto de tinieblas la tierra, y á las tres de la tarde habría muerto el Salvador, después de haber pasado seis horas en la cruz.

12. **Primeras apariciones de Cristo resucitado.**—Ya en el siglo II, el pagano Celso se burló de las contradicciones de los Evangelios á propósito de las primeras apariciones que se siguieron á la resurrección del Señor. Por nuestra parte, sin entrar en todas las discusiones promovidas sobre este punto, nos contentamos con expresar nuestra opinión al reunir en un solo relato concorde todos los datos de los cuatro Evangelios.

"Terminado el sábado, María Magdalena y María (madre) de Jacobo y Salomé, compraron perfumes para embalsamar á Jesús. Luego que comenzó á alborear el primer día de la semana, muy temprano, mientras que aún estaba obscuro, fueron ellas (desde Betania) al sepulcro y llevaban consigo los perfumes preparados (y comprados). Y llegaron al sepulcro, salido el sol. Y se decían: ¿Quién nos quitará la piedra de la entrada del sepulcro? Y como miraron, vieron que la piedra había sido separada; porque un ángel del Señor bajó del cielo, se aproximó, separó la piedra y se sentó sobre ella (pero había desaparecido á la llegada de las mujeres). Éstas encontraron la piedra separada del sepulcro, y habiendo entrado vieron que faltaba el cuerpo del Señor Jesús. Y como quiera que al ver esto permanecían consternadas, María Magdalena (las dejó) corrió y vino á Simón Pedro y al otro discípulo que Jesús amaba, y les dijo: Se han llevado al Señor del sepulcro, y no sabemos donde lo han puesto. Entre tanto, dos hombres se hallaban de pié cerca de las mujeres (en el sepulcro), vestidos de brillante ropaje. Y cuando temerosas tenían la cara inclinada al suelo, los hombres les dijeron (uno de ellos en nombre de ambos): No os asustéis; porque sé que buscais á Jesús, que ha sido crucificado. ¿A qué buscar á un vivo entre los muertos? Ha resucitado; no está aquí: venid y veréis el lugar donde fué depositado. Recordad cómo os habló, cuando aún se hallaba en Galilea: Es preciso, decía, que el Hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores, que sea crucificado y que resucite al tercer día. Y ellas recordaron sus palabras. Y el ángel añadió: Id de prisa á decir á sus discípulos y á Pedro que ha resucitado y que os precede en Galilea: allí lo veréis: he aquí que os lo he predicho. Y ellas salieron al punto del sepulcro, con temor y gran alegría, corrieron á llevar la noticia á los discípulos y á nadie dijeron nada (en el camino).

"A la vez que ellas se alejaban del sepulcro, Pedro salió de su casa, así como el otro discípulo, y llegaron al sepulcro. Corrían juntos y el otro discípulo, corriendo más que Pedro, llegó antes, é inclinándose vió los lienzos puestos (en tierra); pero no entró. Pedro, que le seguía, llegó también y entró en el sepulcro y vió los lienzos puestos (en tierra), y el sudario que cubría su cabeza, no con los lienzos, sino plegado aparte. Entonces entró también el otro discípulo, que había llegado antes al sepulcro, y vió y creyó. Porque ignoraban aún la Escritura: Que era preciso que resucitara de entre los muertos. Volviéronse los discípulos á su casa. Pero María (Magdalena, que los había seguido), se estaba fuera llorando cerca del sepulcro. Y mientra lloraba, se inclinó á mirar en el sepulcro y vió dos ángeles vestidos de blanco, uno á la cabeza y otro á los piés del lugar donde fué puesto el cuerpo de Jesús. Ellos le preguntaron: Mujer, ¿por qué lloras? Respondióles: Porque se han llevado á mi Señor y no sé donde lo han puesto. Cuando hubo dicho esto, se volvió y vió á Jesús de pié, sin saber que era Él. Jesús le preguntó: Mujer, ¿por qué lloras? Ella, pensando que era el jardinero, le contestó: Señor, si eres tú quien lo ha quitado, dime donde lo has puesto y me lo llevaré. Jesús le dijo: ¡María! Ella le dijo á su vez: Rabboni, que significa, Maestro mío. Jesús le dijo: No me toques, porque aún no he subido á mi Padre; pero ve á mis hermanos y diles: Yo subo á mi Padre y vuestro Padre, á mi Dios y vuestro Dios. (Entretanto), he aquí que Jesús fué al encuentro (de las otras mujeres) diciéndoles: ¡Os saludo! Ellas, acercándose,

abrazaron sus piés y lo adoraron. Entonces Jesús les dijo: Id á anunciar á mis hermanos que vayan á Galilea, donde me verán. De vuelta del sepulcro (Magdalena y las otras mujeres) anunciaron todas estas cosas á los once y á todos los demás. María Magnalena llegó y anunció á los discípulos: He visto al Señor y me ha dicho estas cosas. Las otras vinieron diciendo que habían visto una visión de ángeles que decían hallarse vivo. Pero todas sus palabras parecieron á los discípulos como delirio y no les prestaron fe.„

ANTILOGIAS DE LAS ACTAS DE LOS APOSTOLES.—Trátase de ellas en el artículo: *Actas de los Apóstoles.*

ANTILOGIAS DE LAS EPISTOLAS.—Con el propósito de desacreditar las Epístolas pastorales de San Pablo, esfuérzase la incredulidad moderna en inventar contradicciones entre dichas Epístolas y las Actas de los Apóstoles.

1. **Antilogias de la primera Epístola á Timoteo.**—Manda San Pablo á su discípulo que permanezca en Efeso, mientras que el va á Macedonia (I, 3) y le manifiesta la esperanza de reunírsele pronto. Parecía natural que en las Actas, donde se describen los viajes del Apóstol halláramos indicios concordes con aquellos datos, y sin embargo nada resulta. Según las Actas, sólo una vez fué de Efeso á Macedonia (Act. XX, 5). "Cuando el tumulto (excitado en Efeso por Demetrio), se calmó, Pablo llamó á sus discípulos, les dió sus consejos y se despidió de ellos para Macedonia. Después de recorrer estas regiones, pasó á Grecia, donde permaneció tres meses; y luego, como quiera que los judíos le preparaban celadas en su camino á Siria, concibió el proyecto de volverse por Macedonia Tuvo por compañeros Sopajer... Timoteo: estos tomando la delantera nos esperaron en Troas.„ Cuenta de seguida San Lucas el viaje de San Pablo de Macedonia á Mileto por la inmediación de Efeso, aunque sin tocar en esta ciudad, porque no querían detenerse en Asia, razón que mueve á San Pablo á citar en Mileto á los presbíteros de Efeso para darles sus instrucciones y adioses (Act. XX, 6-38). De todo lo cual se sigue que Timoteo no permaneció en Efeso durante el viaje de San Pablo á Macedonia, sino que lo hizo con el Apóstol, y que este por su parte no regresó á Efeso después de dicha excursión.

Los mejores exegetas, teniendo en cuenta tales dificultades, fijan la fecha y envío de esta Epístola á Timoteo en el tiempo que medió entre la primera y la segunda cautividad de San Pablo en Roma, lo que se confirma con el estado en que se encontraba la Iglesia de Efeso, según resulta de la Epístola, puesto que tenía del todo constituída la jerarquía sacerdotal con Timoteo su Obispo á la cabeza, y los presbíteros y diáconos colocados á las órdenes del primer pastor (III, 2-15). Antes de la primera cautividad de San Pablo no se menciona Obispo ninguno que ejerciera en esta Iglesia poder preponderante, sino una asamblea de presbíteros "puestos por el Espíritu Santo obispos para regir la Iglesia de Dios„ (XX, 29). Al dirigirse á estos presbíteros les predice el Apóstol que después de su partida se levantarán en el rebaño lobos robadores, falsos doctores que seducirán á los fieles. La Epístola á Timoteo demuestra que esa predicción se había ya realizado (1, Tim. IV, 1-6). Era el tiempo en que alboreaban las doctrinas gnósticas.

Admitamos, por tanto, que después de su primera cautividad volvió San Pablo á Macedonia, y que desde allí fué á ver en Efeso á su querido discípulo Timoteo, á quien había hecho Obispo de aquella ciudad.

Nada tiene de inverosímil semejante hipótesis, y en cambio desvanece la aparente contradicción notada entre las cartas y la historia del Apóstol.

2. **Antilogias de la segunda Epístola á Timoteo.**—Proceden de haberse supuesto que esta Epístola fuera escrita durante la primera cautividad del Apóstol en Roma, pues se dice: San Pablo ordena á Timoteo que se le reuna (VI, 8); es así que durante su primer cautiverio, cuando escribió á los Colosenses y á Filemón, tenía consigo á Timoteo (Col. IV, 14; Philem. 24); luego sería preciso suponer que la segunda carta á Timoteo precedió á las escri-

tas á los Colosenses y á Filemón, lo cual no concuerda con lo dicho en aquella (2 Tim. IV, 6) donde el Apóstol predice su próxima muerte.

Todas las dificultades desaparecen, sin embargo, atribuyendo dicha Epístola á la época de la segunda cautividad de San Pablo, pues que según los datos de la misma carta, el Apóstol había ido á Roma por Mileto, Troas y Corinto (IV, 13-20), siendo así que su primer viaje se verificó desde Siria por las islas de Creta y Malta. Ahora Trófimo ha quedado enfermo en Mileto: en el primer viaje, por lo contrario, acompañó á San Pablo desde Mileto á Jerusalén: ahora San Pablo prevé su cercana muerte: durante la primera cautividad esperaba pronto recobrar su libertad (Phil. II, 24). Ahora Demas acaba de separársele (IV, 9), al paso que le acompañó en el tiempo de la primera cautividad (Col. IV, 14; Philem. 24). A todos estos indicios podemos unir la autoridad del historiador Eusebio de Cesarea, quien por esta misma carta prueba que San Pablo estuvo por segunda vez preso en Roma antes de sufrir el martirio *(Hist. Eccles.* II, 22).

3. **Antilogias de la Epístola á Tito.**— Hácese mención en esta carta de una estancia de San Pablo en la isla de Creta, de la que había constituído Obispo á Tito (I, 5), y además aparece escrita en Nicópolis, á donde Tito debía por orden de su maestro dirigirse inmediatamente. Es de notar que de las excursiones apostólicas descritas en las Actas, no resultan semejantes permanencias ni en Creta ni en Nicópolis, y que aun se ignora donde pudiera hallarse esta población.

Ciertos críticos, como Valroger, creen que hay espacio para tales viajes y estancias durante el tercer año que habitó en Éfeso: otros creen con mayores probabilidades que la Epístola se escribió á la vez que la dirigida á Timoteo, después del primer cautiverio del Apóstol. La indicación en ambas de los mismos errores que por entonces infestaban las iglesias evangelizadas por San Pablo, contribuye á robustecer la segunda opinión. (Véase 1 Tim. IV, 1-5: VI, 3-12; y Tit., I, 10-16; III, 9-11.)

4. **Antilogías en la doctrina de las Epístolas.**—Si creyéramos á los racionalistas y á los antiguos protestantes, habría que decir que existe oposición entre la doctrina de San Pablo y la de Santiago respecto á la necesidad de las buenas obras para la salvación; pues San Pablo, según ellos, enseña formalmente que el hombre se justifica por su sola fe, sin necesidad de las buenas obras, y Santiago requiere en absoluto las buenas obras además de la fe. El primero parece haber hecho de aquella doctrina piedra angular de su enseñanza, puesto que la recuerda á cada momento. Así, por ejemplo (Rom. III, 10-12), afirma que todos los hombres antes de creer en Jesucristo se hallaban bajo la dominación del pecado; dice textualmente (Rom. III, 28:) "Tenemos que el hombre se justifica por la fe, sin las obras;„ declara que el mismo Patriarca Abraham no debe su justificación ni á sus obras, de que no puede en modo alguno gloriarse (Romanos, IV, 2), ni á la circuncisión, que era sólo un signo de su fe (Rom. IV, 9-11), ni á la ley escrita destinada á su posteridad (Rom. IV, 13-15), sino únicamente á su fe. En la Epístola á los Gálatas dice también que nosotros somos justificados por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley (Gál. II, 16); en la ley siempre se trata de obras practicables, pero por la fe recibe la vida el justo (Gál. III, 11, 12); por ella somos todos hijos de Dios (Gál. III, 26.) Y cuando escribe á Tito, le dice: "Cuando han aparecido la bondad y la benevolencia de Dios, nuestro Salvador, no hemos sido salvados por las obras de justicia que hemos hecho, sino por su misericordia„ (Tit. III, 4, 5).

Santiago, por lo contrario, se consagra á combatir esta doctrina con enseñanzas del todo opuestas, pues según él la fe es sin duda necesaria, pero nos es común con los demonios (Jac. II, 19), al paso que las buenas obras ó la observancia perfecta de la ley constituyen la diferencia característica entre los elegidos y los réprobos (I, 22, 25; II, 8, 10, 13). "La fe, no acompañada de buenas obras, es cosa muerta (II, 17): el mismo Abraham se justificó con obras, cuando ofreció á Isaac sobre el altar„ (II, 21, 22), y concluye como en son de

victoria: "Ya veis, por tanto, que el hombre se justifica por las obras y no sólo por la fe„ (II, 24).

Toda esta supuesta contradicción descansa en una locución equívoca. San Pablo, en cuantos pasajes niega á las obras toda eficacia para la salvación, se refiere á las obras de quienes no hayan recibido aún el don de la fe y el de la gracia santificante. Estos, hagan lo que hagan, cualquiera que sea su fidelidad en el cumplimiento de los preceptos, ya de la ley natural, ya de la mosáica, no pueden merecer por sus buenas obras ni la justificación ni la recompensa del cielo: la fe debe vivificar esas obras, y la gracia de Dios conferirles el mérito sobrenatural. Así es que cuando el Apóstol dice: "Tenemos que el hombre es justificado por la fe sin obras„, no quiere significar que la fe sola, sin obras, baste para la salvación de los que ya poseen aquella virtud; sino que para librar á un infiel del estado de muerte en que se encuentra, el único medio eficaz es la fe, y las obras, hasta entonces practicadas, nada valen.

El sentido que nuestros adversarios atribuyen á este texto, de ser cierto, estaria en palmaria contradicción con la doctrina terminante del mismo San Pablo, enseñada en varios pasajes y aun en esta Epístola á los Romanos, donde dice que Dios "dará á cada cual lo que merezca según sus obras: á aquellos que por la perseverancia en las buenas obras buscan la gloria, la honra y la inmortalidad, dará la vida eterna; pero á los que tienen espíritu de contención, y lejos de rendirse á la verdad, se entregan á la iniquidad, tratará con indignación y cólera„ (Rom. II, 6, 8). Y más adelante: "No son justos ante Dios los que escuchan la ley, sino sus observadores„ (II, 13). No es, pues, extraño que en su primera carta á los Corintios les dirija el Apóstol esta hermosa exhortación: "Así pues, amadísimos hermanos, sed firmes y resistentes y aplicaos cada vez más á la obra del Señor, sabiendo que vuestro trabajo no es vano delante de Él„ (I Cor. XV, 58).

Volvamos ahora á Santiago, el cual se dirige á una clase de fieles que se gloriaban de poseer la fe, y se mostraban duros y altivos con sus hermanos desgraciados, permitiéndose con ellos sin escrúpulo un lenguaje descomedido, lo que disculpaban tal vez con las enseñanzas mal comprendidas del Apóstol de las gentes. Santiago trata de disipar sus errores y de inculcarles la insuficiencia de la fe por sí sola para la salvación. San Pablo y Santiago citan como ejemplo al gran Patriarca Abraham: aquél, para afirmar que para éste, como para todos los justos, fué la fe el principio de la justificación; el segundo, para hacer notar que cuando estuvo justificado por la fe, mereció ante el Señor un aumento de justificación al practicar las obras que el Señor le exigía. Efectivamente, cuando Abraham se aprestó á inmolar á Isaac, ya hacía tiempo que era amigo de Dios y hombre justificado, y que había recibido de Dios este testimonio: "Abraham creyó, y esto le fué tomado en cuenta para la justicia„ (Rom. IV, 3.—Gén. XV, 6 y XXII, 9).

Se objetará, sin duda, que si tal era la creencia de San Pablo no se comprende que siempre que habla de las causas de justificación mencione exclusivamente la fe [1]. Pero esto se explica por varios motivos: 1.º Porque la fe es raíz

[1] Conviene añadir algunas palabras para que quede más en claro lo insubstancial que es la objeción protestante. ¿De qué no serían capaces los que tuvieron la osadía estupenda de proclamar, á nombre de la Biblia, la inutilidad de las buenas obras? Detrás de esto, hacer protestante á San Pablo es ya poca cosa.

Encontrándose el Apóstol con que los conversos del judaismo disputaban con los procedentes de la gentilidad gloriándose uno y otro partido de sus propios méritos con menoscabo de la humildad y la caridad cristianas, y hasta de la fe, puesto que desconocían deberlo todo á Cristo, establece el gran principio de que: «En Cristo Jesús, ni la circuncisión vale nada, ni el prepucio, sino la fe que obra por la caridad» (*Gal.* V, 6), y lo repite en la misma carta VI, 15: «Nunca permita Dios que yo me glorie sino en la cruz de Nuestro Señor Jesucristo... porque en Jesucristo nada vale, ni la circuncisión ni el prepucio, sino la nueva criatura», el ser hombre nuevo por la gracia del Señor, ó como lo dijo á los Corintios (I, cap. VII, 19): «La circuncisión nada es, y el prepucio nada es, sino la guarda de los mandamientos de Dios». Esa es la tesis que para los unos y los otros establece con marcada insistencia: que no hemos de atribuirnos á nosotros mismos nuestra vocación cristiana y la salvación, sino á la misericordia de Dios, que gratuitamente nos ha salvado: «Por la *gracia* de Dios soy lo que soy» (I Cor. XV, 10). «De *gracia* sois salvos por la fe, y esto no de vosotros; porque es un don de Dios: no por las obras, para que nadie se glorie, porque somos hechuras de El mismo, criados en Jesucristo para buenas obras» (Eph. II, 8-10). «No por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, mas según su misericordia nos hizo salvos por el bautismo de regeneración.» (Tit. III, 5). «Así en este tiempo, los que se han reservado de

y principio de la salvación, y por tanto de la justicia, de la que además forma parte integrante. 2.º Porque nuestra justificación en su origen y en su conservación se basa en la fe. 3.º Porque la fe merece *de congruo infallibili* la justificación del pecador arrepentido. 4.º Porque en la fe aparece de un modo más claro que el hombre no se justifica por sus propios esfuerzos sino gratuitamente por los méritos de Jesucristo.

Consúltense: para la defensa, las introducciones de Hug, Valroger, Reithmayr, Cornely; para la impugnación, las de Wette y Eichorn. Renan, *Les Apôtres;* Moeller, *La Symbolique,* donde se hallará muy bien expuesta la teoría protestante acerca de la justificación.

J. CORLUY.

ANTÍPODAS.—Parécenos inútil recordar que la palabra *antípodas* designa la parte de la superficie terrestre diametralmente opuesta á la que ocupamos, y que creer en los antípodas es lo mismo en nuestros días que creer en la esfericidad de la tierra. Pero digan lo que quieran los enemigos de la Iglesia, empeñados en confundir dos cuestiones diferentes, no siempre fué aquella la acepción de la palabra *antípodas;* de suerte que aunque lograran demostrar que los Santos Padres y después el Papa Zacarías habían condenado la creencia en los antípodas, no por eso quedaría demostrado que tal condenación comprendía la de la esfericidad terrestre. Los antiguos, en efecto, no entendían por antípodas lo que nosotros entendemos: en su concepto, eran los antípodas los hombres habitantes de regiones situadas bajo sus piés, seres de diferente origen que ellos y de ellos separados por mares del todo infranqueables. Así comprendida la cuestión, no podía ser resuelta afirmativamente por los Santos Padres y los antiguos teólogos, puesto que la afirmación del hecho supuesto habría llevado consigo la errónea consecuencia de existir hombres no descendientes de Adan y para quienes el bautismo sería inútil.

Respecto á la esfericidad de la tierra, imposible será demostrar que haya sido objeto de la menor condenación, aunque por lo demás era cuestión opinable, en la que los Santos Padres bien pudieron equivocarse, como sus contemporáneos, ya que aquella opinión no logró el concepto de verdad incontestable hasta que en el siglo XVI la de-

ellos (de entre los judíos), según la elección de la gracia se han hecho salvos. Y si por gracia, luego no por obras: de otra manera la gracia ya no es gracia» (Rom. XI, 5). «La justicia de Dios es por la fe de Jesucristo para todos y sobre todos los que creen en él: porque no hay distinción; pues todos pecaron y tienen necesidad de la gloria de Dios, justificados gratuitamente por la gracia del mismo, por la redención que es en Jesucristo... ¿Dónde está, pues, el motivo de tu gloria? Excluida queda. ¿Por qué ley? ¿De las obras? No. Sino por la ley de la fe. Y así concluimos que es justificado el hombre por la fe, sin las obras de la ley (se refiere á la judáica). ¿Por ventura, Dios es solamente de los judíos? ¿No lo es también de los gentiles? Sí por cierto, es también de los gentiles. Porque en verdad, uno sólo es Dios, que por la fe justifica la circuncisión y por la fe el prepucio» (Rom. III, 22-30).

Se necesita leer á San Pablo con los ojos vendados por negra preocupación para torcer su sentido, siempre claro y cien veces repetido, y cambiar la tesis de todos sus escritos, que es ensalzar la misericordia gratuita del Señor, por la negación protestante de las buenas obras y la exclusiva necesidad de la fe. No lo vió con ojo tan alegre Lutero, que se creyó necesitado de enmendar por su propia autoridad el texto último del Apóstol, añadiendo *sola*, como lo confiesa con estas palabras, que por lo francas, valen un potosí: «Si nuestro nuevo papista lleva á mal la palabra *sola*, respondedle: El Doctor Martín Lutero lo quiere así y dice que papista y asno es una misma cosa. *Sic volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas...* Siento no haber añadido también *alguno ó alguna sin ninguna obra de ley ninguna*, con lo cual se expresaría claro y neto mi pensamiento. (Para que digera: Tenemos que el hombre se justifica por la fe *sola*, sin *ninguna* obra de ley *alguna*). Por eso quiero que esto quede en mi nuevo Testamento; y por más que se vuelvan locos todos esos borricos de papistas, no lograrán quitarlo.» (*Carta á Link*, 1530).

Lo que no logrará borrar Lutero ni todos sus protestantes, son aquellas explícitas protestaciones de San Pablo: «Aunque yo tuviera toda fe, de manera que traspase los montes, y no tuviere caridad, nada soy (I Cor. XIII, 2). Castigo mi cuerpo y le reduzco á servidumbre, no sea que predicando á otros, me condene yo (I Cor. IX, 27). Los que son de Cristo, crucificaron su carne con sus vicios y concupiscencias (Gal. V, 24). Es necesario que todos nosotros seamos manifestados ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba según lo que ha hecho, ó bueno ó malo, estando en el propio cuerpo» (II, Cor. V, 10). Y otros mil pasajes en que el mortificado y santísimo Apóstol increpa y reprende con ardiente celo toda clase de vicios y pecados, amenazando con los castigos eternos; y no hay virtud alguna que él no aconseje y persuada é inculque con toda la eficacia propia de un corazón que se consume por la salvación de las almas. ¿Y es ese el hombre que predica la salvación de todos por la fe *sola* sin necesidad de *buenas* obras? ¿Será verdad que ese Apóstol se opone á Santiago en lo de que es muerta la fe sin buenas obras? Lo que hace es enaltecer oportunísimamente la gracia de Cristo redentor, rebatiendo la necia soberbia de los convertidos del gentilismo, y confundiendo con argumentos irrebatibles las orgullosas pretensiones de los judaizantes.

(NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA).

mostró experimentalmente Juan Sebastián del Cano al realizar su viaje de circunnavegación (1519-1522). En la antigüedad era pura presunción, admitida por Plinio el Naturalista, contradicha por Lucrecio y Plutarco, y á la que era lícito á los Santos Padres negar su adhesión, porque no había motivo para que su ciencia fuera superior á la de su época.

Ni es cierto que todos ellos le fueran opuestos; antes bien, tuvieron respecto de ella, como los escritores profanos, creencias muy divergentes. Niégase Lactancio á aceptarla; pero San Agustín confiesa con notable prudencia que ignora á qué atenerse, y que el asunto es de suyo poco importante para la fe cristiana.

"Pregúntase á veces, dice el Santo, cual sea la enseñanza de la Sagrada Escritura respecto á la forma y figura del cielo, y aun muchos disputan largamente sobre estas cosas que nuestros escritores Santos con mayor reserva procuran no tratar. Porque, en efecto, ¿qué nos importa saber si el cielo parecido á una esfera rodea en todos sentidos á la tierra, suspendida y equilibrada por su masa en el centro del mundo, ó si parecido á un disco la cubre por un lado solamente?„ *(De Gen. ad litt.* II, 9).

Además, precisamente á propósito de los *antípodas* ó de los "hombres habitantes de la faz opuesta de la tierra en que el sol nace cuando se pone para nosotros, hombres cuyas plantas huellan el suelo opuesto al nuestro„, observa que puede creerse que "la tierra es de forma globular y redondeada„—*figura conglobata et rotunda mundus esse credatur*—sin que de esto se siga que el lugar diametralmente opuesto al nuestro sea habitable, ni menos habitado. *(De civit. Dei,* XV, 9).

En época más cercana á la nuestra, ó sea en los comienzos del siglo VIII, vemos que el venerable Beda es decidido partidario de la esfericidad terrestre: uno de sus capítulos tiene este significativo epígrafe: *Terram globo similem*, y más adelante habla de la redondez de la tierra (*rotunditas terræ*), que compara á una pelota. "Realmente, añade, la tierra habitada está en medio del universo entero, y *es redonda*, no sólo en anchura, como lo sería un escudo, sino en todos sentidos al modo de una pelota, y no creo que las desigualdades de montañas y valles, por enormes que sean, valgan tanto en relación con la masa como la impresión que se hace con un dedo en la pelota de jugar.„ (*De natura rerum*, cap. III.)

Véase si es exacto decir con Draper, que "la forma esférica de la tierra había sido condenada por los Santos Padres.„ (*Conflictos entre la Religión y la Ciencia.*)

Se ha dicho también que esta opinión fué reprobada como falsa y herética por el Papa Zacarías en el siglo VIII, y que un tal Virgilio, Obispo de Salzburgo, "Obispo revolucionario y libre pensador„, fué privado de la dignidad episcopal por haber enseñado la esfericidad de la tierra; pero la verdad es que este Virgilio, de origen irlandés y que evangelizó á Alemania de acuerdo con San Bonifacio, murió siendo Obispo de Salzburgo en 780, y fué canonizado por Gregorio IX.

El motivo de tal imputación contra la memoria de Zacarías, es cierta carta de este Papa á Bonifacio, su representante en Alemania, carta que contiene efectivamente amenazas contra Virgilio, en la forma siguiente: "Cuanto á su doctrina mala y perversa, por la que ofende á Dios y á su conciencia, si se ha evidenciado que profese la existencia bajo la tierra de otro mundo con otros hombres, otro sol y otra luna (*si clarificatum fuerit ita eum confiteri, quod alius mundus et alii homines sub terra sint, seu sol et luna*) preciso será reunir un concilio y expulsarlo de la Iglesia, privado del honor sacerdotal. Nós dirigimos al mismo Virgilio letras evocatorias, á fin de que se presente ante Nós, y sometido que sea á una información minuciosa, se le condene á las penas canónicas si se le juzga culpable de error.„ (*Conciles* de Labbe, t. VIII, p. 256.)

Tal es el documento en que se apoyan para reprochar al Papa Zacarías la negación de una verdad que luego ha sido preciso reconocer. Pero por una parte, nada prueba que las amenazas contenidas en esta carta, hayan llegado nunca á ser ejecutadas, siendo

lo contrario mucho más probable, pues como ya hemos dicho, murió Virgilio siendo Obispo de Salzburgo, y ha llegado al honor de los altares; y por otra, la opinión que se le atribuía no era relativa á la forma de la tierra, sino á la existencia de otro mundo con otros hombres, opinión inconciliable con la unidad de la especie humana, y verdaderamente digna de condenación.

Después de todo, el error de Zacarías, dado el caso de que existiera, no tendría importancia desde el punto de vista de la infalibilidad pontificia, por cuanto sólo se trata de una opinión personal, emitida en una carta privada, y no de un juicio pronunciado *ex cathedra* sobre una cuestión de fe ó de costumbres y dirigido á la Iglesia universal.

H.

ANTROPOLOGÍA.—La antropología, ó la ciencia del hombre, tal como se la entiende en nuestros días, es una ciencia nueva y además francesa; nueva, porque en su forma antigua no estudiaba sino el hombre moral, mientras que, por lo contrario, en la actualidad tiende á concretarse al estudio del hombre físico; francesa, porque en Francia se ha constituído con su fisonomía actual.

La primera cátedra de antropología fué creada en el Museo de Historia Natural de París en 1838. Veintiun años más tarde, en 1859, se fundaba en la misma ciudad una sociedad de antropología con el concurso de MM. de Quatrefages y Broca. Las demás capitales de Europa no tardaron en seguir el ejemplo de París: se fundaron por todas partes revistas especiales, se multiplicaron las publicaciones sobre esta materia, y tal vez ninguna otra ciencia disfrute hoy en igual grado la estimación y el favor del público.

Habría motivo para regocijarse por ello si sus adeptos no tuviesen otra mira que el progreso de los conocimientos científicos. Pero ¡ay! presiden á estos estudios muchas prevenciones y prejuicios, para que de ellos pueda resultar, al menos inmediatamente, gran provecho para la verdadera ciencia. Una escuela poderosa en la actualidad se obstina en no ver en el hombre sino el lado material que le es común con el bruto, y ya se comprenderá lo que viene á ser la antropología cuando se la entiende de este modo. Un gran naturalista, que era al propio tiempo pensador eminente, Isidoro Geoffroy Saint-Hilaire, la estigmatizó de antemano elocuentemente cuando dijo de ella: "Ciencia estrecha y rastrera si no remonta sus vuelos á mayor altura; ciencia muerta y de tal condición, que podría estudiarse por completo en un anfiteatro ó en un museo; *positiva*, es verdad, pero en el mal sentido de esta palabra; y, en virtud también de su *positivismo*, sin lógica y sin dignidad." (*Histoire naturelle des regnes organiques*, t. II, p. 256.)

Broca es uno de los que más han contribuído á materializar de este modo la antropología puesto que la ha reducido, como se ha dicho, á simples medidas de cráneos, y algunas veces de esqueletos. Entendida así la antropología, ha podido definirse diciendo que es "una rama accesoria de la osteología comparada, y que trata de estudiar las variaciones del cráneo en las diversas razas humanas." (Dr. Lebon.)

Hay que decir, para ser justos, que no todos los antropologistas son de miras tan estrechas y mezquinas. Los hay entre ellos—y M. de Quatrefages es de este número—que juzgan que, para tener una idea completa del hombre, es necesario de toda necesidad examinarlo en su conjunto y tomar en consideracion sus cualidades intelectuales y morales, así como sus caracteres anatómicos y fisiológicos. A estos corresponde resolver las grandes cuestiones que se plantean á propósito de su origen, de su naturaleza, del lugar que ocupa en la creación, de su distribución en muchas razas ó especies, cuestiones que tendremos que abordar nosotros mismos en otras partes de esta obra. (V. *Monogenismo, Hombre* y *Antigüedad del hombre.)*

Desgraciadamente, los sabios de miras tan reducidas que cierran voluntariamente los ojos á las verdades del orden moral y á los principios más elementales de la filosofía, quieren también exponer su criterio respecto á aquellos graves problemas que están fuera de su competencia, y ya puede

suponerse á qué solución llegarán en tal terreno. Un antropólogo que, aunque no participa de las ideas y tendencias de la generalidad, no por eso cede á ninguno de ellos en cuanto á la extensión y profundidad de sus conocimientos, M. Adriano Arcelín, lo ha dicho en términos elocuentes: "Un universo sin Dios, un hombre sin alma, una humanidad sin ley moral y sin creencias religiosas; la libertad reemplazada en el mundo por leyes físicas inflexibles y fatales, la concurrencia vital y la selección regulando mecánicamente la marcha de las cosas humanas, y preparando lo porvenir: tal es el programa de esta escuela antropológica. Se necesita mucha candidez para creer que con una doctrina compuesta exclusivamente de negaciones se pueda edificar absolutamente nada, y renovar la humanidad como se pretende." (*Revue des questions scientifiques,* Octubre, 1879).

A decir verdad, creemos que las tristes consecuencias sociales, que serán fatalmente el fruto de tales doctrinas no influyen mucho en el ánimo de los que las profesan. La mayor parte de estos no piensan más que en los resultados inmediatos y personales de su enseñanza. La satisfacción de una vanidad mezquina, el placer de innovar y de halagar las pasiones, la esperanza de llamar la atención en el mundo y de deslumbrar á las masas con el prestigio de la ciencia, son ventajas que aprecian infinitamente más que el progreso moral y el bien de la sociedad. No hay necesidad de ahondar mucho en las profundidades de la ciencia antropológica, para convencerse de esta verdad.

H.

ANTROPOPITECO *(Hombre-mono).*—Tal es el nombre caprichoso que se ha dado á un ser hipotético, mitad hombre mitad animal, que habría vivido en la época geológica llamada terciaria, y que debería figurar en la línea de nuestros antepasados.

Como esta cuestión se confunde en parte con la del hombre *terciario,* (V. esta palabra), seremos breves en este punto.

Según M. de Mortillet, que puede considerarse como el fundador, y que es siempre el principal representante de la arqueología prehistórica, tres localidades han proporcionado pruebas irrebatibles de la existencia de un sér inteligente en la época terciaria. Estas localidades son: Thenay, cerca de Pontleroy (Loire-et-Cher), Aurillac, en el Cantal, y Otta, en las riberas del Tajo, en Portugal.

En cuanto á los vestigios de un sér inteligente que se suponen encontrados en estas localidades, consisten invariablemente en varios silex que se pretende han sido tallados, pero silex tan groseros y tan poco modelados para los usos ordinarios y concretos de la vida, que la mayor parte de los arqueólogos no ve en ellos más que simples elaboraciones naturales.

En ninguna parte se ha encontrado la menor osamenta del ser supuesto; pero esto es indiferente á M. de Mortillet, quien no exige garantías: tiene necesidad de su antropopiteco para apoyar su teoría favorita del origen símico de nuestra especie, y, sin más informes, decreta su existencia. Llega á enumerar tres especies de este sér, á las cuales da los nombres de MM. Bourgeois, Rames y Ribeiro, autores de los tres descubrimientos de Thenay, de Aurillac y de Otta. Así han nacido los *Anthropopithecus Bourgeoisii*, *Ramesii* y *Ribeiroii,* nombres que no es raro ver figurar en obras que se denominan científicas. Y he aquí lo que se llama ciencia *positiva.*

Bajo todos aspectos la hipótesis de M. de Mortillet es arbitraria é inverosímil. Desde luego, se halla reconocido hoy por la inmensa mayoría de los sabios, que los silex atribuídos al antropopiteco, ó son recientes ó naturales. Los mismos supuestos indicios de trabajo se encuentran, en efecto, en otros silex de las capas terciarias inferiores, siendo indudable que nunca han pasado por las manos de un sér inteligente. Supongamos, sin embargo, contra toda verosimilitud, que los silex en cuestión hayan sido trabajados realmente. ¿Por qué no han de haber sido obra del hombre mismo?

Para excluir esta solución, M. de Mortillet objeta que la fauna ha sido completamente renovada desde la épo-

ca terciaria, especialmente desde la formación de los terrenos miocenos, que contenían los silex recogidos en Thenay por el abate Bourgeois. No es posible, observa M. de Mortillet, que el hombre no haya experimentado modificaciones durante un período tan largo, siendo así que todo ha cambiado á su alrededor. (*Le prehistorique*, 1883, p. 103). Esto sería sustraerlo, sin razón, á las leyes generales á que se halla sometida toda la naturaleza.

Este argumento, sacado del transformismo, no nos inquieta absolutamente nada, puesto que no tiene valor alguno sino en tanto que se admitan los principios evolucionistas. Pero admite además contestación, aun desde este punto de vista. Como observa M. de Quatrefages (*L' espece humaine)*, el hombre, en virtud de su inteligencia, se halla colocado en condiciones tan especiales, que no permiten asimilarle á los otros seres. Así como es el único entre todos, apto para aclimatarse en todos los países del mundo, podrá suceder también que solamente él sea capaz de experimentar, sin modificar sensiblemente su organismo, las variaciones climatéricas y biológicas que se han verificado desde los tiempos miocenos.

La creencia en el antropopiteco terciario no descansa, como vemos, en ningún fundamento, pues que la autenticidad de los instrumentos que se le han atribuído es más que dudosa, y aunque fuese cierta, sería mucho más racional ver en estos objetos la mano del hombre que la de un mono de cualquier especie que sea. Es muy extraño que algunos apologistas se adhieran, á lo menos implícitamente, á las opiniones de M. de Mortillet, con el pretexto de que estas descartan las consecuencias cronológicas que consigo traería la existencia del hombre en la época terciaria.

Ha habido, en efecto, controversistas cristianos que han atribuído los silex de Thenay á un animal cuyo instinto consistiría en tallar la piedra. A nuestro parecer, esta suposición es arbitraria y peligrosa: arbitraria, porque no se da ejemplo de que un animal haya fabricado utensilios para los usos de la vida; peligrosa, porque admitir que ha existido en otros tiempos un sér intelectualmente superior al mono, favorece al transformismo en su aplicación á nuestra especie.

Antes que conceder á los evolucionistas el precioso argumento que esta hipótesis les proporciona, sería mejor, si hubiese necesidad, modificar la cronología tradicional, extendiéndola todo cuanto fuese necesario. Pero ya se verá cómo la ciencia no exige que se le haga esta concesión. (Véanse las palabras *Antigüedad del hombre* y *Terciario*.)

HAMARD.

APARICIONES.—I. Denomínanse así todas las manifestaciones extraordinarias y sensibles por las cuales un objeto, sea espiritual ó corporal, se pone en comunicación con los sentidos externos y aun con los sentidos internos de un sujeto, quien no sería capaz de llegar á percibir y conocer aquel objeto por sus solas fuerzas naturales. Que Dios, un Angel, las almas se muestren bajo una forma material; que un cuerpo distante algunas leguas sea visto, oído, tocado, cual si se hallase presente, he aquí las apariciones de que tratamos.

II. La fe de la Iglesia católica en las divinas Escrituras no le permite, en modo alguno, dudar respecto á las numerosas apariciones mencionadas en estos libros sagrados, desde aquella de Dios al primer hombre en el Paraiso terrenal, hasta aquella otra de Jesucristo, cuando descienda del cielo, en el último día del mundo, "para juzgar á los vivos y á los muertos,„ como dice el Símbolo de los Apóstoles.—Por una consecuencia lógica, la Iglesia cree absolutamente en la *posibilidad* de las apariciones no bíblicas, de las cuales hallamos gran número en la historia eclesiástica y en las biografías de los santos.—¿Cree también en la *realidad* de tales apariciones? Su proceder en la canonización de los santos y en la dirección y gobierno de los fieles, sus fiestas y preces litúrgicas, prueban ciertamente que cree en ellas, por cuanto examina con todo cuidado los hechos de este género, cuando se encuentran en la vida de las personas para quienes se piden los honores

del culto público; por cuanto prohibe ó permite ciertos relatos de tales apariciones, y por cuanto, finalmente, ella misma autoriza, y á veces solemniza hechos de este género, como la aparición del Arcángel San Miguel en Italia (8 de Mayo).—Pero, ¿impone la obligación de creer, en particular, en la realidad de cada una de estas apariciones ó visiones no bíblicas? De ningún modo. Estas apariciones posteriores á la revelación, sin hallarse fuera de la esfera de la infalibilidad de la Iglesia, no pueden ser objeto de una definición de fe, ni de un acto de fe propiamente dicha; no podrá, en consecuencia, ser tildado de hereje quien se permita dudar de ellas, y aun negarlas. Es cierto que la Iglesia, por el mero hecho de admitir muchas de estas apariciones, dice, con bastante claridad, que se puede y aun que se debe aceptarlas como auténticas; pero no pasa más adelante; y si los límites de la prudencia científica y cristiana no deben traspasarse nunca, una respetuosa y sabia libertad de examen y de juicio queda como derecho del católico fiel.

III. 1.º Las objeciones generales contra la posibilidad y la realidad de toda aparición, de toda visión sobrenatural, como que son las mismas que se aducen contra lo sobrenatural, contra el milagro, contra el valor histórico de la Biblia, no tenemos para qué referirlas y solventarlas en este artículo. Bástenos decir que una causa infinita en poder y en sabiduría puede muy bien por sí misma, ó sirviéndose de las causas segundas que gobierna y anima con su propia energía, operar los fenómenos interiores ó exteriores para una aparición, para una visión, y coordinarlos tan perfectamente con el funcionamiento regular de las fuerzas físicas, que en nada se altere el orden del mundo.

2.º Se ha preguntado cómo un espíritu puro, un Angel y, sobre todo, Dios, podrían aparecer de una manera sensible. La contestación se ha dado en lo que precede: seguramente no es la naturaleza inmaterial misma la que se pone en contacto directo y físico con nuestros sentidos, facultades orgánicas y materiales; sino que se sirve para esto de un intermedio, de una causa instrumental que obedece á aquélla y nos manifiesta su presencia, sus pensamientos y su voluntad.—Muchos filósofos han preferido, según parece, otra explicación de esta comunicación milagrosa: suprimen el intermedio, el instrumento, y creen que Dios, ó el espíritu que se aparece, obran sobre nuestros sentidos internos ó externos para impresionarlos, como pudieran hacerlo objetos realmente presentes y sensibles. Aunque esta interpretación parece difícil de conciliar con el relato de la mayor parte de las apariciones bíblicas, no deja de ser defendible, sobre todo si se aplica á las apariciones no bíblicas; y confiesa suficientemente la realidad objetiva de una acción superior y sobrenatural, para que no sea enteramente rechazada.

3.º Se ha pretendido muchas veces que las apariciones y las visiones eran resultado de disposiciones morbosas, de excitaciones vivas y prolongadas del cerebro, de grandes trabajos intelectuales, de meditaciones ó ayunos exagerados, etc.

No hay duda en que así ha ocurrido con frecuencia; y nada más interesante que ver las minuciosas precauciones indicadas por el Papa Benedicto XIV, que quiere que las pruebas de hechos de esta clase, cuando se alegan en un proceso de beatificación, sean de un peso igual al de aquellas que se exigen en las causas criminales *(De beatif. et canoniz. sanctorum,* lib. III, c. III, número 1); las precauciones también indicadas por los canonistas, que no admiten sino muy raramente el testimonio de los menores, de las mujeres, de las personas cuya veracidad ó buena fe puedan ser sospechosas (Cf. E. Grandclaude, *Visions et apparitions* en la *Revue des Sc. ecc.* de 1873 y en el *Canoniste,* Mayo 1888); finalmente, las precauciones señaladas por los teólogos místicos, de los cuales los más famosos, tales como el Cardenal Bona, el jesuíta Godínez, el benedictino Schram, y muy recientemente el sulpiciano Ribet, se muestran extremadamente rigoristas en lo tocante al examen de tales fenómenos. Schram, por ejemplo, enumera diez y nueve signos por los cuales se podrá reconocer la falsedad de una visión, y son, entre

otros, los siguientes: Si la persona que pasa por haber tenido alguna de estas visiones *sit superba—si visiones desideret—si sit arreptitia—vel delira—si sit melancholica—si sit novitia—si sit pauper, dives, juvenis, senex—si sit femina—si visiones suas facile propalet.* Ciertamente estos signos no tienen todos el mismo valor, y deben ser apreciados con gran prudencia. Pero cuando después de un examen hecho con el mayor cuidado, la autoridad eclesiástica aprueba, ó cuando menos no desaprueba la publicación de una aparición sobrenatural, puede decirse que existen motivos muy fundados y razones muy poderosas en favor del hecho. La Iglesia, además, no permite esta publicación sino después del juicio atento y diligente del Obispo diocesano. El Concilio de Trento, en su sesión XXV dejó sobre esto un decreto terminante.

4.º ¿Qué utilidad, se nos dirá todavía, puede haber en estas visiones y apariciones particulares, que no se incluyen en el depósito oficial y en el cuerpo mismo de la doctrina católica? Responderemos á esto, que Dios, no sólo ha establecido su Iglesia, sino que la gobierna y la auxilia incesantemente con favores ordinarios ó extraordinarios, entre los cuales hay que colocar, en primer término, ciertas apariciones brillantes y famosas; que no cuida únicamente del conjunto de los fieles, del género humano en masa y como en conjunto, sino que cuida también de las almas en particular; y que si muchos no pueden ó no quieren aprovecharse de sus gracias extraordinarias, no es esto razón para que otros queden privados de ellas: la liberalidad divina no debe encontrar en este particular mayores trabas que la libertad humana. (Cf. M. Godinez, *Práctica de la Teologia Mystica*, Sevilla, 1682.—Dom Schram, *Institutiones Theologiæ Mysticæ,* reeditada en París, 1848.—J. Ribet, *La Mystique divine,* París, 1879-83. —Fr. Kaulen, art. *Erscheinung,* en el *Kirchenlexicon* de Friburgo, 1886).

J. Didiot.

APOCALIPSIS *(El)*—"Cuando empecé mis trabajos sobre el Apocalipsis, dice el ilustre comentador Dom Calmet, no me hallaba prevenido en su favor. Lo consideraba como un enigma cuya explicación es imposible, á no mediar una revelación particular. Miraba á los comentadores que han acometido la empresa de explicarlo, como hombres fascinados que caminaban entre tinieblas. Pero examinando con cuidado esta obra, he percibido en ella bellezas comparables á lo más grande y pomposo que hay en las profecías de Daniel, de Jeremías y de Ezequiel. He admirado el orden, el encadenamiento, la elección de los hechos, la luz difundida intencionalmente en ciertos pasajes, una infinidad de alusiones á magníficos pasajes de los profetas y á las imponentes prácticas del templo. La narración es sostenida, viva, variada, interesante. En ninguna parte he visto poesía más animada. Luego que se ha cogido el hilo de la narración, imagínase uno estar leyendo cierta historia escrita en figuras y adornada con todas las bellezas de la poesía.„ (Prefacio al *Comentario sobre el Apocalipsis).*

Este juicio es muy exacto. El Apocalipsis es uno de los libros más hermosos y más útiles de la Sagrada Escritura. Se ha dicho alguna vez que carece de originalidad; que su autor no expresa ningún concepto, y casi ninguna imagen, que no se encuentre ya en las profecías del Antiguo Testamento; y de esto se han sacado objeciones, ya contra la autenticidad, ya contra la inspiración del libro. El vidente del Apocalipsis no sería en tal caso sino un hábil plagiario que nada habría visto, sino que habría sacado y presentado bajo nueva forma las visiones de los antiguos profetas.

El sacerdote Bacuez contesta con mucho acierto á este alegato deducido de las semejanzas innegables que se advierten entre el Apocalipsis y las profecías de Israel: "Tales semejanzas, dice, no deben atribuirse á la casualidad ni tampoco á una imitación voluntaria ó deliberada. Jamás se propuso San Juan presentarse como émulo de los profetas ni reproducir su literatura; pero hallándose en las mismas condiciones que ellos, habló, como es natural, el mismo lenguaje. Sometido á la inspiración del mismo Espíritu, tenien-

do que anunciar los mismos acontecimientos y que describir las mismas escenas, ¿por qué no había de emplear los mismos rasgos en su obra? Por otra parte, sin ser sabio, había leído con aplicación y asiduidad los escritos de aquéllos; su espíritu estaba repleto de sus expresiones, de sus figuras, de sus imágenes: ¿no es, pues, natural que Dios, al revelarle sus secretos, se los presentara con aquellas imágenes y con aquellas figuras, del propio modo que para comunicarse con los demás profetas adoptó su lenguaje habitual, sus locuciones y su estilo?„ (*Manuel biblique,* t. IV, núm. 951). Por lo demás, no hay que exagerar tales semejanzas. Las advertencias dirigidas á los obispos de Asia forman un fragmento propio de San Juan, sin que tenga más que un lejano parecido con la misión de Jeremías á las naciones para presentarles la copa de la cólera del Señor (Jeremías, XXV, 15-38). Los siete sellos, las siete trompetas y las siete copas no carecen tampoco de originalidad; y si la denominación del cordero divino tiene su origen en Isaías (LIII, 7), la descripción de su gloria y del culto que se le tributa, es casi por completo propia de la visión apocalíptica. Del mismo modo, sería en vano buscar en los antiguos profetas el modelo de la lucha entablada entre el dragón y sus ángeles de una parte, y San Miguel y los espíritus celestiales de otra.

Tampoco hay que conceder más valor á la objeción sacada de la obscuridad de este libro profético. Propio es de toda profecía el ser obscura: ordinariamente sólo el hecho ya realizado es el que hace comprender el verdadero sentido y todo el alcance del texto profético. Hay también profecías muy importantes, cuyo cumplimiento permanecería dudoso, si no tuviéramos, para asegurarnos de él, la autoridad del Nuevo Testamento ó de la tradición de la Iglesia. Tal es, entre otras, la profecía de Emmanuel, hijo de la Virgen.

Además, en el Apocalipsis no hay sólo predicciones de acontecimientos futuros sino también un prólogo, avisos á los obispos de las siete iglesias, y descripciones del cielo, de los ángeles, de los mártires, etc. Todo esto es suficientemente claro, aunque expresado en formas que rebosan poesía.“ Y hasta respecto de la parte profética, no hay que suponer tampoco que todo sea obscuro ó que la obscuridad sea tan grande. Es verdad que en un principio no era fácil precisar el sentido; pero los acontecimientos han ido haciendo luz, y los intérpretes han explicado el texto... En cuanto á lo que resta por cumplir, “yo lo dejo, dice Bossuet, á los que saben más que yo, porque tiemblo al poner mis manos en lo que está por venir;„ sin embargo, se tiene cierta idea de los acontecimientos pronosticados y de sus principales caracteres. Por ejemplo, no se podrá decir con precisión qué acontecimientos han de preceder al fin del mundo, qué será el Antecristo, cuándo vendrá, qué significan las palabras Gog y Magog, cómo se verificará la resurrección, etc.; pero se comprende muy bien que la resurrección y el juicio acabarán con la duración del mundo, que precederán pruebas terribles, que aparecerá un gran seductor y un perseguidor: ¿no es esto bastante para temer y alabar á Dios, consagrarse á su servicio, confiar en su Providencia, desasirse de todo y aspirar al cielo?„ (Bacuez, *Manuel biblique,* t. IV, núm. 920).

El Apocalipsis abraza tres partes. La primera contiene el prólogo y las moniciones dirigidas por orden de Cristo á los obispos del Asia (capítulos I-III). La segunda parte describe, por medio de visiones proféticas, las grandes pruebas y el triunfo de la Iglesia de Jesucristo (IV-XIX). La tercera presenta la descripción de los acontecimientos que han de conducir al fin del mundo, y el cuadro de la gloria de Jesús triunfante para siempre con sus santos. Esta tercera parte, como que tiene que cumplirse todavía por completo, es, sin disputa, la más obscura. Pero que hace referencia á la consumación de los siglos, cosa es sobre la cual están los intérpretes perfectamente acordes. Las divergencias en la explicación se refieren principalmente á la segunda parte. Todos los intérpretes ven en estas visiones proféticas el anuncio del triunfo de Cristo sobre los enemigos de su Iglesia; pero no todos asignan á ese triunfo la misma época.

Unos, los antiguos sobre todo, no ven allí más que el triunfo supremo al fin del mundo, y no establecen, por consiguiente, un intervalo considerable entre los acontecimientos de la segunda y de la tercera parte (Primase, Beda). Otros creen reconocer en aquella el desarrollo de las luchas y de las victorias sucesivas de Jesucristo en su Iglesia durante toda la vida de ésta sobre la tierra (Holzhauser, etc.). Otros, en fin, sostienen que esta segunda parte no tiene otro objeto que predecir el triunfo de la Iglesia sobre el judaismo y sobre el imperio romano perseguidor; la ruína de la Roma idólatra es el término de la lucha (Bossuet, Calmet, etc.).

Los mejores exegetas de nuestros días adoptan este tercer sistema de interpretación. El comentario de Bossuet quedará siempre como monumento imperecedero en esta materia: podrá haber motivos bastante poderosos para apartarse de él en algunos detalles; pero en cuanto al conjunto, y á los rasgos generales, Bossuet fijó, para siempre tal vez, el sentido de esta parte del Apocalipsis. Según él, la Bestia del Apocalipsis designa el imperio romano idólatra; la ramera sentada sobre la Bestia y embriagada con la sangre de los mártires, es la Roma pagana perseguidora. [1]

Las siete cabezas de la Bestia designan las siete colinas de Roma (Apoc. XVII, 9) y también los siete emperadores que reinaron en ella casi al mismo tiempo. En su nombre, dice Bossuet, se practicó la persecución contra los cristianos. El principal entre ellos fué Diocleciano, simbolizado por el núm. 666. Y en efecto, tal es el número que se obtiene por la suma del valor numérico de las letras en las palabras *Diocles Augustus*. Otros intérpretes entienden por los siete reyes los siete primeros emperadores legítimos: Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón, Vespasiano y Tito. La Bestia herida de muerte y resucitada al poco tiempo, es el imperio idólatra derribado por Constantino, pero vuelto á la vida por Juliano el Apóstata. La segunda Bestia, que hace adorar á la primera, es, según Bossuet, la filosofía de los magos, tan empeñada en la conservación del culto de los falsos dioses. El mismo autor se detiene en prolijas consideraciones en orden á la explicación de la plaga de langostas; pues cree distinguir aquí todos los caracteres de las herejías que afligieron á la Iglesia en sus primeros tiempos. Hay tal vez sobra de sutileza en esta explicación, rechazada por muchos y buenos exegetas.

En las visiones del Apocalipsis aparecen sucesivameate tres grupos de símbolos: siete sellos, siete trompetas y siete copas. Todos estos símbolos se refieren al mismo objeto: á la ruina progresiva del imperio idólatra. "Queda la dificultad, dice M. Bacuez, de asignar á cada signo un sentido particular, ó de indicar con precisión el suceso á que se refiere. Creemos que hay que proceder con mucho tino en esta determinación; que no hay necesi-

[1] Bien afirma el texto que no todos los exegetas limitan con Bossuet la segunda parte del Apocalipsis (capítulos IV-XIX) á la ruina de la Roma pagana, sino que los numerosos partidarios de los otros dos sistemas creen ver simbolizada allí también la vida posterior de la Iglesia, y aproximan más ó ménos al fin del mundo el exterminio de la bestia y de la ramera (cap. XVII-XIX). En tal caso, ¿quién son la bestia y la ramera? No pasa de ridícula la interpretación protestante que regala ese puñado de honra al Papado. ¿Será verdad que los Papas luchan contra el Cordero de Dios y por borrar su nombre? *Risum teneatis, amici?*

Pero el libro sagrado explica que la ramera sanguinaria es una gran ciudad, y que se asienta sobre siete colinas, y que es responsable de la sangre de los mártires, y por más señas la llama Babilonia, que es como San Pedro nombra á Roma (Epist. I, cap. V, v. 13). Los exegetas católicos se han resistido, no obstante, á reconocer en tan expresivo pero denigrante retrato á la ciudad de los Papas, donde Cristo ha fijado su trono y el foco inextinguible de su divina luz. La Roma en que reine el Papa es imposible que sea la prostituta del Apocalipsis. Ante esta imposibilidad manifiesta, se buscaba y hasta se fundaba nueva para los tiempos apocalípticos otra gran ciudad, á la que pudieran cuadrarle los caracteres abominables de la meretriz corruptora.

Más permítasenos apuntar, sólo apuntar, una idea; pues los acontecimientos que lamentamos, y las tendencias hoy predominantes que prometen y procuran duración indeterminada á la situación injustamente creada en Roma, acaso den la clave para resolver la antigua dificultad expuesta. Si Roma continuara sustraida al legítimo gobierno temporal de los Papas; si menospreciando su más preclaro timbre de ser la Corte del Vicario de Dios, dijera «Sentada estoy como reina, y no soy viuda: no veré llanto (*Apoc.* XVIII, 7), y se aviniera á ser la capital del bando anticristiano, ¿quién vería ya dificultad en reconocer en Roma la Bestia del Apocalipsis? Si lo era la Roma de Nerón y Domiciano, lo mismo lo sería la Roma revolucionaria y anticatólica. Piensen en ello los italianos; piensen si el dilema *O Roma ó morte* no podrá traer consigo este otro: *O Corte de Jesucristo ó Bestia del Apocalipsis.*

(Nota de la edición española).

dad de querer distinguirlo todo, ni de descender demasiadamente á detalles; que varios signos pueden referirse á sucesos de una misma época, y á los mismos sucesos considerados bajo diferentes aspectos. Es evidente que la sucesión de los signos de una manera regular y en número de siete, no tanto se emplea para acomodarse á la minuciosa exposición de los hechos históricos, cuanto para amoldarse á las tradiciones del lenguaje simbólico.„ (*Manuel biblique*, t. II, n. 934).

Los diez cuernos de la Bestia son generalmente considerados como representativos de los reyes bárbaros, algunos de los cuales, aliados de Roma en un principio, se apoderan luego de ella y la dominan. Siendo ellos mismos idólatras todavía, pelean contra el Cordero; pero bien pronto se dejan vencer por El abrazando el cristianismo.

Limitémonos á estas consideraciones generales, pues no es éste lugar á propósito para exponer un comentario, aun somero, del Apocalipsis. Pero no podemos guardar silencio sobre una teoría racionalista inventada en nuestros días para explicar nuestro libro profético del Nuevo Testamento. Véanse de la tal teoría los rasgos principales.

Las siete cabezas de la Bestia apocalíptica que eran, según testimonio mismo del autor del libro, siete reyes, podrían representar á los siete primeros Soberanos que reinaron en Roma. Estos fueron: Julio César, Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón, y Galba. Nerón había muerto ya cuando el advenimiento de Galba, pero circulaban falsos rumores que le suponían aún con vida y dispuesto á reaparecer al poco tiempo al frente del imperio. El autor del Apocalipsis se hizo eco de estos rumores cuando escribió: "Cinco han caído, uno hay (que reina) y el otro no ha venido todavía, y cuando haya venido, es preciso que no se sostenga sino poco tiempo (Apoc. XVII, 10). Nerón es quien se designa aquí en términos enigmáticos. De aquí que, según esto, el Apocalipsis fué escrito en el reinado de Galba, poco después de la muerte de Nerón, entre los años 68 y 69, y se quita de un solo golpe el carácter profético y divino del libro. Todas estas ideas, con las consecuencias que de ellas se derivan, las enuncia y desarrolla M. Renan en su libro titulado *El Antecristo*.

Esta teoría es completamente fantástica. Se concede una importancia exagerada á un rumor popular que apenas se menciona en la historia. Se cuenta arbitrariamente á Julio César entre los soberanos de Roma, siendo así que no hizo sino preparar el camino para el Imperio. No se explica cómo un escrito, que se fundaría todo él en una ficción grosera, fuera acogido, desde el segundo siglo, como obra inspirada y profética. Se fija la composición del Apocalipsis en una época en que las iglesias de Asia apenas se habían formado y no tenían mártires todavía, siendo así que el Apocalipsis las presenta perfectamente constituidas, en parte faltas de celo, pero regadas con la sangre de los testigos de la fe (Apoc. I, 11; II, 4-6, 13-15, 9, 10; VI, 9, 10). Finalmente, contradice los datos de la tradición que colocan la composición del Apocalipsis en el reinado de Domiciano. Confesamos, sin embargo, que distinguidos intérpretes católicos (Beelén, etc.), ponen en duda la exactitud de esta tradición, y se inclinan á poner las visiones apocalípticas en el reinado de Nerón. Creen estos autores que San Juan da como futura la ruina de Jerusalén, que aconteció en tiempos de Vespasiano, poco después de la muerte de Nerón (Cf. Apoc. XI, 1, 2, 8).

Terminemos con estas hermosas palabras de M. Bacuez á propósito del Apocalipsis: "En ninguna parte se presentan de manera más interesante y atractiva las grandes verdades morales, la importancia de la salvación, la vanidad de las grandezas del mundo, el dominio soberano de Dios, el rigor de sus juicios, la realidad de la vida futura, la alternativa inevitable de una felicidad ó de una perdición eternas. Por eso no hay lectura más á propósito para comunicar al alma el desprecio de las cosas de la tierra, el temor de Dios, el deseo del cielo, el amor de las grandes virtudes, del desprendimiento, de la fortaleza, del sacrificio y del celo. Cuanto más nos penetremos de él, tanto más concebiremos en nuestro espíritu el respeto á la majestad de Dios, horror á la impiedad

gratitud para con Nuestro Señor, confianza en su providencia, admiración hacia los mártires y los santos. Y más también se grabarán en nuestros corazones aquellas consoladoras verdades: que los elegidos están siempre en manos de Dios; que sus aflicciones son pruebas destinadas á acrecentar sus méritos; que la malicia de sus enemigos no podrá perjudicar á sus verdaderos intereses, y que, en fin, no existe para el alma sino un solo bien que deba desear: el amor del Salvador en este mundo y su reino eterno en el otro.„ (*Manuel bibl.*, t. IV, n. 948).

Obras que pueden consultarse: Bossuet, *L'Apocalypse avec une explication.*—Smith, *Dictionary of the Bible*, art. *Revelation.*—Thomas, *La Parusie*, en los *Analecta juris pontificii*, 1876, 2.ª entrega.—Calmet, Prefacio del *Commentaire sur l'Apocalypse.*—Bacuez, *Manuel biblique*, t. IV, n. 914-954.—Monseñor Lamy, *L'Antéchrist et la critique*, p. 5-23.—Hengstenberg, *Die Offenbarung des H. Johannes erlaütert.*

J. Corluy.

APOCALIPSIS (*Origen del*).—El Apocalipsis de San Juan ¿es efecto de revelación divina, ó una imitación puramente humana de libros de esta clase que corrían entre ciertos pueblos paganos?

M. Duruy, del Instituto de Francia, antiguo ministro de Napoleón III y autor de una Historia Romana que ha tenido extraordinario éxito, ha defendido en el tomo IV de su obra, el origen pagano del Apocalipsis que forma parte del Nuevo Testamento. He aquí como se expresa:

"Muy hábiles los judíos para gestionar sus intereses particulares, para acrecentar su fortuna por medio del tráfico, perdían terreno desde el momento que era preciso elevarse á ideas generales. El espíritu profético era el alma de este pueblo. La ciencia, que exige una razón serena, fría; el arte, que supone el estudio de la naturaleza, el sentimiento de las relaciones y la harmonía de las proporciones, fuéronles siempre extraños. Los *Apocalipsis, á los cuales se habian aficionado en su trato con los Mazdeos durante la cautividad*, llegaron á constituir su gran forma literaria. En los momentos de crisis expresaban de este modo todo lo que se siente, ama ó espera. El *Apocalipsis* de San Juan es la más alta expresión, y ha quedado como el modelo, de esas obras simbólicas, en las cuales el *Vidente* revela los secretos del Altísimo y anuncia á los poderosos de la tierra los castigos que les esperan. Muchos otros *Apocalipsis* le precedieron, otros muchos le siguieron: era éste un género literario de *origen persa*, que ofrecía grandes recursos al poeta y al creyente. En la *revelación* dirigida á las siete iglesias de Asia, el Apóstol prosigue ejerciendo contra los enemigos de la nueva Jerusalén "contra la gran ramera que embriaga las naciones con el vino de la prostitución„, la misión revolucionaria de los antiguos profetas contra los reyes impíos y los perseguidores de Israel; imita sus procedimientos; entresaca de ellos las más terribles imágenes, y por sus palabras inflamadas, por la mezcla de visiones sublimes y de invenciones extrañas, por sus descripciones de riqueza oriental y de ornamentación bárbara, gustó á la imaginación enfermiza de las razas meridionales.„

El antiguo ministro de Napoleón III, el autor de obras históricas muy divulgadas, no ha podido escribir estas líneas sin haber tomado de alguna parte el contenido de ellas. No siendo eranista, habrá deferido á la palabra de algún escritor poco amante de la verdad, porque veía en ello una confirmación de sus opiniones en materia de religión. Por lo demás, es de moda en el día de hoy presentar á los judíos como plagiarios de los discípulos de Zoroastro, y los libros santos de Israel como imitaciones más ó menos completas de los libros mazdeos. Es fácil comprender el por qué de esta opinión tan en boga actualmente; pues que una vez probado semejante plagio, tal imitación, no es ya posible defender la tesis de la inspiración de los libros bíblicos, la *delenda Carthago* del día. He aquí por qué los mazdeos son considerados aquí como los creadores del género apocalíptico, y los judíos como los serviles imitadores de los fieles de

Mazda, é *incapaces de elevarse á las ideas generales.*

Ahora bien: en todas estas aserciones no hay sino errores groseros. Será tal vez demasiado dura la expresión, pero ¿qué otro término sería adecuado? Si alguno tomase á Carlomagno por contemporáneo de Bruto, y pretendiese que la Constitución republicana de la Roma primitiva era una imitación de las capitulares del célebre Emperador, ¿cómo se calificaría su error? Pues no es de menor cuantía el de aquellos á quienes M. Duruy sigue en sus noticias. En efecto; los apocalipsis mazdeos datan, á lo más, del siglo x de nuestra era.

En tiempo de Ciro los mazdeos poseían, cuando más, los libros más antiguos del Avesta. Ahora bien: en toda la extensión del libro sagrado del Erán, encontramos tan sólo algunas líneas que recuerdan muy de lejos el género apocalíptico, y estas líneas se encuentran en un Yesht; es decir, en un himno de fecha relativamente reciente, escrito, según todas las probabilidades, después de empezar la era cristiana. Hablamos del final del Yesht XIX, de un pasaje enteramente aislado del Avesta, del cual pasaje no se vuelve á hacer mención alguna.

Se trata del profeta Çoshyant, que debe aparecer en los últimos tiempos, para dar el último combate á los genios del mal y vencerlos, para resucitar á los muertos y restablecer el mundo en un estado de justicia y de felicidad perfecta. El texto avéstico, en el Yesht XIX, 96, dice así: "He aquí que avanzan los compañeros de Çoshyant: no profieren palabra alguna mentirosa; la lengua de ellos es dueña de sí misma. Ante ellos se inclina Aeshnu (el genio de la cólera), con ímpetus furibundos. En favor de él golpea la Druja (genio de la mentira), de origen perverso, tenebroso; Akomano (la maldad) golpea; Vohumano (genio de la benevolencia y de la piedad), golpea ó hiere á su vez; la Mentira hiere; la Verdad hiere también; Haurvatat y Ameretat (genios de la incolumidad y de la inmortalidad) hieren al hambre y la sed malas. El artífice de las malas obras, Ahriman (genio del mal) se inclina vencido, reconociéndose impotente.„

Hénos aquí bien lejos ciertamente de las grandes revelaciones de Isaías y de Jeremías. El género apocalíptico nada tiene de común con esta descarnada pintura del combate final, según el Avesta. Esto último, además, no tiene relación alguna con las profecías de la Biblia; es la simple consecuencia del sistema dualista; la lucha del mal contra el bien ha de finalizar necesariamente con el triunfo de este último. De todo el Avesta éste es el único pasaje que contiene una especie de profecía apocalíptica.

En ninguna parte se encuentran tampoco *esas terribles imágenes, esas palabras inflamadas, esa mezcla de visiones sublimes y de invenciones extrañas* que, según nuestro autor, abundan en los Apocalipsis judíos, y menos aún esas excitaciones revolucionarias, que habrían propalado los antiguos profetas.

Se necesita audacia para hablar *del gusto de los Mazdeos por los Apocalipsis,* gusto, según nuestro autor, comunicado á los judíos durante su cautividad, siendo así que todas las producciones (no diré apocalípticas, pues no existe ninguna), sino simplemente proféticas, de los fieles de Zoroastro, se resumen en aquel sólo párrafo, escrito *ciertamente* muchos siglos despues de haber regresado el pueblo de Dios á su patria.

Y esta total carencia de visiones y de revelaciones en los libros religiosos mazdeos sigue continuándose hasta el siglo VII de nuestra era. El Bundehesh, concluído con posterioridad á la conquista árabe, pues que habla de ella, no conoce aún, en el anuncio de los últimos días del mundo, sino la última escena brevemente relatada en el Yesht XIX.

Para encontrar narraciones y visiones apocalípticas, se hace preciso llegar á los libros más recientes de la religión zoroástrica, á los libros escritos por los *Parsis*; es decir, al Bahman Yesht y al Jamash nameh. Si se quiere saber á qué época pertenece la composición del primero, del más antiguo de los dos, debemos consultar al maestro en estas materias, al doctor E. West, de Munich, en quien todo el mundo reconoce al primer pehlevista

de nuestros tiempos. En su introducción á la versión inglesa de este libro, West se expresa así:

"El libro que existe actualmente debió de ser compuesto por un escritor que viviera bastante tiempo después de la conquista árabe, para que el recuerdo de esta invasión hubiera sido borrado por las invasiones y las victorias más recientes de los turcos, entonces dueños del país, tales como los Gaznevidas y los Seldjoucidas, del VII y del XII siglo.

La primera de estas dos fechas no puede admitirse, pues que supondría el olvido de la conquista árabe en el mismo siglo de esta conquista. El Bahman Yesht data, pues, lo más pronto, del siglo XII de nuestra era!

¡Cata ahí el libro que los judíos imitaban y en el cual se inspiraban, según Mr. Duruy, dieciocho siglos antes de haberse escrito!

Que no se hable, pues, en adelante de apocalipsis mazdeas, si se quiere tratar del asunto en serio, ni se hable, sobre todo, de la afición que los judíos tomaron de los mazdeos hacia ese género de composición. O, si se persiste en hacerlo, no se tomen á mal las calificaciones que merece este modo de obrar.

En cuanto al papel *revolucionario* que desempeñaron los videntes de Israel, nos limitaremos á observar que cuando los profetas elevan su voz en favor de los oprimidos y afrontan todos los peligros para detener á los opresores, entonces se los trata de revolucionarios. Si no lo hacen así, por razón de prudencia, entonces son cómplices del despotismo.

Si pasáis, perdeis la vida:
Y si no pasáis;... también.

Este es el principio que siguen con demasiada frecuencia los críticos racionalistas en sus juicios sobre la Biblia.

CH. DE HARLEZ.

APÓSTOLES (*Milagros de los.*)— Cristo no se reservó para sí el poder de obrar milagros. Lo comunicó también á su Iglesia, como prueba de su origen divino. Es más, había prometido que los que creyesen en él obrarían los mismos prodigios que él y otros mayores todavía (San Juan XIV, 12.) Y, después de haber conferido á sus Apóstoles la misión de predicar el Evangelio á toda criatura, añadió: *He aquí los prodigios que acompañarán á aquellos que hubieren creido: en mi nombre lanzarán los demonios y hablarán nuevas lenguas; cogerán las serpientes, y si bebieran algún veneno mortal, no les perjudicará; impondrán las manos sobre los enfermos y éstos quedarán sanos.* El cumplimiento de esta promesa no se hizo esperar. El libro de las *Actas de los Apóstoles* señala muchos prodigios semejantes á éstos, obrados por los primeros discípulos del Señor; San Pablo se atreve en sus epístolas á invocar sus propios milagros para confirmar la autoridad de su palabra. (Rom., XV, 19; I, Cor. II, 4.)

Ya durante su vida pública, el Señor había concedido á sus Apóstoles la facultad de obrar milagros; desde entonces ejercitan este poder sobrenatural (Luc. IX, 1; X, 17.) Pero se les confirmó y aumentó considerablemente, sin duda alguna, el día de Pentecostés, cuando fueron llenos del Espíritu Santo. La venida del Espíritu Santo es á su vez el primer milagro referido en el libro de las *Actas;* este prodigio los inició en el cumplimiento de la divina misión que se les había confiado; fué, pues, como el fundamento de los demás milagros por los cuales los Apóstoles confirmaron la verdad de su predicación. Conviene que nos detengamos aquí un momento para dejar sentada la realidad histórica de este hecho.

1. **Venida del Espíritu Santo.**— Hallábanse reunidos en el Cenáculo los discípulos en número de ciento veinte, cuando el Espíritu Santo descendió sobre ellos. Todos oyeron el estruendo del viento impetuoso; todos vieron el fuego que, partiéndose en lenguas, iba á posarse sobre cada uno de los asistentes. Hay más: fué tan violento el ruido de aquellas ráfagas huracanadas, que atrajo hacia la casa una multitud de Judíos dominados por el miedo. Claro es, según esto, que la venida del Espíritu Santo no fué un fenómeno puramente subjetivo entre aquellos que se hallaban en el Cenácu-

lo. ¿Cómo hubieran experimentado todos ellos en el mismo instante idénticas sensaciones auditivas y visuales, si el fenómeno nada hubiese tenido de real fuera de la imaginación de los mismos? ¿Cómo, sobre todo, esa misma sensación del viento impetuoso la experimentó en el mismo instante una muchedumbre que ignoraba por completo lo que pasaba en el interior del edificio?

La realidad del fenómeno y su carácter sobrenatural se hallan además confirmados por sus admirables efectos, igualmente milagrosos en el orden físico que en el orden moral. Los Apóstoles, de tímidos é ignorantes que eran, se transformaron súbitamente en hombres llenos de una santa audacia, y en doctores llenos de la ciencia de las divinas Escrituras. Aquellos que pocos días antes habían huido cuando el arresto de su Maestro; Pedro, especialmente, que le había negado de la manera más cobarde á las preguntas de una criada y de algunos domésticos, salen de repente de su retiro, donde se habían encerrado por temor á los judíos, se atreven á increpar á estos, en presencia de muchos millares de oyentes, el crimen de deicidio que lo más selecto de su nación acababa de cometer crucificando á Jesús de Nazaret, y proclaman muy alto que este mismo crucificado ha resucitado gloriosamente. Aquellos que poco tiempo antes nada entendían de la divina economía de las profecías mesiánicas, las explican y las comentan ahora de un modo admirable. Tales son los milagros en el orden moral. En el orden físico se ve aparecer en los discípulos el don de lenguas. Los que hablaban eran todos Galileos, y sin embargo, hallándose en Jerusalén hombres de todos los países, entendían á aquellos cada cual en su propia lengua. Se comunicaron mutuamente sus impresiones sobre el prodigio que estaban experimentando, y más de tres mil de ellos confesaron ya desde aquel momento su fe en Jesucristo.

Causa verdadera lástima leer lo que la crítica incrédula opone á este lenguaje elocuente de los hechos. Oigamos á M. Renan: "Un día en que los hermanos se hallaban reunidos, se desencadenó una tempestad. Un fuerte viento abrió las ventanas; el cielo estaba como ardiendo en llamas. Las tempestades en este país vienen siempre acompañadas de un gasto prodigioso de luz; la atmósfera se presenta como surcada en todos sentidos por haces de llamas. Sea que el fluido eléctrico hubiera penetrado en la estancia misma, sea que un vivo relámpago hubiese iluminado de improviso el semblante de todos, es lo cierto que se convencieron de que el Espíritu había entrado y que se había fijado sobre la cabeza de cada uno, en forma de lenguas de fuego.„ (*Les Apôtres*, p. 62-63.) Se olvida Renán de explicar por qué esta tempestad se localizó en el Cenáculo, de modo que atrajera á la multitud hacia aquel sitio. Se olvida asimismo de dar cuenta de esta expresión: *seditque* (ἐκάθισε) *supra singulos eorum.* No es así como aparece un relámpago instantáneo. Pero el colmo de la crítica de Renán está en la explicación del don de lenguas conferido á los discípulos: "Se ha creido que la predicación del Evangelio estuvo libre por entonces del obstáculo que creaba la diversidad de idiomas. Se ha admitido que en algunas circunstancias solemnes los asistentes oyeron la predicación apostólica cada cual en su propia lengua: en otros términos: que la palabra apostólica se traducía por sí misma para cada uno de los asistentes.„ Luego nos regala esta nota: "Sobre imaginaciones análogas, véase á Calmeil, *De la folie...*„ Y continúa muy formal: "Estos extraños fenómenos trascendían fuera algunas veces. Estáticos había que, en el momento mismo en que se hallaban bajo la acción de sus estrambóticas iluminaciones, se atrevían á salir y mostrarse á la multitud. Se les tomaba por gentes ebrias.„ (Ac. II, 13, 15. *Op. cit.*, p. 69-70.)

He aquí, pues, á los Apóstoles y á sus millares de oyentes, transformados, como por arte de encantamiento, en una inmensa colección de locos alucinados: y estos locos, si predicadores, explican admirablemente las Santas Escrituras; si oyentes, forman las primicias de la Iglesia y nos admiran por su piedad y sabiduría. Desde el primer discurso apostólico son ya tres mil. Tres mil locos que resultan juntamente

en algunos instantes, es cosa poco probable. De una plumada sale Renán del atolladero: "Lo que se dice (Act. II, 41: *Animæ circiter tria millia*), es seguramente una exageración.„ ¡Y á esto llama crítica apoyada sobre los hechos! Sería inútil añadir ni una palabra más para refutar tales sandeces.

II. **Curación del cojo.**—Este es el primer milagro obrado por los Apóstoles, es decir, por Pedro, el Jefe de la corporación. Un hombre de más de cuarenta años de edad, cojo de nacimiento, tan miserable que se le tenía que conducir todos los días á la puerta del templo, donde pedía limosna á los que pasaban, quedó curado en virtud de esta palabra de Pedro: *En nombre de Jesús de Nazaret, levántate y anda.* Todo el mundo en Jerusalén conocía á este mendigo, pues que se le encontraba todos los días en el mismo sitio, desde hacía muchos años. Su enfermedad y su curación eran, pues, del dominio público. Así que los miembros del Sanhedrin se vieron obligados, muy á pesar suyo, á confesar el prodigio: *¿Qué haremos, dijeron, con estos hombres? Porque han verificado un prodigio conocido de todos los habitantes de Jerusalén; la cosa es manifiesta, y nosotros no podemos negarla* (Act. IV, 16). San Pedro, citado ante el gran consejo, se atreve á hacer esta declaración: *Sabed vosotros y sepa todo el pueblo de Israel, que en el nombre de Jesucristo de Nazaret, á quien vosotros habéis crucificado, y á quien Dios ha resucitado de entre los muertos, ha sido curado ese hombre que se encuentra en presencia vuestra.* El efecto del milagro fué soberbio: cinco mil hombres creyeron en Jesús y se unieron á la comunidad de sus discípulos. M. Renán, en su libro de *Los Apóstoles*, tiene la precaución de pasar en silencio este milagro. Efectivamente ¿qué podría inventarse razonable ó siquiera especioso, para poner en duda la realidad del padecimiento preexistente y la curación completa de este hombre, que anda y salta de alegría á una sola palabra de Pedro? Ninguna fuerza natural es capaz de producir este efecto. Y era también propio de la sabiduría de Dios, no permitir esto en la ocasión en que el Apóstol declaraba formalmente, que obraba esta curación como una prueba de la misión divina de su Maestro. Digamos además, que la tal curación fué objeto de una información por parte de los magistrados hostiles al taumaturgo, y que, muy contra su voluntad, tuvieron que decir: *La cosa es manifiesta y nosotros no podemos negarla.*

3. **Resurrección de la viuda Tabitha.**—Este milagro reune también todas las condiciones de credibilidad. Tabitha era muy conocida en la comunidad cristiana de Joppe. Su muerte había sido efecto de una enfermedad. Las viudas á quienes socorría con sus limosnas se habían enterado, sin duda alguna, de esta muerte, que las había sumido á todas en la desolación. A una palabra de Pedro, la difunta se incorpora: al contacto de su mano se levanta. Pedro la volvió á la vida "en bien de los santos y de las viudas„ (Act. IX, 41). La noticia de este suceso se extendió por toda la ciudad de Joppe, y fué motivo para que muchos se convirtieran.

El autor de las *Actas de los Apóstoles* nos presenta constantemente á los nuevos fieles como conducidos á la fe de Cristo por los discursos de los Apóstoles, apoyados en sus milagros. Nada más eficaz, en efecto, que este doble motivo de conversión. Tal fué en todo tiempo la marcha providencial de la propagación del Evangelio. Pero este proceder contraría las ideas de la crítica. Veamos cómo esta crítica se apresura á cortar por lo sano en este particular. M. Renan es quien habla (*Les Apôtres*, p. 105): "No hay que juzgar de los medios de conversión de que podían disponer los fundadores del cristianismo por estos sencillos errores (los dones milagrosos), ni por los humildes discursos que leemos en las Actas. La verdadera predicación consistía en las conversaciones íntimas de estos hombres bondadosos y convencidos; consistía también en el reflejo, aun perceptible en sus discursos, de la palabra de Jesús; consistía, sobre todo, en la piedad y dulzura de los mismos.„ Pero replicamos nosotros y decimos: ¿Quién era este Jesús para hombres que nunca le habían visto ni conocido? ¡Era el

Crucificado á quien el gran consejo había condenado como blasfemo é impostor! ¿Cómo sin milagro, hubiesen creido en él? Y estos hombres tan piadosos, tan mansos, que se presentaban especialmente como testigos de la resurrección de Cristo, ¿qué otra cosa hubieran sido sino unos hipócritas miserables, si esta misma resurrección no era á los ojos de los oyentes sino una vana quimera? No se pretenda, pues, transcurridos ya dieciocho siglos, venir ahora á rehacer por puras fantasías una historia escrita con la mayor precisión por un contemporáneo de los sucesos, por San Lucas, que vivió en familiaridad con los Apóstoles, y que vió con sus ojos cómo se formaban las primeras comunidades de discípulos de Jesús.

4. **Conversión de San Pablo.** —La conversión de Saulo, el fogoso perseguidor de los discípulos de Cristo, fué según opinión unánime, un milagro insigne de la gracia. Este milagro del orden moral fué precedido, según la relación del libro de las Actas, por otro milagro no menos sorprendente del orden sensible. La crítica incrédula pretende no ver en esto sino un fenómeno puramente subjetivo, una alucinación que no tenía realidad alguna fuera del cerebro perturbado del futuro Apóstol de los gentiles, una extremada fatiga del sistema nervioso, á consecuencia del largo y penoso viaje bajo un cielo ardiente, un ataque cerebral que determina una oftalmía, todo ello acompañado de una tormenta que hace oir la voz del cielo. El enfermo abatido cree ver, en el delirio de la fiebre, á aquel Jesús de Nazaret cuyos fieles son objeto de su persecución; le habla y se imagina recibir de él una misión apostólica. La alucinación persiste hasta tanto que Ananías, llamado á ver al enfermo, le restablece en el uso de sus sentidos. Tal es la novela que la crítica ha sabido hilvanar sobre el relato tan sencillo y tan bien circunstanciado de San Lucas. (Renan, *Les Apôtres,* p. 179 á 185). Un poco de atención á la narración bíblica basta para disipar esta vana fantasmagoría. No es sólo Saulo quien percibe los efectos de la aparición; pues si sus compañeros no vieron á nadie fuera de los de la comitiva, oyeron al menos la voz que se dirigía á Saulo, y vieron la luz que deslumbró sus ojos. Saulo es conducido á Damasco, Ananías le impone las manos y le devuelve la vista; pero Ananías llega á su lado, no llamado por Saulo, sino enviado expresamente por el Señor, que se le ha aparecido lo mismo que á Saulo. ¿Acaso el hombre de Damasco fué también al mismo tiempo víctima de una alucinación, que concordaba maravillosamente con la de Saulo, á quien jamás había visto y de cuyo accidente en el viaje nada sabía? La crítica nada dice para instruirnos sobre esto. Y sin embargo, todo se contiene en el relato: luego si es verosímil lo que se cuenta de Ananías, la explicación racionalista del accidente de Saulo pierde toda probabilidad. Pero sigamos adelante en nuestro examen. La visión de Saulo en el camino de Damasco fué para él un hecho de inmensa transcendencia; cambió por completo sus ideas é imprimió en adelante á su vida una dirección diametralmente opuesta á aquella que había seguido hasta entonces. Saulo, convertido en Apóstol de los gentiles, señala muy intencionalmente esta visión como el principio de acción de toda su vida. Entonces es cuando él vió al Señor (I, Cor. IX, 11): allí es donde aprendió, por una revelación inmediata, toda la doctrina evangélica. (Gal. I, 12).

En dos partes cuenta detalladamente esta escena maravillosa, para demostrar el origen divino de su apostolado. (Act. XXII, 6-16; XXVI, 12-17). Estos dos relatos están perfectamente acordes, en cuanto á la substancia, con el del mismo historiador de las Actas. Las ligeras variantes sobre las que se insiste con marcado interés para hacer nacer la sospecha con respecto á la realidad del hecho, pueden atribuirse á un defecto de memoria ó á una distracción momentánea del Apóstol al referir su visión muchos años después del acontecimiento. Ahora bien: preguntamos á todo espíritu leal, ¿es creible que San Pablo, ese hombre cuya sabiduría y elevación de espíritu son tan encomiadas por los mismos incrédulos, es creible, decimos, que hubiese podido continuar toda su vida en una grosera ilusión que no le permitiese jamás distin-

guir entre una visión objetivamente real y una alucinación subjetiva? Dios, por otra parte, ¿no ha sancionado indirectamente la veracidad de esta visión bendiciendo de un modo patente un apostolado basado por completo en este hecho extraordinario, y acreditando á su Apóstol con el don de milagros? Todo conspira, pues, á hacer admisible el carácter sobrenatural de lo que ocurrió en el camino de Damasco y en esta misma ciudad, á propósito de Saulo. La visión fué real, aunque tal vez interior tan sólo, en cuanto mostró á Saulo la persona misma de Jesucristo, pues los que le rodeaban, no vieron al Salvador. La luz y la voz fueron ciertamente manifestaciones materiales y sensibles. La visión de Ananías fué igualmente sobrenatural; pero no es posible decidir si se mostró al exterior, á los ojos del cuerpo, ó sólo al interior, á los ojos del alma.

J. Corluy.

ARCA DE LA ALIANZA.—El Arca de la Alianza ocupaba un notabilísimo lugar en el culto de los hebreos. Era un cofre de madera de acacia, que medía aproximadamente $1^m,75$ de largo por $0^m,80$ de ancho y de alto: tanto lo interior como lo exterior de él estaba recubierto de láminas de oro, y cuatro anillos de oro también, fijos en los cuatro ángulos, permitían su fácil transporte con ciertas varas de acacia doradas. Llamábase de la alianza el Arca, porque encerraba las tablas de la Ley, en que estaban inscriptos los preceptos del Decálogo, condición de la alianza entre Dios y su pueblo, y mereció siempre de parte de los israelitas la mayor veneración. Como veremos pronto, es fácil seguir su historia en los libros del Antiguo Testamento.

En concepto de los modernos racionalistas, el arca dada por Dios á los hebreos como signo de su presencia en medio de ellos, tomó luego muy diferente carácter; pues que llegó á ser, por obra de su potente imaginación, símbolo é imagen de Jehová y quizás Jehová mismo. Sabido es, en efecto, que según los críticos racionalistas (*V. Monoteismo*), los hebreos, durante mucho tiempo adoraron ídolos; pues bien: el Arca de la Alianza fué su ídolo, ó mejor dicho hubo muchas arcas, ni más ni menos que en otras partes había muchos ídolos de Júpiter. Si andando el tiempo, después de la cautividad, no se habla ya del Arca de la Alianza, se debe á que la idolatría desapareció y fué sustituida por el monoteismo puro. Tal es el sistema racionalista: cúmplenos ahora demostrar que todas las razones en que se apoya nada valen, y que han sido forjadas como armas de combate.

1.º La primera razón dada por los críticos procede de la mitología comparada. Los pueblos, dice en substancia Tiele, adoraron al principio á Dios en objetos informes, como piedras ó leños: después, con el progreso, dieron á sus dioses figura de hombre ó de animal, é hicieron ídolos; estos son los dos grados de la idolatría propiamente dicha, y es natural que los hebreos siguieran tal ley de progreso. "Antes de dedicar, dice M. Vernes, culto á Yahvéh bajo la forma de toro, como en Dan y en Bethel, ó de serpiente como en Jerusalén, etc., los israelitas (y esto se conforma con todas las analogías), han podido adorarlo *sin imágenes*, es decir, en los objetos informes, en las piedras, por ejemplo.„ En su consecuencia es lo más sencillo ver en el Arca este simulacro informe, bien sea que el Arca fuera Jehová mismo, ó que formara su habitación conteniendo cualquier piedra para sede inmediata de la presencia de Dios.

Bajo todos conceptos, es falso tal sistema. Lo es que la idolatría con perfeccionamiento sucesivo fuera acercándose más y más al monoteismo espiritualista: las tradiciones de todos los pueblos prueban, por lo contrario, que el politeismo fué una decadencia. Falso es también que el Arca estuviera vacía ó contuviera únicamente cierta piedra informe; lo que contenía era las tablas de la Ley, y estas tablas tenían escrita la siguiente prohibición: "No harás imágenes para adorarlas.„ Finalmente, es imposible asimilar á los hebreos con los demás pueblos en orden á la idolatría; porque de que estos tuvieran tal ó cual manera de adorar á la divinidad, no se sigue que aquellos la observaran también, ya que en la Biblia se cuenta la historia de su especial vocación, y aun los que es-

timan este libro como puramente humano no pueden presentar ningún documento que invalide las afirmaciones bíblicas; razonar *por analogía* cuando se trata de pueblos tan diferentes, es exponerse á cometer gravísimos errores.

2.º Estas últimas observaciones refutan anticipadamente otro argumento de los racionalistas. "Existe gran analogía, dicen, entre el *arca* de los Hebreos y la *bari* ó barca sagrada de los Egipcios; y es, por tanto, naturalísimo suponer que los primeros tomaron la idea del Arca durante su permanencia en el país de los segundos, y que debieron de atribuirle la misma significación que los Egipcios atribuían á la *bari,* viendo en ella un ídolo ó un símbolo de su dios." Este razonamiento se reduce á tres puntos encadenados entre sí: 1.º el Arca y la bari se parecen; 2.º luego el Arca procede de la bari; 3.º luego el Arca es un ídolo como la bari. Veamos el valor real de estas aserciones: 1.º La barca sagrada de los Egipcios no es cierto que aparezca en el culto hebreo: solamente el pequeño monumento en forma de cofre que iba en aquella y que se llamaba *naos*, tiene alguna analogía con el Arca en su forma exterior; pero sus diferencias son numerosas é importantísimas. "El Arca, dice, M. Vigouroux, sólo tiene un parecido vago con la forma de la *naos*: la naos era un verdadero templito en cuyo interior se colocaban los emblemas divinos, estatuas de dioses, animales sagrados, etc.; el Arca era un sencillo cofre que no guardaba símbolos ni imágenes, sino únicamente las tablas de la Ley; el trono de Dios estaba sobre el Arca, ó sea encima del propiciatorio ó tapa." La analogía más importante que puede advertirse es la presencia de los querubines sobre el Arca y de las diosas aladas en la naos; pero en el artículo *Querubines* demostraremos que en esto solo hay semejanza externa, y que sí los genios de la naos son diosas, los querubines del Arca que con sus alas no dan sombra á ningún símbolo sensible, indican de un modo visible la invisibilidad de Jehová. 2.º No puede decirse, por tanto, que el Arca venga de la bari, sino á lo más que los Hebreos tenían algún conocimiento de la bari egipcia, y que por tanto, no hacía mucho tiempo que habían salido de Egipto cuando construyeron el Arca de la Alianza; una prueba más de la autenticidad del Exodo. 3.º Por lo que respecta á notar en el Arca y en la bari un símbolo idolátrico, diremos que esto es imposible. La bari pertenecía á un pueblo y á un culto idólatras; pero el Arca, construída con tanto lujo para no guardar ídolos, y hollada por querubines que no cubrían con sus alas nada visible, era una protesta evidente contra la idolatría.

3.º Si el Arca fué lo que afirmamos, solamente habría una: si fué lo que suponen los racionalistas, es naturalísimo suponer que cada tribu y cada ciudad importante deseara tener su simulacro de Jehová y tuviera la suya. Demasiado lo comprenden los críticos racionalistas, y por eso afirman la multiplicidad de Arcas entre los hebreos. "El cofre sagrado de Siló, dice M. Vernes, y el que David sacó, no sin dificultades, de Kiryath-Yéarim eran distintos ciertamente; y es muy probable que hubiese tantas arcas de Dios cuantos santuarios." ¿Qué fundamento tienen estas afirmaciones? No otro tampoco que el empeño de argumentar; porque puede recorrerse la Biblia y se verá con evidencia que nunca los hebreos tuvieron sino una Arca: en el desierto Dios ordena su construcción (Ex. XXV, 10): y los hebreos la construyen con arreglo al modelo trazado por Jehová (XXXVII); precede al pueblo en el paso del Jordán (Jos., III) y en la toma de Jericó (VI); cuando los hebreos se dispersan en Palestina, habla la Biblia de una Arca solamente, que estaba en Siló (I, Reg. III, 3); de ella se apoderaron los filisteos, siendo juez Helí; y devuelta, fué transportada á Cariatiarim (IV-VII); á donde David va á tomarla para conducirla á Jerusalén (II, Reg. VI; I Par., XXIII, XV); siendo, por último, cuando se construyó el templo, transportada de Sión al nuevo santuario, con cuyo motivo todas las tribus de Israel envían diputaciones á Jerusalén y demuestran así que aquella Arca es el Arca de todo el pueblo. (III Reg., VIII, 1.) He aquí lo que cuenta la Biblia y en libros de épocas muy diferentes; pero en sustitución de tan claro relato, los racionalistas imaginan que, por

el hecho de haber estado el Arca en lugares diversos, debe atribuirse á cada lugar una Arca distinta, y aun M. Vernes se atreve á decir: "El *cofre de Yahvéh* de Siló, ó para expresarlo más claramente, el Yahvéh de Siló, como ahora diríamos Nuestra Señora de la Saleta, la Virgen Negra de Chartres, etcétera.„

¿Puede, en verdad, presumir de formal una crítica que se empeña en sacar del libro que pretende comentar, lo contrario precisamente de lo que el libro enseña? Positivamente, entre todos los objetos del culto hebráico, ninguno fué más *único* que el Arca: el templo mismo ha tenido lo que puede llamarse pluralidad sucesiva, pues hubo primero templo provisional ó tabernáculo, después templo de Salomón y por último el de Zorobabel; los objetos del culto fueron renovados; el propiciatorio con sus querubines fué rehecho al construirse el templo; pero con el Arca no ocurre nada de esto y siempre fué la misma, ora bajo los velos del tabernáculo, ora bajo el techo artesonado del templo. Cuando este fué destruído por Nabucodonosor, el Arca desapareció con él, y los hebreos al volver de la cautividad y reconstruirlo, no piensan en rehacer el Arca: una sencilla piedra señala en el *Sancta Sanctorum* el sitio que debería haber ocupado. Decir que el Arca no volvió á estar en el templo de Esdras porque los hebreos se habían hecho espiritualistas, es por tanto un antojo más, añadido á tantos otros recordados ya en este artículo.—(Véase: Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. II, *Réligion mos. et égipt.;* para las objeciones, *Revue de l'hist. des relig.,* Enero 1882, Mayo 1883, artículos de M. Vernes; y los artículos del presente Diccionario *Santuario* y *Tabernáculo.*)

ASOCIACIONISMO.— En virtud de una ley bien conocida de los filósofos contemporáneos, si hemos percibido dos objetos simultáneamente ó con cierta relación entre sí, cada vez que pensemos en uno de ellos el otro tenderá á representarse con él en nuestra memoria.

Esta tendencia á unirlos en nuestra mente será tanto más enérgica cuanto con mayor frecuencia los hayamos percibido juntos, ó cuanto más viva haya sido la percepción. Tal ley, conocida con el nombre de ley de la *asociación de las ideas,* se aplica, no solamente á los objetos que nos manifiestan los sentidos, sino también á las emociones que originan, á las ideas y á las voliciones. Cuando recorro los lugares en que se deslizó mi infancia, no encuentro pradera ni senda que no evoque en mí un recuerdo: cuando oigo las campanas doblar, caigo en melancolía, aunque no piense en nada que pueda entristecerme. Así también, en virtud de dicha ley, las palabras que oimos nos hacen pensar en lo que significan, y solemos contraer hábitos que nos mueven á seguir en lo porvenir la conducta observada en lo pasado.

Es, por su parte, el *asociacionismo* un sistema filosófico que supone ser resultado de sensaciones asociadas según la expresada ley, todos nuestros pensamientos, juicios, razonamientos y facultades. Desarrollóse en Inglaterra esta teoría principalmente por Stuart Mill y Herberto Spencer, y vamos á examinarla porque socava los fundamentos de la razón y concede libre espacio á los errores que ahora están más en boga, ó sea al *positivismo,* al *evolucionismo* y al *utilitarismo.* (Véanse estos artículos).

"Su único objeto son los fenómenos, observa M. Ribot en el libro en que la estudia; ignora lo que sea el alma ó el espíritu, pues considerando esta cuestión como extraña á su competencia, la remite á la metafísica, y así resulta que esta teoría ni es materialista ni espiritualista: es sólo experimental„. (*La psychologie anglaise contemporaine,* 3.ª edic., p. 423.)

El único hecho psicológico que el *asociacionismo* contempla como primitivo é irreductible es la *sensación,* con la cual relaciona el placer y el dolor, origen en su concepto de las emociones, los sentimientos y la voluntad, siendo ésta por tanto una filosofía esencialmente sensualista que califica de sensaciones transformadas ó asociadas todas las operaciones del alma.

De darle crédito, la ley de asociación sería aquella misma en cuya virtud los elementos recibidos por la sensación se combinan para formar conceptos,

principios universales, razonamientos y actos de voluntad. "Lo que la gravitación es para la astronomía, dice Stuart Mill (*Ibid.*, p. 125), lo que las propiedades elementales de los tejidos son para la fisiología, las leyes de la asociación de las ideas son para la psicología„. Y añade que "la primera ley de asociación consiste en que las ideas semejantes tienden á despertarse mutuamente; la segunda, en que cuando dos impresiones ó ideas han sido recibidas simultánea ó inmediatamente, una despierta á otra; la tercera, en que la mayor intensidad de una de estas impresiones, ó de las dos, equivale para hacerlas aptas en orden á su mutua excitación, á mayor frecuencia en las conjunciones„. (Ribot, *Ibid.*, pág. 126; Stuart Mill, *Lógica*, libro VI, cap. IV y lib. III, cap. VI). Por medio de estas leyes se podrá ahora ó en lo sucesivo explicar los más complejos fenómenos psíquicos.

Ni aun sumariamente podemos analizar las explicaciones propuestas para dar cuenta del génesis de nuestras diversas facultades y de las operaciones que les atribuimos, y en su consecuencia nos limitaremos á indicar las que tienden á conmover los principios en que descansan las pruebas de la religión.

Véase cómo los asociacionistas explican las ideas universales y los principios de razón. Nuestras sensaciones están formadas de elementos que se encuentran en varias ó en muchas de ellas: algunos de estos elementos se presentan siempre juntos á nuestra percepción, y como por la ley de la asociación nos es imposible pensar en uno sin unirle al otro, resulta que por esto nace en nosotros un hábito mental que invenciblemente se impone al pensamiento. Atribuyendo al objeto de éste la necesidad que es puramente subjetiva, afirmamos la unión objetiva de dichos elementos como cosa del todo necesaria: así, por haber experimentado siempre que dos y dos suman cuatro, llegamos á reputar imposible que esto deje de ser así, y lo mismo nos ocurre con todas las proposiciones generales que se nos imponen como evidentes por sí mismas, y cuyo conocimiento atribuimos á nuestra razón. Según los asociacionistas y según los kantistas, este carácter de necesidad es sólo una forma subjetiva de nuestro pensamiento; pero los segundos afirman que tales formas existen *à priori*, participan de la naturaleza de nuestra razón y se imponen á nuestros primeros juicios, mientras que los asociacionistas pretenden que se desarrollan poco á poco y que deben su existencia á las leyes de la asociación.

De esta suerte cree Stuart Mill poder explicar particularmente el principio de causalidad: *No hay efecto sin causa*. Admitiendo la noción de Hume, según la cual en toda sucesión constante de fenómenos el antecedente invariable se llama causa y el consiguiente invariable se llama efecto, su fórmula del principio de causalidad llega á ser esta: Todo fenómeno supone un antecedente, que es su causa. Pero nótese que, en su concepto, pensar nosotros que ese principio rige á todos los fenómenos, se debe á que nunca hemos experimentado fenómeno alguno que no haya sido precedido de otro, por lo cual nos es imposible pensar que ningún fenómeno pueda producirse sin antecedente ó sin causa. Este es el origen que Stuart Mill atribuye al principio de causalidad: en presencia de un fenómeno buscamos su causa entre los fenómenos anteriores, y la que le asignamos es el fenómeno ó el conjunto de fenómenos que, según nuestra experiencia, le precede invariablemente y ha sido el único en precederle de este modo.

Diremos, para refutar el *utilitarismo* (véase el artículo *Moral*), que Stuart Mill coloca el *criterio* de la moralidad en la felicidad humana, considerada, no sólo en su cantidad, sino tambien en su calidad. Y con arreglo á tal *criterio* explica la formación del sentido moral de esta manera: "Desde que el hombre ha llegado á ser un ente moral y social, la observación y el razonamiento han demostrado constantemente que ciertas acciones—por ejemplo, la de decir la verdad—tienden, en general, á aumentar la felicidad humana; y que otras acciones contrarias—mentir, por ejemplo—tienden á lesionar dicha felicidad. En virtud de la ley de asociación, ó sea de la ley del hábito mental, las acciones de la primera es-

pecie están siempre asociadas, en la experiencia y en el pensamiento, con lo que produce felicidad, y por ello merecen nuestra aprobación; las acciones contrarias aparecen constantemente asociadas con lo que destruye la felicidad, y por eso llegan á ser objeto de condenación.„ (Citado por M. Ribot, *Ibid.*, p. 146.) "Así se forma en el pensamiento, prosigue M. Ribot, una asociación indisoluble entre la virtud y la felicidad; y luego, en fuerza del hábito, llegamos á practicar el deber por el deber mismo, sin pensar en la felicidad que procura y aun á costa del sacrificio consciente y deliberado de la felicidad.

La ley de la asociación podría explicar, por tanto, todos nuestros conocimientos, pensamientos y voliciones; y en tal caso las diversas facultades que en nuestra alma distingue la filosofía espiritualista serían pura ilusión, y el alma misma una serie de fenómenos sucesivos y relacionados entre sí por la memoria ó el hábito, cuya actividad y cuyas leyes se derivan de un fondo absolutamente incognoscible.

Stuart Mill no admite la existencia del mundo exterior. (Véase en el artículo *Idealismo*, la exposición y refutación de su doctrina sobre este punto.) En su concepto, todas nuestras sensaciones son productos exclusivos de nuestro espíritu. Herberto Spencer, por lo contrario, sostiene que es imposible explicar nuestras percepciones si se niega la realidad del mundo, cuyos fenómenos se suceden fuera de nuestro pensamiento: admite, pues, sirviéndome de su terminología, la realidad del *yo* y la realidad del *no-yo*, y que los fenómenos internos se suceden enlazados por un nexo misterioso, así como por otro nexo los externos. Observa, sin embargo, M. Ferri (*Psychologie de l'association*, p. 161) que "todos los fenómenos del conocimiento son únicamente, en concepto de Spencer, resultado de los fenómenos combinados según los modos de nuestra sensibilidad; y que los fenómenos, tanto interiores como exteriores, sólo le parecen símbolos de la realidad oculta é incomprensible; de suerte que admite la transformación de un orden de hechos en otros.„ Tampoco es fácil comprender el carácter de la fuerza misteriosa que, según su teoría, enlaza y produce los fenómenos internos: M. Ferri (p. 182), después de estudiar el pensamiento de Herberto Spencer bajo todas sus formas, cree sorprender su última palabra en aquellas francamente materialistas, con que el filósofo inglés presenta al cerebro como sede del pensamiento. (Spencer, *Principios de psicología.*) Sea de esto lo que se quiera, es indudable que Spencer reconoce una gran diferencia entre las sensaciones y su objeto externo, y estima que los seres exteriores son, en relación con nuestro conocimiento, lo que el cubo es á su proyección sobre un cilindro, si bien tienen gran parte en la formación de nuestros hábitos mentales, porque la percepción constante de los mismos fenómenos exteriores en idénticas circunstancias, nos da materia para esas indisolubles asociaciones de ideas que constituyen el fondo de nuestra razón; de suerte que sobre los fenómenos del mundo exterior se modela sin cesar el pensamiento. Mediante la unión del evolucionismo á la filosofía de la asociación, ha sido especialmente como Spencer ha extendido el campo de esta última y le ha dado nueva importancia. "La psicología de Spencer, dice M. Ferri, (*Ibid.*, p. 158), se coordina con dos grandes teorías científicas de nuestro tiempo, ó sea con la de la conservación ó persistencia de la fuerza y con el transformismo darwinista. De esta fuente se ha derivado su evolucionismo, vasta síntesis que, desde el punto de vista del sér, abraza la materia, la vida, el espíritu y la sociedad, y bajo el concepto de la ciencia comprende los primeros principios, la cosmología, la biología, la psicología y la sociología.„ Herberto Spencer ha elaborado, por tanto, una vasta síntesis en la que ha hecho entrar las principales ramas de las ciencias naturales, fisiológicas y políticas, y como además no reputa extraño á ella ninguno de los modernos descubrimientos científicos, ya se comprenderá el prestigio de que las expresadas teorías gozan.

Aquí examinaremos solamente la parte de esa filosofía que pretende explicar la formación de nuestros conocimientos mediante la combinación de

las sensaciones y su acumulación de unas en otras generaciones humanas. Herberto Spencer cree que entre la sensación del animal ó del niño, y los actos intelectuales del sabio, hay sólo una diferencia de grado. "Si es cierto, dice (citado por M. Ribot, *Ibid.* p. 199), que de la simple acción refleja por la cual mama el niño, hasta los razonamientos complicados del hombre adulto, el progreso se verifica cada día por grados infinitesimales, no es menos cierto que entre los actos automáticos de los seres más humildes y las elevadas acciones conscientes de la raza humana, puede disponerse toda una serie de actos manifestados por las diversas tribus del reino animal; de tal suerte, que sea imposible decir en cualquier momento de la serie: Aquí comienza la inteligencia.„ ¿De qué modo se realiza este progreso? En concepto de Spencer, la vida es una correspondencia del sér con el medio que lo rodea, y es tanto más perfecta cuanto dicha correspondencia sea más completa, y cuanto lo que existe en el sér vivo se adapte con mayor número de relaciones á lo que existe fuera de él. El grado de la vida varía, pues, según el grado de la correspondencia, en diversas etapas progresivas, que el filósofo inglés cuida de declarar. Los animales más imperfectos son los que tienen menos órganos para ponerse en relación con los fenómenos exteriores, y, por consiguiente, menos recursos para adaptarse á medios más complicados. La correspondencia se desarrolla, ya en razón del espacio ó del tiempo á que se extiende, ya en razón de la multiplicidad de relaciones que obtiene en los fenómenos exteriores producidos en señalado tiempo y lugar. Vése á este propósito la superioridad del hombre, cuya ciencia se extiende hasta los confines del universo, conoce lo pasado, predice el movimiento de los astros, distingue multitud de aspectos en los fenómenos, y calcula con rigorosa precisión los elementos que los forman. Esta correspondencia entre el sér y el medio, se constituye por conquistas sucesivas; pero á la vez que estas relaciones se multiplican, se coordinan entre sí en el sér vivo. He aquí como, según el resumen que hace M. Ribot de la filosofía de Spencer (*Psychologie anglaise,* p. 205), "la coordinación de las correspondencias recorre todos los grados posibles, desde el del animal perseguido que se refugia en su agujero, hasta el de la ciencia cuantitativa que abraza las relaciones más precisas y los datos más complejos.—Las correspondencias más sencillas se fundan unas en otras, y se unen tan íntimamente, que luego sólo el análisis las puede separar: así en el adulto una mirada sobre cualquier objeto visible, despierta simultáneamente las ideas de extensión tangible, de resistencia, de contextura, de peso: todos estos diversos elementos, por la repetición, se han casado, asociado... De este modo llegamos á entender una lengua extranjera, y el niño, al principio vacilante en letras y sílabas, logra por fin interpretarlas de corrido.—Evidentemente, pues, concluye Spencer, las clasificaciones corrientes de nuestras psicologias, sólo son verdaderas superficialmente. Instinto, razón, percepción, concepción, memoria, imaginación, sentimiento, voluntad, etc., son grupos convencionales de correspondencias.„ Oponiéndose á Stuart Mill, reconoce Herberto Spencer que hábitos tan complejos no pueden formarse en la breve duración de una vida humana, y admite, por tanto, que se transmiten por herencia. Así resulta que nacemos provistos de los principios que constituyen la razón humana, y somos tan profundamente diferentes del animal, que sólo posee instintos poco desarrollados. Kant pudo afirmar con justos títulos que cada uno de nosotros posee la razón antes de toda sensación y de toda experiencia; pero no dijo cómo esa razón pudo formarse, y Spencer quiere explicarlo, opinando que es resultado de las sensaciones experimentadas bajo la acción del medio, y asociadas por las innumerables generaciones que se han sucedido en el mismo teatro en que vivimos.

Hemos visto cómo Stuart Mill explica el sentimiento del deber moral; véase ahora la explicación que da á su vez Spencer. Hace consistir la perfección absoluta en aquel estado social en que por el hecho de poder libremente cada uno desarrollar sus facultades,

todos los hombres llegarían á la suprema felicidad: marchamos necesaria, pero lentamente, hacia este ideal, porque la acción de nuestro medio físico y social, por impresiones acumuladas, fijas, y que á la larga llegan á ser hereditarias, engendra en nosotros cierto conjunto de sentimientos y de ideas, conjunto que es nuestro sentido moral, y que nos mueve á desear y procurar la realización de aquel ideal. Y como ignoramos la manera de formarse dichos sentimientos, y los notamos en oposición con nuestro egoismo, al cual queremos combatir, los creemos principios impuestos á nuestra naturaleza con la autoridad de una obligación sagrada. "Sin embargo, este sentimiento, por firme que ahora sea, dice M. Guyau (*La Morale anglaise contemporaine*, p. 182), es transitorio y corresponde á un estado social todavía inferior: día vendrá en que la conducta moral se identificará con la conducta natural, y todo *deber* acabará por ser siempre un *placer*.„

Nunca el sensualismo presentó forma tan sabia como en esta filosofía de la asociación de Stuart Mill, completada con las doctrinas evolucionistas de Herberto Spencer: por eso hemos examinado juntas las teorías de ambos filósofos y puesto de relieve las pruebas en que pretenden fundarlas, á fin de refutar de una vez las principales dificultades que ofrecen los diversos sistemas sensualistas contra la doctrina católica.

Determinemos ante todo con claridad los puntos que se discuten. Admitimos, de acuerdo con Santo Tomás de Aquino, que los sentidos nos proporcionan la materia de todos nuestros conocimientos; porque la razón se ejercita solamente en los elementos que halla en las sensaciones, en la imaginación ó en la memoria. Admitimos también que la asociación de sensaciones se realiza en los animales, y probablemente según las leyes declaradas por Stuart Mill. Prodúcese de igual suerte en el hombre, cuyas potencias sensitivas son parecidas á las de los animales, y por medio de los elementos elaborados en la parte sensitiva contribuye en gran manera á despertar en nuestra inteligencia conceptos universales: así, el desarrollo de la razón se debe en parte á la asociación de las ideas, y es esto tanto más evidente cuanto que las asociaciones se realizan no sólo con los elementos concretos que proporcionan las sensaciones, sino también con las palabras del lenguaje, que facilitan de un modo prodigioso el empleo de todas nuestras facultades, y son casi siempre signos representativos de asociaciones de objetos sensibles ó de ideas.

Pero lo que rechazamos absolutamente es que tal asociación de elementos particulares pueda por sí sola producir ninguna idea universal, ó dar origen á ningún principio cierto y absoluto.

Después de ver, en efecto, millares de veces dos elementos asociados, no podemos, en virtud de nuestra experiencia, afirmar otra cosa, sino que lo han estado siempre que los hemos visto. No podemos, pues, formular legítimamente proposición universal alguna respecto de ellos. En el ejemplo sobre el cual ha insistido tanto Stuart Mill, si la asociación fuese nuestra única fuente de informaciones, nos sería imposible llegar no sólo al principio de causalidad, sino al otro que Stuart Mill considera su equivalente: "Todo hecho tiene un antecedente„. Es indudable que todos los hechos que se han ofrecido á mi experiencia, han tenido un antecedente; pero ignoro si siempre me ocurrirá lo mismo, ni si ocurrirá lo mismo á los demás.

¿Pero á qué insistir en esta verdad que hasta nuestros adversarios reconocen? ¿Qué dicen, en efecto? Que nuestros principios universales carecen de valor objetivo, ó lo que es igual, que sólo en fuerza de una ilusión trasladamos al objeto una necesidad que es puramente subjetiva. De admitir aquellas teorías, se cae, por tanto, sin remedio en el excepticismo.

Pero aunque concedamos que sea ilusoria la verdad objetiva de los principios absolutos, será menester que se nos explique cómo llegamos á conceptuar universal lo que siempre hemos experimentado como particular, porque la asociación no basta para explicarlo.

Puede la asociación formar en nosotros hábitos inveterados, como los forma en los animales, pero no produ-

cir la reflexión que considera tales hábitos necesarios para cuantos actos se verifiquen en lo sucesivo. He ahí, pues, un elemento que existe en todos nuestros juicios universales, aun considerados subjetivamente, y cuya génesis no puede resultar de la asociación, puesto que ninguna de las sensaciones asociadas contiene nada universal. Hay, pues, un abismo que sólo la razón puede salvar, entre el mundo de la sensación, cuyo carácter es la individualidad, y el mundo inteligible, cuyo carácter es la universalidad; y tanto Stuart Mill como Spencer se engañan al afirmar que entre la sensación del animal y la ciencia del hombre existe solamente una diferencia de grado; porque si la ciencia se ejercita en ciertos elementos que son del mismo orden que la sensación, supone además un factor cuya naturaleza es muy diversa.

¿Acaso Herberto Spencer logra llenar ese abismo cuando habla de la herencia de los hábitos? De ningún modo; porque esa herencia, extendida á todos nuestros pensamientos é inclinaciones, es hipótesis del todo gratuita, y ni aun así resuelve el problema, ya que para salvar dicho abismo tan insuficientes son millones de siglos como la vida de un hombre.

En vano alteran los asociacionistas el genuino sentido del principio de causalidad (véase el art. *Dios*), y el principio de moralidad (véase el art. *Moral*) para explicar según su teoría el origen de ellos: esa teoría no explica ni el valor objetivo de tales principios (reconócenlo nuestros adversarios) ni la convicción invencible con que afirmamos su absoluta necesidad.

Confesemos, pues, que nuestra razón y nuestro libre albedrío son algo diferente del resultado de la evolución de nuestras facultades sensitivas, y que llevamos en nosotros mismos un principio de conocimiento y de acción muy superior á los sentidos y á las inclinaciones sensitivas.

Hallaráse la refutación de otros errores de estos psicólogos sensualistas en los artículos *Positivismo, Evolucionismo, Certeza, Idealismo, Determinismo, Dios, Creación, Providencia, Moral* y *Alma*.

J. M. A. VACANT.

ATEISMO.—Son ateos aquellos que no reconocen la existencia de Dios.

Se puede ser ateo por ignorancia ó por sistema, si bien no trataremos aquí de los hombres que lo son por ignorancia ó falta de noción de Dios, los cuales son muy pocos, como demostraremos en el art. *Dios*, del presente Diccionario.

Los que sistemáticamente niegan la existencia de Dios, son por desgracia cada vez más numerosos en nuestro siglo, porque los hay en las masas populares y entre los filósofos, si bien para unos y otros el ateismo sistemático, ó sea la negación formal de la existencia de Dios, no constituye sistema por sí sólo, pues no puede serlo una simple negación. Por eso el ateismo no se ha desarrollado nunca como el panteísmo, el espiritualismo ó las demás doctrinas; y como por multitud de caminos puede llegarse á negar la existencia de Dios, tal negación, más que sistema, es corolario de sistemas diversos.

Nada diremos aquí de los que se empeñan en ser ateos por odio preconcebido á la religión, á la moral ó á la sociedad; pues aunque componen la mayoría de los ateos, solo necesitan ser convertidos; el odio no se refuta.

Los filósofos que en nuestros días abrazan el ateismo como consecuencia de sus teorías, son movidos á ello principalmente por el materialismo; pues este consiste en rechazar cuanto no sea materia, ó fuerzas á quienes la materia obedece fatalmente, é implica por tanto negación de la existencia de un Dios distinto del mundo y superior á la naturaleza.

Muy tentados estamos de calificar también de ateos á los *idealistas*, que convierten á Dios en idea puramente lógica sin realidad fuera de nuestro espíritu; á los *panteistas*, que lo transforman en principio desconocido é inconsciente, de que es manifestación el mundo mudable; á los *escépticos* y *criticistas*, que dudan de su naturaleza y existencia; pero tales filósofos rechazan indignados la acusación de ateismo.

Para refutar á los ateos, basta establecer la existencia de un Dios distinto del mundo, y esto haremos en el artículo *Dios*, dando también la solución de

algunas objeciones en los artículos *Creación* y *Providencia*.

J. M. A. VACANT.

AVESTA.—Es el Avesta, ó por lo menos se cree que es, el libro sagrado del zoroastrismo, que dominó durante la era antigua en parte del Iran y en Persia, bajo los reyes sasanidas. Lo que sabemos de él nos ha sido comunicado por los Parsis ó Persas zoroastrianos, emigrados á la India después de la conquista árabe, por huir de la persecución que su culto sufría. Con toda certeza existía ya la mayor parte de dicho libro en el siglo II de nuestra era, porque fué entonces traducido al pehlvi. Los autores griegos y latinos hablaban de los escritos ó *logia* de Zoroastro; pero no es cierto, sino quizás muy dudoso, que se refirieran al Avesta. Hermipo atribuye á Zoroastro doscientos mil versos, y Plinio varios tratados sobre las piedras preciosas, los astros, etc.

La palabra *Avesta* no pertenece á la lengua del libro que lleva este nombre, pues probablemente es locución persa, que significa *ley*, y que se aplicó al Avesta hacia el fin de la era antigua. *Zend* ó *Zand*, que con frecuencia se antepone á la palabra Avesta y que se ha creído, entre otras cosas, nombre de la lengua del libro, es forma alterada de la palabra *Zanta* (explicación, comentario, traducción, glosa), y designaba la versión pehlvi con sus glosas. La tradición parsi enumera veintiún libros como constituyentes del Avesta primitivo, y menciona sus numerosos capítulos y el objeto de cada uno; pero el número veintiuno parece elegido caprichosamente para igualar el de las palabras del *Ahunavairya*, la oración principal de los zoroastrianos.

Para que la literatura avéstica contara cerca de veintiún libros, sería preciso comprender en ella la literatura persa de la época sasanida; pues por lo demás, en la enumeración de los libros parsis sólo encontramos un título que pertenezca al Avesta actual.

Este se divide en dos partes, llamadas grande y pequeño Avesta (*hordah*): es el primero ritual del culto público, y el segundo un libro de oraciones domésticas y privadas. El gran Avesta comprende tres libros: 1.º el *Vendidad* (ley contra los demonios), dividido en veintidos capítulos, que tratan de las impurezas y purificaciones, de las oraciones conjuratorias, de las disposiciones disciplinares relativas á los delitos y castigos, y comprende además tres ó cuatro leyendas (Yima y el Diluvio, tentación de Zoroastro, origen de la medicina y de las enfermedades, etc.); 2.º el *Yaçna* (sacrificio) colección de oraciones y de himnos relativos á las ceremonias del culto; 3.º el *Vispered* (todos los genios), fórmulas de oraciones adicionales al Yaçna. En este último libro debemos mencionar diecisiete capítulos (28-34 y 42-52), en los que se contienen diecisiete himnos llamados *Gathas*. Estos himnos ó cantos, escritos en un dialecto algo diferente, pasan por ser la parte más antigua del Avesta, aunque no es esto seguro, sino más bien muy probable que algún capítulo del Avesta es anterior á ellos. El pequeño Avesta contiene veinte himnos á diversos genios y algunas oraciones conjuratorias é imprecatorias.

El texto del Avesta no fué conocido hasta el siglo pasado, pues si bien había de él algunos manuscritos en Europa, nadie los comprendía. El orientalista francés Anquetil Duperron, exponiéndose á mil peligros, fué á la India en busca de textos menos incompletos, y fué el primero que con ayuda de los Parsis trató de descifrar su sentido; pero desprovisto de medios científicos de esclarecimiento, y engañado además por sus maestros, hizo una traducción, que según advierte con razón Ernesto Burnouf, no sirve para comprender el original. Burnouf, muy luego comenzó el estudio concienzudo del Avesta, y tuvo la suerte de hallar su clave, con lo que posteriormente se han formado dos escuelas para la interpretación del antiguo idioma del norte del Irán; una de ellas, compuesta de sanscritistas de profesión, pretende explicarlo todo por el sanscrito, y otra, formada á la vez de sanscritizantes é iranistas, desea tener en cuenta la tradición y todos los medios posibles de esclarecimiento, siendo indudable que esta va por el buen camino.

Como consecuencia de su sistema, los sanscritistas se ven obligados á

sostener la remota antigüedad del Avesta y su composición en Bactriana, dando con esto origen á una primera fuente de errores, siendo otra causa de ellos el considerar al Avesta como obra de una sola época bastante corta, de una sola generación y de una corporación sacerdotal que hubo de componer tal libro sagrado; pero según todas las probabilidades, esta opinión es falsa; porque el Avesta contiene trozos que pueden pertenecer á los primeros siglos de nuestra era; otros que sin duda son más antiguos en seis ó siete siglos, y algunos, quizá anteriores á la reforma zoroástrica, pertenecen á la antigua religión del Irán, y han sido incluidos en el sistema Mazdeo con la sola adición de algunas palabras.

C. DE H.

B

BABEL *(Torre de)*.—Dice el Génesis (cap. XI): "La tierra tenía una sola lengua..... Y cuando los hombres partieron de Oriente, encontraron una llanura en la tierra de Sennaar y habitaron allí... Y dijeron...: "Venid; hagamos... una torre, cuya cima toque al cielo...„. Pero el Señor descendió... y dijo: "He aquí un solo pueblo y un solo lenguaje para todos: han comenzado esta obra y no desistirán de su empresa... Venid, pues... y confundamos allí mismo su lenguaje, á fin de que uno no entienda el idioma del otro.„ Así los dispersó el Señor... y cesaron de edificar la ciudad. Y por este motivo fué llamada Babel...„ —En concepto de los modernos críticos, este relato es un mito; pero el recuerdo de la torre de Babel ha quedado tan vivo en Babilonia, testigo de esta empresa, que no es posible negar la realidad histórica del hecho mencionado en el Génesis. Forzoso será confesarlo después de revisar los siguientes testimonios: 1.º Beroso, sacerdote de Bel, contemporáneo de Alejandro, escribió una *Historia babilónica*, en que cuenta la de Babel, lo mismo que Abydeno, sacerdote egipcio, contemporáneo de los Ptolomeos. La narración es tan conforme con la Biblia, que racionalistas como Renan sospechan que Beroso la forjó, no con la tradición nacional, sino tomándola del Génesis. En tiempo de Beroso los judíos de Caldea carecían de la influencia que se les supone; las grandes escuelas babilónicas se hallaban florecientes y en posesión de todos los documentos nacionales; y finalmente, todos los documentos descubiertos demuestran la escrupulosa exactitud de Beroso y su constante cuidado de aprovecharse de las fuentes indígenas. —2.º El fragmento de tablilla cuneiforme hallado por G. Smith, contiene pasajes que verosimilmente se refieren á la torre de Babel, pues, según dice, irritado Bel, padre de los dioses, contra los que edificaban la ciudad de Babilonia y la *ilustre* torre, en su cólera confundió á grandes y pequeños sobre el muro:... para su castigo, durante la noche, no dejó resto... Para confundir su lenguaje, volvió la cara, dió la orden y el consejo de ellos fué confundido.„ Esta última palabra es la misma que la Biblia emplea, *balal*.—3.º La tradición fija hasta el emplazamiento de la torre de Babel en Birs-Nimrud (la torre de Nemrod) al S. O. de Babilonia. Encuéntrase allí una masa informe de ruinas, compuestas de ladrillos cocidos (circunstancia conforme con el relato del Génesis) y cuyo amontonamiento forma verdaderas colinas. Nabucodonosor restauró este edificio é hizo gra-

bar en él una inscripción que confirma plenamente la tradición sobre el sitio de Babel: "Decimos para... este edificio: El templo de las siete Luces de la tierra... fué construído por el rey más antiguo; le dió cuarenta y dos medidas agrarias, pero no elevó la cima. Desde los días del diluvio quedó abandonado, sin que nadie llenara sus depósitos de agua: las lluvias y tormentas dispersaron los ladrillos crudos de la construcción y hendieron los ladrillos cocidos del revestimiento... He puesto mano en la reconstrucción de la torre..., elevando su pináculo cuanto debió de estarlo en remotos tiempos.„ Esta inscripción, tan aproximada á la tradición, permite pensar que la torre realzada por Nabucodonosor fué la torre de Babel, y confirma el relato sagrado.

Ahora, sin embargo, por no olvidar nada, digamos algo de muchas objeciones que se oponen á la narración bíblica.

1.º Se pregunta cómo pudieron todos los hombres estar reunidos en la llanura de Sennaar.—Contestamos que, si la opinión común supone que todos los hombres se reunieron en la llanura de Sennaar, el texto del Génesis no obliga á creerlo, y aun parece en su conjunto favorecer la opinión contraria.

Efectivamente, á la historia de Babel precede la tabla etnográfica, y por tanto esta parece indicar que la separación de los hijos de Noé comenzó poco después del diluvio; además, los constructores de Babel venían de Oriente (XI, 2) y sin duda dejarían familias en el camino. La objeción carece, pues, de eficacia si se admite esta opinión. Por lo que se refiere á la interpretación común, tampoco implica ninguna imposibilidad absoluta, ni excluye el hecho de que los descendientes de Noé fueran dejando en su camino muchas ó algunas familias.

2.º Algunos han tachado de errónea la etimología de la palabra *Babel,* dada por el Génesis, al suponerla derivada de *balal,* en recuerdo de la *confusión* de las lenguas. A. Maury descubre aquí una interpretación forjada *a posteriori* y traduce, por lo contrario, Babel, "puerta de Ilu„ ó de Dios.—Quien se engaña, sin embargo, es M. Maury, no Moisés; porque: 1.º A ningún hebreo se le hubiera ocurrido derivar *Babel* de *balal.* Formábanse en hebreo los sustantivos por la repetición de las dos consonantes constitutivas de la raiz, y de *balal* no se habría formado *babel* sino *bilbal:* en asirio, por lo contrario, se duplicaba la primera radical y únicamente en esta lengua pudo *balal* dar origen á *Babel.* 2.º Alejandro Polyhistor, abreviador de Beroso, da á este nombre la misma etimología que Moisés. 3.º Ambas etimologías pueden, además, conciliarse: muchas ciudades de Oriente que llevaban un nombre de muy remota antigüedad, han tratado de darle explicación gloriosa, y es muy probable que los escribas de Babilonia hayan querido sustituir á una etimología desagradable, una explicación más noble, como lo hubiera sido la de "puerta de Dios„; pero no es de creer que á esta palabra hayan tratado de sustituir la de "confusión.„ Pertenece, pues, la prioridad á la etimología dada por Moisés, y aun podría en rigor suponerse que el nombre de Babilonia existiera antes de suceder lo de Babel, y que este nombre haya recibido nuevo sentido después de la confusión de las lenguas, sin que de esto pueda deducirse argumento alguno contra la veracidad de Moisés.

3.º El hecho mismo de la confusión de las lenguas ha dado lugar á dificultades que merecen artículo especial. (Véase *Lenguas*).

Para más detalles: Vigouroux, *Bible et découvertes modernes,* t. I.—*Manuel bibl.,* t. I.—Oppert, *Expédition en Mesopotamie,* t. I.—Fr. Lenormant, *Manuel d'Hist. anc. de l'Orient; Hist. anc. de l'Orient,* t. I; *Essai de commentaire de Bérose.*

BALTASAR. Cuando la dinastía de Nabucodonosor sucumbió bajo los golpes de Ciro, Rey de Persia, con la rendición de Babilonia, sabemos por Daniel, que quien mandaba en la ciudad era Baltasar, á quien el Profeta llama Rey (Daniel, V, 1). Pero como ningún historiador profano habla de Baltasar, los enemigos de la revelación se han valido de este silencio para poner en duda y hasta negar la verdad del relato bíblico, y á la vez declarar apócrifo

el libro de Daniel. Nótese también que una inscripción cuneiforme, descubierta en 1879, da noticias detalladas de los años que precedieron y siguieron inmediatamente á la toma de Babilonia, y de su texto resulta que el Rey caldeo, vencido por Ciro, se llamaba Nabonida, no Baltasar. De todo lo cual deducen nuestros adversarios que "el reinado de Baltasar á que sirven de límite las palabras fatídicas: *Mane, Thecel, Phares,* debe ser definitivamente tachado en la historia (J. Halevy)„. Esto es ir algo deprisa, y vamos á ver que los asertos del Profeta Daniel concuerdan, sin embargo, perfectamente con los hechos y los monumentos llegados á nosotros. Nabonida, á quien la inscripción cuneiforme hace último Rey de Babilonia, no descendía de Nabucodonosor: había usurpado el trono después de la muerte violenta de Labosorraco, nieto del gran Rey, y para granjearse el apoyo de todos los partidos se casó con una hija de Nabucodonosor: tuvo de esta unión un hijo, que las inscripciones llaman Belsarusur ó Baltasar, el cual, como descendiente por parte de madre de Nabucodonosor, tenía más derecho que su padre á la corona: no sería extraño, por tanto, que Nabonida hubiese asociado al trono á su hijo con título de Rey, como David hizo con Salomón y Seti I con Ramses II.

Ahora bien: no es esto simple hipótesis, y muchos datos indican que tal asociación al trono es positiva.—1.º Cuando Baltasar quiere conferir á Daniel los mayores honores, le dice que lo hará "el tercero„ del reino (Daniel, V, 16); y si no puede conceder el segundo lugar, se debe sin duda á hallarse ya ocupado por pertenecer el poder real á padre é hijo.—2.º Nabonida, en una de sus inscripciones, pide al dios Sin que los conserve mucho tiempo á él y á su hijo primogénito Baltasar; hasta ruega más largamente por su hijo que por sí mismo, y su insistencia nos da el derecho de suponer que Baltasar había sido elevado á un grado más alto de dignidad que el de simple heredero de la corona.—3.º La inscripción cuneiforme encontrada en 1879 dice con repetición que el hijo de Nabonida mandaba los ejércitos: la inscripción llamada el "cilindro de Ciro„ nos lo muestra también como virrey al frente de los ejércitos, rodeado de corte, mientras que su padre parece voluntariamente alejado del gobierno. De estos diversos testimonios resulta que Baltasar gozó si no el título, las funciones de Rey, de suerte que bien pudo Daniel darle este nombre, con tanta más razón cuanto que por haber caído prisionero Nabonida algunas semanas antes de la toma de Babilonia, Baltasar fué de hecho Rey en este intervalo. Pero los descubrimientos contemporáneos aun nos permiten avanzar más, y decir que Baltasar tal vez deba ser considerado Rey verdadero.

En 1876 han sido descubiertos miles de contratos babilónicos, en los que sucesivamente figuran, durante dos siglos, los diversos individuos de una familia: uno de estos contratos, probablemente coetáneo de los últimos años de Nabonida, lleva como fecha el tercer año del Rey Marduk-Sarusur, y aunque el verdadero nombre de Baltasar es Bel-Sarusur, cuyo primer elemento difiere de aquel, tal diferencia no lo es en realidad, porque Marduk y Bel, son dos nombres diferentes de un mismo Dios: Marduk Sarusur es verosimilmente Baltasar.

En todo caso, resulta de lo dicho que la Biblia no puede ser tachada de error á propósito de Baltasar: por Jenofonte sabemos que Nabonida, después de su derrota, no volvió á Babilonia, sino á Borsippa; por Nabonida, que su hijo se llamaba Baltasar, y por Daniel, que quien gobernaba en Babilonia como segundo personaje del reino, en ausencia del primero, se llamaba precisamente Baltasar: ¿puede desearse más perfecta concordia? (Véase: Vigouroux, *Bible et découvertes,* t. IV—F. Lenormant, *Manuel d'hist. anc.,* t. II—Babelon, *Annales de philos. chrét.,* Enero 1881—Boscawen, *Babylonian dated Tablets*).

BARTOLOMÉ *(La noche de San).*—Ningún escritor formal osará en nuestros días poner en duda que la matanza de protestantes realizada en la noche del 24 de Agosto de 1572 fué concebida y ejecutada con un fin político, por hombres políticos y contra adversa-

rios políticos también, y no es menos cierto que la Iglesia fué del todo extraña á tan funesto acontecimiento; porque ni en las deliberaciones que lo prepararon indirectamente ni en su ejecución, ha podido hasta ahora descubrirse huella de la acción del clero francés ó del Pontificado.

Y sin embargo, son muy frecuentes las acusaciones contra la Iglesia á propósito de la Noche de San Bartolomé, y que se la suponga solidaria de la odiosa matanza, bajo el pretexto contenido en dos hechos que multitud de historias repiten en idénticos términos é interpretan de igual modo. (V. Michelet, *Hist. de France,* t. IX; H. Martín, *Hist. de France,* t. IX; A. Coquerel, *Revue hist.,* Enero-Febrero 1881, etc.)

Primeramente se reprocha al clero haber expresado una alegría impropia después del degüello, y á este propósito se recuerda la misa y procesión solemne que en acción de gracias se celebraron el 28 de Agosto.

Estos hechos son materialmente exactos: lo que falta averiguar es si envuelven ó no aprobación de la matanza; y nótese que el clero no tuvo la iniciativa de las dos mencionadas ceremonias, sino que fueron éstas solicitadas por la corte y por el Parlamento, bajo un pretexto y con circunstancias que impedían al clero negarse á celebrarlas.

Recuérdese, en efecto, que al día siguiente de San Bartolomé, la corte de Francia estimó urgente disculparse ante los soberanos de Europa y ante la opinión pública, y que al efecto logró que el Parlamento declarara (26 de Agosto) que al ejecutar la matanza de los hugonotes, se había cedido á una necesidad política que interesaba á la vida del Rey y á la de todos los príncipes de la familia real.

No queremos meternos á averiguar si la conspiración que se supone fué real ó ficticia; pero es indudable que los jefes hugonotes, después del atentado contra el almirante Coligny, hablaban con una altanería en que bien puede fundarse aquella sospecha; y Margarita de Valois, á quien no se acusará de hostilidad contra los protestantes, admitía, con razón ó sin ella, la existencia de la conspiración (V., *Mémoires pour servir á l'histoire de France,* t. X, p. 408). En todo caso, se forjaría falsísimo concepto de la justicia de los partidos quien supusiera que al día siguiente del imprevisto suceso y de la decisión del Parlamento, el París de entonces tan católico, pudiera no creer en la culpabilidad de los protestantes, y nótese que bajo esta impresión, de que el clero seguramente participaba, se resolvió la celebración de la procesión y de la misa. París y el clero se alegraron de la salvación del Rey: ¿era esto acaso, como ha tenido M. A. Coquerel el atrevimiento de escribir, *celebrar el crimen como un triunfo de la religión....., aplaudir la maldad..... y reivindicar la solidaridad de ella?*

Con este espíritu y cubierta con las mismas interpretaciones, fué acogida en Roma la noticia de lo ocurrido; pero como no queremos exagerar ni aminorar las acusaciones dirigidas contra Gregorio XIII, nada anticiparemos sin la garantía de un testigo ocular.

Según los *Diaria F. Marcantii cœremoniarum magistri,* documento de los archivos del Gesu (Roma), el Papa celebró Consistorio en 5 de Septiembre con motivo de la muerte de los jefes hugonotes, con la aprobación del Rey, porque se esperaba que, mediante la expulsión de los herejes, recobraría la tranquilidad el reino de Francia. Después del Consistorio, se dirigió Su Santidad á la iglesia de Santa María, entonó el *Te Deum* y ordenó procesiones públicas y solemnes para gloria de Dios y consuelo de los hombres de bien.

El 8 de Septiembre fué Su Santidad, acompañado de todos los cardenales, desde la iglesia de San Marcos á la de San Luis de los Franceses, donde celebró solemnes oficios, y el día 17, en cumplimiento de las prescripciones pontificias, hubo jubileo por la conversión de los herejes, guerra contra los turcos y feliz elección de rey en Polonia.

Gregorio XIII hizo acuñar una medalla en recuerdo de la noche de San Bartolomé, medalla cuya divisa son las palabras: "Hugonotorum strages„, y que representa al ángel exterminador armado de una cruz y de una espada. Por último, de orden del Papa

compuso Vasari un cuadro descriptivo de los tres periodos del drama, ó sea de la tentativa contra Coligny, de la decisión del Rey en su consejo y de la ejecución.

Réstanos explicar ahora cómo Gregorio XIII, que la víspera de San Bartolomé escribía al duque de Alba: "No luchais para derramar sangre„ (Theiner, *Annales eccles.,* t. I, p. 287), ha podido aplaudir al saber la sangrienta ejecución de los hugonotes.

Los apologistas de Gregorio XIII han dicho que fué engañado; que la diplomacia francesa lo convenció de haberse tramado una conjura por los protestantes contra la familia real, y que procede ver en la alegría del Pontífice la expresión de un sentimiento de satisfacción naturalísima: la que debía experimentar un Jefe de la Iglesia al saber que la monarquía católica francesa, después de haber estado á punto de perecer en una emboscada, había logrado triunfar súbitamente. Los documentos diplomáticos extraídos recientemente de los archivos vaticanos y publicados por el P. Theiner, demuestran que este sistema apologético es cierto.

Al dar cuenta del importante trabajo del P. Theiner, decía sin embargo Monsieur Boutaric: "Ante Roma, se cubrieron con el manto de la religión..... En efecto; mientras se presentaba en Roma la matanza como acto religioso, el Rey daba instrucciones á su embajador en Londres para que la supusiera querella privada entre los Guisas y Coligny.„ (*Bibliotheque de l'Ecole des Chartes,* 1862, p. 16). Esto es erróneo: en Roma, como en Londres, la diplomacia francesa dió á la noche de San Bartolome carácter político; los despachos del nuncio Salviati al Cardenal secretario de Estado de Roma, no dan ciertamente sobre este punto noticias concluyentes; pero tienden más bien á confirmar la idea de una conspiración contra la vida del Rey que á desmentirla. En el despacho del 24, día de la ejecución, escribe: "en el poco tiempo transcurrido desde el atentado contra el Almirante, los hugonotes han hablado y obrado siempre con excesiva arrogancia, y ayer en particular La Rochefoucauld y Teligny dijeron á la Reina palabras demasiado insolentes„ (Theiner, *Annales ecclés.*, t. I, p. 329).

Pero se ve que Carlos IX desea adelantarse á los comentarios de Salviati, pues según dice, quiere ser el primero que anuncie la noticia al Soberano Pontífice. La carta que con tal motivo escribió á Gregorio XIII es insignificante, pero la envió con Beauvilliers, uno de sus gentiles hombres, que recibió el encargo de dar explicaciones verbales, y no cabe duda sobre el sentido de estas explicaciones, desde que se conoce otra carta de un personaje de la corte remitida también á Gregorio XIII por el mismo Beauvilliers. Esta segunda carta es de Luis de Borbón, sobrino del Cardenal, y la comienza haciendo notar al Papa la bondad é indulgencia del Rey de Francia respecto del Almirante Coligny, continuando luego: "dicho Almirante se ha mostrado perverso hasta el punto de conspirar para hacer morir al dicho Señor Rey, á la Reina su madre, á sus señores hermanos y á los caballeros católicos que los acompañan, para constituir luego un Rey adicto y abolir en este reino toda religión diferente de la suya. Pero Dios, que ha cuidado siempre de los suyos y mostrado en cuantas ocasiones han ocurrido, cuán justa y santa es la contienda que sostenemos por su honra, ha querido y permitido que tal conspiración fuese descubierta. Y de tal suerte ha ilustrado el espíritu de Su Majestad, que en el mismo día en que aquel desgraciado hacía cuenta de comenzar su punible empresa, hizo caer la ejecución sobre él y sus cómplices, de suerte que ha sido muerto con los principales jefes de su secta„ (Theiner, *Annales ecclés.*, t. I, p. 334).

Con semejantes noticias, Gregorio XIII había de tener necesariamente un falso concepto de la Noche de San Bartolomé; y así la alegría que mostró con tal motivo, no es más extraordinaria que las felicitaciones que mutuamente se dirigen los soberanos de ahora, cuando uno de ellos escapa de la bala de un asesino ó de la explosión de cualquiera máquina infernal. (Theiner, *Annales ecclés,* t. I—Boutaric, *Bibliotheque de l'Ecole des Charles*, 1862.—Coquerel, *Revue historique,* 1881, etc.)

P. Guilleux.

BATHYBIUS.—El célebre naturalista inglés Huxley ha dado este nombre, en 1868, á una masa gelatinosa y amorfa que recientemente se había recogido en el fondo de mares hondísimos, y que se suponía dotado de vida por haber comprobado en ella movimientos confusos al observarla con ayuda de poderosos microscopios.

El *Bathybius* (ser viviente en el fondo del mar) metió mucho ruido en el mundo evolucionista, que encontró en él apoyo inesperado para su sistema. Parecía que lo que se acababa de descubrir era el paso de la naturaleza inorgánica á la orgánica, de la materia á la vida, porque evidentemente aquella substancia todavía desprovista de organización había nacido espontáneamente en la profundidad del Océano.

De manos de Huxley pasó el supuesto Bathybius á las del corifeo del partido evolucionista en Alemania, ó sea de Hoeckel, que en 1870 lo hizo objeto de detenido estudio, y proclamó sin rebozo la naturaleza orgánica de la nueva substancia bajo el pretexto de que sufría el influjo de los reactivos, de idéntica manera que las sarcodas y que la materia organizada ordinaria. M. Gümbel, de Munich, fué quizá más lejos al suponer que aquella substancia se encontraba no sólo en mares muy hondos, como sostenían Huxley y Hoeckel, sino en todos los mares y á todas las profundidades.

Por su parte, los geólogos se creyeron autorizados por el mencionado descubrimiento para afirmar con mayor resolución que nunca la animalidad del *Eozoon Canadiense*, humilde fósil que se ha creído encontrar en los terrenos calcáreos laurencianos del Canadá, es decir, en los más antiguos terrenos de sedimento. La organización del Eozoon no era menos sencilla que la del supuesto Bathybius.

Efímero ha sido en este punto el triunfo de los evolucionistas, pues es sabido que hacia 1875 el Gobierno inglés confió á una comisión de sabios naturalistas el encargo de explorar científicamente los mares por medio de dragas y de sondas. La campaña realizada con tal objeto á bordo del *Callenger* no duró menos de tres años, y es célebre en los anales de la ciencia. Los sabios que la emprendieron creían, fiados de Huxley y de Hoeckel, en la existencia del Bathybius. M. John Murray, que fué uno de ellos, nos lo dice expresamente. No fué, por tanto, culpa suya el llegar á comprobar el error de los primeros experimentadores. ¡Grande fué su sorpresa durante el primer año por no encontrar nada que al Bathybius se pareciera; pero he aquí que el mejor día reconocen la mencionada substancia en el agua de mar que conservaban en espíritu de vino; sólo que, sin duda alguna, la tal substancia, antes calificada de materia orgánica, sarcoda ó protoplasma, era ni más ni menos que un vulgar precipitado de sulfato de cal! Experiencias repetidas lo demostraron, pues sólo se producía cuando se mezclaba agua del mar con alcohol en exceso; condición necesaria para que el sulfato de cal, siempre contenido en el agua marina, llegue á ser parcialmente insoluble.

Respecto de los movimienlos notados en la substancia examinada por Huxley diremos que carecen de importancia, porque es sabido hace tiempo que la materia dividida en partículas muy tenues y sumergida en un líquido experimenta á veces, según se puede observar con un poderoso microscopio, movimientos que á primera vista inducen á error. Esto es lo que se ha llamado movimiento *browniano*, del nombre del sabio que lo descubrió al estudiar las cavidades contenidas en los cristales de cuarzo.

Las comprobaciones verificadas por los naturalistas del *Callenger* han sido, por tanto, fatales para el Bathybius. Sometido al mismo Huxley el precipitado que se formó al contacto del alcohol, reconoció también su identidad con la materia que había juzgado viva, desengañándose completamente, y manifestándose dispuesto á "tragar la píldora„, según su frase textual. Ha dicho además que le había inducido á errar el exceso mismo de precauciones tomadas contra el error, pues que había exigido que toda muestra de sedimento marino fuera, acto continuo de retirarla del mar, sumergida en alcohol concentrado y remitida á su laboratorio; con lo cual, sin saberlo, tomaba las precauciones necesarias para

obtener el precipitado de sulfato cálcico.

Después de tales experiencias, la causa del Bathybius parecía del todo perdida. Hoeckel, que las presenció, se veía precisado á tragar su parte de píldora, y M. de Lapparent fué quizás el primero que las puso en conocimiento del público del lado acá del Estrecho. (*Revue des questions scientifiques:* Enero, 1878.) Pero ¡cuál no sería el general asombro cuando en Agosto de 1879 M. Allman, presidente de la Asociación británica reunida en Sheffield, renovó la leyenda del Bathybius y felicitó á Huxley por su descubrimiento!

Figúrese el lector el embarazo que Huxley, precisamente encargado de contestar al Presidente, debió experimentar; pero, gracias á su ingenio, salió del apuro con las siguientes palabras: "Nuestro Presidente ha aludido á cierta... cosa, en verdad, que no sé cómo debo nombrarla (*risas*) y que ha llamado *Bathybius*, indicando que yo la di á conocer; por lo menos yo fuí quien la bautizó (*nuevas risas*), y en cierto sentido su más antiguo amigo (*carcajadas*). Poco después de que el interesante Bathybius saliera al mundo, muchas personas muy notables lo tomaron de la mano é hicieron de él una gran cosa (*risas*); y como el Presidente ha tenido la bondad de deciros, dichas personas repitieron y confirmaron todas las comprobaciones que á este propósito me había arriesgado á verificar; y marchando tan bién el asunto, llegué á figurarme que mi amiguito el Bathybius me daría alguna honra (*nuevas risas*). Pero tengo el sentimiento de decir que no ha cumplido las promesas de su juventud (*carcajadas*), porque primeramente nunca se conseguía hallarlo donde debía esperarse su presencia, cosa muy mal hecha (*risas*), y además, cuando parecía se oía de él todo género de historias. Ciertamente que me duele confesároslo; pero algunas personas de mal humor suponen que el tal es solamente un precipitado gelatinoso de sulfato cálcico que arrastró en su caída materias orgánicas (*risas*); y de ser así me disgusta, porque si otros compartieron el error, es indudable que yo soy el primer responsable. Por mí mismo, sin embargo, nada sé del asunto."

De desear era que M. Huxley confesara francamente su error; pero esto habría sido humillarse y humillar al Presidente, á quien estaba encargado de cumplimentar. Por lo demás, como observa M. de Lapparent en una segunda nota sobre este asunto (*Revue des questions scientifiques:* Enero, 1880), "para quienes saben leer entre renglones será evidente que el sabio profesor no conserva ilusión ninguna sobre la suerte de su antiguo cliente, y que si por su propia cuenta tuviera que disertar sobre el oficio natural del protoplasma, se guardaría muy bien de citar el Bathybius en favor de su tesis."

Los que abriguen alguna duda sobre el Bathybius, pueden leer en el número citado de la *Revue des questions scientifiques* una carta de M. John Murray que resuelve el asunto una vez más, y de la cual resulta que sus padrinos Huxley y Hoeckel lo han abandonado decididamente.

Cúmplenos manifestar, sin embargo, que los naturalistas franceses que á bordo del *Travailleur* han sondeado los mares no han deducido de su exploración el mismo concepto del Bathybius: las palabras que M. Alfonso Milne-Edwards, uno de ellos, pronunció en Octubre de 1882 ante las cinco Academias reunidas, merecen ser conocidas textualmente:

"A bordo del *Travailleur* nos prometíamos no cometer descuido que impidiera el hallazgo y estudio del Bathybius; la investigación no fué difícil. A veces en medio del fondo descubrimos esta enigmática substancia, y después de examinarla al microscopio nos hemos convencido de que no merece los honores y las páginas elocuentes que se le han dedicado. El Bathybius es un depósito de las mucosidades que las esponjas y algunos zoofitos sueltan cuando rozan fuertemente con los aparejos de pesca, y por tanto, después de haber entretenido demasiado al mundo científico, debe descender de su pedestal y anonadarse."

Como se ve, de creer á M. Alfonso Milne-Edwards, la substancia decorada con el nombre de Bathybius no debe ser buscada solamente en el fondo de los frascos que contengan mezcla de agua de mar y de alcohol concentrado,

sino mejor quizás en el fondo de los mares, donde los naturalistas ingleses, después de una exploración de tres años, no han logrado descubrirla.

¿Quién tiene razón? No lo sabemos; pero existe una conclusión común á los sabios de ambos países, y que es preciso proclamar, ya que, si los maestros se han rendido ante los hechos, los discípulos no han dado muestras de tanta buena fe, á saber: que procede anonadar el famoso protozoario inventado por Huxley. La ciencia no debe mencionarlo sino para recordar sus desventuras y para inspirarse en lo sucesivo en reglas de prudencia que nunca debe olvidar.

H.

BECERRO DE ORO.—Hallábanse los hebreos en el desierto al pie del Sinaí; y viendo que Moisés tardaba en descender de la montaña, buscaron á Aarón y le dijeron: "Haznos dioses que nos precedan en el camino." Entonces, refiere el Exodo (XXXII, 2), les dijo Aarón: "Tomad los zarcillos de oro de vuestras mujeres, hijos é hijas, y traédmelos...; y luego que los recibió, fundiólos é hizo un becerro de oro." Hasta hace poco, los incrédulos han atacado encarnizadamente esta historia, porque, según decían, era imposible que los israelitas hubieran forjado, en tal época y en semejante lugar, una obra metalúrgica de esta índole.—Pero también sobre este punto la egiptología ha comprobado el relato de Moisés, y demostrado que los hebreos no carecían para aquel trabajo ni de ciencia, ni de primeras materias, ni de los necesarios instrumentos. Los hebreos, en efecto, salían de Egipto iniciados en las artes de este país, y nótese que los egipcios beneficiaban el oro de la tierra y lo labraban; tenemos mapas egipcios indicadores de las minas de oro y del camino que conducía á los filones; poseemos joyas, especialmente zarcillos, que prueban haberse conocido allí la manera de dorar y la orfebrería; y además, han llegado á nosotros escenas pintadas que representan todos los procedimientos practicados por los orífices en la ejecución de sus obras. Puede admitirse sin inverosimilitud que los israelitas conocían esta como las demás industrias egipcias; y la primera materia no les faltaba, pues ya nos dice el texto de qué modo Aarón se la procuró para la ejecución del ídolo. Finalmente, sabemos que los egipcios explotaban en el Sinaí minas, de que quedan numerosos vestigios, y que allí mismo labraban el mineral extraído; no siendo extraño, por tanto, que los hebreos encontraran en aquellos parajes los instrumentos necesarios para la ejecución del becerro de oro.—(Véase Vigouroux, *Bible et découvertes*, tomo II.—*Mélanges bibl.*, Inscriptions du Sinaï,—Chabas, *Recherches sur la XIX^e^ dynastie*, p. 66 y siguientes.)

BEL.—El libro de Daniel cuenta, en su parte deuterocanónica, la historia de la destrucción del ídolo de Bel; este dios tenía una estatua á la cual se ofrecían diariamente ovejas, harina y vino; los sacerdotes entraban cada noche en el templo, se apropiaban las ofrendas y hacían creer al pueblo que el ídolo se las había comido. Daniel descubrió á Darío la estratagema, y logró de esta suerte la destrucción del ídolo y del templo (XIV, 1-21). La autenticidad de este episodio ha sido vivamente atacada por racionalistas y protestantes; pero es forzoso ya reconocer que el autor fué, sin duda, contemporáneo de los hechos que refiere y que su relato presenta los caracteres de la verdad, porque los monumentos indígenas confirman todos aquellos detalles suyos que se relacionan con las costumbres de Babilonia. El culto de Bel estaba allí en gran predicamento; ofrecíanse allí también alimentos á los ídolos, porque Nabucodonosor, en una inscripción, menciona los presentes que todos los días depositaba en la mesa de los dioses Marduch y Zirbanit: un buey entero, pescados, aves, miel, vino, etc. Necesitábase, por tanto, estar al corriente de los usos babilónicos para escribir este episodio.—(Véase Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. IV.—*Theologische Quartalschrift* de Tubinga, 1872, p. 554.)

BETHEL.—Entre los lugares de Palestina que se mencionan en la Biblia, uno de los más importantes es Bethel. Según los racionalistas, había allí un santuario cananeo, que los hebreos

adoptaron al invadir Palestina, y del que hicieron lugar de culto hasta la reforma de Josías. Las indicaciones precisas de la Biblia están en formal contradicción con este sistema. Bethel se llamaba al principio Luza (Gen., XXVIII, 19); Abrahám había levantado allí un altar á Dios (XII, 8); Jacob le aplicó el nuevo nombre después de la visión que en el mismo sitio tuvo. (Véase el artículo *Betylos.)* En tiempo de los Jueces se estableció en Bethel el Arca de la Alianza, pero provisionalmente y sin duda con motivo de la guerra (Jud., XX, 27). Desde entonces hasta la escisión del reino no se habla ya del santuario de Bethel; cierto que, después del cisma de Israel, Jeroboám erige dos becerros de oro y coloca uno en Bethel, donde eleva un altar é instituye un sacerdocio (III Reg., XII, 29 y siguientes). Pero todo esto prueba precisamente que antes de Jeroboám no era Bethel santuario, sino que se conservaba el recuerdo de haberlo sido en otros tiempos. Además, el acto de Jeroboám no puede estimarse como acto de la religión hebrea, sino cismático y hasta idolátrico, y sobre todo, medida política adoptada con el fin de alejar á los israelitas del templo de Jerusalén, adonde creían deber asistir por ser el único santuario legítimo. El cisma político habría durado poco si Jeroboám hubiera permitido á sus súbditos ir á sacrificar en Jerusalén, absteniéndose de completar su obra con un cisma religioso. Desde entonces Bethel es mencionado como santuario, pero como santuario cismático que nada significa contra la unidad del templo de los hebreos, como los diversos cismas protestantes nada prueban contra la unidad de la Iglesia. (Véase el art. *Santuario.)*

BETYLOS.—Los betylos eran piedras á las que los fenicios y demás pueblos cananeos tributaban culto idolátrico, estimándolas asiento de la divinidad; betylo viene de *beth'el,* casa de Dios.

Realmente este culto era una especie de fetichismo. Los críticos racionalistas, que sólo quieren reconocer en el pueblo hebreo rasgos religiosos comunes á los demás pueblos antiguos, suponen que los israelitas primitivos tenían también sus betylos ó dioses-piedras. En su concepto, ya lo hemos visto (art. *Arca de la Alianza),* las tablas de la Ley, contenidas en el Arca, eran realmente una piedra de Jehová, y creen encontrar una prueba más para su sistema en el hecho siguiente, que el Génesis refiere: "Yendo Jacob de Canaán á Mesopotamia, tuvo una visión divina, el célebre sueño de la *escala de Jacob,* y oyó que Dios le predecía abundantes bendiciones; al despertar, exclamó: "¡Ciertamente el Señor está aquí, y yo nada sabía! ¡En verdad, aquí está la casa de Dios, la puerta del cielo.„ Y entonces, para perpetuar el recuerdo de tal aparición, tomó la misma piedra donde había reposado su cabeza y la erigió en monumento, ungiéndola con aceite; hecho lo cual llamó á aquel sitio Bethel, que viene á ser el mismo nombre betylo.

Este es en substancia el relato del Génesis (XXVIII), y el hecho que los racionalistas estiman prueba del fetichismo de los hebreos. Nosotros vemos en él todo lo contrario:

1.° Del hecho mencionado no puede deducirse lógicamente el supuesto fetichismo, sino, á lo más, que Jacob conocía los usos de los pueblos cananeos de que iba á ausentarse, y que por cierta asociación de ideas concibió la de un monumento parecido en la forma á los que había visto, aunque de significación muy diversa. Podemos admitir que estos monumentos, erigidos con piadosa y pura intención, podían llegar á ser con el tiempo un estímulo para que idolatraran aquellos israelitas, cuya inteligencia estuviese menos desarrollada ó cuyo corazón fuese menos amante de Dios, y sin duda por este motivo prohibió más tarde Moisés la erección de semejantes piedras (Levit., XXVI, 1).—2.° Por lo contrario, en la narración del Génesis todos los detalles indican monoteísmo y espiritualismo. En cada escalón de los que Jacob ve en sueños hay ángeles; pero en el último sólo aparece un Ser, el Dios de Abrahám y de Isaac, que es también el Dios de toda la tierra (13, 14); su manera de hablar á Jacob no es, con seguridad, la que usaría un dios fetiche, ni la de Jacob es la de un fetichista; si para recuerdo erige una piedra y la

llama Bethel (22), cree aplicar este nombre á todo el lugar que ha recibido la visita de la Divinidad, y no sólo á la piedra en que había él recostado la cabeza. "Este lugar, dice, es la casa de Dios y la puerta del cielo.„ Nótese esta expresión "puerta del cielo„; porque si aquel lugar lo era por haberse Dios mostrado en él, será que Dios reside en el cielo, y para poseerlo habrá que estar en el cielo, y no en presencia de esta piedra.—3.º De tal modo embaraza esa narración á los racionalistas, que bien quisieran despojarla de algunos detalles, y por eso dicen que hay contradicción entre este capítulo y otros del Génesis. "Este suceso, dice M. Vernes, ocurrió cuando Jacob iba hacia las llanuras de la alta Siria. Una variante de la tradición lo coloca en su regreso... (Gén., XXXV, 9-15). Jacob edificó en el mismo sitio un verdadero altar (XXXV, 1-7); otro escritor se remonta más, y atribuye á Abrahám la erección de este mismo altar„ (Génesis, XII, 8). Realmente no hay contradicción ninguna aquí, sino hechos sucesivos; Abrahám había ya sacrificado en aquellos lugares (XII, 8); después Jacob tuvo en ellos una visión y erigió una piedra monumental (XXVIII); cuando Dios se le apareció en Mesopotamia, le recordó aquel suceso diciéndole: "Soy el Dios de Bethel, donde ungiste una piedra„ (XXXI, 13). Más tarde, Jacob erige en el mismo sitio un altar por orden del Señor (XXXV, 1); y finalmente, la piedra ungida de que se trata (XXXV, 14) estaba destinada á consagrar el recuerdo de otra aparición divina posterior, ocurrida al regresar Jacob de Mesopotamia: el Génesis lo dice terminantemente (V, 9). (Véase el sistema de M. Vernes expuesto en la *Revue de l'histoire des religions*. Enero, 1882.)

BIBLIA Y EL AVESTA *(La)*.—Es de moda en la actualidad sostener que la religión judía y el Cristianismo han tomado sus principales dogmas de otras religiones, especialmente de la de Persia; para demostrarlo se hacen inútiles esfuerzos por encontrar semejanzas entre las nociones religiosas contenidas en la Biblia y las del Avesta.

Las creencias que se dicen comunes á la Biblia y al Avesta, y que el primero de estos dos libros ha copiado del segundo, son: la unidad divina y la creación; el Verbo creador y la mediación de un ser divino entre Dios y el hombre; el Espíritu Santo; la resurrección y la vida futura; la existencia de los demonios y de los ángeles, y la de un coro de siete ángeles superiores á los otros; el profetismo y el paraíso terrenal.

He aquí ciertamente un catálogo formidable; en él está contenida casi toda la teología católica. Vamos á examinar en particular cada uno de estos puntos, empezando por aquellos que hay necesidad *a priori* de excluir de la discusión, porque son del todo extraños á la religión de Persia.

1.º **Verbo creador.**—Es completamente falso que el Avesta contenga la menor idea de un Verbo creador. Para las pruebas de nuestra afirmación remitimos al lector al artículo *Verbo*.

2.º **Mediador.**—La concepción de un mediador entre Dios y los hombres, así como la realización de esta concepción en la persona de Cristo, ¿es una idea cristiana, es una creencia propia del Cristianismo? ¿Jesucristo ha cumplido realmente esta misión? O por lo contrario, es todo esto un mito, una invención pagana, transportada con algunas variantes al Cristianismo? Em. Burnouf, el Doctor Marius y muchos otros han sostenido la segunda tesis. Según ellos, la primera idea de un mediador fué concebida entre los Persas, y se manifestó en la persona del dios ó genio *Mithra*, cuyo nombre dicen que significa el amigo y el mediador. Veamos lo que hay de verdad en todo esto.

Nunca los mazdeos antiguos ni modernos han concebido la idea de un mediador entre Dios y los hombres; el zend ni siquiera posee una palabra con que expresarla. El mazdeo culpable consigue el perdón de su culpa por el cumplimiento de una penitencia; la mayor parte del Vendidad está destinada á fijar el *quantum* de esta penitencia. Ciertos crímenes se declaran inexpiables; así el Fargard I cita entre los males creados por Anromainyus (Ahrimán), los crímenes inexpiables, la sodomía y el enterramiento de los

cadáveres (V. Fargard I, §§ 44 y 46). El Fargard III, § 134, dice textualmente: "Si alguno sepulta en tierra perros ú hombres muertos, y transcurren dos años sin que los haya desenterrado, no hay castigo, no hay expiación para este crimen. Estos actos son para siempre inexpiables."

Es verdad que este rigor se mitigó con el tiempo; pero en lo antiguo, en la época que nos ocupa, estaba vigente con toda su severidad. Las atenuaciones introducidas más tarde consistieron en una diminución de las penas, y en la determinación de la penitencia exigida para la remisión de las faltas primitivamente imperdonables; pero nunca se supone para ello la intervención de un mediador. Se ha errado comúnmente sobre este punto de historia religiosa á consecuencia de la interpretación errónea de un pasaje bien sencillo de Plutarco. En el cap. XLVI de su libro *De Isis y Osiris*, el historiador griego dice: "Según los persas, Oromasdes (Ormuz) se parece á la luz, y Areimanios (Ahrimán) á las tinieblas; Mithra está entre ambos: αμφῶν μέσον; διὰ τοῦτο μεσίτην τον Μίθραν καλοῦσιν οἱ Πέρσαι. Por esto los persas llaman á Mithra intermediario."

No hay necesidad de ninguna discusión filológica para demostrar que Plutarco habla, no de un mediador entre Dios irritado y el hombre culpable, sino de una simple naturaleza intermedia entre los dos principios de esencia opuesta. Dios es la luz, el espíritu malo las tinieblas, y Mithra es el crepúsculo. He aquí el sentido *obvio* y verdadero de esta frase.

Lejos de desempeñar las funciones de mediador entre el cielo y la tierra, Mithra se presenta en todo el Avesta como un juez severo, como el vengador de las infracciones de las leyes de la justicia. En el himno consagrado á sus alabanzas y á la enumeración de sus prerrogativas, leemos: "Honramos á Mithra, á quien los guerreros ofrecen á coro sacrificios sobre la espalda de sus caballos, pidiéndole vigor para sus vehículos, salud para los cuerpos, pidiéndole también abatir á sus enemigos...; quien, irritado, ofendido, derriba la casa y arruina la aldea, destruye la tribu, la comarca y á los jefes de los nmanas, barrios, tribus y regiones; que hiere á los devas en la cabeza; que castiga á los culpables y á los mentirosos; que es enemigo de los peris; que convierte en oblicuos los senderos rectos del país que le engaña, le arrebata la victoria y lo entrega sin defensa al guerrero exterminador...; que excita los preparativos bélicos; que dispone los ejércitos; dominador poderoso, omnisciente; que forma el frente de la batalla á vanguardia, y que firme allí abre brecha en las filas armadas... y por su poder esparce la desolación y el terror." (V. el Avesta trad. al francés, 2.ª edic. p. 451 y siguientes.—Yesht X, 10, 18, 19, 26, 27, 35-37.)

He aquí ciertamente algunas funciones que no se compaginan bien con las de un mediador, y aun se podría decir con toda verdad que son diametralmente opuestas. Un mediador que no hace otra cosa sino castigar y vengarse, es un mediador muy singular por cierto.

Se invoca además en favor de Mithra mediador un pasaje del *Minokhired* (22), concebido en estos términos: "El cuarto día después de la muerte, el alma llega al puente Chandôr (Chinvat), alto y terrible... Allí se presentan muchos antagonistas en espíritu de enemistad, *Aeshma*, *Ast-vîhâd*, que devora á toda criatura, y como intermediarios *Mithra*, *Çraosha* y *Rasnu*." (Cap. II, 125-117.) De la palabra que traducimos por intermediario (mianjî) se ha querido hacer mediación y sacar un argumento en favor de la tesis.

Pero los que pretenden dar esta interpretación, ó no han leído el texto, ó están obcecados por un prejuicio. Porque esta pretendida mediación se nos explica en los párrafos siguientes, que dicen: "Rasnu pesa las acciones sin injusticia ni favor, sea quien quiera aquel de quien se trate, grande ó pequeño, piadoso ó malvado (§ 118), después de lo cual Çraosha ayuda al alma justa para que atraviese el puente (119, 120)." "El malvado encuentra también un antagonista, cual es el mismo Çraosha, quien le saca del puente Chandôr y lo entrega al deva Vîzaresha (161-164)." De Mithra ni una palabra siquiera. La intervención, pues, ó la mediación de estos genios consiste, la de Rashnu, en juzgar severa y justamen-

te; la de Çraosha, en auxiliar á los buenos y en rechazar á los malos (del paso por el puente), y la de Mithra... en no hacer nada. ¿Habrá sido, pues, una mediación de este género la que sugirió la idea del Cristo mediador entre Dios y el hombre, que da su vida humano-divina para aplacar al uno y salvar al otro? No hay necesidad siquiera de contestar á semejante pregunta.

3.º **Espíritu Santo.** No es menos falso que el Avesta reconociera la existencia del Espíritu Santo. Sólo acogiéndose á un pueril juego de palabras puede sostenerse lo contrario. Es verdad que hallamos en este libro las palabras *çpento mainyus* y *mainyus çpenisto*, que son traducidas de ordinario erróneamente por espíritu santo y espíritu santísimo. *Çpento çpenisto* no tiene este sentido. El primero es un participio, el segundo un superlativo formado por la raíz *çu*, que significa favorecer, desarrollar, hacer prosperar. Estas palabras, pues, corresponden al latino *augustus* (de *augere*) [1] y no al español *santo*.

Además, el *çpento mainyus* nada tiene común con el Espíritu Santo. La idea de una trinidad divina jamás ha sido sospechada siquiera por el mazdeísmo. "Yo proclamaré, dice el Yaçna (XXX, 3) los dos espíritus gemelos, que fueron llamados, según la naturaleza de los mismos, espíritu bueno y espíritu malo. Estos dos espíritus se reunieron en un principio para crear la vida y la muerte y la suerte de los seres.„ He aquí la esencia del dualismo mazdeo. Dos espíritus desde un printipio, de los cuales el uno, el espíritu bueno, produce la vida, el crecimiento, la prosperidad: el otro, el espíritu malo, causa la muerte, el empequeñecimiento, la miseria. Lo que hace que uno sea bueno y el otro malo, es que el primero favorece la vida, la actividad de los seres y la verdad; el segundo, la destrucción y la mentira. No es esta teología á propósito para que de ella hubiesen podido sacar los cristianos la idea de la Trinidad, de tres personas divinas unidas por los lazos de una misma naturaleza, de las cuales la segunda es engendrada por la primera, y la tercera procede de las otras dos por operación de amor.

4.º **Arcángeles.**—Hay, al parecer, semejanza de número entre los siete arcángeles de la teología cristiana, siempre presentes ante el trono de Dios, y los siete *amesha çpentas* del cielo avéstico. Pero esta semejanza no puede defenderse sino confundiendo los tiempos y las cosas más distintas. El Avesta cuenta algunas veces *siete* amesha çpentas, pero es incluyendo en este número al mismo dios mazdeo Aura Mazda. En realidad, aquellos ángeles no son más que seis; de manera que falta ya por lo menos la identidad del número. Además, esta enumeración de *siete* amesha çpentas es reciente; aun la palabra que los designa como grupo (*amesha çpenta*) es desconocida en las partes más antiguas del Avesta: no se encuentra por ninguna parte en los Gâthâs, sino solamente en los epígrafes adicionados por los últimos redactores. En los cantos antiguos, los personajes designados más tarde con el nombre de amesha çpentas, no son todavía genios de naturaleza determinada; aparecen aún flotando entre la abstracción, la alegoría y la personalidad real. En fin, la Persia no tenía palabra para designarlos; ha tenido que emplear para este efecto el término avéstico *amesha çpent*, ó una imitación persa *amahra çpenta* [1]. Todo esto prueba hasta la evidencia que el origen del grupo de los amesha çpentas es reciente, y data de la organización última, de la sistematización final del mazdeísmo, y que esta creencia no ha ejercido influencia ninguna en la concepción bíblica.

Además, los dos grupos nada tienen de común en sus funciones. Los arcángeles cristianos permanecen en la presencia de Dios para adorarle y recibir sus órdenes, siempre prontos á ejecutarlas con la mayor celeridad. Los amesha çpentas no son *adstantes ante Deum*, ni pueden serlo, puesto que el dios de ellos se cuenta como uno de tantos y en todo se asimila á ellos. Sus

[1] Los Mazdeos lo han entendido siempre de este modo. La traducción pehlvi vierte *çpento* por *afzûnik*, palabra derivada del radical *afzû*, que significa acrecentar, prosperar. (*Comp. Pâhlavi-Vâzand glossary*, p. 51.)

[1] *Çpent*, además, no es palabra persa.

funciones son todas terrestres. Uno vela por los ganados, otro por la tierra, el tercero por los metales, los otros tres por el fuego, las aguas y las plantas. Hénos aquí bien lejos de nuestros arcángeles. ¿Sería tan sólo el número siete lo que hubiese tentado al autor del libro de Tobías? Pero ni aun esto está de acuerdo con el número de los espíritus mazdeos; porque si se cuenta á Aura Mazda para obtener el número de siete, hay que contar también á Jehová, y entonces los arcángeles bíblicos serán en número de ocho. Si no se incluye aquél, entonces resultan seis amesha çpentas, mientras que los arcángeles quedan en número de siete. Además, el número siete tuvo desde los más remotos tiempos de la historia de los judíos un valor misterioso: éste era el número de los días de la creación y la división primitiva del tiempo; el altar tenía siete candelabros, siete panes, etc. Es, como se ve, enteramente ilógico ir á buscar el origen de este número fuera de las ideas judías.

5.º **Angeles custodios.**—Lo mismo se puede decir de la idea de los ángeles custodios. Haug fué el primero que pretendió asimilar estas dos clases de espíritus, y, sin justificar esta *asimilación*, no vaciló en verter la palabra *Fravashi* por *ángel custodio*. Otros después han seguido su ejemplo. Geldner, modificando algún tanto los términos, adoptó el de *Schutzgeist*, espíritu protector. En fin, recientemente, Monier Williams, profesor en la universidad de Oxford, gran admirador de Haug, escribía en una revista inglesa que habiendo oído, á su paso por Francia, á un predicador católico hablar de los ángeles custodios, se creyó en presencia de un doctor zoroástrico disertando sobre los Fravashis. Un error como éste se comprende en M. Williams, que no conoce el zoroastrismo sino por los libros más antiguos de Haug, y que cree aún que Zoroastro escribió el Avesta dos mil quinientos años antes de Jesucristo. Pero difícilmente se comprende que el sabio bávaro haya lanzado al público una confusión tan ridícula.

¿Qué son, en efecto, los Fravashis? Si abrimos el Avesta, leeremos allí, con todas sus letras y en distintos puntos, estas palabras que no dejan lugar á ninguna duda: "Nosotros honramos las almas de los muertos que son los *Fravashis de los justos: iristânâm urvânô yazamaidê yaô ashaonâm Fravashayô*„. (V. Yaçna XVII, 43; XXVI, 21, 34, etc.) Los Fravashis son, pues, los manes de los latinos, los Pitris de los habitantes del Indostán. Los tales Fravashis vuelven á la tierra en los cinco últimos días del año, consagrados á la memoria de los muertos. Vienen á ver si se les tributa veneración, si se les ofrecen sacrificios, si se les depara alimento, un alimento que los hace inmortales. (V. Yesht XIII: de los Fravashis.)

El texto añade que protegen al país, que favorecen á las poblaciones, á las casas y á los guerreros que las honran, pero esto á título de *manes* ó de *genii*, y no de ángeles custodios. Los Fravashis son, en realidad, los espíritus de los muertos, que no gozan de felicidad sino á condición de ser honrados y provistos de alimentos por sus descendientes.

Tales son los Fravashis originarios. En una época más reciente, vienen á ser como una especie de tipo celestial de los seres. Se llega hasta conceder un Fravashi á los espíritus superiores, y aun á *Aura Mazda*, el dios supremo, ¡Un ángel custodio de Dios! Esto es sencillamente ridículo. Más tarde aún, para explicar la naturaleza de este tipo incomprensible, los doctores persas recurrieron á explicaciones muy diversas.

Para el autor del *Minokhired*, "los Fravashis son las estrellas innumerables é innominadas que adornan las bóvedas del cielo. En toda criatura y creación, creada para el mundo terrestre, nacida ó no, cada cuerpo tiene su Fravashi de la misma naturaleza que él. Todos los Fravashis de los hombres y de las mujeres justas fueron formados del cuerpo del primer hombre.„ (Cap. XXVII, 17.)

Según el Sad-deri Bundehishn, hay en el hombre cinco potencias: el principio de la vida, la conciencia, el alma, el entendimiento y el Fravashi. El Dios Altísimo ha aplicado estas cinco cosas en el cuerpo del hombre á una acción propia, y cada una de ellas se cuida de

lo que se le ha asignado. La acción del entendimiento es la de guardar la memoria y la inteligencia, y de hacer que éstas cumplan sus funciones. La acción del Fravashi tiene por objeto hacer que el entendimiento obre de tal modo que haga provechosos todos los alimentos digestivos y rechace lo que es indigesto. En la muerte, el principio vital se mezcla con el viento, la conciencia con la substancia celestial. "El entendimiento, el alma y el Fravashi subsisten y sufren juntos el juicio. Mézclanse todos los tres juntamente, y dan cuenta de sus actos.„

Hay que convenir, pues, en que estos ángeles custodios son de una especie muy singular. Así es que Haug viene inadvertidamente á refutarse á sí mismo cuando llama á los Fravashis *counter-part-spirits*, espíritus-parodias, espíritus-tipos.

En esto llevaba razón hasta cierto punto. Los Fravashis, como se ha visto, son esto en parte, es decir, en el segundo período, y por esto se parecen á los genios acadianos ó bien á los *kas* egipcios. Nunca han tenido nada común con los ángeles custodios; es necesario ignorar por completo la naturaleza de estos últimos para establecer asimilaciones tan poco justificadas. El católico que oye tales apreciaciones, no puede hacer otra cosa que lamentar tamaña ignorancia de las verdades católicas en hombres que son considerados y tenidos por sabios.

Vamos á hablar ahora de las ideas cristianas que se dicen tomadas de la religión mazdea, y de las cuales se encuentra realmente algo en esta última. Los hechos científicos mejor comprobados demuestran que la Persia no ha proporcionado á la Judea tales ideas.

1. **La creencia en la resurrección del cuerpo** no tuvo su origen en Persia, ni aun ha existido en este país hasta muy tarde, habiéndose desarrollado progresivamente. En el Avesta no se anuncia la resurrección de la carne en términos claros y precisos, sino en un solo lugar, en el Yesht XIX, que pertenece á las partes más recientes del libro, y cuya fecha debe hallarse muy cerca de la era cristiana, si no es posterior al comienzo de esta era. Otro pasaje supone igualmente esta creencia (F. XVIII); pero es también de los menos antiguos. Con todo y con eso, ninguno de estos pasajes habla de la resurrección de los cuerpos [1].

En el resto de la obra no se hace alusión alguna. Los únicos hechos que han de verificarse al fin del mundo son: la retribución (*Ançashuta*) con el triunfo de los justos, y el restablecimiento del mundo en un estado de bienandanza y de inmortalidad (*Ameretâitî*); y la Frasho-keretis, es decir, la perpetuidad, la *perennización* (de *kers*, hacer, y *frasha* πρόσω, en adelante). El primer suceso se anuncia en estos términos: "Cuando la Druje haya sido vencida por la verdad, por la realización en la inmortalidad de lo que ha sido declarado falso por los devas y los hombres perversos, que tu culto prospere ¡oh Aura! ¡Dime lo que sabes antes de que me alcance el combate de los espíritus! ¿Cómo el justo vencerá al malvado? Porque en esto estriba el cumplimiento perfecto de este mundo.„ (Yaçna, XLVII, 1, 2.)

Del segundo no se dice más que esto: "Ojalá pudiéramos nosotros ser aquellos que harán al mundo perpetuo: *yôi im frashem kerenaon ahûm!*„ En esta frase se ha querido ver la indicación de la resurrección de los cuerpos. Ahora bien: es evidente que esto no dice absolutamente nada. Desde luego *ahu* significa mundo, y no cuerpo (que se dice *ast, tanu* ó *kehrp*). En rigor, cabría que se le diera el sentido de ser ó de vida, pero de ninguna manera el de cuerpo. Además, *frashem kare* no puede significar resucitar. La tradición, es decir, la versión pehlvi, vierte estos términos por una expresión derivada de ellos y que tiene el mismo sentido: *frashkart*. Estos términos se encuentran en muchos otros pasajes, y allí tienen ciertamente, según opinión de todos, el sentido que nosotros admitimos, porque es evidente que no pueden tener otro. En el Yaçna LIV, 22, se aplican á los Gâthâs ó á aquel que los recita; en el Yaçna XXXIV, 25, indica la acción ordinaria de Aura Mazda y el resultado de las oraciones y de los cánticos de alabanza. El Yesht XIX

[1] Se trata simplemente de la resurrección de los muertos: *tristo usehistan*.

que contiene el único pasaje en el cual se indica con claridad la resurreccion, distingue claramente el *frashem kare* de esta resurrección. En efecto; en el § II se dice: "Aura crió las criaturas muy buenas, muy bellas, muy elevadas, muy prósperas *(frasha)*, para que hagan el mundo perpetuo *(frashem)*, no envejeciendo ya, ni muriendo, sin corrupción ni infección, siempre viviendo, engrandeciéndose siempre, á fin de que los muertos resuciten y que venga la inmortalidad que opera la perennización *(frashem)* del mundo.„ Este pasaje indica claramente lo que quiere decir aquel *frasho ahû:* es el estado futuro del mundo, estado de inmortalidad y de perfección, pero que de ningún modo comprende la resurrección de los cuerpos. Este estado es producido por las virtudes de las criaturas, y la resurrección es la obra del profeta Çoshyant.

En fin, el deseo expresado en el vers. 9 del Yaçna XXX, citado más arriba, sería absurdo en boca de un mazdeo si tuviera por objeto la resurrección, porque los hombres, aun los fieles, son impotentes para operarla. Sólo el último descendiente de Zoroastro, Çoshyant, el profeta prometido al mundo, tiene poder para resucitar los muertos. Aquel deseo hasta sería impío; tendería nada menos que á derribar todo el orden y el sistema religioso, y atribuir al simple creyente un poder reservado únicamente al enviado del cielo.

La resurrección no fué, pues, una creencia del Erán primitivo; esta creencia llegó allí traída de fuera, y por consiguiente, los semitas, que eran los únicos que la poseían entonces, fueron los que la comunicaron á Persia, lejos de haberla recibido de ella.

Se cita también, como prueba de la creencia de los persas en la resurrección, una palabra de Herodoto que no es realmente más que una ironía. El matador de Smerdis dice á Cambíses: "Vuestro hermano ha sido muerto por mi mano; yo le he visto muerto. Si los muertos han resucitado alguna vez, temed entonces que vuelva el mismo Astiages. Pero si todo se halla como antes, no temáis nada de éste. (Εἰ μὲν νυν οἱ τεθνε ῶτες ἀνεστέασι.)„ El sentido real de esta frase es evidentemente: "Si ha llegado ya el tiempo en que los muertos resuciten.„ Ahora bien, el confidente de Cambíses no podía suponer que hubiese llegado ya la resurrección general de los muertos; además, si Herodoto hubiese sabido que los persas poseían semejante creencia, no hubiese dejado de hablar de ella en el estudio que consagró á la religión de los persas, porque una concepción de este género debiera haber llamado la atención de un griego, poco acostumbrado á semejantes ideas.

2. **Paraíso terrestre.**—Se ha dicho también que el Edén es una idea eraniana transportada á la Judea. El Edén bíblico es una imitación del Vara ó Parque construído por el héroe eranio Yima para servir de refugio á los hombres amenazados por la inundación de las aguas diluviales. Se pretende apoyar esta tesis recordando que la palabra παραδεισος se deriva del persa *paradaèza*, cuyo sentido es, *cercado, lugar cerrado*. Debemos decir que este argumento manifiesta una suprema ligereza: παραδεισος es palabra de origen persa: sea así; queremos concederlo sin discusión. Pero, en todo caso, esta palabra ha sido naturalizada en Grecia por Jenofonte. Ahora bien; en este autor la palabra citada no designa sino un jardín de recreo, plantado de árboles escogidos, ó un lugar de caza. He aquí los mismos términos del historiador griego: (Œconom., 14, κατεσκευασμέ οι οἱ παραδεἰσοι δένδρεσι καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπαπι καλοῖς ὅσα ἥ γῆ φύει:—Anabasis I. 2. f. Κύρῳ ἦν παραδεισος μεγας ἀγρίων πλήρης;—Hellen., IV, 1, 15, Θῆραι ἐν περιειργμενοις παραδεἰσοις.

Lo que Grecia pudo, pues, tomar de Persia es la palabra que designa una quinta, un jardín ordinario de recreo, sin relación con ninguna idea religiosa. Sólo en el siglo III antes de nuestra era es cuando los Setenta, al traducir la Biblia en griego, introdujeron la palabra παραδεισος en el dominio religioso, y la emplearon para traducir la palabra hebrea *gan*, que designaba el paraíso terrestre. Notemos además que el Génesis fué escrito más de diez siglos antes de esta época. ¿Habría su autor colocado al primer hombre en un Edén por que sus descendientes, diez siglos más tarde, hubieran de aprender que los reyes de

Persia poseían *paradaézas*, jardines de recreo y cotos de animales salvajes? Pues á esto conduce aquel razonamiento.

Lo que prueba todavía más que los judíos no tomaron de los persas nada absolutamente en esta materia, es que eligieron el vocablo *paradaéza*, término exclusivamente profano, y dejaron ó ignoraron la palabra *Vara*, que designa un recinto de carácter religioso, tal como el Vara de Yima. (Véase Fargard II, Avesta traducido, p. 13-21.) Los Setenta, según vemos, emplearon una palabra griega, cuyo significado modificaron porque era propia para expresar la idea que ellos intentaban manifestar, y sin pensar absolutamente en su origen persa, que ignoraban según todas las trazas. En cuanto á lo demás, los judíos nada han tomado de Persia. La concepción del Edén dependía de las ideas propias del autor del Génesis sobre la creación del hombre; el estado de justicia y de felicidad en que fué creado Adán, exigía un lugar de habitación en consonancia con dicho estado. La Vara de Yima tiene una naturaleza diferente, como es del todo diferente su razón de ser.

Por lo demás, los autores que quieren hacer del Edén una copia del Vara persa proceden con ignorancia ó ligereza inexplicables.

En efecto, la creencia en el jardín paradisíaco es de las más antiguas, y la leyenda de Yima construyendo un Vara es, por lo contrario, muy reciente. El capítulo del Avesta que la refiere está completamente aislado en los libros sagrados del Erán; en esta vasta compilación sería imposible encontrar una sola palabra que haga referencia á ella. En muchos pasajes se habla de Yima, y nunca se hace la más ligera alusión al Vara y á su leyenda, prueba evidente que es de invención moderna. Además, el Vara y el Edén no tienen rasgo alguno notable de semejanza. El Vara es un vasto terreno, muy ordinario, en el cual Yima construye habitaciones, corredores, etc., adonde traslada los animales y los hombres, las plantas y los árboles de todas clases; donde hay luces sobrenaturales; donde los hombres no engendran sino cada cuarenta años; donde los astros, la luna y el sol aparecen juntamente. En fin, el Vara está destinado á subsistir hasta después de las grandes catástrofes que han de preceder al fin del mundo. Dígase ahora si hay en todo esto un solo rasgo que se parezca al Edén. Así es que no todos los sabios racionalistas han defendido esta tesis por juzgar imposible tal defensa. Y aun los hay que han reconocido y probado que la leyenda avéstica delataba, por lo contrario, varios plagios del Génesis en su relato del diluvio. (Véase *Die Yima Sage*, por D. Kohut; *Zeitschrift der D. M. G.*, t. XXV. p. 61 y siguientes.)

3. **Creencia en el demonio, representante del mal moral.**—Se ha dicho que el Satanás bíblico es copia de Ahrimán, el "paityârem (adversario)„ zoroástrico. Examinemos detenidamente este punto, porque es de excepcional importancia.

Hay un libro de la Biblia en el cual, más marcadamente que en los demás, Satanás desempeña este papel de adversario, pretendiéndose por esto que el tal libro es una imitación de alguna leyenda eraniana. Nos referimos al libro de Job. A primera vista, parece que existe notable parecido entre el demonio perseguidor del patriarca y el deva avéstico. Por desgracia, los sabios que perciben esas engañosas apariencias no quieren tampoco pasar adelante; créense felices al encontrar un motivo más para rechazar la revelación, y se guardan muy bien de examinar las cosas á fondo y de proceder en esto según lo que exige el método científico; pues de haber hecho un estudio serio del texto hebreo, hubiesen caído en la cuenta de que el autor de la historia de Job no conocía el zoroastrismo, ó por lo menos que no experimentó de modo alguno la influencia de esta doctrina religiosa. Todo en su libro nos muestra la divergencia, la oposición entre ambas creencias religiosas, con referencia á este punto. La comparación de dos escenas sacadas, una de la Biblia y otra del Avesta, nos hará ver con clarísima luz esta oposición esencial.

"Un día, dice el autor del libro de Job, los hijos de Dios se habían reunido para presentarse ante El y servirle.

Satán comparece en medio de ellos, y Dios le dice: "¿Has visto á mi siervo Job? ¿Has visto que nohay semejante á él, que sea, como él, sencillo y recto, temeroso de Dios y que huya del mal?„ Y Satán le responde: "No en vano Job es temeroso de Dios; pues qué, ¿no lo has rodeado acaso, con su familia y sus bienes, con un muro protector? ¿No has bendecido las obras de sus manos? Sus riquezas, ¿no se han multiplicado sobre la tierra? Pero extiende un poco tu mano, toca sus posesiones, y ya verás cómo te maldice en tu presencia.„ Entonces dijo Dios á Satanás: "Ea, pues; todo lo que posee está en tu mano con tal que no le toques á él.„

El mismo hecho se reproduce segunda vez. Dios permite entonces á Satanás que hiera el cuerpo de Job, prohibiéndole, sin embargo, quitarle la vida. Sometido forzosamente el demonio á las órdenes de Dios, oprime á Job con males espantosos, que le reducen al último estado de miseria y sufrimientos, pero sin poner en peligro su vida (Job, c. III). Cuando ya se hubo cumplido la prueba, y la virtud del santo patriarca había brillado con todo su esplendor, Dios curó la cruel enfermedad que devoraba su carnes y le devolvió centuplicados todos los bienes que había perdido. Murió dichoso á una edad avanzada, sin que fuese posible á Satanás perturbar la obra divina.

Ya se ve por este relato que Satanás no es sino un agente subalterno, enteramente sujeto á la voluntad de Dios, y que no obra sino dentro de los límites trazados por Dios, por ser tan impotente para contrariar sus designios como para impedir la reparación de los males que Dios le ha permitido suscitar.

Consultemos ahora la doctrina mazdea, y veamos á Ahrimán en su obra, frente á frente del Creador. He aquí lo que hallamos en el Vendidâd XXII:

"Aura Mazda dice al santo Zarathustra: "Yo, que soy Aura Mazda..., cuando yo creé esta morada, modelo de belleza y esplendor, el deva criminal me miró. Ahrimán, el asesino, creó contra mí 99.999 males ó enfermedades. Cúrame, pues, oh Manthra Çpenta, tú que despides rayos de puro esplendor. Yo te daré en cambio mil caballos, mil bueyes, mil camellos, etc.„ Manthra Çpenta (la ley santa ó las fórmulas de conjuración) le responde: "¿Cómo he de curarte yo de estos males?„ Entonces Aura Mazda dice á Nairyoçanhâ: Sabio Nairyoçanhâ, llama á Aryaman y dile que Anromainyus (Ahrimán) me abruma con 99.999 males...„ Aryaman corrió apresuradamente; preparó una nueva raza de caballos machos, de camellos jóvenes, una nueva clase de forraje, y trazó nueve surcos para combatir los males suscitados por el jefe de los devas.„

No hay necesidad de hacer notar que la escena ha cambiado por completo. Dios no es aquí el Señor Todopoderoso, que fija á la acción del demonio límites infranqueables; es un rey casi destronado, que tiembla ante un rival que le ha arrebatado la mitad de su imperio, y que goza en atormentar á las criaturas. Anromainyus, igual á Dios por su origen eterno, no reconoce sus leyes y destruye sus obras cuando le place. Por todas partes donde Aura Mazda crea el bien, Ahrimán le sigue para producir un mal capaz de aniquilar la obra divina (Vend. I).

Supóngase por un instante á Ahrimán presentándose en medio del consejo de Aura y pidiéndole permiso para perjudicar á alguno de sus fieles; luego, cuando haya conseguido la autorización, supóngasele observando escrupulosamente los mandatos divinos sin separarse en un ápice de ellos, y se notará al instante lo absurdo de la hipótesis.

Si del punto fundamental de doctrina pasamos á los principios secundarios, encontraremos esta oposición hasta en los menores detalles.

Para Job, sólo Dios es creador, y nadie puede limitar su poderío. El Avesta, por lo contrario, enseña que Ahrimán participa latamente del poder creador y que los astros son eternos. Ni Job, ni ninguno de los personajes que figuran en la narración bíblica y que vienen de países diferentes, sospechan siquiera la posibilidad de atribuir los males físicos á otra causa que á la voluntad divina. Satanás pide á Dios que extienda su mano y llene de calamidades á Job (Cap. I, II; 5). Para éste, los bienes y los males son dones

de Dios, y hay que aceptar así los unos como los otros (II, 10, etc.). "¡Cuán necio eres, le dice su mujer; maldice á Dios, que te trata de este modo, y muérete!„ (II, 9). En fin, los largos discursos de los tres amigos del pobre leproso tienen por objeto probarle que si Dios le tortura de aquel modo es porque es pecador, es porque está cargado de faltas ocultas. A ninguno de ellos se le ocurre buscar la causa de sus desventuras en el abismo infernal. Un mazdeo, sin embargo, no hubiese vacilado un minuto en atribuir *entera* y *exclusivamente* al genio del mal el origen de tamañas desventuras; porque, para él, sólo Ahrimán es el autor de los males. Aura Mazda no ha hecho sino bienes. Si las doctrinas del Avesta hubiesen sido conocidas por el Profeta; si cuando menos hubiesen ejercido sobre él alguna influencia, ¿no es natural que se encontrara algún rastro, algún vestigio, por débil que fuese, en cualquiera parte del libro? ¿Cómo es posible que todo en esta obra haya resultado extraño y aun contrario á la tal doctrina avéstica? ¿Cómo es posible que en tal suposición no se hubiesen deslizado, cuando menos de la boca de alguno de los interlocutores, algunas palabras alusivas á esta doctrina?

El autor bíblico enseña que nadie es puro delante de Dios, que la iniquidad ha alcanzado á los mismos ángeles. Por lo contrario, es un principio fundamental del Avesta que los fieles mazdeos son puros (ashavanô), que los espíritus celestiales, sobre todo, lo son esencialmente. Job no conoce para los cadáveres otro destino que el enterramiento (III, 14, 22; X, 19, etc.); el Avesta prohibe esta práctica como un crimen detestable, irremisible (Vend. I, 48, etc.). La serpiente, en la Biblia, es una creación de Dios; en el Avesta, por lo contrario, es una creación del demonio; solamente los devas han podido darle la existencia. (Compárense Job, XXV, 3; y Vend., I, 8, etc.). Lo mismo podríamos decir del invierno. (Job, XXXVII, 6; Vend. I, 8; XIX, 43, etc.).

Los conceptos que en ambos libros se exponen sobre la resurrección, no están más en harmonía que los que acabamos de ver. Job proclama que su Redentor vive y que el hombre resucitará con su propia carne. El Avesta dice, por lo contrario, que el profeta encargado de llevar á cabo la resurrección no nacerá hasta los últimos tiempos del mundo, y no habla de la *restauración de los cuerpos destruídos por la muerte*. Los libros pehlvis, para expresarla, han tenido que inventar una expresión desconocida en el Avestr: *tan î paçîn* (el cuerpo futuro ó último). Podríamos aducir muchísimos más ejemplos.

La creencia en el demonio era muy antigua entre los judíos. En el salmo LXXVIII el profeta recuerda á los hijos de Israel todos los prodigios que Dios ha obrado en su favor, las plagas con que afligió á Egipto para librar á su pueblo, y termina lo enumeración de estas plagas con la siguiente frase: "*Misit in eos iram furoris sui, indignationem et comminationem et angustiam, immissionem angelorum malorum (mishlahat malaki râhîm*„ (v. 49). Estos *malakîm* son, sin duda, seres sobrenaturales, dado que los actos que se les atribuyen son todos milagrosos: cambio del agua en sangre, muerte de los primogénitos por la espada del ángel exterminador, etc. [1].) (v. 43-52; compárense Exod. VII, 20; VIII, 16-24; X, 15; XII, 29.) En estos pasajes volvemos á encontrar la creencia profesada por el autor del libro de Job, con los mismos caracteres. Los demonios obran tan sólo porque Dios se lo permite, y en la medida de esta permisión combaten al hombre en sus bienes y en su persona.

Otra prueba: los dioses de los gentiles son tratados de *schêdim*, demonios, en el Deuteronomio, XXXII, 71. Además, la tradición está unánime en reconocer en la serpiente del Génesis una figura del demonio, y el sentido del texto exige que así sea.

Por otra parte, ¿es razonable suponer que los hebreos, rodeados de pueblos dominados por el temor de los malos espíritus, no tuvieran la menor idea de esta concepción, y sí que recibirla de los eranios, atravesando la Asiria, Babilonia y el Líbano? Si se hallaban dispuestos á aceptarla, ¿por qué no de sus vecinos inmediatos?

[1] No es posible tampoco que se trate aquí de los *rah*, de los espíritus celestiales.

Finalmente, no pueden suponerse relaciones entre los hebreos y los mazdeos hasta principios del siglo VIII ó fines del IX. A mitad del siglo VIII, la Media es todavía, para Sargón, una tierra lejana. En el año 835, es cuando el nombre de Persia (*Parsua*), si es cierto que estos dos nombres son idénticos, aparece por vez primera en los anales de Asiria (obelisco negro de Salmanasar, 24.ª campaña). En el siglo VIII, como dice M. Menant [1], la Persia no aparece aún sino como un país mal definido, incluído entre las poblaciones del extremo Oriente que no adoraban á Asur. No se encuentra en los monumentos el nombre de ninguna comarca, de ninguna ciudad ni de ningún rey de esta nación. Sus creencias son todavía tan poco conocidas que los vencedores no hacen mención de sus dioses, siendo así que suelen hacerla con la mayor parte de los otros pueblos vencidos. En ninguna parte se encuentra un nombre que parezca de origen ario. Es necesario llegar á los anales de Sargón para encontrar nombres tales como *Khumbanigas*, rey de Elán, *Bagadatti*, de las cercanías de Van; *Bagai*, ciudad meda (?), etc. Los nombres que empiezan por *ar* no hay razón para suponerlos arios más bien que semíticos. Esta inicial es común á las dos razas.

Ahora bien; los documentos judíos que hemos citado son anteriores á esta época. El salmo LXXVIII lleva en sí mismo la fecha, puesto que relata todos los hechos bíblicos hasta el reinado de David y se detiene en la coronación de este monarca [2]. Cuando menos, el fondo del Pentateuco es aún más antiguo, sin género alguno de duda. Todo, pues, concurre á hacer inadmisible la suposición de que la Judea haya copiado del Erán lo que concierne á la creencia en los demonios.

4. **El monoteísmo.**—El mazdeísmo enseña un monoteísmo imperfecto, pero real en cierto sentido; el judaísmo es monoteísta; ¿habrán, pues, tomado los judíos de los medos ó los persas la idea de la unidad divina? Sería necesario estar muy ciego para sostener la tesis afirmativa.

Entre los judíos, el monoteísmo constituye la esencia y el fundamento de su religión desde su primer origen. Es también el principio y la base de la constitución del pueblo de Israel, y, por decirlo así, su razón de ser. Entre los mazdeos, sectarios del Avesta, el monoteísmo es, por lo contrario, advenedizo, y forma muchas veces el más extraño contraste con las doctrinas expuestas en el Avesta, con el naturalismo y el dualismo puros que le precedieron. En todos los capítulos consagrados á cada uno de los genios de la naturaleza, al genio de las aguas (*Ardvî Çûra*), por ejemplo al genio de la savia embriagadora (*Haoma*), al de la luz (*Mithra*), al del viento (*Vayou*), etc., estos genios son tratados como dioses independientes, que conceden á su arbitrio todas las mercedes, todos los bienes, aun el paraíso y la felicidad futura. Si á veces se dice de ellos que fueron "creados por Mazda„, se nota al instante que esta frase fué añadida, ya tarde, para conciliar las antiguas creencias con el nuevo sistema; pero se nota también que tal esfuerzo fué inútil por completo. Se ha visto más arriba, en el párrafo dedicado al demonismo, á lo que ha quedado reducida la noción del Dios uno y creador en el dualismo avéstico. Este Dios tiembla ante su rival, y llama en su auxilio á los genios inferiores.

El moneteísmo de Israel es, por el contrario, puro, completo y absoluto; su Dios no conoce rival, ni poder alguno capaz de resistirle por un solo instante. A su lado no hay genio de ninguna especie; si existen espíritus, son puras criaturas, humildes servidores de su creador y señor, siempre sumisos á sus órdenes y sin más poder que el que ejercitan en su servicio. Los arcángeles mismos permanecen delante de su trono como servidores ante el trono de un rey.

¿Quién se atreverá, pues, á afirmar que este monoteísmo original, perfecto, fundamental, sea trasunto de una doctrina torpe, imperfecta, que nunca se ha conciliado bien con las otras enseñanzas que se contiene en el Aves-

[1] *Annales d'Assyrie*, p. 152. La Media es citada igualmente por vez primera en el mismo obelisco. Al menos ésta es la primera mención cierta.

[2] La cautividad de que se habla en el vers. 61 es la del arca de Silo; la frase precedente lo demuestra.

ta? Afirmar esto pugnaría con el buen sentido.

El monoteísmo de los judíos es ciertamente más antiguo que la creación de su monarquía; ahora bien; la Judea no ha tenido relación con la Asiria sino mucho tiempo después de esta creación. ¿Hubiera podido experimentar la influencia de los eranios, de los cuales se hallaba separada por este vasto Imperio, antes de estar en contacto con él, y esto hasta el punto de adoptar su dios y de perfeccionar la noción del mismo, y de hacer de esta noción el fundamento de su doctrina y de su constitución social? Es evidente que no. Todo, pues, concurre á demostrar que *Aura Mazda* nunca pudo engendrar á *Jehová*. Si se quisiera por lo menos admitir el testimonio histórico de la Biblia, como es justo y racional, se podría resolver la cuestión. El libro de Daniel nos enseñaría que un soberano medo ó persa, convencido por lo elocuencia de un profeta judío, mandó que se adorase en su Imperio al Dios único de Israel; admitido este hecho, explicaría y conciliaría los testimonios de la Biblia, de Herodoto y de las inscripciones cuneiformes. ¿No es esto una prueba de su verdad?

5. **La creación de la nada.**—Aquí más que en parte alguna sería temerario afirmar que la Judea había bebido en fuentes eranianas. La palabra avéstica que traducimos *crear* (*dadhâmi* 𐬛𐬀𐬙𐬀𐬨𐬌𐬥𐬌), no tiene por sí sola otro significado que el de constituir, establecer, y de ningún modo supone la creación propiamente dicha. Nada hay que nos permita atribuirle esta significación excluyendo toda duda. La creación *ex nihilo* no se halla claramente indicada sino en los libros pehlvis, no avésticos, de la Edad Media, en el Bundehesh.

No se comprende, pues, sino por sistemático prejuicio, y contra todo principio científico, que quiera hacerse de la creación una concepción originalmente eraniana.

6. **El profetismo.**—Los rasgos esenciales del profetismo son los mismos en Zoroastro que en Moisés. Por esto no ha faltado quien sostenga que el retrato del caudillo del pueblo judío se había calcado sobre el modelo del reformador eranio. Para demostrar lo contrario basta recordar la historia legendaria de Zoroastro.

a) Los autores griegos del siglo v, especialmente Herodoto y Jenofonte, no conocieron el nombre y fama de Zoroastro, ó cuando menos lo pasaron en silencio. Este silencio extraordinario prueba el poco renombre que el reformador, auténtico ó falso, había logrado en el occidente de la Media ó de la Persia [1]. Es, pues, poco probable que los judíos lo hubiesen tenido en tanta estima, que hubieran querido tener también su Zoroastro.

b) La leyenda de Zoroastro no es antigua, y la vemos formarse en el mismo Avesta. El profetismo zoroástrico no empieza á despuntar sino en dos cánticos de los Gâthâs. (Yaç., XXVIII y XLII.)

Las pláticas ó conversaciones celestiales no se mencionan sino en el segundo, y en ninguna parte vemos figurar los hechos maravillosos que han enriquecido la leyenda. Además, aun la conversación poética del canto XLII puede muy bien no ser otra cosa que un giro poético, que represente un diálogo interno por la meditación de una verdad ó principio.

La tradición ve en el interlocutor de Zoroastro á Vohumano, y no á Aura Mazda. Este pasaje haría juego con el libro del *Mainyô Khart*, que no supone de ningún modo una conversación real. En el Gâthâ, es el autor mismo quien refiere su entrevista.

La interpretación tradicional se apoya en el giro, bastante obscuro por cierto, dado á la frase que anuncia la conversación. He aquí el sentido literal: *Ego te augustum spiritum putavi, Mazda, quia me circumvenit per bonam mentem; et illi dixi, etc....* Vohumano, ó el buen espíritu interno, es aquí el representante, el agente de Aura Mazda, y habla por él. Tal vez no sea otra cosa que una voz interior [2].

[1] Debe usarse de gran prudencia cuando se trata de testimonios de los autores griegos anteriores á la conquista de Alejandro. Así vemos á Clemente de Alejandría, fiado en el testimonio de un autor antiguo, confundir á Zoroastro con el personaje mítico armenio Ther, cuya muerte y resurrección son referidas por Platón. (V. *Stromata*, p. 711.)

[2] Debemos notar, además, que aun en el Yaçna XXIX Zoroastro es anunciado como un hombre según el corazón de Aura Mazda, pero no se le atribuye ningún acto maravilloso. Lejos de eso, es tratado de hombre *açpra*, débil, sin fuerza. (Véase la estrofa, 9. c.)

En otros fragmentos, poco numerosos, Zoroastro figura como sacerdote ordinario, como predicador y apóstol de una religión, sin ningún privilegio maravilloso; es simplemente el amigo de Vistaçpa, el ministro de la ley (XLIV, 14, 16), el jefe religioso perseguido (L, 2), el que consagra el matrimonio de Frashaostra (LII), á veces el sacerdote oficiante (XXXIII, 24; XLIV, 20).

Ningún acto más ó menos maravilloso se ha atribuído en los Gâthâs á Vistaçpa ni á los demás colaboradores de Zoroastro. Su nombre se halla citado en más de un canto, en los cuales el profeta está representado como perseguido, sin que pueda oponer un poder sobrenatural á los esfuerzos de sus enemigos. Tales son los Gâthâs XLV y XLVIII, en que vemos al mazdeo huyendo y reclamando con sus lamentos el auxilio del cielo contra sus opresores.

Los primeros autores griegos que hablaron de Zoroastro no ven en él sino un mago, un filósofo, el jefe de los magos, pero de ningún modo un taumaturgo; y así le llaman simplemente μάγος [1], ó dicen de él τῶν μάγων ἤρξασται ὁ εὑρεῖν τὴν σοφίαν. Parece que no tienen idea alguna de las leyendas. Para hallar los primeros vestigios hay que llegar á Plinio, á Plutarco, á Dión Crisóstomo. Bajo la pluma de estos autores van en aumento las maravillas. Por lo pronto no son sino algunos hechos extraordinarios, de poca importancia, los que hacen célebre su cuna [2]; luego se le ve vivir en el desierto, alimentándose tan sólo con leche ó queso [3]. Dión añade á estos rasgos una aparición maravillosa de Zoroastro en medio de una zarza ardiendo en lo alto de una montaña. El Rey de Persia, viendo desde lejos que está ardiendo la cumbre del monte, se aproxima para adorar al dios del cual esta maravilla debía ser manifestación, cuando de repente Zoroastro salta de la zarza sin haber sido molestado por el fuego, se adelanta hasta el Rey y le manda tener valor y ofrecer en aquel lugar un sacrificio, porque Dios había descendido allí.

La leyenda del Zoroastro, pues, ha venido constantemente tomando cuerpo hasta convertirse en ese conjunto de fábulas que componen el *Zarthusht Nâmeh*, y vemos que á medida que crece va tomando rasgos que recuerdan los relatos del Génesis; porque la historia de la montaña ardiendo es idéntica, al menos en el fondo, á la de la zarza ardiente de Moisés, y análoga á las escenas del Sinaí y de la visión de Jacob [1]. Pero en la Biblia es Dios quien se manifiesta en la zarza; en la leyenda persa es el profeta.

¿Dónde debe hallarse el original? ¿En una creación torpe, sucesiva, que reune en un punto rasgos de otros tres relatos análogos, y muestra mayor solicitud por el engrandecimiento del hombre que por el de Dios, ó en una producción completa y una desde su aparición, más á apropósito para glorificar la fe del autor que á su héroe? Todo habla en favor de esta segunda suposición, porque es carácter de la antigüedad hacer desaparecer al hombre ante la causa religiosa. Estas leyendas, además, datan apenas del siglo IV; el Génesis, con seguridad, es más antiguo.

Finalmente, lo que pondrá fin al debate es la solución que generalmente se propone en justicia y que se resume en estas palabras: ¿Quién es plagiario de hecho? ¿cuál de los dos, el judío ó el mazdeo, ha copiado más al otro en los tiempos históricos?

Aquí todo está, sin la menor duda, en favor de los judíos. No se puede citar otro plagio posible por parte de

[1] Plinio, *H. Natural*, VII, 16.
[2] Plut. *Quæst. sympos*, IV, I.
[3] Plinio, op. cit., XI, 42.

[1] No podemos dispensarnos de mencionar aquí un hecho que ha de tener alguna razón de ser ó alguna significación. Los historiadores árabes y persas están de acuerdo generalmente en hacer de Zoroastro un judío, ó al menos el servidor de un profeta de los hebreos. Según Aber Mohammed, Zoroastro era el discípulo de Ozeas; según Abu-l-Farach, lo fué de Elías. Bundari y Tabari hacen de él el servidor de Jeremías ó de uno de sus discípulos. Medchedi, escritor persa, se expresa así:

«Zartusht mardi bûd az falestîn kali mudathâ khadmat yak iaz anbiyâ î benî Israiêl; Zartusht homo erat ex Palestina qui quondam (fuit) famulus alicujus ex prophetis filiorum Israel.» Según el compendiador de Khondemir, Zoroastro concibió la idea de suponerse profeta porque sabía por la astrología que debía presentarse en su tiempo un personaje semejante á Moisés.

La idea reinante en Oriente era, como vemos, que el zoroastrismo era tributario del judaismo.

ellos, que el nombre del demonio *Asmodeo* en el libro de Tobías. Si es así realmente, lo cual no es muy probable, como lo demostramos en el artículo *Ahrimán*, es el único nombre que ha sido imitado, porque el demonio bíblico personifica la impureza, en tanto que el *Aeshmo-Deva* del Avesta es el genio de la violencia, de la injusticia. Esta imitación, por lo demás, si es tal, ha sido hecha por un autor judío que habitaba en la Media, y por consiguiente, nada prueba, en cuanto á las costumbres de los judíos, que permanecieron en su país natal.

Añádase que la Biblia suele dar á los demonios nombres sacados de los países en que les atribuye los actos relatados. Así sucede, por ejemplo, con el demonio caldeo Lilith (Isaías XXXIV, 14). No hay, pues, nada especial de la Persia, y si algo ha sido copiado (lo que no está probado todavía) es solamente un nombre. Suele objetarse también con el número siete de los arcángeles y con la palabra παραδείσος; pero ya hemos visto más arriba lo que hay en realidad de estas supuestas semejanzas. No tenemos por qué repetir lo que ya se ha dicho.

Si pasamos ahora á examinar lo que la Persia debe á sus vecinos de Occidente, veremos que no es poco en verdad. El doctor Spiegel, lo mismo en su libro *Antiquités* que en otras muchas obras, ha dejado sobre tal punto numerosas y sabias disertaciones. Citemos solamente algunos ejemplos que comprueban este hecho, ya demostrado por Herodoto: "Ningún pueblo posee en mayor grado que los persas la tendencia á adoptar las costumbres extranjeras.„ Tales son la naturaleza abstracta de los seres divinos y todas las ideas religiosas siguientes, que tan en oposición se hallan con las ideas arias: el *Zervanakaranê,* ó tiempo indefinido, destronando á Aura Mazda, que viene á ser el hijo gemelo de Anromainyus, y destruye así la moralidad del dualismo; el culto de Melyta y de las estatuas; el de Mithra transformado á manera asiria; la Sophia, ó la sabiduría de la escuela alejandrina, reemplazando á Aura Mazda en la instrucción de los hombres, y tal como se la ve en el Minokhired; citemos también la creación en seis épocas, el invierno, *Malkôs* con nombre semítico, el alfabeto, la lengua y hasta la forma de los manuscritos con el nombre de *Naska* dado á los libros, el modo de traducir ó de comentar, etcétera, etc. Algunos sabios han querido ver en muchos libros mazdeos imitaciones directas de la Biblia; nosotros prescindiremos de esta discusión. Se podrá consultar sobre esto: Kohut (*Die Yimasage nach ihrer queellen; Nachweisung aus der Genesis*); *Zeitschrift* D. D. M. G. t. XXV, p. 61 y sig.; Spiegel, *Eran.*, p. 274 y siguientes, *Eran. Alterhumskunde,* t. II, página 697, nota 2; t. I, p. 446 y siguientes; t. II, p. 106 y siguientes. *Einleitung in d. traditionelle Literatur der Parsen,* t. II, p. 28 y siguientes, etc.

De lo que precede se derivan las siguientes conclusiones:

Muchos puntos de doctrina que se dice haber tomado la Biblia del Avesta, á saber: la noción del Verbo creador, la del Espíritu Santo y la de un Mediador, son extraños por completo al libro zoroástrico. Dígase otro tanto del paraíso terrestre y del coro de siete arcángeles, que se pretende haber tenido su origen en Persia.

En cuanto á las otras creencias, el monoteísmo, la creación, la resurrección, la demonología y el profetismo, no nacieron tampoco entre los discípulos del Avesta, entre los fieles de Zoroastro. Los judíos estuvieron en posesión de ellas antes de que fuesen conocidas por aquellos, y el propio zoroastrismo es de fecha demasiado reciente para que pueda haber dado origen al judaísmo. Además, los persas se han mostrado siempre imitadores, y esto es lo que debía decidir en contra suya, en caso de duda, la sospecha de plagio.

CH. DE HARLEZ.

BIBLIA EN LENGUA VULGAR *(Lectura de la)*.—Los autores sagrados de que se ha valido el Espíritu Santo para comunicar á los hombres su palabra escrita, compusieron sus inspiradas obras en la lengua del pueblo que los rodeaba. Así, mientras este pueblo entendió la obra divina, se contentó con el texto original; pero á medida que fué modificándose su lenguaje primitivo, el idioma del texto se convirtió

en lengua muerta, imperfectamente conocida del vulgo, y se comenzó á sentir la necesidad de poseer versiones que expresaran fielmente el pensamiento divino en el idioma usual de la nación. Los judíos emigrados en Egipto adoptaron muy pronto la lengua griega, y para su uso se comenzó en el reinado de Ptolomeo la traducción griega de la Biblia, tan conocida con el nombre de versión de los Setenta. Tradújose al principio solamente, á lo que parece, el Pentateuco; pero la versión de los demás libros se siguió en seguida, de suerte que en el siglo III antes de la era cristiana los judíos helenistas poseían ya la versión griega completa del Antiguo Testamento, el cual probablemente también fué traducido en siriaco antes del nacimiento de Jesucristo ó poco después.

Las naciones que recibieron el Evangelio, desearon también leer las Sagradas Escrituras en su propia lengua; y así el Evangelio de San Mateo, escrito en arameo, fué traducido al griego; y en las regiones cristianizadas, en que el griego se cultivaba poco y era el latín usual, hubo ya en el siglo II una versión latina de toda la Biblia.

Hacia el mismo tiempo se compuso la versión siriaca del Nuevo Testamento, llamada *Peschito*, y luego fueron apareciendo sucesivamente las versiones coptas, etiópica, armenia, árabe, geórgica y eslava. Al lado de las versiones ortodoxas fueron publicadas otras, ya por los judíos, ya por los herejes, producciones malsanas de que los Santos Padres procuraban con sus censuras apartar á los fieles. Pero durante muchos siglos no hay indicios de ninguna restricción impuesta por la Iglesia sobre el uso de las versiones en lengua vulgar escritas por plumas católicas; si bien es cierto, como dan á entender los Santos Padres, que los fieles leían siempre la Biblia bajo la dirección instructora de la Iglesia, y además los manuscritos de una Biblia de precisión eran raros é inaccesibles para el vulgo.

La primera contienda que se suscitó en la Iglesia á propósito de la lectura de los Libros Santos en lengua vulgar, data del fin del siglo XII: en 1190 el Obispo de Metz denunció á Inocencio III algunos fieles de su diócesis que, impulsados por el inmoderado deseo de leer las Sagradas Escrituras, habían hecho traducir al francés los Evangelios, las Epístolas de San Pablo, el Salterio y los Morales de San Gregorio, y se dedicaban á la lectura de estas versiones en reuniones clandestinas, donde laicos y mujeres usurpaban atrevidamente el ministerio de la predicación. Desde el principio habían mostrado despojarse de todo espíritu de subordinación respecto de la Iglesia y resistir á los avisos de sus Pastores; de suerte que cuando éstos les recordaban los deberes de la obediencia cristiana, pugnaban por probar con textos de los Sagrados Libros que podían sin delinquir separarse de sus hermanos y substraerse de la dirección de sus jefes espirituales. Afligido el Soberano Pontífice por estos desórdenes, encargó al punto al Obispo de Metz que depurara cuidadosamente la doctrina de aquellas personas, su buena ó mala fe, su intención al traducir la Biblia y su respeto á la Iglesia y al Papa, y hecho esto diera dictamen á la Santa Sede para que ésta, con los necesarios informes, adoptase las medidas conducentes á terminar el escándalo.—(Malou, *Lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, t. I, p. 1-2.) Hacia la misma época los valdenses y albigenses tomaron muchos de sus errores del uso indiscreto de la Biblia leída en lengua vulgar, y por eso en 1229 el Concilio provincial de Tolosa prohibió á los laicos la lectura de este género, exceptuando solamente el Salterio y los trozos bíblicos contenidos en el Breviario. En 1408, el Concilio de Oxford denunció una grosera versión bíblica propagada por Wiclef, y cuya lectura imponía dicho heresiarca á sus seducidos. Tal versión fué prohibida, y los Obispos decidieron que no se emprendiera ninguna otra sin su permiso: prudentes resoluciones que forman el primer bosquejo de la actual disciplina de la Iglesia sobre este punto. Como madre prudente procura ésta que sus hijos no conviertan en veneno el pan de la divina palabra; y sin proscribir absolutamente la lectura de la Biblia en lengua vulgar, le opone restricciones aconsejadas por las circunstancias. No fué otro el criterio que guió á los Padres del Concilio de

Trento en el famoso decreto relativo á las versiones de la Biblia.

Los reformadores del siglo XVI, decididos á rechazar la autoridad jerárquica de la Iglesia, se vieron obligados á sustituirle otro principio de autoridad. En su concepto, la Iglesia es invisible; sólo Dios conoce los miembros de ella, y ningún hombre puede interponerse entre Dios y el alma fiel; de suerte que ésta debe tener solamente por maestro al Espíritu Santo, el cual se comunica con ella por los Sagrados Libros, único depósito de la palabra de Dios. De esto nacieron los dos siguientes principios fundamentales de la Reforma: la Biblia interpretada por el juicio privado, de cada cual es única regla de fe: todo hombre que quiera conseguir la salvación está obligado á leer la Biblia. La observancia de este supuesto precepto divino no es posible sino á condición de que se multipliquen y propaguen por todas partes las traducciones de las Escrituras en lengua vulgar. Lutero se impuso la tarea de traducirlas al alemán, y lo hizo en forma literaria muy notable, si bien la obra salió impregnada en muchos lugares de las doctrinas erróneas del nuevo Evangelio. "Dado el santo y seña, dice M. Malou (op. cit., p. 12), las versiones bíblicas se multiplicaron extraordinariamente, y sirvieron casi siempre de batidores y de bandera á la Reforma. No anuncia el relámpago con mayor fidelidad al trueno, que tales versiones anunciaban al protestantismo. El vértigo entonces dominante deparaba á los nuevos apóstoles discípulos ciegamente dóciles, y la violencia de las pasiones era tal que de cada lector de la Biblia salía un protestante." Estos presuntuosos lectores, emancipados de la dirección de la Iglesia y predispuestos por los astutos discursos de los sectarios, creyeron encontrar en sus Biblias, á veces falsificadas de propósito, todas las doctrinas nuevas entonces preconizadas. Su ignorancia los incapacitaba para discernir por sí mismos el error y la verdad.

¿Qué debería hacer la Iglesia en tales circunstancias? Todo hombre de buen sentido confesará que era preciso detener á todo trance el contagio: la Iglesia cumplió su misión. Los Obispos, al principio, señalaron el peligro y se esforzaron para inculcar al pueblo la necesidad de una dirección en el estudio de la religión, proscribiendo las Biblias heréticas y propagando las ortodoxas, en que los fieles podían leer la verdadera palabra de Dios bajo la prudente tutela de sus Pastores. Para un mal tan general hacía falta, sin embargo, un remedio universal procedente del centro mismo de la autoridad: por eso el Concilio de Trento hizo redactar un decreto relativo á la lectura de la Biblia en lengua vulgar, y antes de disolverse rogó al Soberano Pontífice que lo publicara solemnemente. El Papa Pío IV accedió á este deseo, promulgando la tercera y cuarta reglas del *Index* en estos términos: "III. Las versiones de los libros del Antiguo Testamento sólo podrán ser concedidas á hombres sabios y piadosos, á juicio del Obispo, con tal de que se sirvan de ellas como explicaciones de la Vulgata para comprender mejor la Sagrada Escritura, y no como verdaderos textos. Respecto de las versiones del Nuevo Testamento hechas por los autores de la clase primera (los heresiarcas Lutero, Zwinglio, Calvino, etc.), no deberán ser concedidas á nadie, porque su lectura no puede ser útil, y casi siempre será nociva. Si á las versiones permitidas ó á la Vulgata se añaden notas, podrá permitirse la lectura de éstas á quienes aquéllas fueren concedidas, con tal de que los pasajes sospechosos sean previamente suprimidos por la Facultad de Teología de alguna Universidad católica ó por la Inquisición general. —IV. Como la experiencia ha demostrado que si se permite á todos sin distinción el uso de la Sagrada Biblia en lengua vulgar resulta, por la temeridad de los hombres, mayor inconveniente que utilidad, es preciso atenerse en este punto al juicio del Obispo ó del Inquisidor; de suerte que éstos podrán permitir, siguiendo el parecer del cura ó del confesor, la lectura de la Biblia traducida en lengua vulgar por autores católicos á quienes juzguen capaces de obtener con ella, no perjuicio, sino incremento de fe y de piedad. Este permiso deberá recibirse por escrito. Los que se atrevan á leer ó conservar estas Biblias sin dicho permiso, no podrán ser absueltos de sus pecados sin

la previa entrega de ellas al Ordinario. Los regulares no podrán leerlas ni comprarlas sin permiso de sus superiores.„

Estas dos reglas, que son ley de la Iglesia, suprimían en lo posible los abusos, sin desconocer ó menospreciar las ventajas que del uso de la Biblia en lengua vulgar pueden derivarse, y fielmente observadas habían de destruir el plan de los sectarios. Así se explican los insensatos clamores y las absurdas acusaciones á que se entregaron; de creerles, la nueva medida disciplinar del papismo era un atentado impío contra la palabra de Dios, porque la Sagrada Escritura era tratada como libro malo, ó á lo menos peligroso, desde el punto y hora en que se prohibía á los laicos y llegaba á ser monopolizada por la casta sacerdotal. Esta, libre por tal interdicción de la vigilancia de sus adeptos, podría en lo sucesivo inocularles sin obstáculo el veneno de sus errores. Esta era la fantástica interpretación que los protestantes propagaban con tenaz persistencia, sin que los desconcertaran las negativas y las explicaciones de los teólogos católicos.

Basta, sin embargo, abrir los ojos para ver la falsedad de la interpretación expuesta; porque primeramente la Iglesia permite á todo el mundo el uso de los textos originales de la Biblia y de las versiones antiguas en lenguas hoy muertas; de suerte que puede leerse el Antiguo Testamento en hebreo, el Nuevo en griego, y toda la Biblia en griego, latín, siriaco, copto, etiópico, etcétera. La Iglesia sabe que estos textos y versiones son ortodoxos, y estima que las personas versadas en el conocimiento de las lenguas antiguas poseen la necesaria instrucción para no extraviarse ante las obscuridades y dificultades de las Sagradas Escrituras; y además autoriza las versiones en lengua vulgar hechas por católicos, no á todos los fieles indistintamente, sino á los que el Obispo ó el Inquisidor juzguen aptos para sacar aprovechamiento de esta lectura, según informes que al efecto den el cura ó el confesor.

Objetan, sin embargo, los adversarios que tal discernimiento infiere una ofensa á la palabra de Dios, porque Dios ha dado su palabra escrita á todos los hombres y ordena á todos que la lean; de manera que ninguna autoridad humana puede prohibirla á nadie.

Examinemos brevemente esta objeción, á que la secta atribuye tanta importancia. No pretendemos negar que Dios, al inspirar los Libros Santos, haya querido que las doctrinas dogmáticas y morales en ellos expuestas aprovechen á todos los hombres; pero sostenemos que ha instituído un magisterio vivo é infalible, al cual ha confiado la dispensación discreta y prudente de aquellas doctrinas; porque confiarlas á la interpretación del juicio privado de todos los fieles que sepan leer, sería exponer á estos fieles á entenderlas mal y á cambiar en veneno un alimento celestial.

Insisten nuestros adversarios en decir que Dios, por lo mismo que impone á todo hombre la obligación de leer la Biblia, se compromete á preservar á dicha lectura de todo peligro respecto de la fe y de la moral; pero respondemos retándolos á que presenten un solo pasaje escriturario en que Dios enuncie semejante obligación; porque si bien han presentado muchos, es fácil juzgar sobre su fuerza probatoria examinando el texto que con mayor confianza nos alegan, ó sea el verso 39 del cap. V del Evangelio de San Juan. En él Nuestro Señor dice á los jefes del pueblo judío: *Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in eis vitam æternam habere.* Aquí, dicen, el Salvador mismo nos ordena formalmente que investiguemos, estudiemos, y por lo mismo que leamos las Escrituras, y convienę con sus oyentes en que este estudio debe ser para ellos fuente de vida eterna. Contra esta conclusión surge primeramente una dificultad, y es que la palabra *scrutamini,* lo mismo que la griega ἐρευνᾶτε del texto original es ambigua, porque puede ser imperativo é indicativo: en el último caso será preciso traducir: *escudriñáis las Escrituras,* y entonces las palabras del Salvador serán sencillamente la afirmación de un hecho en vez de ser la intimación de un precepto. Según el contexto, esta interpretación es más probable que la del imperativo, pues que preceden y siguen al verbo en cuestión otros muchos en segunda persona del indicativo

plural (37: *audistis, vidistis;* 38: *habetis, creditis;* 39: *putatis;* 40: *vultis);* la lógica del discurso exige, por tanto, que *scrutamini* sea también indicativo y forme parte de la serie de actos ejecutados por los judíos, y de ningún modo imperativo aislado en el texto [1]. Cierto que aún algunos intérpretes buenos y católicos aceptan el imperativo; pero hasta la controversia suscitada con motivo de este vocablo hace dudoso el supuesto mandamiento del Divino Maestro.

Además, aunque *scrutamini* fuera imperativo, la tesis protestante no prevalecería, porque en este caso:

1.º La palabra del Salvador enunciaría con mayor probabilidad un consejo que un precepto. Jesús habla á los doctores de la ley, á quienes ni los milagros por Él obrados, ni el testimonio de su Padre celestial, han convencido de su divina misión, y por eso incita á estos incrédulos, versados en el estudio de las Escrituras, á que examinen detenidamente los pasajes mesiánicos de la Biblia, porque les darán testimonios en su favor.

2.º La orden ó el consejo de Jesús no se dirige á todos los hombres, sino á los doctores judíos, capaces de examinar á fondo los oráculos divinos.

3.º No se trata de la lectura de toda la Biblia indistintamente, sino de los pasajes en que la Escritura da testimonio en favor de la misión mesiánica del Salvador.

Véase cuán diferente es esto de un precepto formal en que el Señor ordenara á todos los hombres leer toda la Biblia é interpretarla según su juicio privado. Después de lo dicho, creemos excusado hablar de los demás pasajes bíblicos en que se cree hallar semejante precepto; porque, según confiesan los mismos protestantes, dichos pasajes son menos explícitos que el que acabamos de discutir, y en verdad ninguno resiste el examen, por breve que sea.

No son más afortunados nuestros adversarios cuando alegan la tradición patrística: si San Jerónimo recomienda al joven sacerdote Nepociano que estudie asiduamente los Libros Santos; si da el mismo consejo á las piadosas vírgenes á quienes había instruído; si San Juan Crisóstomo se queja de que casi todos los fieles se olvidan de estudiar las Sagradas letras; si San Agustín escribe á los donatistas: "Aprendemos en las Escrituras el conocimiento de Cristo y de la Iglesia„, San Jerónimo, por lo contrario, dice: "Leída la divina Escritura, edifica ciertamente; pero es mucho más útil cuando se la da á conocer de viva voz *(multo plus prodest si de litteris versatur in vocem).* Por esto el Apóstol, sabiendo que la palabra dirigida á sus oyentes tiene más fuerza, desea sustituir á la palabra escrita un discurso pronunciado de viva voz (Comment. in ep. ad Galat. II, c. 4.);„ y el mismo Doctor ridiculiza al vulgo temerario que se atreve á explicar las Escrituras sin la dirección de un buen maestro (Ep. 53 ad Paulin., n. 16). San Juan Crisóstomo desea sobre todo que se lean los pasajes de los Libros Santos cuya explicación ha prometido dar en la reunión de los fieles (Hom. XI in Joann., n. 1); dice que indudablemente los Apóstoles enseñaron de palabra muchas cosas además de las escritas, no siendo aquéllas menos dignas de nuestra fe (Hom. IV in II Thes., c. 2); dice también que la Escritura necesita, no sólo un prudente doctor (que la explique), sino también un oyente inteligente (que reciba la explicación). (Hom. in Psalm. XLVIII, n. 3.) Finalmente, San Agustín echa á tierra el principio protestante cuando escribe esta célebre frase: "Por lo que me atañe, confieso que no creería en el Evangelio si la autoridad de la Iglesia católica no me determinara á creer en él (Contra epist. Fundam., c. 4 y 5). Y además parece cerrar la boca á los sectarios cuando

[1] La mejor razón en prueba de que *scrutamini Scripturas* no está en imperativo, sino en indicativo, es la fuerza del argumento empleado por Jesús contra los judíos, que no querían reconocer su misión divina. La ilación lógica pide que el texto se tome en indicativo. Dice Jesús: *Escudriñáis las Escrituras, en las que creéis tener la vida eterna, y ellas son las que dan testimonio de Mí, y no queréis venir á Mí.* (Joann., V, 39.) Como si dijera: estáis siempre con las Escrituras en la mano; y por más que tan claramente deponen á mi favor, no queréis reconocerme. No he de ser yo quien os acuse ante mi Padre: Moysés es quien os acusa (Ibid. 45). Este argumento de Jesús concluye bien. No podría decirse otro tanto si hubiera hablado en imperativo, diciendo: Escudriñad las Escrituras: ellas dan testimonio de Mí, y no queréis venir á Mí. En tal caso habría debido hablar de este modo: Escudriñad las Escrituras: y como ellas dan testimonio de Mí, su estudio os persuadirá y deberéis reconocerme. ¡Y en ese texto se fundaban principalmente los protestantes para presentar la Escritura como regla *única y total* de la fe cristiana!

(Nota de la versión española.)

añade: "El hombre apoyado en la fe, la esperanza y la caridad, no necesita de las Escrituras *(non indiget Scripturis)* sino para instruir á los demás. Por eso muchos solitarios viven en el desierto sostenidos por dichas tres virtudes (*De doc.*, 1. I, c. 39)." Podemos dispensarnos de alegar los testimonios de otros Padres, ya que nuestros adversarios no han encontrado en sus escritos nada que objetarnos con alguna apariencia de razón.

Resulta, pues, contra ellos que ni en la Escritura, ni en la tradición, aparece contenido ningún precepto divino que imponga á los hombres la lectura de los Sagrados Libros, y, por tanto, es propio de la Iglesia regular, por prescripciones disciplinares, cuanto se refiera á dicha lectura, y deber de todos sus hijos la sumisión á esas prescripciones. La disciplina eclesiástica es variable por naturaleza, pues se adapta á las circunstancias de tiempo, lugar y personas. Así si explica que la Iglesia no impusiera ninguna restricción á la lectura de la Biblia mientras dicha lectura no ofreció peligro formal para las almas; que, por lo contrario, se opusieran medidas restrictivas contra los abusos, que llegaron á ser una amenaza contra la integridad de la fe, y que dichas medidas, aisladas al principio en algunas diócesis, fueran luego generales cuando se conoció que el peligro era ya universal. Severísimas fueron, y con razón, esas medidas respecto de las traducciones hechas ó editadas por los herejes; porque muchas de ellas, hechas de prisa, son poco fieles, y otras, forjadas bajo la influencia de los errores dominantes, introdujeron en multitud de pasajes ciertas interpretaciones, quizás justificadas gramaticalmente, pero alejadas del sentido tradicional por acercarse al sentido herético. Además, en estas ediciones, aunque sean reproducción de versiones católicas, se suprimen de ordinario las notas, y la condición de los autores, así como la independencia de la obra, privan á ésta de todas las deseables garantías. En nuestro siglo, los procedimientos de las Sociedades bíblicas dan nuevo motivo á la proscripción de las Biblias protestantes, porque dichas Sociedades observan la costumbre de suprimir los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento y todas las notas explicativas del texto; de suerte que publican Biblias mutiladas y desprovistas de las aclaraciones que harían menos peligrosa la lectura. En vano, pues, claman los protestantes contra lo que llaman tiranía de la Iglesia romana, que arbitrariamente, según ellos, prohibe las ediciones de las versiones aprobadas por Prelados ó Facultades católicas sólo porque sean protestantes quienes las publiquen y propaguen; la Autoridad eclesiástica no se inspira en celos mezquinos, sino en el bien de las almas que esas malsanas lucubraciones comprometen gravemente.

La disciplina enunciada en la regla cuarta del *Index* experimentó con el tiempo ciertas modificaciones, ya para aumentar, ya para mitigar su rigor. Sixto V y Clemente VIII reservaron á la Santa Sede la facultad de permitir la lectura de la Biblia en lengua vulgar; pero esta reserva, impuesta por la negligencia de algunos Obispos, duró poco tiempo.

Luego que cambiaron las circunstancias aprobó el Papa Benedicto XIV, en 1757, un decreto de la Congregación del Índice concebido en estos términos: "Si las versiones de la Biblia en lengua vulgar hubieren sido aprobadas por la Sede Apostólica ó editadas con notas sacadas de los Santos Padres ó de autores sabios y católicos, serán permitidas." Este decreto fué confirmado en 1829 por Pío VIII, y es ley ahora en casi todas las diócesis del mundo católico, pues sólo para algunas se ha estimado oportuno conservar las reglas del *Index* con toda su severidad.

Que sepamos, sólo existen cuatro versiones de la Biblia aprobadas, ó mejor dicho permitidas por la Santa Sede: la alemana, de Allioli; la polaca, de Wuieck; la italiana, de Martini, y la francesa, de Glaire; las cuatro llevan notas y satisfacen á las condiciones exigidas por el decreto de 1757. Hay también otras muchas que, sin estar autorizadas directamente por la Santa Sede, han merecido, con las notas que las acompañan, la aprobación de los Obispos: tales son la inglesa, de Douai; las neerlandesas, de Beelen, Smits y Van Hove; las francesas, de Carrières, Cal-

met, etc. De estas versiones puede servirse cualquiera sin permiso especial, excepto en aquellas contadas diócesis donde rige todavía la disciplina más rigurosa. La Iglesia, al exigir que se añadan notas al texto, prohibe, por tanto, todas las ediciones de las Sociedades bíblicas, puesto que carecen de notas, y así los fieles no sufren el riesgo de dejarse seducir por las aprobaciones episcopales ó de Facultades católicas, que aquellas perniciosas Sociedades suelen estampar á la cabeza de los volúmenes que reparten.

Ya se ha visto que la Iglesia, lejos de querer ocultar á sus hijos el conocimiento de la palabra de Dios, ha procurado, por lo contrario, que dicho conocimiento les llegue mediante conductos puros y sin peligro para la integridad de su fe. Más severa en sus prescripciones, cuando la tendencia hacia los nuevos errores hacía el peligro más amenazador, conserva ahora una sola disposición que no constituye traba formal contra la libertad del lector católico, sino que facilita á éste singularmente la inteligencia del sagrado texto con el auxilio de las notas que necesariamente le acompañan. Rindamos con este motivo nuevo homenaje á la prudencia de nuestra Santa Madre y á á su esclarecida solicitud por sus hijos.

Consúltese: J. B. Malou, *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, dos volúmenes. Lovaina, 1846. Esta obra examina la cuestión en todas sus fases, y nos ha proporcionado todos los elementos para el presente artículo.

J. Corluy.

BÍBLICOS *(Estudios—entre los católicos)*.—Muchas veces se ha echado en cara á la Iglesia católica y á sus hijos el abandono en que tienen los estudios escriturarios. ¿Es fundado este reproche? Trataremos la cuestión de principios en otros muchos artículos: *Crítica escrituraria entre los católicos; La Iglesia y la enseñanza de las Escrituras; Lectura de la Biblia en lengua vulgar*. Ahora vamos á contestar á aquella censura con un argumento de hecho, haciendo una lista de las principales publicaciones debidas á plumas católicas durante el siglo XIX. Seguiremos el orden alfabético de autores, y daremos en castellano los títulos de las obras escritas en alemán, en inglés, etcétera, indicando entre paréntesis la lengua respectiva. (Cf. Vigouroux, *Manuel bibl.*, t. 1, c. 6.)

M. Aberle, *Introducción al Nuevo Testamento*, 1877 (Obra alemana).

P. Ackermann, *Los profetas menores*, 1830 (Obra alemana).

Agus, S. J., *Commentarius in epistolam ad Romanos*, 1888.

F. Allioli, *Las Santas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento*, traducidas y explicadas, 1880 (O. alemana), traducción francesa por el sacerdote Gimarey. *Manual de Arqueología bíblica*, 2 vol., 1844 (O. alemana).

V. Ancessi, *L'Egypte et Moïse*, 1875.

Anderson, *Fasti apostolici*, 1884 (Obra inglesa).

A. Arnaud, *La Sainte Bible*, traducción francesa, con comentarios, 1881.

M. Arnoldi, *Comentario sobre San Mateo* (Obra alemana).

Bacuez et Vigouroux, *Manuel biblique* (4.ª edic., 4 vol., 1885).

J. Bade, *Cristología del Antiguo Testamento*, 2.ª edic., 1858 (O. alemana).

J. Beelen, *De sensu litterali multiplici*, 1845; *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, 1854; *Commentarius in Epistolam ad Philipenses*, 1852; *Commentarius in Acta Apostolorum*, 2.ª edic., 1864; *El Nuevo Testamento*, traducción neerlandesa con notas, 3 volúmenes, 1859-1866 (Obra neerlandesa); *Los Salmos*, traducción neerlandesa con notas, 2 vol., 1878; *Los Proverbios*, *El Eclesiastés*, *La Sabiduría* y *El Eclesiástico*, 4 vol., 1879-1883 (Obra neerlandesa); *Chrestomathia rhabbinica*, 3 vol., 1841; *Grammatica græcitatis Novi Testamenti*, 1857; *Epistolas y Evangelios de los domingos y de los días festivos y feriados de Cuaresma*, traducción neerlandesa con notas, 1870 (Obra neerlandesa). *Principios para hacer una versión neerlandesa del Nuevo Testamento*, 1858 (Obra neerlandesa).

M. Benno, *Apocalipsis*, 1860 (Obra alemana).

A. Bisping, *Manual exegético de los Evangelios, de las Actas y de las Epístolas*, 2.º edic., 1864 (O. alem.).

M. Breiteneicher, *Nahum*, 1861 (Obra alemana).

Brucker, S. J. *L'universalité du déluge,* 1887.

J. Bucher, *Explicación práctica del Nuevo Testamento,* 3 vol. 1885; *Vida de Jesús y de los Apóstoles,* 1859 (O. alemana).

Clair, *Josué, les Juges, les Livres des Rois, les Paralipomènes, Esdras et Nehemias* (en la Biblia de M. Lethielleux).

Coleridge, S. J., *La vida pública de Nuestro Señor,* 8 vol., 1882-85 (Obra inglesa).

Corluy, S. J., *L'intégrité des Évangiles en face de la critique,* 1877; *Les frères de Notre-Seigneur,* 1878; *Commentarius in Evangelium sancti Joannis,* 3.ª edic., 1889; *Spicilegium dogmatico-biblicum,* 2 vol., 1884.

R. Cornely, *Introductio in sanctam Scripturam utriusque Testamenti,* 3 vol., 1885-86.

Crampon, *Les quatre Évangiles,* 1864; *Les Actes des Apôtres,* 1872; *Nouveau Testament traduit sur la Vulgate, avec introduction, notes et sommaires,* 1885.

Crélier, *L'Exode, le Levitique, le Deutéronome, les Actes des Apôtres* (en la Biblia de M. Lethielleux).

Crets, Ord. Præm., *De divina Bibliorum inspiratione,* 1886.

Danko, *Historia Revelationis Veteris et Novi Testamenti,* 3 vol., 1862.

V. de Buck, S. J., *Manuel de la Passion,* 1885.

Dehaut, *L'Évangile médité, defendu et expliqué,* 4 vol.

A. Delattre, S. J., *De l'authenticité du livre de Daniel,* 1875; *Le plan de la Genèse,* 1876; *Les Chaldéens jusq'à la formation de l'empire de Nabuchodonosor,* 1877; *Les deux derniers chapitres de Daniel,* 1878; *Le second avènement de Jésus-Christ et la dernière génération humaine,* 1881; *Le livre de Judith,* estudio crítico é histórico, 1884.

Demaret, *De Evangeliorum origine et historica auctoritate,* 1865.

J. Demme, *Épître à Philémon,* 1844.

A. Deschamps, *La lacune du 4e livre d'Esdras,* 1877; *La découverte du livre de la Loi,* 1878.

Dewilly, *Las epístolas de San Pablo y las epistolas católicas,* 1869 (Obra inglesa).

Doub'et, *Les Psaumes étudiés en vue de la prédication,* 3 vol., 4.ª edición, 1879; *Jésus-Christ étudié en vue de la prédication,* 3 vol., 6.ª edic., 1881; *Saint Paul en vue de la prédication,* 3 vol., 6.ª edic., 1881.

Drach, *Saint Paul, les Epîtres catholiques, l'Apocalypse* (en la Biblia de M. Lethielleux).

Drioux, *La Sainte Bible,* edic. de Ménochius, con nuevas notas, 7 volúmenes, 3.ª edic., 1879; *Nouveau cours d'Écriture sainte,* 2 vol., 1880.

Van Ess, *Testamentum vetus græce secundum LXX interpretes,* 1855.

Von Essen, *El Eclesiastés de Salomón,* 1856 (O. alemana).

Fillion, *L'Evangile de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean* (en la Biblia de M. Lethielleux); *Atlas biblique,* 2 vol., 1883-1884; *Essais de exégèse,* 1884.

Foisset, *Histoire de Jésus-Christ,* 5.ª edic., 1863.

C. Fouard, *La vie de N.-S. Jésus-Christ,* 2 vol., 2.ª edic., 1882; *Saint Pierre et les premières années du Christianisme,* 1886.

Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura,* 2.ª edic., 1875.

Freppel, *Examen critique de la vie de Jésus de M. Renan,* 1864.

Friedlieb, *Historia de la vida de Jesús,* 1858 (O. alem.); *Arqueología de la Pasión,* 1843 (O. alem.); *Quatuor sacra Evangelia in harmoniam redacta* (texto griego).

Gainet, *La Bible sans la Bible;* 2 volúmenes, 2.ª edición.

Gillet, *Tobie, Judith, Esther et les Machabées* (en la Biblia de M. Lethielleux).

Gilly, *Précis d'introduction à l'Ecriture sainte,* 3 vol., 1867; *L'Ecclésiaste.*

Glaire, *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament,* muchas ediciones; *La Sainte Bible selon la Vulgate,* 4 vol., 1873.

Golwitzer, *Los Salmos,* 1827 (Obra alemana).

Al. Gratz., *Del origen de los sinópticos,* 1812 (O. alem.); *Comentario sobre San Mateo* (O. alem.), 1821.

J. Grimm, *Unidad del Evangelio de San Lucas,* 1863 (O, alem.); *Unidad de los Evangelios,* 1868 (O. alem.); *Vida de Jesús,* 2 vol., 1876-78 (Obra alemana).

J. M. Guillemon, *Clef des Épîtres de saint Paul*, 2 vol., 2.ª edic., 1878.

Gutberlet, *Explicación del libro de la Sabiduría*, 1874 (O. alem.); *Explicación del libro de Tobías* (íd.).

P. Hake, *Actas de los Apóstoles*, 1867 (O. alem.).

B. Haneberg, *Historia de la revelación bíblica*, 3.ª edic., 1863 (O. alem.). traducción francesa por Goschler, 2 volúmenes, 1856; *Arqueología bíblica*, 1869 (O. alem.); *Comentario sobre San Juan*, editado y completado por el Padre Schegg, 1880 (íd.).

Hebbelynck, *De auctoritate historica libri Danielis*, 1887.

Himpel, Muchos artículos exegéticos publicados en el *Quartalschrift* de Tubinga.

Van Hoonacker, *Observations critiques sur les récits concernant Biléam*, 1888.

Hundhausen, *Las dos cartas pontificales del Príncipe de los Apóstoles*, 1873-78 (O. alem.).

L. Hug, etc., *Introducción al Nuevo Testamento*, traducida al francés y anotada por el P. de Valroger, 1876; *El Cantar de los Cantares* (O. alem.).

De Hummelauer, S. J., *Historia de la Creación* (O. alem.); *Commentarius in duos priores libros Regum*, 1886; *Commentarius in libros Judicum et Ruth*, 1888.

J. Jahn, *Arqueología bíblica*, 5 volúmenes, 1805 (O. alem.); *Introducción á los libros divinos del Antiguo Testamento*, 4 vol., 1802 (íd.); *Archæologia biblica*, compendio de la obra alemana, 1814; *Introductio in libros sacros Veteris Fœderis in epitomen redacta*, 1814; *Enchiridion hermeneuticæ generalis*, 1813; *Exercitationes exegeticæ*, 2 volúmenes, 1814-1815 (Las cuatro últimas obras se hallan en el Indice).

Jovino, S. J., *De tempore sepulturæ Christi*, 1875.

Kauleu, *Jonæ expositio*, 1862; *De la confusión de las lenguas*, 1861 (Obra alemana); *Historia de la Vulgata*, 1868 (íd.); *Introducción á la Escritura Santa* (íd.); *El libro de Josué*, 1862; muchos artículos del *Kirchen-Lexicon* (íd.).

Keppler, *El Evangelio de San Juan y el fin del primer siglo*, 1883 (Obra alemana); *La composición del Evangelio de San Juan*, 1884 (íd.).

Kistemaker, *El Nuevo Testamento traducido y explicado*, muchas ediciones (O. alem.); *Canticum illustratum ex hierographiâ orientalium*, 1818.

Klasen, *La sabiduría del Antiguo Testamento y el Logos*, 1878 (O. alem.).

Klee, *Commentaire sur saint Jean*, 1829; *sur l'Epître aux Romains*, 1830; *sur l'Epître aux Hébreux*, 1833.

Klofutar, *Commentarius in Evangelium sancti Joannis*, 1862.

J. Knabenbauer, *La creencia en la vida futura* (O. alem.); *Explicación del profeta Isaías*, 1881 (íd.); *Commentarius in librum Job*, 1885; *Commentarius in prophetas minores*, 1886; *Commentarius in Isaïam*, 1887.

Kœnig, *Teología de los Salmos*, 1857 (O. alem.).

L. de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres*, 1841.

Lambert, *Le déluge mosaïque*, 2.ª edición, 1871.

Th. Lamy, *Introductio in sacram Scripturam*, 2 vol., 3.ª edic., 1877; *Le prophète Jonas*, 1874; *Commentarius in librum Genesis*, 2 vol. 1884; *L'Evangile et la critique*, 1864; *Les Apôtres et l'Antéchrist*, 1874; *Le prophète Jonas*, 1879.

Langen, *Los últimos días de la vida de Jesús*, 1864 (O. alem.); *Los fragmentos deuterocanónicos del libro de Ester*, 1862 (íd.).

H. Laurens, *Job et les Psaumes*, traducción del hebreo, 1839.

Le Camus, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*. 1863.

Le Hir, *Études bibliques*, 2 vol., 1869; *Les prophètes d'Israël*, 1868; *Les trois grands prophètes, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel*, editados por M. Grandvaux; 1877; *Le Cantique des Cantiques* (en la Biblia de M. Lethielleux) editado por M. Grandvaux; *Les Psaumes traduits de l'hébreu en latin*, 1876.

A. Lemann, *Le sceptre de la tribu de Juda*, 1880.

F. Lenormant, *La Genèse*, 1883.

Lesètre, *Le livre de Job, les Psaumes, les Proverbes, la Sagesse, l'Ecclésiastique* (en la Biblia de M. Lethielleux).

Ad. Liagre, *Commentarius in Epistolam sancti Jacobi*, 1860; *Commentarius in Evangelium sancti Matthæi*, 1883.

Lipman, *El Nuevo Testamento*, tra-

ducción y notas, 1859 (O. neerlandesa sin terminar).

Mabire, *Les Psaumes*, traducidos al francés del texto hebreo, 1868.

Mac-Evilly, *Explicación de los Evangelios*, 1876 (O. ing.)

Ad. Maier, *Comentario sobre el Evangelio de San Juan*, 1845 (O. alemana): *sobre la Epístola á los Romanos*, 1857; *sobre las Epístolas á los Corintios*, 1865; *sobre la Epístola á los Hebreos*, 1861 (Alem.).

Cons. Maier, *Commentarius in Epistolam ad Hebræos*, 1843.

Malou, *Lecture de la sainte Bible en langue vulgaire*, 2 vol. 1846.

P.-J.-J. Martin, *Saint Étienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate*, 1887; *La Vulgate latine au* XIII^e^ *siècle d'après Roger Bacon*, 1888.

Maunoury, *Commentaire de l'Epître aux Romains*, 1878; *sur les deux Epîtres aux Corinthiens*, 1879.

G.-K. Mayer, *Las profecías mesiánicas de Isaías*, 1860; *de Jeremías*, 1863; *de Ezequiel*, 1864; *de Daniel*, 1866 (Obra alemana).

Meignan, *Prophéties messianiques, le Pentateuque*, 1856; *les livres des Rois*, 1878; *Le monde et l'homme primitif selon la Bible*, 1869; *Les Evangiles et la critique*, 2.ª edic., 1871.

Messmer, *La Epístola á los Gálatas*, 1862; *á los Colosenses*, 1863 (O. alem.).

Molloy, *Geología y Revelación* (Obra inglesa) traducida al francés y anotada por el abate Hamard.

Motais, *L'Ecclésiaste*, 2 vol., 1876; *Le déluge biblique*, 1885; *Origine du monde d'après la tradition*, 1888.

Neteler, *Isaías*, 1876 (O. alem.); *Los Paralipómenos* (id.); *Los libros de Esdras, de Nehemías y de Ester*, 1877 (id.).

Nickes, *De libro Judithæ*, 1854; *De libro Esther*, 2. vol., 1856-1858.

Palmer, *Commentatio in I Danielis*, 1874 (O. ital.).

Palmieri, S. J., *De veritate historica libri Judith*, 1886; *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, 1886.

Patrizi, S. J., *De evangeliis*, 2 volúmenes, 1852-1853; *De consensu utriusque libri Machabæorum*, 1856; *In Joannem commentarium*, 1857; *In Marcum commentarium*, 1862; *Commentarium in Actus Apostolorum*, 1867; *De Interpretatione sanctæ Scripturæ*, 2 volúmenes, 1844; *Commentationes tres de divinis Scripturis*, 1851; *De* Hu, *seu Genesis*, III, 15, 1853; *Cien Salmos*, traducción según el hebreo y notas (ital.), *De prima Angeli ad Josephum legatione*, 1876; *Del empadronamiento universal descrito por San Lucas*, 1876 (ital.); *Sobre las palabras de San Pablo: In quo omnes peccaverunt*, 1876 (italiano).

Pianciani, S. J., *Commentarius in historiam Creationis*, 1853.

Pierik, S. J., *Los Cánticos de Sión*, 2 vol., 1869 (O. neerlandesa); *El libro de Job* (íd.).

Plantier, *Les poètes bibliques*, 2.ª edición, 1888.

Portmans, O.P., *La divinité de Jésus-Christ*, 2.ª edic., 1888.

Rambouillet, *L'Ecclésiaste* 1879; *Caïn redivivus*, 1886.

Ranolder, *Hermeneuticæ biblicæ principia*, 1859.

H. Rault, *Cours élémentaire d'Écriture sainte*, 3.ª edición.

L. Reinke, *Exegesis critica in Jes.*, VII, 14; *in Jes.*, LII, 13, LIII, 12, *Consideraciones para la explicación del Antiguo Testamento*, 8 vol., 1857 y siguientes (O. alem.); *Profecías mesiánicas*, 4 vol., 1859 (íd.); *Los Salmos* 1858 (íd.); *Los Salmos mesiánicos*, 1858 (íd.); *Malaquías y los otros profetas menores*, 1854 (íd.).

Reithmayr, *Introducción á los libros del Nuevo Testamento*, 1852 (O. alem.); *La Epístola á los Romanos*, 1845 (íd.).

Reusch, *La Bible et la nature*, traducción francesa por Hertel, 1866; *Comentario sobre Baruch*, 1853 (O. alem.); *sobre Tobías*, 1857 (íd.).

Riche, *Somme de saint Paul*, 1882.

Richon, *Le Messie dans les livres historiques de la Bible et Jésus-Christ dans les Evangiles*, 1878.

Robert, *La non-universalité du déluge*, 2 tomos, 1887.

Rohling, *Los Salmos*, 1871 (O. alem.); *Isaías, Daniel*, 1876 (íd.); *Los Proverbios*, 1879 (íd.).

Schæfer, *El Eclesiastés*, 1870 (Obra alemana); *La Biblia y la ciencia*, 1881 (ídem); *El Cántico* (íd.).

Schanz, *Comentario sobre San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan*, 4 vol., 1879-1886 (íd.).

Schegg, *Isaías*, 1850 (O. alem.); *Los Salmos*, 3 vol. (íd.); *Explicación de los Evangelios de San Mateo, de San Marcos y de San Lucas*, 1856-1865 (íd); *Vida de Jesús*, 2. vol., 1874-1875 (íd.); *Santiago, el hermano del Señor, y su Carta*, 1883 (íd.).

Schilling, *Commentarius in hebraismos Novi Testamenti*, 1886.

A. Schmid, *La Sabiduría*, 1858 (Obra alemana).

F. Schmid, *De Inspirationis Bibliorum vi et ratione*, 1885.

A. Scholz, *Jeremías*, 1880 (O. alem.); *El libro de Judith*, 1885.

Schouppe, S. J., *Cursus sanctæ Scripturæ*, 2 vol., 3.ª edic., 1882; *Evangelia dominicarum*, 1870.

Schwarzel, *Traducción y explicación del Nuevo Testamento*, 6 vol., 1802 (Obra alemana).

Sepp, *Vida de Jesús*, 6 vol., 2.ª edición, 1853-1862 (O. alem.); también se ha publicado una traducción francesa compendiada por Ch. de Sainte-Foi, 2 vol., 3.ª edic., 1861.

Simar, *Teología de San Pablo*, 1883 (O. alem.)

Sorignet, *Cosmogonie de la Bible*, 1854.

Van Steenkiste, *Commentarius in librum Psalmorum*, 3 vol., 1867-1871; *Commentarius in Epistolas sancti Pauli*, 1876; *Psalmi Pentecostes*, 1880; *Commentarius in evangelium secundum Matthæum*, 4 vol., 3.ª edición, 1880-1882; *Commentarius in librum Josue; Commentarius in Acta apostolorum; Epistolarum catholicarum brevis expositio*, 1887.

Thalholer, *Los Salmos*, 3.ª edición, 1871 (O. alem.); *La doctrina del sacrificio en la Epístola á los Hebreos*, 1855 (ídem).

Trochon, *Introduction générale*, dos volúmenes; *Introduction aux prophéties*; *Isaïe, Jérémie et Baruch; Ezéchiel, Daniel; Les petits prophètes* (en la Biblia de M. Lethielleux).

Trognon, *Vie de saint Paul*, 1869.

Ubaldi, *Introductio in sacram Scripturam*, 1877-1879.

De Valroger, *L'âge du monde et de l'homme*, 1869.

Variot, *Les Evangiles apocryphes*, 1878.

Vercellone, *Disertaciones académicas*, 1864 (O. ital.); *Variantes lectiones Vulgatæ*, 2 vol., 1860-1864; *Biblia sacra Vulgatæ editionis*, 1861.

L. Veuillot, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, muchas ediciones.

Vidal, *Saint Paul, sa vie, ses œuvres*, 1868.

Vieusse, *La Bible mutilée par les protestans*, 1847.

Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 4 vol., 4.ª edic., 1885; *Les livres saints et la critique rationaliste* (publicándose): 3 volúmenes han aparecido en 1886 y 1887.

Wallon, *De la croyance due à l'Evangile*, 3 ediciones; *La sainte Bible*, 2 volúmenes, 1867: *La vie de Jésus et son nouvel historien*, 1864; *Vie de N. S. J.-C., selon la concordance des quatre évangélistes*, 1865.

Welte, *Job*, 1849 (O. alem,); *Lo que hay en el Pentateuco posterior á Moisés*, 1841 (íd.): *El libro de Job* (íd.).

Windischmann, *La Epístola á los Gálatas*, 1843 (O. alem.); *Vindiciæ Petrinæ*, 1836.

Wolter, *Psallite sapienter* (*explicación de los Salmos*).

Zill, *La Epístola á los Hebreos*, 1875 (O. alem.); *El libro de Job*, 1875 (íd.).

Zschokke, *El libro de Job*, 1885 (Obra alemana); *Teología de las profecías del Antiguo Testamento*, 1877 (íd.); *Les femmes de la Bible*, 1878; *Historia sacra*, 1884.

N. B. No hacemos mención de los artículos de Revistas que no han sido publicados por separado.

J. Corluy.

BRAHMANISMO. — El origen del cuerpo brahmánico, de sus instituciones y de sus doctrinas es bastante obscuro, y apenas es posible trazar con alguna certidumbre su historia primitiva. La palabra *brahman*, como se dirá en el artículo *Vedismo*, significa hombre de oración, de piedad, de meditación, y literalmente hombre de elevación (de alma). Los primeros vestigios del brahmanismo se descubren en los últimos tiempos védicos. En el *Rig-Veda* II, 1, vemos ya al brahman distinguiéndose de los demás ministros del culto: del *hotar*, ó principal sacrificador; del *potar*, ó ministro de las purificaciones; del *agnidh*, encargado de encender y

conservar el fuego; del *neshtar,* que conducía las víctimas al altar; del *praçastar,* del *stotar*, que cantaba los himnos en honor de los dioses, etc., etc.

En el himno IV, 50, se dice que la felicidad, la riqueza, la sumisión de los pueblos no se conceden sino al rey, que da la preeminencia al brahman. Consigue el Tesoro de sus adversarios y de sus antepasados, porque los dioses apoyan á aquel que protege al brahman implorando su auxilio. Asimismo, hacia el fin de la época védica se ve nacer una nueva divinidad, que es la que probablemente dió origen al dios Brahma: esta divinidad es *Brihas pati* ó *Brahmanas pati*, el Señor (*pati*) de la oración, de la devoción, etc., la personificación de la acción, de la misión de los brahmanes. En los *Rigs* se nota un cierto esfuerzo que tiende á reemplazar por ésta á todas las demás divinidades. Empieza por atribuírsele el poder y los actos de los dioses más elevados en dignidad; su palabra ha consolidado las extremidades de la tierra; él (Brahma) lo posee todo; él ha dominado las nubes y dado á la tierra el agua, la fecundidad; él distribuye la victoria y todos los bienes. Su poder se extiende aun á los dioses, á los cuales concede la felicidad; en favor de ellos ha creado la oración y otorga el poder. De aquí pasaron los brahmanes á la divinización de todo lo que se refería á su misión religiosa: oración, sacrificio, imprecación, etc.; todas estas cosas vienen á ser entidades divinas que obran por sí mismas; finalmente, los brahmanes se divinizan á sí mismos. Poseedores únicos de los secretos divinos, del poder sobrenatural, debían este privilegio á su naturaleza, á su carácter divino. Hay dos clases de dioses, dice un brahman: "los devas y los brahmanes„ (Cf. Weber, *Indische Studien,* X, 35 y siguientes.) El brahman supera en poder á los dioses, etc.„

Entonces se introdujeron en las creencias y costumbres tres principios nuevos, que transformaron el estado religioso y social de los arios indios y crearon el brahmanismo. Estos principios fueron, por una parte, el panteísmo y la metempsícosis, y por otra las castas. ¿De dónde procedían estas nuevas concepciones? No es fácil determinarlo. Hay, sin embargo, una explicación tan sencilla que parece difícil rechazarla, no por otra causa que porque carecemos de pruebas positivas. Por una parte, vemos estos mismos principios puestos en práctica en otras naciones cusitas, y sabemos además que los arios encontraron en la India poblaciones de esta raza que ellos sojuzgaron. Sabemos, por otra parte, que los arios admitieron en el número de sus sacrificadores y cantores religiosos á sacerdotes de raza cusita, y que esta raza se hallaba más adelantada en civilización que sus vencedores. En presencia de tales hechos, ¿no es lógico suponer que las doctrinas é instituciones brahmánicas, propiamente dichas, son obra de estos extranjeros admitidos en el seno del sacerdocio ario? Ellos aportaron en tal caso sus ideas, sus conceptos superiores, sus investigaciones filosóficas, y fueron realizando poco á poco la transformación, que comenzó insensiblemente con los himnos panteísticos del Rig Veda y vino á parar en las Leyes de Manú y en el Vedanta.

El primer trabajo de los brahmanes fué todo de investigación, de ciencia y de religión. Cuando ya hubieron adquirido la superioridad intelectual y moral sobre toda la nación, poseedores ya de los secretos divinos y de los medios para conseguir la victoria y la fortuna, quisieron apoderarse de la dominación temporal. Entonces es cuando empieza contra el poder feudal de los xatrias una lucha encarnizada, de la cual se conservan todavía algunos ecos en los poemas épicos, lucha que da por resultado el triunfo de los brahmanes. Vencedores y dueños, impusieron su voluntad y sus sistemas á todas las clases de la nación, crearon y consolidaron la institución de las castas, é hicieron observar su código en todas partes adonde se extendió su poder. El libro de Manú prueba, por ciertas alusiones, que no todos los reyes se prestaban á satisfacer las exigencias de los brahmanes. El relato de estas largas luchas y de esta victoria final sería imposible de trazar; nosotros estamos viendo los efectos, recogemos aquí y allá algunos rastros y algunas noticias más ó menos ciertas, y esto es

todo lo que la India nos ofrece, porque carece de historia. Los bahmanes, los únicos escritores de la India, eran naturalmente enemigos de la historia, porque ésta hubiese minado los fundamentos de su pretensión, del origen divino de todo cuanto á ellos concernía.

Todas las doctrinas é instituciones brahmánicas se resumen y concentran en el libro de las leyes de Manú, que nosotros poseemos. Otros libros de la misma índole habían precedido á éste, así como diferentes exposiciones de las costumbres sociales, religiosas y domésticas. Pero nuestro código de Manú obtiene la preferencia entre las demás obras parecidas, y da, mejor que todos éstos, una idea completa del brahmanismo. Bastará, pues, darlo á conocer en pocas palabras.

Leyes de Manú.—El libro de las Leyes de Manú es un código religioso y civil al mismo tiempo: los indios no establecieron separación entre las leyes y la religión. Sus disposiciones están basadas en los principios de la doble división: 1.º De la población en clase libre *dwija* (de doble origen), y en clase servil, *çudra*, que representa la población primitiva de la India sometida por los arios; y 2.º, de la clase libre aria en tres clases ó castas: los *brahmanes*, ú hombres de oración; los xatrias (señores), casta feudal; y los *vaiçyas*, que habitan las aldeas, y los que en las grandes ciudades se dedican al comercio, ó la industria, etc.

El código de Manú, que ha tomado su nombre de Manú, personaje legendario y aun padre de toda la humanidad según los grandes poemas épicos, está dividido en doce libros. El primero se dedica á la exposición de los principios filosóficos y teológicos relativos al origen del mundo y á la distinción de las diversas clases y castas. El segundo trata del estado del brahman y del noviciado preparatorio; el tercero y cuarto del matrimonio y de los derechos y deberes del padre de familia, de las ceremonias domésticas, de los sacrificios diarios al fuego, á los manes, así como de diversas prescripciones ó prohibiciones y de los actos de virtud; el quinto, de las reglas de la abstinencia y de purificación; el sexto, de las reglas de la vida ascética; el séptimo, de las leyes de gobierno; el octavo y noveno, de las leyes civiles, obligaciones, contratos, sucesiones, leyes penales; el décimo, de las castas mezcladas, de las leyes y autorizaciones excepcionales para el caso de fuerza mayor; el undécimo, de las penitencias y expiaciones; el duodécimo, de la sanción final de las leyes por medio de los castigos y recompensas de la otra vida: metempsícosis, autoridad llamada á juzgar de los casos dudosos, vista del ser supremo; este último libro empieza por unas sucintas consideraciones psicológicas.

Toda la obra tiene por fin principal asentar el poder de los brahmanes sobre una base firmísima

Se ha discutido mucho con respecto á la antigüedad de este código, afirmando algunos que se remonta hasta ochocientos años antes de Jesucristo; pero los indianistas reconocen hoy que pertenece á últimos de la era antigua, y que su última redacción es del primer siglo de nuestra era, pues que en él se hace mención de los partos, á quienes los indios no pudieron conocer antes. En los primeros versículos se notan ciertos rasgos que recuerdan el primer capítulo del Génesis; es evidente que, si ha habido imitación, ha sido por parte de los indios.

Para apoyar la remota antigüedad de las leyes de Manú se ha aducido como argumento el silencio que guardan relativamente al budismo; pero es ya sistemático en los autores de esta obra no citar sino las doctrinas ortodoxas, los Vedas y sus apéndices, Nyaya, Mimansa, etc., y confundir todo lo demás en la expresión negativa y despreciativa de *nàstika*, negadores de la realidad (de *na asti*, non est).

De las disquisiciones filosóficas que, empezando en el monoteísmo y en la revelación, llegan hasta el ateísmo, salieron los diversos sistemas y escuelas filosóficas de la India. Todo lo que procede de la India tiene un carácter religioso; de suerte que, aun los sistemas filosóficos, tienen por objeto llegar á la bienaventuranza final por medio de la ciencia revelada, ó por la que se adquiere ejercitando la razón humana.

Toda la doctrina brahmánica se resume en estas pocas palabras: en el

fondo, y como principio de todas las cosas, está el ser absoluto, sin cualidad propia, incognoscible, inmutable, del cual proceden, por emanación, todos los seres y el conocimiento de estos seres. El ser inefable (*tad*, hoc), sumergido en la obscuridad de lo incognoscible, sale de sí mismo, se manifiesta, se hace conocer y saca todas las cosas de su substancia. Pero los seres que él produce no tienen una existencia substancial; es una especie de fantasmagoría que, después de millares de siglos, vuelve y se disuelve en el gran ser. Durante este intervalo el hombre está sujeto á los renacimientos, y en estos renacimientos á los males más terribles. Puede librarse de estos males entrando de nuevo en el gran ser, y podrá llegar á esto cuando se haya desembarazado de todos los obstáculos por la mortificación, el desprendimiento de todo y la unión, según los ortodoxos, ó por la ciencia, según los demás. La simple convicción que se adquiere de que se forma un mismo ser con el Gran Todo, es suficiente para los iniciados.

Esta es la tesis que desarrolla la *Bhagazad gîta* y otros tratados ortodoxos.

Pero aparte de estas doctrinas, reservadas á los iluminados y animosos, los brahmanes poseían otras destinadas al pueblo. Para éste formularon una mitología tan fecunda como no se ha conocido en país alguno. Brahma era un dios demasiado abstracto, demasiado elevado, demasiado austero para que el pueblo le reconociese nunca. Los brahmanes lo conservaron naturalmente—puesto que él representaba la razón de ser de esta distinguida clase—pero le agregaron otros dos dioses muy venerados en las poblaciones de la India, Vishnú, el dios de la luz, de la fecundidad, de la fertilidad, de la alegría, de los amores, y Çiva, el dios terrible de la destrucción y de la muerte, á quien adoraban con otro nombre las poblaciones cusitas anteriores á la conquista aria. Con estos dioses hicieron una triada, la *trimurti*, que no tiene relación alguna, sino por el número, con la Trinidad cristiana.

Cada uno de estos dioses se dividió en dos y aun en tres, y recibió una compañera que representaba su energía, su potencia (Çakti).

Cuando empezó á formarse el culto de Krishna, los brahmanes identificaron á Vishnú y al nuevo dios, y le atribuyeron además una historia que pudiera competir ventajosamente con la de Budha; luego la desenvolvieron de modo que pudiese contrarrestrar los efectos de la predicación del Evangelio. (V. *Cristo*, *Cristna*.)

Sería muy largo enumerar todos los dioses que los brahmanes introdujeron en su Olimpo; limitémonos á citar algunos de ellos: *Sarasvati*, diosa de la ciencia y de la elocuencia, esposa de Brahma; *Yaxmi*, diosa de la belleza y de la fortuna, esposa de Vishnú; *Kali*, diosa de la muerte y de la destrucción, esposa deforme y aborrecida de Çiva; *Durgâ*, la sabiduría, y *Pârvati*, genio de las montañas, otras dos esposas del mismo dios; *Ganesa*, dios de las ciencias y de las letras, con cabeza de elefante, hijo de Çiva; los antiguos dioses: *Indra*, el Júpiter indio; *Sûrga*, el sol; *Agni*, el hijo; *Parana*, el viento; *Varuna*, el océano; *Yama*, el primer hombre, rey del mundo infernal; *Kartikeya*, dios de la guerra; *Kâma*, el Cupido indio; *Visvakarma*, el arquitecto del mundo, hijo de Brahma; además los genios de segundo orden, gigantes (*Asuras*, *Yakshas*), monstruos feroces (*Rakshas*, *Pisatchas*), los *Gandharvas* y *Kinnaras*, músicos y bailarines celestiales; los héroes antiguos, en los cuales se encarnaron los dioses antiguos, y especialmente Vishnú: *Gopala*, *Râma*, *Jaggannathas*, las mancebas y mujeres de Vishnú; *Krshua*, *Radha*, *Rukmini*, la *Gangâ* (Ganges) y otros ríos divinizados, etc., etc. Los animales mismos ocuparon sitio en los altares, y de aquellos tenemos la vaca; el *Gurada*, hombre con cabeza de buitre; el pez, cuya forma tomó Vishnú para sostener la tierra, etc., etc. A todos estos dioses los brahmanes atribuyeron aventuras heroicas y galantes, dignas de Júpiter y de Hércules.

Los representan de mil modos diferentes, á cuál más extraños, multiplicando las cabezas, los brazos, las armas y los símbolos; en una palabra, exhibiéndolos de la manera más favorable para impresionar la imaginación del pueblo y apartarlo del budismo. Pero éste no dejó de imitar á su rival y de-

gradarse á sí mismo. Se instituyeron fiestas de todo género en honor de estos dioses para commemorar sus aventuras, y aun se apeló al recurso de las más groseras pasiones. Así es que en las fiestas de Vishnú se representaban muchas veces sus amores con las pastoras; en las de Çiva, aparecía la obscena *lingam*. Con este objeto se escribieron los *Puranas*, cuyo nombre manifiesta la pretensión de reproducir las leyendas antiguas (*purana*, antiguo, primitivo), y en las cuales se exponen todas las aventuras divinas, así como los principios filosóficos del brahmanismo degenerado. Aquí se presenta al ser panteístico manifestándose principalmente en Çiva ó Vishnú, y desarrollando toda la serie de la *mâyâ*, ó ilusión que constituye el mundo. Estos dos dioses y sus aventuras son los héroes y el objeto principal de las citadas composiciones.

Las *Puranas* datan, según opinión de todos, de la segunda mitad de la Edad Media, es decir, del siglo VIII y siguientes. Las *Puranas* son dieciocho, comprendiendo ochocientos mil versos, pero muchos pasajes no contienen sino letanías, invocaciones y otras oraciones. De todos estos poemas, aparte de algunos pasajes sueltos, solamente dos son conocidos: éstos son el *Vishnupurâna*, traducido por Wilson, y el *Bhagavata-purâna*, ó historia poética de Krishna, publicada muchas veces. Las principales de entre las otras son: el *Brahma-purana*, relativo á Brahma y su culto; el *Brahma-vaivartta*, ó transformación de Brahma; el *Brahmanda*, huevo de Brahma, cosmogónico, y el *Markandeya*, teogónico; además, el *Agni-purana*, relativo al Dios Agni, á los cultos domésticos, á los deberes de los príncipes; el *Çaiva-purâna* y el *Linga-purana*, relativos á Çiva; el *Padma-purana* (*lotus*), que refiere el estado del mundo cuando Brahma se hallaba todavía en esta forma.

Este sucinto resumen de la historia, de las doctrinas y de los libros del brahmanismo, basta para demostrar que no puede de manera alguna ponerse en paragón con la Religión cristiana.

CH. DE H.

BRONCE *(Edad del)*.—Una ciencia que acaba de nacer, por decirlo así, la Arqueología prehistórica, pretende que todos los pueblos civilizados han pasado por tres fases industriales claramente distintas, fases que ha bautizado con los nombres de edad de la piedra, edad del bronce y edad del hierro. En esta sucesión ve la prehistoria una ley fatal, á la que no puede sustraerse ninguna colectividad humana.

Ciertamente, todo esto es completamente ilusorio. Para convencerse de ello nos basta apelar al testimonio de la historia contemporánea, que nos presenta á varios pueblos oceánicos pasando, sin transición apreciable, de una extremada barbarie á los refinamientos de nuestra civilización. Hace un siglo los habitantes de Taiti se hallaban en plena edad de piedra, ignorando hasta el arte de la alfarería. En menos de diez años, según afirma Cook, que los visitó, abandonaron sus groseros y rudimentarios utensilios y adoptaron los de los europeos.

En las islas de Sandwich la transformación fué aún más completa, si no más rápida. Sumido este país en la mayor barbarie á fines del último siglo, casi nada tiene hoy que envidiar á Europa, cuyas instituciones han sido allí implantadas en gran número.

Si el progreso industrial se efectuase espontáneamente en el seno de un pueblo, se comprendería que hubiese tránsito gradual de la barbarie á la civilización; pero la Historia y la Arqueología están de acuerdo en manifestarnos que esta transición es generalmente el resultado de una importación ó de algún contacto con otros pueblos más adelantados. Por lo menos, jamás se ha visto que los salvajes pasen por sí mismos á la civilización.

No hay, pues, necesidad alguna de que los primeros habitantes de Europa hayan seguido la marcha progresiva representada por las tres edades. Puede ser, sin embargo, que haya ocurrido de ese modo. En este punto los hechos han de decidir la cuestión. Consultémoslos.

Es necesario reconocer desde luego que los hechos dan la razón á los que afirman que la piedra fué empleada originariamente con exclusión de todo

metal en la mayor parte de nuestras comarcas. Pero no es éste el lugar oportuno para tratar este punto. (Véase en la palabra *Piedra.)*

¿El bronce ha tenido también su edad especial? Tal es la cuestión que nos incumbe ventilar ahora con la posible brevedad.

Una importante y magnífica obra sobre este asunto fué publicada en 1878 por un arqueólogo de la nueva escuela, M. Chantre *(L'âge du bronze,* 3 volúmenes en 4.º con grabados). En ella se exponen con la mayor escrupulosidad todos los descubrimientos llevados á cabo en Francia y en Suiza anteriormente á esta época. El número de objetos de bronce recogidos hasta entonces era de 32.418. Poco es esto si se tiene en cuenta la extensión del territorio en que se han encontrado, y sobre todo si nos fijamos en que en este número se incluye una cantidad muy considerable de alfileres y de otros objetos pequeños usados en todo tiempo, especialmente en la época romana. Las espadas, que forman la parte más característica, no se hallan más que en número de 550. Las hachas, es verdad, llegan á cerca de 10.000; pero la mayor parte son muy pequeñas y no son otra cosa, sin duda alguna, que objetos votivos que datan de la época gala, si no son más recientes todavía. Muchos millares—más de 4.000, según creemos—han sido encontrados en una sola localidad, en Maura (Ille-et-Vilaine). Otros hallazgos han proporcionado de igual modo una gran cantidad. Resulta, pues, que el número de los yacimientos está muy lejos de ser considerable.

Pero aunque lo fuera más, parécenos que por este solo hecho no habría motivo suficiente para establecer la llamada edad del bronce; porque al fin y al cabo esta industria, por extendida que se la suponga, habría podido coexistir con la del hierro. Lo que habría que presentar son datos estratigráficos análogos á los que exhibiremos tocante á la edad de la piedra; lo que se necesitaria para que resultara una verdadera demostración es señalar yacimientos arqueológicos que nos mostrasen sobrepuestas, en el orden que se pretende, las industrias de la piedra, del bronce y del hierro. Pues bien: estos casos de superposición faltan por completo según todas las trazas.

A falta de ellos se invocan los trescientos ó cuatrocientos yacimientos, diversamente calificados, en que el bronce se ha encontrado sin mezcla de hierro. Aquí se presenta una serie de objetos nuevos, "comparables á la pacotilla de un mercader ambulante„, y que por este motivo se han denominado *tesoros (29 casos).* Allá aparece una colección de utensilios usados ó rotos que parecen reunidos para fundirlos, lo que ha dado á estos yacimientos (en número de 67) el nombre de *escondrijos de fundidores.*

Por lo demás, esta clase de objetos han sido hallados en hornagueras y en pantanos, en antiguas ciudades lacustres, en el fondo de algunos ríos, en lo interior de algunos sepulcros y bajo los dólmenes. Acaso todos ellos sean depósitos sagrados ofrecidos en tributo á la Divinidad, según lo que nos atestiguan ciertos datos históricos ó legendarios.

¿Basta todo esto para constituir una edad de bronce? Cabe dudar de ello, y comprendemos perfectamente que arqueólogos y eruditos tan importantes como M. Alejandro Bertrand rehusen admitirlo. Sin embargo, si para constituir la edad del bronce basta que este metal haya precedido al hierro en los usos industriales de un país, su existencia en nuestras comarcas nos parece muy probable. La Historia y la Arqueología oriental atestiguan que el bronce fué, si no el primer metal conocido, por lo menos el más frecuentemente empleado en las civilizaciones primitivas. Se discute todavía la cuestión sobre si el Egipto conoció el hierro; el bronce proveía á casi todas las necesidades de su precoz civilización.

La Fenicia, que tomó en parte al Egipto su arte y su industria, nos ha dejado muy pocos objetos de hierro. En la excelente y voluminosa obra que M. Jorge Perrot ha dedicado al arte fenicio *(Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. III, Hachette, 1885), sólo menciona un descubrimiento de objetos de hierro (p. 874). El oro, la plata, y sobre todo el bronce, fueron los metales empleados principalmente por este industrioso pueblo. "Los fenicios sabían dar

al bronce un temple de superior calidad„ (p. 866); así es que este metal constituía el principal artículo de su exportación, y eso hasta una época muy avanzada, cuando menos hasta el siglo v antes de nuestra Era, porque á esta época pertenecen varios objetos descritos por M. Perrot (p. 874).

Las excavaciones hechas recientemente por M. Schlieman en Troya, en Micenas y en Tirinto han demostrado mejor todavía la anterioridad del bronce con respecto al hierro. En ninguna de las ciudades prehistóricas, cuya existencia en estas localidades ha sido confirmada por sus trabajos, en ninguna, decimos, ha encontrado el menor objeto de hierro, mientras que el bronce y el cobre abundan, así como los instrumentos de piedra.

Los testimonios escritos vienen en apoyo de las revelaciones de la Arqueología. Los Vedas, libros sagrados de los indios, ni siquiera hacen mención del hierro, digan lo que quieran traductores poco exactos. El Pentateuco no lo cita más que trece veces, mientras que el nombre del bronce aparece citado hasta cuarenta y cuatro. Homero y Hesiodo, los escritores griegos más antiguos, hablan á cada instante de este último, y apenas hacen mención de aquél. Uno de ellos, Hesiodo, llega á decir expresamente que el hierro fué descubierto después del bronce.

En época más reciente, Herodoto nos enseña (1, I, cap. CCXV y CCXVI) que en su tiempo los masagetas, pueblo bastante civilizado, no conocían otros metales que el oro y el bronce, con los cuales fabricaban hachas, picas, flechas, cascos, bridas, frenos y armaduras para adornar sus caballos.

Como se ve, el hierro desempeñó un papel secundario en la industria de las antiguas civilizaciones orientales; ahora bien; á estas civilizaciones, y á los fenicios sobre todo, es á quien debemos la introducción de los metales en nuestras comarcas. Este pueblo fué, en efecto, esencialmente navegante y mercantil, pues monopolizó en cierto modo el comercio de la antigüedad; muy pronto empezó á tener colonias en la costa de Africa y en España, y estas colonias llegaron á ser nuevos centros de acción que le permitieron extender cada día más el círculo de sus relaciones comerciales.

Para fabricar el bronce de que se servían en sus cambios les era necesario el estaño, porque ya se sabe que el bronce no es un cuerpo simple, sino aleación de unas nueve partes de cobre por una de estaño. El cobre se encuentra por todas partes en mayor ó menor cantidad. Los egipcios y los fenicios lo tenían á mano: los primeros en la península sinaítica, donde lo explotaban, sirviéndose para ello de instrumentos de silex; los segundos en la isla de Chipre, tan abundante en minerales de este género que dió al cobre su nombre latino *(cuprum)*.

En cuanto al estaño, no abundaba tanto, ni con mucho. Los dos yacimientos principales, conocidos sin duda desde la más remota antigüedad, se hallan situados en los dos extremos del mundo antiguo; por una parte, en el condado de Cornualles, en Inglaterra, y en las islas Sorlingas, sus vecinas; y por otra, en la península de Malaca y en la isla *Blanca,* situada entre Sumatra y Borneo. También se encuentra cierta cantidad en Penestín, en el Morbihán, y en el N. de España y de Portugal; pero es dudoso que estos yacimientos hayan sido nunca explotados formalmente.

Ignoramos asimismo si los del extremo Oriente surtirían de estaño en un principio á los egipcios. Es esto probable, atendida la precoz civilización que se desarrolló en este país; pero de ello no tenemos completa seguridad. Sabemos, por lo contrario, que el comercio fenicio se extendió hasta la Gran Bretaña ocho ó diez siglos antes de nuestra Era, ó quizás más antiguamente todavía.

Tales expediciones marítimas en época tan remota parecerán sorprendentes, sobre todo si se mide la distancia que separa á los dos países y si se considera que nuestro Occidente estaba entonces sumido en las tinieblas de la mayor barbarie; pero hay que tener presente que la Fenicia poseía por entonces colonias esparcidas en casi toda la extensión del trayecto, y que de estas colonias, de Cartago y Gades (Cádiz), por ejemplo, es de donde salían frecuentemente los navegantes encar-

gados de ir á buscar el estaño en las islas Casitérides (Sorlingas) y de esparcirlo por todo el litoral mediterráneo. Así resultan verosímiles los viajes de Himilcon, y más tarde de Piteas, bordeando las costas occidentales de Iberia y de Armórica, pasando á las islas Casitérides, y llegando, por fin, á la misma Noruega.

Los griegos y romanos, que no se dedicaron á la navegación tanto como los fenicios, llegan á considerar como fabulosas estas largas travesías. Sin embargo, Herodoto hace mención (I, 115), hacia el año 450 antes de Jesucristo, de las islas Casitérides, islas que declara no conocer. Plinio, á su vez, habla de estas islas, y dice que fueron descubiertas por cierto Midácrito, que acaso fuera un mercader de Gades.

La presencia del ámbar amarillo ó succino en el mobiliario fenicio, no depone menos elocuentemente que los datos históricos en favor de las antiquísimas relaciones de este pueblo con el Norte de Europa. El ámbar, en efecto, no se encuentra sino en las costas del Báltico; por esto no fué conocido, según todas las apariencias, por los asirios ni por los egipcios (Véase G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. I, pág. 840; t. II, pág. 708). Es muy de notar que sale en la composición de ciertas obras fenicias (*Ibid*, t. III, página 854). Sin embargo, era ya de esperar este descubrimiento, pues Homero hace mención de los granos de ámbar que contenía un collar vendido por un mercader fenicio (*Odisea*, XV, 460). Es decir, que el uso de esta substancia y las relaciones comerciales que tal hecho supone se remontan á una remotísima antigüedad.

La Historia Sagrada confirma también esta antigüedad de la civilización fenicia. Diez siglos, y aún más, antes de nuestra Era, cuando David se hizo construir un palacio en Jerusalén mandó llamar de Tiro á los carpinteros y canteros (II Reg., V, 11). Más tarde, cuando su sucesor Salomón construyó el templo, se dirige á los obreros de Sidón por la habilidad de éstos para trabajar la madera (III Reg., V, 6), y un tirio, Hirám, es quien ejecuta los notables trabajos en bronce que adornaban el templo, particularmente aquel *mar de bronce*, vasto recipiente colocado sobre doce bueyes del mismo metal, cuya descripción ocupa toda una página del tercer libro de los Reyes (cap. VII). Y cosa notable: el hierro no se halla citado entre los metales empleados para este efecto. Nueva prueba de que los fenicios no lo usaban todavía.

¿Cuál fué con toda exactitud el camino seguido por estos traficantes de la antigüedad para llegar á las islas Sorlingas y al país de Cornualles, de donde extraían el estaño? Poco importa saberlo. Sin embargo, todo parece probar que en un principio el viaje se hizo por mar; el recuerdo de estas navegaciones aventureras más allá de las columnas de Hércules se conservó en la antigüedad clásica. Más tarde se abrieron un camino más directo atravesando la Galia. Diodoro de Sicilia cuenta (V, 22) que en su tiempo el estaño de las islas Casitérides era conducido, durante la baja mar, á la isla de Wight, y de allí transportado á Marsella, siguiendo el curso del Sena y del Ródano.

Sea cualquiera el camino que hubieran seguido, es evidente que en el curso de estos múltiples viajes debieron de establecerse relaciones entre los comerciantes fenicios y los pueblos de la Galia. Para obtener los artículos alimenticios debieron los fenicios de ofrecer los metales que elaboraban con tanta habilidad; pues bien; ya se ha visto que entre estos metales el bronce ocupaba el primer puesto, si es que no era el único empleado. Así se explica sin dificultad su introducción en el país.

En apoyo de esta hipótesis se ha hecho valer el carácter oriental y aun fenicio de la civilización de la citada edad del bronce. Los brazaletes y las empuñaduras de espada de esta época parecen hechos para manos más pequeñas que las nuestras; son á propósito para los indios, para los antiguos egipcios, y sin duda alguna para los fenicios, pero no para los celtas y los germanos. El svastika ó cruz gamada que aparece en gran número de objetos dispersos por todas partes, en Europa y Asia, prueba asimismo la unidad de procedencia del bronce, cuando menos en cierta época pasada.

La materia misma de que se componen muchas hachas encontradas bajo

los dólmenes, atestigua en favor de la considerable extensión de las relaciones comerciales. Se observó en 1877 que de 186 hachas encontradas en Bretaña y depositadas en el museo de Vannes, 171 estaban fabricadas con substancias extrañas á la Bretaña y acaso también á toda Europa (Véase *Les monuments mégalithiques de tous pays*, p. XXXVI). Tampoco faltan estas hachas en lo poco que nos ha quedado de muebles fenicios; una de ellas, de bronce ciertamente, se representa en la obra de M. G. Perrot (*Ibid*, tomo III, pág. 868). Este mismo autor observa que tiene la forma de las célticas prehistóricas del Occidente.

Finalmente, se ha creído observar que ciertos monumentos que se incluyen en el grupo de los megalíticos tienen un carácter propiamente fenicio. Tal es, por ejemplo, según M. Federico de Rougemont *L'âge du bronze*, página 425), el sepulcro de Kivik, en Scania, cuyas esculturas—personajes, espadas, ruedas de cuatro radios, ziszás sencillos y dobles—parecen denotar influencia fenicia.

Otros objetos encontrados en Francia, en Escandinavia y en las Islas Británicas hánse atribuído igualmente á los fenicios; pero es difícil llegar en este punto á una seguridad completa, tanto más cuanto que la industria fenicia es poco conocida y sus rasgos característicos son poco precisos, como tomados que fueron de las civilizaciones vecinas de Egipto y de Asiria.

Los descubrimientos arqueológicos realizados en el suelo francés, confirman igualmente en su conjunto la hipótesis que hemos enunciado. La época floreciente del comercio fenicio se extiende próximamente desde el siglo XII hasta el V antes de Jesucristo; pues bien; á esta época pueden atribuirse, según toda verosimilitud, la mayor parte de los objetos de bronce esparcidos por nuestro territorio.

En segundo lugar, donde principalmente se han encontrado estos objetos es en las cuencas del Ródano y del Sena, en las playas del mar y á lo largo de los ríos. Basta para convencerse de ello echar una mirada sobre el magnífico *Mapa metalúrgico* que acompaña al libro *La edad del bronce*, de M. Chantre. Y así debía ser, en efecto, dado que la introducción de este metal procediera realmente del comercio de Oriente con las islas Casitérides.

En fin, todo prueba que, al principio, el bronce ya manufacturado llegó hasta nosotros desde Oriente, y que emana, según hemos dicho, de una sola procedencia. Los mismos tipos se encuentran en puntos de Europa muy distantes entre sí. "La mayor parte de las espadas, de los cuchillos, de las dagas, etc., son de un parecido tan perfecto, dice Lubbock (*L'homme préhistorique*, pág. 54), que se diría que todos estos objetos han sido fabricados por el mismo artífice.„ Más tarde algunos países empezaron también á fabricar estos instrumentos, como lo atestiguan los moldes encontrados en varios sitios; pero en Francia debió de durar poco este período, porque muy pronto, á consecuencia sin duda de la llegada de los galos, cuatro siglos próximamente antes de nuestra Era, la industria del bronce cede su lugar á la del hierro.

En el Norte de Europa, en la Gran Bretaña, y sobre todo en la Escandinavia, el bronce se mantuvo por más tiempo. Parece que la introducción del hierro en Dinamarca y en Suecia no se remonta más allá del segundo siglo de la Era cristiana. No se negará por tanto que haya existido en estos países la edad del bronce. Esta edad se halla atestiguada por algunos casos de superposición en las turberas, y tiene, según parece, su civilización especial que la distingue claramente de las edades de la piedra y del hierro. Los procedimientos sepulcrales, por ejemplo, no son los mismos que anteriormente. A partir de la introducción del bronce, la incineración sucede casi bruscamente á la inhumación.

En Inglaterra está también bastante manifiesta la edad del bronce; pero respecto del territorio francés podría dudarse si existen ó no monumentos que la caractericen. Indudablemente cierto número de monumentos megalíticos y de *palafitos*, ó habitaciones lacustres, han proporcionado objetos de bronce, y son de índole bastante original para caracterizar una edad especial; pero unos y otros han presentado

también piedra pulimentada, á veces con exclusión de todo metal. Por este motivo se incluían hasta ahora en la Era neolítica.

La consecuencia de esta confusión es, á nuestro parecer, que hay que suprimir una de las dos edades: ó la de la piedra pulimentada, ó la del bronce. En Francia no cabe sino una de ellas. Separada la piedra del bronce, la industria que elabora estas materias no presenta la más ligera diferencia en cada una de estas pretendidas épocas. Sistema de construcción, sistema de sepulturas, procedimientos cerámicos (*Matériaux*, 1885, pág. 85), todo se parece con la más perfecta semejanza.

Tampoco hay diferencia en los animales, todos ellos actuales ó domésticos, cuyos restos se ofrecen juntamente con los productos de la industria humana. Es necesario, pues, adoptar el partido de la verdad, y tachar en la cronología prehistórica una ú otra de estas dos edades; pero, ¿cuál de ellas suprimimos?

Hubo un tiempo en que los dólmenes, mal examinados sin duda, ofrecían solamente piedra. En muchas ciudades lacustres no se había encontrado tampoco rastro alguno de metal. En aquel entonces pudo creerse en una edad neolítica. Pero cuando las exploraciones se han hecho con más minuciosidad y diligencia, ha habido necesidad de reconocer que muchos de estos monumentos contenían juntamente con la piedra objetos de metal, especialmente de bronce. En 1883, M. Alejandro Bertrand indicaba doscientos cincuenta dólmenes que habían proporcionado bronce, y este número se ha ido aumentando luego constantemente. Se ha probado asimismo que muchos palafitos, atribuídos á la edad de la piedra, realmente contenían también objetos de metal.

Lo más acertado, pues, en el día de hoy, será renunciar á la expresión "edad neolítica ó de la piedra pulimentada„, y reemplazarla por esta otra: "edad del bronce„. Indudablemente, al principio de este período, la piedra sola constituía el mobiliario, no habiéndose introducido todavía el bronce, ó no habiendo tenido tiempo suficiente para extenderse á todas partes. Por eso se encontrarán yacimientos de esta edad, acaso numerosos, en que no aparecerá una partícula siquiera de metal; pero se encontrarán en otras partes objetos de bronce de la misma época, poco más ó menos, y estos objetos ostentarán el carácter de la misma civilización. Indudablemente tambien, al lado de los dólmenes y establecimientos lacustres que contienen bronce, se encontrarán otros que encierran hierro; pero éstos, en cortísimo número por cierto, atestiguan sencillamente que la industria del hierro se inició antes de que se hubiese renunciado á la construcción de estos monumentos, los cuales datarán de la edad del hierro si el metal que contienen es el que se empleó real y verdaderamente en el origen de los mismos; pero esto no quita que los otros pertenezcan á la edad del bronce. Los unos son posteriores á la venida de los galos propiamente dichos, á quienes consideramos como importadores del hierro; los otros son anteriores, ó cuando menos son obra de una raza de más antiguo establecida, cuya industria no había sido modificada todavía por los recien llegados.

En suma: creemos que se puede admitir una edad del bronce para Francia como para las regiones del Norte, con la reserva que acabamos de indicar; es decir, sustituyéndola á la edad neolítica. Y esta edad, ¿no podrá subdividirse en diversos períodos?

Se ha intentado hacerlo, pero sin resultado. M. Chantre, en su importante monografía, distingue tres épocas, que denomina *ceveniana*, *rodaniana* y *meringiana*, por el nombre de las localidades—Cevennes, Ródano y Mœringen (Suiza)—en que se encuentran los yacimientos característicos de cada una de ellas. La primera, representada por los dólmenes y las grutas sepulcrales de los Cevennes, señalaría el tránsito de la piedra al bronce; la última, el del bronce al hierro; la segunda representaría lo que otros han llamado *la hermosa edad del bronce*.

Esta clasificación, ya impugnada desde un principio, ha sido suplantada por la de M. Mortillet; pero, aunque mejor acogida, no tiene esta última más valor que la primera.

M. de Mortillet divide la edad del bronce en dos épocas, que él llama *morgienne* (de Morges, localidad situada cerca de Lausana y del lago de Ginebra) y *larnaudienne,* (de Larnaud, Jura).

A la primera, la más antigua, se atribuían la erección de los últimos dólmenes y la construcción de cierto número de palafitos. Los utensilios que la caracterizan son, según los que han adoptado esta clasificación, muy diferentes de los posteriores á esta época. Las hachas tienen un aspecto más primitivo que las de la segunda época. En vez de tener un hueco interior ó abrazaderas exteriores para coger y sujetar el mango, habrían sido, en un principio, de *bordes rectos,* luego de *talones* ó rodetes laterales destinados á afianzar el mango para impedir que se rompiera. Las espadas mismas, según esta clasificación, habrían sido más cortas que en las épocas siguientes y mucho menos variadas.

Esta clasificación es ingeniosa, y puede aplicarse útilmente á la de las colecciones; pero desde el punto de vista cronológico no es menos arbitraria que las demás. En apoyo de ella se aduce la observación de que los objetos de una serie se mezclan muy raramente con los de otra; pero esta circunstancia tiene su explicación, muy natural por cierto, en la distancia de los lugares, y sobre todo en la diversidad de los gustos y de los procedimientos empleados por los metalurgistas de la época. La ejecución más ó menos esmerada y elegante del trabajo no puede constituir base de una clasificación cronológica; porque entonces, como ahora, había, sin duda, géneros de todos precios, y ciertos talleres no elaboraban sino artículos comunes, mientras que otros empleaban una fabricación más cuidadosa y artística.

Por lo demás, es necesario que los hechos se hallen siempre de acuerdo con la clasificación que se nos propone, lo que no sucede en el caso presente. Con bastante frecuencia, por ejemplo, las hachas de alones que caracterizan, según dicen, la época larnodiana, se encuentran juntamente con la industria morgiana. Así que no debemos desesperar de que M. Mortillet, que goza en jugar con los sistemas, abandone este supuesto orden, como abandonó, y con razón, sus pretendidas épocas del *fundidor* y del *forjador,* que tenían en contra suya todos los datos de la historia y todas las tradiciones metalúrgicas.

Otros arqueólogos han presentado clasificaciones más complicadas todavía. En Inglaterra, Mr. John Evans, apoyándose igualmente en la forma de las hachas, ha establecido tres divisiones en la edad del bronce. Un arqueólogo danés, M. Oscar Montelius, ha propuesto hasta seis para su país, también por el solo motivo de que tal objeto no se encuentra habitualmente con tal otro (*Matériaux pour l'histoire de l'homme,* 1885, p. III).

Discurriendo de este modo, los arqueólogos futuros deberían admitir otras muchas subdivisiones, que podrían decirse también cronológicas, en la industria contemporánea, aunque ya la facilidad de las comunicaciones tiende á establecer la uniformidad. Teniendo cada fabricante sus procedimientos especiales, y poseyendo cada familia su mobiliario en consonancia con su posición social, hallándose yuxtapuestos y sin confundirse el mobiliario del pobre y el del rico, debería inferirse de aquí, según aquel método de raciocinar, que ha habido tantas épocas sucesivas cuantas son las industrias.

Ciertamente, nada hay que se oponga á que las cosas hayan ocurrido como se supone; pero nada impide tampoco que el orden contrario sea el verdadero; es decir, que los más imperfectos objetos de bronce sean también los más recientes. Y hasta podría defenderse que este orden es el más probable, y he aquí por qué, siendo la industria del bronce el resultado de una importación, los primeros objetos que nos llegaron debieron de ser fabricados en el extranjero, y por industriales hábiles en su arte.

Más tarde, por lo contrario, cada país fabricó los objetos de bronce que necesitaba; el descubrimiento de numerosos moldes es prueba de ello. Ya se comprenderá, pues, que estos productos de la industria indígena habían de ser inferiores á los extranjeros, fuesen ó no fenicios.

Realmente, lo mejor es confesar nues-

tra ignorancia sobre la edad respectiva de los diversos objetos de bronce que figuran en nuestros museos. Es ya saber mucho el saber que ha habido una edad de bronce, es decir, una época en que este metal era el único utilizado, á la vez que la piedra. Llevar más adelante las exigencias sería amontonar sistemas y prestar pábulo á las críticas de aquellos que sólo ven en la Arqueología un conjunto de teorías en el aire y de hipótesis sin fundamento.

La fecha y la duración de la edad del bronce están fijadas por el origen fenicio de este metal. Sin embargo, no será inútil añadir algo á lo que se ha dicho ya sobre este punto.

Esta fecha no debe confundirse con la de los diversos objetos de bronce que se custodian en nuestras colecciones, porque muchos de estos objetos son de todos tiempos. Los únicos que merecen atención desde este punto de vista son las espadas, los puñales, y en general las armas ofensivas. Estas, en efecto, parece que no han pertenecido á ninguna civilización verdaderamente histórica. Parece seguro que las espadas romanas eran de hierro, al menos desde el año 200 antes de nuestra era.

No se encuentran generalmente armas de bronce juntas con objetos romanos. Hay, sin embargo, dos excepciones de esta regla, excepciones que creemos conveniente señalar. En una turbera situada en Heilly, cerca de Abbeville, se encontró en 1801 una espada de bronce con los esqueletos de un hombre y de un caballo y cuatro monedas con le efigie del Emperador Caracalla. Otra espada del mismo metal se encontró igualmente cerca de Abbeville, en Picquigny. Se hallaba juntamente con algunas monedas que llevaban la efigie del Emperador Majencio.

Es, pues, falso afirmar que nunca las armas de bronce se han encontrado al lado de objetos romanos. Sin embargo, hay que reconocer que los descubrimientos de esta clase son raros. Si los romanos se hubiesen servido de espadas de bronce, debieran encontrarse por aquí más armas de este género que en las demás comarcas extrañas á sus dominios; pues bien; parece que no se han encontrado más que seis en toda Italia, mientras que Irlanda y Dinamarca, donde los romanos no penetraron jamás, las poseen por centenares.

Otra prueba de que este pueblo usaba espada de hierro, es que el nombre mismo de este metal era en latín sinónimo de espada.

Por lo demás, el bronce romano no tenía la composición del nuestro. El análisis ha descubierto en aquél la presencia del plomo. Ahora bien; nuestras espadas, como todos los objetos que pertenecen á la edad del bronce, no contienen más que cobre y estaño. La confusión entre los objetos de una y otra época resulta, por consiguiente, imposible. Añadamos en favor de la antigüedad relativa de la edad del bronce que la ornamentación de las armas que pertenecen á ella no tiene ningún carácter romano y que no presentan inscripción alguna, mientras que las armas de hierro suelen ofrecer adornos é inscripciones.

No conocemos más que una excepción de esta regla. Un hacha de bronce que se custodia en el museo Kircher, en Roma, presenta caracteres que no han podido leerse (V. Lubbock, *L'homme préhistorique*, pág. 41). No hay que olvidar, por lo demás, que la fabricación de estas hachas ha continuado después de la edad del bronce.

Si las espadas de bronce no son romanas, tampoco es posible atribuirlas á los galos propiamente dichos; es decir, á aquel torrente de invasores que hacia el siglo IV antes de nuestra era penetraron en la Galia y le dieron su nombre, porque los galos tenían largas espadas de hierro. Resta, pues, que las atribuyamos á los celtas, sus predecesores, que sin duda alguna, según se ha visto, las debían al comercio fenicio, á menos que la fabricación de aquéllas no haya sido obra, según se ha dicho, de algún grupo nómada análogo á nuestros contemporáneos los gitanos. (Bataillard, *Compte rendu du Congrès international d'Archéologie préhistorique de Buda-Pesth.*

De todas las opiniones, es seguramente la más probable la que atribuye á los celtas el uso, ya que no el origen, de las armas de bronce. Esta opinión explica la presencia de tales armas en los dólmenes y en las galerías cubier-

tas, monumentos que, arrebatados injustamente á los celtas en un momento de obcecación científica, se piensa ya hoy en restituírselos por no saber qué hacer de ellos. Dicha opinión, además, hace comprender por qué tales armas se encuentran en abundancia en los países especialmente célticos, como Irlanda y el occidente de Francia, porque es muy natural que esta industria se hubiese conservado en estas regiones por más tiempo que en otras partes.

Tal persistencia de la industria antigua explica á su vez la mezcla accidental del bronce, del hierro y de las monedas romanas. Habiendo vivido los celtas al lado de los galos y de los romanos, se comprende que los unos hayan copiado algo de los otros, sin renunciar por eso á su respectiva industria característica. Se sigue de esto que no todo objeto de bronce es por este solo hecho de la edad de bronce; es decir, anterior á la importación del hierro en nuestras comarcas. Y aun es de creer que la mayor parte de los objetos de esta naturaleza, sobre todo de los objetos de lujo, sean posteriores á esa fecha; pero basta que cierto número de ellos sea anterior para que la edad del bronce deba entrar en la serie de las edades prehistóricas.

Puede creerse que dicha edad empezó hacia el siglo XII antes de nuestra era, porque á esta época parece que se remontan las primeras relaciones comerciales de los fenicios con Europa. Ya se comprende que en tal materia sea difícil fijar una fecha precisa. El término de la edad del bronce está mejor determinado, y debe fijarse en el siglo IV si es cierto, como lo acreditan todas las apariencias, que el hierro fué introducido por los galos. En Inglaterra la edad del bronce debió de prolongarse más todavía, tal vez hasta la invasión romana. En cuanto á Dinamarca y Escandinavia, se admite con bastante fundamento que la introducción del hierro en estas regiones sólo data del siglo II de nuestra era.

Los descubrimientos arqueológicos, interpretados como merecen, vienen en apoyo de las cifras que preceden; pero no citaremos más que uno de ellos, el más exacto y significativo de todos.

Cuando la construcción del nuevo dique flotante de Saint-Nazaire, desde 1874 hasta 1876, se encontraron multitud de objetos de piedra pulimentada y de bronce, desde una profundidad de 8,50 metros á la de 10,50, y á la de 6 metros se habían encontrado igualmente restos romanos y una moneda de Tétrico (268 á 275). La capa superior de 6 metros había invertido, pues, mil seiscientos años en formarse. Suponiendo que la parte inferior del depósito se hubiese formado con la misma lentitud, se llega por una simple regla de proporción á fijar la formación del depósito arqueológico entre el décimo y el cuarto siglo antes de J. C.

Es verdad que podría dudarse de que el crecimiento haya sido uniforme; pero merced á una circunstancia particular se ha podido comprobar el cálculo precedente contando los estratos, extremadamente pequeños y evidentemente anuales, que constituyen el depósito de aluvión, y este método ha conducido exactamente al mismo resultado. A ningún otro cronómetro prehistórico abonan ciertamente tantas y tan valiosas garantías; pueden aceptarse, pues, sin reparo, las cifras á que conduce. Ahora bien; estas cifras coinciden de un modo admirable con las que hemos estampado antes apoyándonos en el origen fenicio del bronce. (Para más detalles sobre el cronómetro de Saint-Nazaire, véase *La Controverse*, t. I, pág. 595.)

Concluyamos diciendo cuatro palabras en contestación á una pregunta muy natural. ¿Por qué el bronce, metal complejo, compuesto de cobre y estaño, ha precedido á los otros en la fabricación de los utensilios del hombre?

Si se trata de los europeos solamente, la contestación es fácil: es porque éstos recibieron los metales ya elaborados de manos de los orientales, probablemente de los fenicios, quienes apenas empleaban otra materia que el bronce. Pero los orientales, ¿de dónde habrían sacado los dichos elementos?

Evidentemente, no pudieron descubrir el bronce sino después de sus componentes, cobre y estaño, en atención á que ningún mineral en la naturaleza presenta estos dos metales reunidos en las proporciones necesarias. Es

cierto que el cobre debió desde muy antiguo—pero indudablemente después que el oro—llamar la atención por su brillo, tanto más cuanto que abunda bastante y se presenta con frecuencia en el estado nativo ó metálico. Ciertamente fué utilizado antes que el bronce. Así se le ha encontrado entre los productos más antiguos de la industria asiática, especialmente en Hissarlik, presunto emplazamiento de Troya, en Caldea y en Asiria. Pero su preponderancia fué evidentemente muy efímera; pronto el estaño, aunque poco difundido y de aspecto bastante obscuro para que pasara inadvertido, se atrajo la atención á su vez por la extremada densidad de su mineral. Se concibió la idea de combinar los dos metales y pudieron conocerse las preciosas cualidades del producto de esta aleación. Más duro y más resistente que el cobre, tiene además el bronce la ventaja de fundirse con menos calor y moldearse con más facilidad.

En cuanto al hierro, que hoy nos parece tan indispensable, no fué conocido probablemente sino después del cobre y del bronce. Se explica esto teniendo en cuenta que no se halla en la naturaleza sino combinado con otros cuerpos. Y cosa más extraña: una vez conocido, no suplantó al bronce. Es probable que hasta la época romana no se le supo dar las cualidades de resistencia y de dureza que constituyen su superioridad.

De todos modos, es indudable que en la antigüedad no fué apreciado en su justo valor, pues se empleó exclusivamente para la industria ordinaria y vulgar. El bronce continuó siempre como el metal preferido para los objetos de arte y de lujo. Si á esto se añade que, contra lo que sucede con el hierro, el bronce se oxida difícilmente, no causará ya extrañeza su abundancia en los yacimientos arqueológicos, ni el extenso lugar que ocupa en nuestras colecciones.

Ya se ve por lo dicho que podemos admitir la edad del bronce sin vernos obligados por eso á franquear los límites de la cronología tradicional. Más allá de esta edad, que se confunde en nuestro concepto con la de la piedra pulimentada, existe, sin duda, la edad paleolítica ó de la piedra tallada, que viene á ser la única edad de piedra; pero si se juzga de su duración por la de la edad siguiente y por el número de estaciones que comprende, hay tiempo de sobra para ella en los siete ú ocho mil años que nos concede la tradición. Resulta, pues, que aquí, como en la mayor parte de los casos, hay que volver á la doctrina antigua, tan sin razón condenada por los innovadores de la reciente escuela prehistórica.

HAMARD.

BRUNO (*Giordano*).—Giordano Bruno, nacido en 1548 en Nola, cerca de Nápoles, ingresó á la edad de quince años en el noviciado de los PP. Predicadores. Acusado de herejía ante la Inquisición romana, arrojó, según se dice, á su acusador en el Tiber, abandonó el hábito de la Orden y huyó (1576). Después de andar errante por Italia, Francia, Inglaterra y Alemania regresó á Venecia, en donde sus ideas religiosas le comprometieron de nuevo. La Inquisición romana lo reclamó, y después de algunos años de detención fué condenado á la degradación y quemado vivo á título de hereje contumaz (17 de Febrero de 1600).

Bruno se granjeó pocas simpatías entre sus contemporáneos, y en el transcurso de los siglos XVII y XVIII la opinión de los eruditos que trataron de su persona y de sus obras, le fué francamente desfavorable. En nuestros días, por el contrario, se encomian sus conocimientos en Matemáticas y en Astronomía; se dice que abrió nuevos caminos en Filosofía. En cuanto á su muerte, se la considera como la de un mártir inmolado en aras de la libertad del pensamiento.

No se necesita mucha perspicacia para comprender los motivos de este entusiasmo tan repentino. Los enemigos de la Iglesia sienten, de tiempo en tiempo, la necesidad de dar variedad á sus ataques; cuando han declamado hasta la saciedad contra la supuesta responsabilidad del clero en las matanzas de la *Saint-Barthélemy*, agitan el espectro de la Inquisición; después de haber agotado la cuestión de Galileo, se apoderan del nombre de Giordano

Bruno. Sólo que esta vez han mostrado poco tino en la elección. Los elogios sin tasa prodigados al monje apóstata han provocado el examen crítico de sus doctrinas, y Bruno no ha salido ganancioso de semejante tarea.

Por lo demás, sus admiradores habrían de esforzarse mucho para citar hechos en apoyo de sus desmesurados encomios. ¿Qué descubrimiento ha hecho Bruno? ¿Qué ciencia ha creado, renovado ó acrecentado? En Filosofía adopta la hipótesis panteísta; pero tal hipótesis había sido conocida y aun refutada mucho tiempo antes. Ni aun puede concedérsele el mérito de haber expuesto sus errores con método y claridad. Spavento (*Saggi di critica filosofica*, 1867, t. I, p. 142) le considera como gran filósofo; pero tiene el buen sentido y la buena fe de confesar que sus obras producen insoportable fastidio; Bruker (*Historia critica philosophiæ*, 1744, t. V, p. 12) declara que están escritas de manera tan obscura que el autor mismo no comprendió tal vez el sentido de ellas. Bayle le juzga "hombre de mucho ingenio que hizo mal uso de sus talentos„ (*Dictionnaire historique*, art. *Brunnus*). Su sistema filosófico nos parece absurdo.

En Astronomía expuso algunas ideas nuevas y exactas; pero no llegó á profundizar en esta ciencia, de la cual sabía, según Barbieri (*Notizie dei matematici e filosofi napolitani*, p. 119), lo preciso para enseñar la esfera; Bailly (*Histoire de l'astronomie moderne*, t. V, página 531) lo cree un novador temerario extraviado á causa de su imaginación. He aquí, pues, algunos jueces poco sospechosos, protestantes ó escépticos, que están de acuerdo en denegar á Bruno el extraordinario mérito intelectual que se le atribuye gratuitamente en nuestros días.

Es cierto que fué ejecutado en el Campo de Flora. Habíase puesto en duda esta ejecución; pero la publicación, en 1869, de un pasaje de los *Avisi di Roma* (manuscritos de la Biblioteca Vaticana, núm. 1.068), y en 1875, de otro pasaje sacado también de una colección de los *Avisi*, ha disipado toda duda sobre el particular. Giordano Bruno fué, pues, ejecutado; pero antes de honrarle como mártir conviene examinar la causa por qué murió, pues no el hecho del suplicio, sino la causa de él, es lo que constituye el martirio; de lo contrario, si prevaleciera este abuso de lenguaje, sería permitido extender la denominación de mártires á los criminales que mueran en el cadalso. ¿Cuál fué, pues, la causa por que Bruno sacrificó su vida? Fué la causa del ateísmo, al cual le conducía lógicamente el panteísmo al suprimir la personalidad divina; fué la negación del libre albedrío y de la inmortalidad del alma; fué, por último, el quebrantamiento de los votos con que se había consagrado á Dios. El perjurio y la herejía: he aquí las grandes causas por la que murió Bruno. Pertenecía á la clase de esos malhechores intelectuales, con los cuales nuestra época se muestra tan indulgente, pero que nuestros padres castigaban con más severidad que á los criminales vulgares.

Cf. Berti, *Vita di Giordano Bruno*, Turín, 1868 (preciosa obra á causa de los documentos inéditos que contiene, pero demasiado favorable á las ideas de Bruno).—Balan, *Giordano Bruno*, Bolonia, 1886.—Previti, *Giordano Bruno e i suai tempi*, Prato, 1887 (el mejor trabajo sobre la cuestión: el autor ha reimpreso los documentos publicados por Berti).—H. de L'Epinois, *Jordano Bruno d'aprés les nouveaux documents et les récentes publications*, en la *Revue des questions historiques*, t. XII, págs. 180-191.

BUDISMO.—De todas las religiones no cristianas, ninguna, tal vez, ha sido más estudiada y ninguna ha proporcionado materia para mayor número de exposiciones y comentarios que la religión budista. No por esto deja de hallarse todavía envuelta en la obscuridad respecto á muchos puntos esenciales y fundamentales. Su antigüedad, la persona y aun la existencia misma de su autor, la naturaleza de sus doctrinas primitivas, el fin que se propone y la sanción suprema que establece, el *nirvana*, todo ello es aún objeto de vivas controversias y de muy graves vacilaciones.

¿Quién fué el autor del budismo? A esta pregunta contestan los libros bú-

dicos que fué el hijo de un Rey de Kapila-vastu, en la parte NE. de la India, al pie del Himalaya, de la raza de los Çakyas, y que se llamó al principio Çakya Sinha, *el león de los Çakyas;* luego tomó el nombre de *Çakya muni*, ó sea el *Çakya asceta,* solitario. Estos libros hacen de su vida un relato lleno de maravillas, que pertenecen evidentemente á la leyenda, la cual no es igual en todas partes, pues los budistas del Norte atribuyen á Çakya Sinha rasgos muy diferentes de los que forman la leyenda del Sur; pero estas diferencias carecen de importancia en cuanto á la doctrina y no pueden señalarse aquí. Vamos á exponer, aunque muy por encima, los hechos maravillosos de esta vida tal y como la tradición nos los ha transmitido.

El Rey Sudhodana, padre de Çakya Sinha ó Budha, tenía por esposa á la divina Maya, "cuya pureza igualaba á la del lirio, y cuya fortaleza y serenidad de espíritu no eran menores que las de la tierra„. Un espíritu la atravesó un día con un rayo de luz y la hizo concebir. Encontrándose otro día en un jardín, tomó asiento sobre una alfombra de hermosas flores, hallándose rodeada de cristalinas fuentes, de flores y de frutos; en este estado salió su hijo del seno materno por una operación sobrenatural, mostrándose radiante como el sol, sin haber causado ningún dolor á su madre. Habiendo dado algunos pasos, exclamó diciendo que había venido á salvar el mundo, y al instante las aguas del cielo vinieron á refrescar su cuerpo, los *devas* (seres sobrenaturales) llenaron el aire con sus harmoniosos acentos, y algunas manos invisibles transportaron al recién nacido, sobre un lecho adornado de brillantes joyas, hasta el palacio real, donde se sacaron los más más felices horóscopos; luego el Rey llevó á su hijo al templo para presentarle á los dioses. Allí un sabio, por nombre Asita, cogiendo al niño entre sus brazos, pronosticó al padre que su hijo conquistaría el mundo con su palabra y lo salvaría con su doctrina; que con este fin abandonaría el palacio real, renunciando su derecho al trono para entregarse á una vida austera á la práctica de las virtudes y á la predicación de la doctrina salvadora. El Rey, lleno de alegría y de temor al mismo tiempo, volvió con su hijo á palacio y distribuyó entre sus súbditos dádivas abundantes. Desde este momento la abundancia y la prosperidad reinaron en todo el país, la riqueza se acrecentó extraordinariamente, la paz fué universal y la virtud triunfó del vicio. De todas partes se mandaban en regalo al hijo del Rey objetos raros y preciosos, adornos de gran valor; pero el joven príncipe no hacía caso de tales muestras de respeto y estimación.

Constantemente aplicado al estudio de las ciencias y de las artes, pronto superó á sus maestros. En este intermedio su madre había muerto y había sido arrebatada al cielo. El padre no estaba del todo satisfecho ante los sorprendentes progresos de su hijo; recordaba sin cesar la predicción de Asita, y temía la separación de su hijo. Para retenerle en su palacio le dió una esposa excelente, de belleza y virtud perfectas [1], con innumerable servidumbre de damas, que otra leyenda convierte en otras tantas mujeres del joven príncipe.

El príncipe tuvo un hijo, digno en todo de su padre; pero su corazón no se hallaba todavía satisfecho. Se le detenía en los jardines del palacio, pero él intentaba salir á los parques. El Rey, finalmente, hubo de permitirle la salida del primer cercado; pero antes había tenido buen cuidado de hacer desaparecer de los lugares que su hijo había de recorrer todo aquello que pudiese inspirarle reflexiones graves. Trabajo inútil: la predicción del viejo y el destino de Budha habían de cumplirse. En tres excursiones sucesivas, Çakya Sinha encontró primeramente á un viejo decrépito apoyado en un bastón (un dios que había tomado esta forma); luego á un enfermo con el cuerpo hinchado, cubierto de llagas y desfigurado, con los miembros contraídos por el dolor, gimiendo y sollozando; finalmente, vió un cortejo fúnebre, un cadáver llevado en hombros de cuatro servidores. Obligado por una fuerza divina que obraba en su corazón, el criado que le acompañaba hubo de explicar

[1] Yaçodhana ó Gopa.

á su amo lo que significaban estas apariciones, y el misterio de dolor que cada una de ellas representaba.

Así es cómo el príncipe aprendió á conocer los tres grandes males de la humanidad: la pobreza, el dolor y la muerte. Así comprendió la vanidad de este mundo y la locura de aquellos hombres que viven sin cuidarse de su suerte futura. Después de largas meditaciones púsose en marcha y volvió al lado de su padre. "Su cuerpo, dicen los libros búdicos, era como la cumbre de una montaña de oro, sus espaldas como las de un elefante, su voz como la del trueno.„ Así que nadie ni nada podía conmoverle. Dirigióse al desierto, é hizo allí vida de eremita. Sin embargo, frecuentó la escuela de los brahmanes y se sometió por algún tiempo á sus prácticas de penitencia. Mas habiendo reconocido la inutilidad de estas obras abandonó las escuelas brahmánicas con gran escándalo de sus propios discípulos, que también le abandonaron, y volvió al desierto, donde se vistió convenientemente y se alimentó con la mayor sobriedad. Debilitado por la abstinencia, se reanimó algún tanto con los alimentos que le llevó Nanda, hija de un pastor, la cual se había adornado con todos sus atavíos para servirle. El genio del mal, Mara, pretendió tentarle, ora amedrentándole con terribles prodigios, ora seduciéndole con las libidinosas estratagemas de sus hijas. Pero el corazón de Çakya Sinha permaneció impasible. Arrebatado en éxtasis, fué súbitamente iluminado y vino á ser *budha,* el hombre salido del sueño y vuelto á la verdad *(iluminado)*. Desde entonces empezó á predicar, atrájose numerosos discípulos y fundó monasterios, según el principio que prescribe á los hombres ayudarse mutuamente para conseguir la salvación. Llegó un día mendigando á su ciudad natal, persuadió á su esposa á que le siguiera, siendo más tarde esta mujer la que, con otras quinientas princesas, fundó un gran monasterio para las personas de su sexo, hizo entrar también en un monasterio á su hijo Rahula, y aun su mismo padre fué iniciado en su doctrina. En sus excursiones iba generalmente acompañado por un discípulo, modelo de fidelidad, por nombre Ananda, á quien encargaba el cuidado de los intereses materiales de toda la comunidad. Çakya fué el blanco de numerosos ataques, ya por parte de los brahmanes y de los ascetas solitarios, ya también por parte de un discípulo poco satisfecho de la influencia casi nula que ejercía en los asuntos de la Orden. El sabio atribuía estas pruebas de sufrimiento á la necesidad de expiar algunas faltas que anteriormente había cometido. Pero iba avanzando constantemente en el camino de la perfección, y subía grado por grado hasta la cumbre de ella. Su fin se acercaba, y debía dar el último ejemplo en los postreros sufrimientos de su vida. Se le ofreció en un monasterio una suculenta comida, en la cual se excedió algún tanto, sobreviniéndole por esto una violenta indigestión, que, sin embargo, no fué bastante á alterar la serenidad de su espíritu y los sentimientos de la paciencia más perfecta.

Su muerte no fué menos gloriosa que su vida, pues que en sus últimos momentos tembló la tierra, se conmovieron las montañas, se obscureció el sol y cayeron flores en abundancia sobre su lecho mortuorio. No hubo fuego capaz de hacer arder su cuerpo, el cual se consumió sólo por la llama de su piedad.

Esta leyenda no es siempre la misma, según hemos dicho antes, en todas las escuelas búdicas; pero las diferencias no son esenciales. Notemos ésta como ejemplo: para concebir á Çakya, su madre, según ciertos relatos, fué arrebatada al cielo, y Budha entró en su seno bajo la forma de un elefante blanco.

Muchos rasgos de esta leyenda se parecen á los hechos evangélicos, aunque algún tanto adulterados: concepción virginal, presentación al templo, profecía de un viejo, venida de los príncipes con sus regalos, tentaciones, prodigios que ocurren en su muerte, etcétera. Pero nadie puede pretender seriamente que el relato del Evangelio, tan sencillo, tan natural, tan sin pretensiones de ningún género, sea una imitación de esas amplificaciones ampulosas, de esa profusión de maravillas inútiles, en que tanto abunda la historia de Budha.

Es imposible determinar lo que hay de verdad en todos estos relatos. Que

el budismo ha tenido un autor, y que este autor fué un solitario, un asceta disgustado de las doctrinas brahmánicas, es todo lo que puede afirmarse con perfecta certidumbre.

Gran número de sabios europeos han creído ver en estas leyendas una simple aplicación á Budha de los antiguos mitos solares. Es posible que así sea en parte; pero muchos de los rasgos particulares de esta leyenda no presentan semejanza alguna con los mitos de esta clase.

La época de la vida de Budha no es menos discutida; los sabios varían en cuanto á la fecha de su muerte desde el año 543 al 370 antes de Jesucristo. Las inscripciones explicadas por M. Barth la fijarían hacia el año 450.

Pero si puede comprobarse que el fundador del budismo ha vivido en esta época, es completamente imposible determinar la edad de las leyendas con que se ha embellecido su historia. Estas pueden muy bien haber sido creadas cinco ó seis siglos después de su muerte, y consiguientemente cuando ya el Evangelio se había propagado entre los indios, estando por lo mismo desprovistas de todo valor histórico.

El budismo ha sido presentado con frecuencia como una violenta reacción contra el brahmanismo; esto no es completamente exacto. Budha no pretendió, por lo pronto, ponerse en pugna con los brahmanes, sino simplemente resolver de un modo diferente que ellos el problema de la redención final (*moxa*), no pareciéndole aceptable la solución del brahmanismo. Como los brahmanes, creía también en la metempsícosis, en las existencias sucesivas y en sus penalidades; para librarse de éstas y permanecer en el gran todo no creyó suficiente entregarse á penitencias exteriores, aun las más rigurosas, y menos aún persuadirse de que se identificaba con Brahma. Creó, pues, un nuevo sistema; pero como este sistema unía á los hombres en una caridad común, en una conmiseración universal, no se cuidó en modo alguno ni de las castas ni de los privilegios de los brahmanes ó de los xatrias; debía concluir, pues, por excitar su oposición y animarles á procurar la desaparición de una doctrina tan funesta á sus intereses.

El brahmanismo había ya hecho descender á los dioses de su trono celestial, para no ver en ellos sino manifestaciones de la vida, del ser universal, algo superiores á los llamados hombres. Budha los tuvo en menos todavía, y el sabio búdico, el hombre que ha llegado á ser budha, fué colocado por el reformador muy por encima de los antiguos señores del mundo: el mismo Brahma vino á ocupar sitio muy inferior al que ocupaban los nuevos santos. Los brahmanes, además, habían precedido en este camino al reformador de que tratamos, pues muchas veces habían hecho representar á su gran dios Brahma un papel indigno aun de un hombre medianamente honesto.

Çakya-Muni, ó el autor del budismo, quienquiera que haya sido, no se cuidó en modo alguno de los problemas de la metafísica, de la naturaleza de Dios y de los seres, ni del origen del hombre; su objeto fué simplemente moral, y atendió exclusivamente á los preceptos prácticos. Tampoco predicó directamente la abolición de las castas; pero admitiendo en su orden á personas que pertenecían aun á las castas más degradadas, y lo que es más, mandando á sus discípulos que trabajasen en favor de la salvación de éstas, sustentaba un principio que había de conducirle necesariamente á la destrucción de las castas, pues se derribaban las barreras que las separaban entre sí.

En cuanto á los Vedas, los brahmanes todavía los respetaban, unos interiormente, otros sólo en apariencia; éstos últimos realmente enseñaban su nulidad en la práctica. Çakya-Muni puso sus palabras de acuerdo con sus principios, y rechazó la autoridad de estos libros sagrados.

La esencia, pues, del budismo, su objeto único y todo su campo de acción, se limitan á librar á los hombres de los males de la tierra y de los renacimientos desgraciados, y á proporcionarles los medios para conseguir esta inmunidad, que no sólo debemos procurar para nosotros mismos, sino también para los demás. Porque aun en esto último difiere del brahmanismo, el cual hacía de sus adeptos solitarios que no atendían sino á sus propias personas, mientras que Çakya-Muni substituyó, con el sistema de las comunidades, al

de los eremitas, que había prevalecido hasta entonces. Según él, el medio para librarse de los males era la adquisición de la perfección moral por la práctica de las virtudes y la represión de las pasiones, por la renuncia á los bienes de este mundo y el celo en favor de la salvación de los demás hombres; por este camino se llega al término final, que Çakya-Muni designó con la palabra *nirvana*. Para conseguir esto más fácilmente, así como para auxiliarse más eficazmente, según los principios fundamentales de la nueva secta, los discípulos de Budha habían de abandonar el mundo y vivir en comunidad.

En cuanto al *nirvana*, su naturaleza es aún discutida en la actualidad entre los mismos budistas. Según unos, es el anonadamiento puro y simple; según otros, es la absorción en el ser universal, la fusión de la gota de agua en el océano; según otros, finalmente, es un estado de perfecta felicidad. Las ideas de Budha sobre esta cuestión nos son desconocidas; la segunda hipótesis parece la más probable si se admite que este ser universal es una masa inconsciente é inmóvil.

Tales son los fundamentos y los grandes principios del budismo; mas para comprenderlos mejor será conveniente entrar en algunos detalles. He aquí, desde luego, el razonamiento en el cual Çakya-Muni apoya su sistema:

Los males proceden de la existencia, de la generación; ésta es causada por el deseo, y el deseo es fruto del error, de la ilusión. Para destruir este deseo, y con él el renacimiento, es necesario conocer la verdad; merced á ésta se ahoga el deseo, y una vez extinguido el deseo, el renacimiento no podrá realizarse, y la existencia cesará. Para extinguir el deseo mediante la ciencia, hay que extinguir también todas las pasiones que son fruto del error.

Según Budha, no hay principio primero, creador ó productor de los seres; no existe otra cosa que la masa de un ser eterno. En esta masa, el contacto que se verifica en el sitio donde reside cada uno de los seis sentidos causa la sensación; la sensación produce el deseo, el cual á su vez produce la existencia por medio de la sensación; de la existencia proviene el nacimiento (cosas muy diferentes, según el budismo), y del nacimiento proceden los males, la vejez, la muerte y el renacimiento. En cuanto á los sentidos, están formados por la percepción, el nombre y la forma que proporciona la conciencia, la cual se extravía por la ignorancia. No hay alma, y la creencia en la responsabilidad es un error. El ser humano, después de la muerte, renace por el deseo, en una forma que está en harmonía con su conducta, en la vida que acaba de finalizar.

La represión de las pasiones necesita el conocimiento de cuatro grandes verdades: primera, realidad del dolor; segunda, universalidad del dolor; tercera, el *nirvana*, término del nacimiento y fin del dolor; cuarta, el método de salvación, que comprende ocho caminos: la fe, el juicio recto, el lenguaje sincero, la intención inmaculada, la vida desprendida y santa, la profesión religiosa, la aplicación á los preceptos, la aplicación de la memoria á preservarse de las obscuridades y de los errores pasados valiéndose de una meditación recta.

El budista tiene en su presencia cuatro estados en que puede colocarse: primero, el de la primera conversión, en el cual frecuenta la compañía de los buenos, oye la predicación, medita y practica la virtud, librándose así del error, de la duda y de la creencia en la eficacia de los ritos y de las ceremonias; segundo, estado en que todavía puede volver al mundo; tercero, aquél en que ya le es imposible este regreso; cuarto, estado de *Arhat*, en el cual se halla ya libre interiormente, exento del deseo de las cosas exteriores, del orgullo y de la ilusión, de la duda, del amor y del odio, del deseo de la vida, bien sea en este mundo, bien en otro cualquiera. Cuando ya está libre por completo de todos estos lazos de pecado, entonces es *Açekha*. Llegado á la profesión será *Budha*, el hombre *iluminado* en el camino derecho del *nirvana*.

Los discípulos de Budha se dividen en dos clases: los seglares y los religiosos. Los primeros tienen que practicar los preceptos generales de la moral: no matar, no robar, no mentir, no embriagarse, no cometer actos de incontinencia, abstenerse de la comida extraordinaria de la tarde, no usar guirnaldas ni

perfumes, y observar ciertos días de ayuno. Estos cuatro últimos preceptos son más bien recomendados que impuestos. Los seglares, además, están obligados á observar los deberes recíprocos de padres á hijos, de maestros y discípulos, de esposos, amigos y compañeros, de amos y criados, de seglares y religiosos, así como también el deber de caridad, de desprendimiento y de liberalidad para con todo ser viviente. Deben sacrificarse por el prójimo y practicar la caridad universal; así como también la pureza, la paciencia, la fortaleza, la contemplación y la ciencia.

Aquel que sin haber llegado á conseguir el *nirvana* haya vivido, no obstante, como es debido, renacerá; pero renacerá en un mundo mejor, é irá pasando de este modo por transmigración hasta el término final.

Los religiosos budistas están sujetos á una disciplina estrecha y rígida. Deben habitar en los monasterios ó en el desierto, y no vivir sino de limosna, limosna que van recogiendo en una vasija, guardando completo silencio. Vestidos de harapos recogidos en los caminos ó de las telas usadas de color amarillo, con la cabeza siempre rapada, debe privarse de todo goce corporal y entregarse á la predicación, á la meditación y á las obras de caridad. Su principal alimento ha de ser arroz, raíces alimenticias y legumbres. El ayuno les está prescrito con frecuencia. No pueden tomar alimento sólido sino por la mañana hasta medio día.

La incontinencia, el robo y el homicidio llevan consigo la expulsión inmediata. Los religiosos deben, dos veces cada mes, confesar públicamente sus faltas para obtener el perdón exterior de ellas. La meditación es de cinco clases, según que tiene por objeto el amor á las criaturas, la compasión por sus males, la alegría por la felicidad de otros, la vileza del cuerpo, sus imperfecciones y sus males, la indiferencia en cuanto á los bienes y males temporales. Esta meditación tiene cuatro grados: el conocimiento que extingue las pasiones; la renuncia al juicio propio; la indiferencia; el éxtasis, que produce la impasibilidad y que conduce desde el mundo de las formas al del vacío, y de la ausencia de toda forma á la ausencia de toda idea.

El religioso budista no hace voto de obediencia; solamente debe respetar á los superiores del monasterio. Tampoco se obliga para siempre; puede abandonar el monasterio y volver al mundo. En la actualidad los novicios pueden entrar en un monasterio á los ocho años y hacerse religiosos á los veinte.

Después de la muerte de Çakya-Muni, el budismo continuó propagándose; el Rey de Magadha lo apoyó con todo su poder, fundó y enriquerió numerosos monasterios. Los reyezuelos y jefes inferiores hicieron otro tanto para poner á los religiosos budistas frente á frente de los brahmanes y debilitar más y más el poder de estos últimos. El aventurero Candragupta, que después de la muerte de Alejandro expulsó á los griegos de la India y se apoderó de la mayor parte de esta península, siguió los ejemplos del de Magadha; pero el desarrollo del budismo se verificó especialmente en el siglo III antes de nuestra Era, en tiempo del nieto del Conquistador, el gran Açoka ó Piyadasi, convertido y muy afecto á las doctrinas búdicas. En este reinado las conversiones se multiplicaron, y la propaganda se extendió á toda la India. Un hijo del Rey Mahenda transportó el budismo á Ceilán, mientras que el otro hijo lo llevó hasta Kachemir, donde alcanzó un triunfo sobre el rey Kanishka. Después de este tiempo de prosperidad entró en un período de decadencia continua á consecuencia de la oposición de los reyes y de los brahmanes.

En el siglo VII de nuestra era había desaparecido casi por completo de la India, sea que hubiese sucumbido á las persecuciones, sea que los esfuerzos de los monarcas y los brahmanes lo hubiesen desacreditado. Las dos causas obraron á la vez probablemente. El budismo no existió entonces más que en su país originario, en las regiones de Siám, de Cambodge y de Annám, en Ceilán y algo también en Keshong.

A mediados del siglo I de nuestra Era había ya penetrado en China. Durante largos siglos logró atraerse muy pocos adeptos, pero adeptos tan decididos como los peregrinos Fahien (siglo IV) é Hiuen-Sang (siglo VII), los cuales reco-

rrieron los países búdicos en alas de su devoción, buscando los textos sagrados del budismo. Después de mil vicisitudes, tan pronto protegido como perseguido, pudo por fin el budismo infiltrarse en la religión y en el culto del Imperio central. En el Tibet se implantó definitivamente con el apoyo del Rey en el año 632, y dió origen al lamaísmo. En Mongolia fué igualmente reconocido como religión del país por Kubilai-Khan, el cual vaciló por largo tiempo si se convertiría ó no al cristianismo. Su elección fué determinada por el deseo de asegurarse la fidelidad de los habitantes del Tibet, y por su orgullo de soberano, que no quería reconocer ninguna otra autoridad superior á la suya, haciéndose proclamar hijo y lugarteniente del cielo. En Mantchuria, el budismo había reclutado algunos secuaces en el siglo x; en el siglo xii ya poseía templos y bonzerías, aunque el Gobierno en aquel tiempo le fuese hostil; en el siglo xvi, en tiempo del nuevo Imperio mantchú, Budha, bajo el doble nombre Fucihi y de Fusa, había tomado asiento entre los espíritus, á los cuales los habitantes de Mantchuria dirigían oraciones y ofrecían sacrificios; pero todavía no los había dominado por completo (Véanse mis dos obras: *Histoire de l'Empire de Kin* y *La religion nationale des Tartares, passim*). Pasó al Japón en el siglo iv de nuestra era, y no tardó en dominar en aquella región bajo una forma especial.

En esta vasta difusión, el budismo había experimentado alteraciones más ó menos profundas. Ya en los primeros tiempos viéronse nacer y tomar cuerpo en su seno las disidencias y las sectas, apareciendo también el relajamiento en las prácticas religiosas, todo lo cual transformó las creencias y la moral. El Rey Piyadasi convocó en Patna una gran reunión de doctores budistas para restablecer la pureza del dogma y de la disciplina. En esta misma asamblea se resolvió también enviar predicadores á todas partes. Según Gori, ya el Rey de Magadha y discípulo de Budha, Ajaçatni, había convocado una reunión parecida, y un siglo más tarde, otro Rey, por nombre Kalaçoka, parece haber hecho otro tanto. Sin embargo, ese hecho no está comprobado. En esta reunión se había condenado todo relajamiento introducido en la disciplina. Kanishka, cuyo imperio se extendió por el Norte de la India, reunió una cuarta asamblea, á la cual asistieron 500 religiosos budistas, é Hiuen-Sang, el peregrino chino que nos dejó la narración de sus viajes, tomó en ella una parte muy activa. Esta última asamblea se limitó á decretar acerca de los tres comentarios de los libros fundamentales. Con bastante frecuencia se da á estas reuniones el nombre de *concilios*, para asimilarlas á las grandes asambleas del cristianismo. La semejanza consiste en que en ambos casos se trata de una reunión de doctores de una religión para resolver sobre creencias y prácticas religiosas.

El budismo, en su desarrollo y transformación, se dividió en dos ramas principales, que tomaron caracteres muy diferentes. Por esta razón se distingue el budismo del Sur, que reina principalmente en Ceilán y en la península indostánica, y el budismo del Norte, que se extendió por el Imperio chino actual y por el Japón. El primero se ha conservado generalmente fiel al sistema del fundador; busca todavía el *nirvana* por la práctica de la abnegación y de la penitencia. El segundo se ha doblegado más ó menos á las ideas religiosas de los pueblos en los cuales se ha introducido, y se ha creado una mitología propia, ó más bien se ha transformado en una verdadera idolatría. El mismo Budha se ha convertido en una divinidad que tiene sus templos y sus ídolos, á los cuales se dirigen plegarias y se tributa culto.

En el Tibet y en el Japón la doctrina búdica domina de una manera bastante completa; pero fuera de estas regiones, y en China especialmente, el budismo consiste tan sólo en considerar á Buda y á los personajes del Olimpo búdico entre los espíritus á los cuales se piden mercedes, y en dar limosna á los bonzos para obtener el perdón de los pecados y preservarse de los suplicios del infierno. En estos países, en efecto, el budismo enseña que hay muchas regiones infernales á cual más terrible, en donde los malvados han de purgar sus delitos, y especialmente aquellos que no han dado limosna á los bonzos.

Por lo contrario, estas limosnas aseguran á los fieles una suerte feliz en el otro mundo. Por este solo hecho se ve ya que el pretendido budismo chino no es verdadero budismo.

La mitología búdica presenta un carácter muy especial de abstracción y de cálculo, que procede de su principio objetivo. Parece ser el producto de las disquisiciones brahmánicas modificadas, pero no enteramente transformadas. Reconoce, por lo pronto, una especie de Brahma en el *Adibudha*—el principio budha—que reside en el vacío y que se llama también "naturaleza„ *svabhava*. Este Adibudha produjo los budhas de la contemplación *(dhiani budha);* luego los *bodisatwa*, ó budhas en potencia, santos destinados á convertirse en budhas en lo futuro y que habitan actualmente en el cielo, y los *manushyabudha* ó budhas humanos, que representan á los antepasados en la tierra. A éstos hay que añadir *Manhusri,* la personificación de la sabiduría y *Avalokiteçwara* (el señor que mira á los humildes con misericordia), personificación del poder, de la bondad y de la compasión. Estos dos últimos eran ya conocidos por Fahién, y se han introducido en el budismo del Mediodía.

Estas creaciones fantásticas se multiplicaron é hicieron degenerar el budismo en una mezcla extraña de conceptos rectos y justos, unidos á todo lo más corrompido que la brujería y el culto impuro de Çiva han creado; abigarrado sistema en que las prácticas absurdas y á veces criminales han reemplazado á las prácticas más puras del budismo pritivo. Por lo contrario, en el Mediodía, en Ceilán, en Siám y en otras partes se encuentran todavía monasterios búdicos, en los cuales reinan virtudes severas, fe profunda en sus doctrinas y disciplina exacta.

Lo que precede habrá mostrado suficientemente cómo hay que entender lo que se dice con frecuencia sobre el número enorme de budistas que se cuentan en el mundo. Rhys-David, en su última obra *(Buddhism,* Londres, 1886), cuenta quinientos millones, y de ellos cuatrocientos cuarenta millones solamente en China; pero sabemos lo que esto significa. Hay en China una población inmensa que cuenta tal vez á Budha como uno de los objetos de su culto, pero que, por lo demás, se preocupa muy poco por sus doctrinas, no habiendo tal vez nadie que, al preguntársele por su religión, responda soy budista. ¿Qué diremos, en fin, de la comparación que quiere establecerse entre el cristianismo y el budismo, elevando el segundo hasta el nivel del primero, si no es que se le coloca por encima? ¿Hay necesidad de demostrar que tal comparación no es nada formal? El budismo contiene algunos preceptos morales bastante elevados, y esto es todo. Su metafísica es absurda, y en nada difiere del materialismo. Lo mismo hay que decir de sus concepciones antropológicas y cosmogónicas. Su moral tiene por base la idea irracional de la metempsícosis, y no presenta al hombre otra perspectiva que una vida pasada en las privaciones y en la penitencia para llegar al fin, á la nada ó á la destrucción de la personalidad, lo que viene á ser lo mismo. Además, esta moral no tiene un fin más elevado que el de librar á los hombres de los renacimientos dolorosos. Bienaventurados los pobres, bienaventurados los que sufren, bienaventurados los pequeños y los humildes, dice el Dios de los cristianos, porque yo los llamaré á mi reino en los esplendores del cielo. Bienaventurados los pobres, los penitentes, dice el doctor terrestre del budismo, porque ellos cesarán de existir. Los budistas modernos se defienden de la acusación de ateísmo, y pretenden honrar á Dios y contemplarle como *ley universal;* pero esto no es más que una engañifa. Esta ley es pura abstracción, y no será nunca ser personal y activo.

Por lo demás, póngase el *Padre-nuestro* enfrente de los libros canónicos del budismo, y se verá, de un solo golpe de vista, la distancia infinita que los separa.

C. DE HARLEZ.

Norte, que se extendió por el imperio chino actual y por el Japón. El primero se ha conservado generalmente fiel al sistema del fundador; busca todavía el *nirvana* por la práctica de la abnegación y de la penitencia. El segundo se ha doblegado más ó menos á las ideas religiosas de los pueblos en los cuales se ha introducido, y se ha creado una mitología propia, ó más bien se ha transformado en una verdadera idolatría. El mismo Budha se ha convertido en una divinidad que tiene sus templos y sus ídolos, á los cuales se dirigen plegarias y se tributa culto.

En el Tibet y en el Japón la doctrina búdica domina de una manera bastante completa; pero fuera de estas regiones, y en China especialmente, el budismo consiste tan sólo en considerar á Budha y á los personajes del Olimpo búdico entre los espíritus á los cuales se piden mercedes, y en dar limosna á los Bonzos para obtener el perdón de los pecados y preservarse de los suplicios del infierno. En estos países, en efecto, el budismo enseña que hay muchas regiones infernales á cual más terribles, en donde los malvados han de purgar sus delitos, y especialmente aquellos que no han hecho limosna á los Bonzos. Por el contrario, estas limosnas aseguran á los fieles una suerte feliz en el otro mundo. Por este solo hecho se ve ya que el pretendido budismo chino no es verdadero budismo.

La mitología búdica presenta un carácter muy especial de abstracción y de cálculo, que procede de su principio objetivo. Parece ser el producto de las disquisiciones brahmánicas modificadas, pero no enteramente transformadas. Reconoce, por de pronto, una especie de Brahma en el *Adibudha*—el principio budha—que reside en el vacío y que se llama también "naturaleza„ *svabhava*. Este Adibudha produjo los budas de la contemplación *(dhiani budha);* luego los *bodisatwa* ó budas en potencia, santos destinados á convertirse en budhas en lo futuro y que habitan actualmente en el cielo, y los *manushyabudha* ó budhas humanos, que representan á los antepasados en la tierra. A estos hay que añadir, *manhusri,* la personificación de la sadiduría y *Avalokiteçwara* (el señor que mira á los humildes con misericordia), personificación del poder, de la bondad y de la compasión. Estos dos últimos eran ya conocidos por Fahien y se han introducido en el budismo del Mediodía.

Estas creaciones fantásticas se multiplicaron é hicieron degenerar el budismo en una mezcla extraña de conceptos rectos y justos, unidos á todo lo más corrompido que la brujería y el culto impuro de Çiva han creado; abigarrado sistema en que las prácticas absurdas y á veces criminales han reemplazado á las prácticas más puras del budismo primitivo.

Por lo contrario, en el Mediodía, en Ceilán, en Siam y en otras partes se encuentran todavía monasterios búdicos, en los cuales reinan todavía virtudes severas, una fe profunda en sus doctrinas y una disciplina exacta.

Lo que precede habrá mostrado suficientemente, cómo hay que entender lo que se dice con frecuencia sobre el número enorme de budistas que se cuentan en el mundo. Rhys-David, en su última obra *(Buddhism,* Londres, 1886), cuenta quinientos millones, y de ellos cuatrocientos cuarenta millones solamente en China. Nosotros sabemos lo que esto significa. Hay en China una población inmensa que cuenta tal vez á Budha como uno de los objetos de su culto, pero que, por lo demás, se preocupa muy poco por sus doctrinas, no habiendo tal vez nadie que al preguntársele por su religión, responda soy budista.

¿Qué diremos, en fin, de la comparación que quiere establecerse entre el cristianismo y el budismo, elevando el segundo hasta el nivel del primero, si no es que se le coloca por encima? ¿Hay necesidad de demostrar que tal comparación no es nada formal? El budismo contiene algunos preceptos morales bastante elevados, y esto es todo. Su metafísica es absurda, y en nada difiere del materialismo. Lo mismo hay que decir de sus concepciones antropológicas y cosmogónicas. Su moral tiene por base la idea irracional de la metempsicosis, y no presenta al hombre otra perspectiva que una vida pasada en las privaciones y en la penitencia para llegar al fin, á la nada, ó á

la destrucción de la personalidad, lo que viene á ser lo mismo. Además, esta moral no tiene un fin más elevado que el de librar á los hombres de los renacimientos dolorosos. Bienaventurados los pobres, bienaventurados los que sufren, bienaventurados los pequeños y los humildes, dice el Dios de los cristianos, porque yo los llamaré á mi reino en los esplendores del cielo. Bienaventurados los pobres, los penitentes, dice el doctor terrestre del budismo, porque ellos cesarán de existir. Los budistas modernos se defienden de la acusación de ateismo, y pretenden honrar á Dios y contemplarle como la *ley universal;* pero esto no es más que una engañifa. Esta ley es una pura abstracción, y no será nunca un sér personal y activo.

Por lo demás, póngase el *Padre nuestro* enfrente de los libros canónicos del budismo, y se verá, de un sólo golpe de vista, la distancia infinita que los separa.

C. de Harlez.

C

CANON CATÓLICO DE LAS ESCRITURAS.—La palabra *Canon,* del griego κανών, significa propiamente *regla, norma.* El Canon de las Escrituras será, pues, una regla, una norma práctica, según la cual se podrán discernir las Santas Escrituras. Conformándose con este sentido etimológico, los antiguos Padres daban el nombre de *Canon* á la colección auténtica de los libros inspirados, y llamaban Escrituras canónicas á todos los libros y á todas las partes de los libros que pertenecen á dicha colección. Cuando la Iglesia ó sus doctores compusieron el catálogo de los libros auténticamente reconocidos como divinos, este catálogo oficial recibió á su vez el nombre de *Canon* de las Escrituras.

El Canon, entendido en este sentido, fué solemnemente definido por el Concilio de Trento, en su sesión cuarta. He aquí los términos del decreto conciliar: "El Concilio ha creido deber añadir á este decreto la lista de los libros santos, á fin de que á nadie pueda caberle duda sobre cuáles sean los que esta asamblea admite. Son, pues, los que siguen: Libros del Antiguo Testamento: los cinco libros de Moisés, es decir, El Génesis, El Exodo, El Levítico, Los Números, El Deuteronomio; Josué, Los Jueces, Ruth, los cuatro libros de los Reyes, los dos de los Paralipómenos, el primer libro de Esdras y el segundo que se llama el libro de Nehemías, Tobías, Judith, Esther, Job, el Salterio de David, compuesto de ciento cincuenta salmos, las Parábolas, el Eclesiastés, el Cantar de los Cantares, la Sabiduría, el Eclesiástico, Isaías, Jeremías con Baruch, Ezequiel, Daniel; los doce profetas menores, á saber: Oseas, Joel, Amós, Abdias, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Aggeo, Zacarías y Malaquías; dos libros de los Macabeos, el primero y el segundo. Libros del Nuevo Testamento: los cuatro Evangelios, según San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan; los Hechos de los Apóstoles, escritos por San Lucas, evangelista; catorce epístolas del Apóstol San Pablo, á saber: una á los Romanos, dos á los Corintios, una á los Gálatas, á los Efesios, á los Filipenses, á los Colosenses, dos á los Tesalonicenses, dos á Timoteo, una á Tito, á Filemón, á los Hebreos; dos epístolas del Apóstol San Pedro, tres del Apóstol San Juan, una del Apóstol Santiago, una del Apóstol San Judas y el Apocalipsis del Apóstol San Juan. Si alguno no reconoce como sagrados y canónicos estos mismos libros íntegros, con todas sus partes, como se ha solido leerlos en la Iglesia católica y como se encuentran

en la antigua edición Vulgata latina... sea anatema.„

La definición del Canon no provoca en nuestros días objeción alguna por lo que se refiere al Nuevo Testamento. Toda la controversia entre los católicos y sus adversarios versa sobre el Canon del Antiguo Testamento.

Los libros del Antiguo Testamento, enumerados en el Canon de Trento, se dividen en dos clases: la de los *protocanónicos* y la de los *deutero-canónicos*, que los protestantes pretenden han de llamarse *apócrifos*. Los primeros son reconocidos por los judíos como inspirados por Dios, y su carácter divino no ha sido jamás objeto de duda en las Iglesias cristianas. Los de la segunda clase nunca han sido admitidos en el Canon de los judíos hebraizantes, aunque es probable que los judíos helenistas los mirasen como divinos; su autoridad no siempre ha sido acatada entre los cristianos, y cuando la gran herejía del siglo XVI erigió la Biblia en regla única de fe, no tardó en relegar estos libros á segundo lugar, aceptándolos como piadosos y útiles, pero sin querer ver en ellos la palabra de Dios. Y hasta hubo algunos católicos que, siguiendo al doctor J. Jahn y al Cardenal Cayetano, creyeron que tal distinción era compatible con los términos del decreto tridentino. "Aceptar todos estos libros como sagrados y canónicos, decían éstos, no envuelve necesidad alguna de conceder á todos la misma autoridad.„ Los tales doctores olvidaban que la tradición católica siempre ha reservado las denominaciones de *sagrados* y *canónicos* sólo á los libros reconocidos como divinamente inspirados. Para salir al encuentro de este vano subterfugio, el Concilio Vaticano (ses. III, Canon II, 4), fulmina anatema contra "cualquiera que no reconozca en su integridad, con todas sus partes, como sagrados y canónicos, los libros de la Santa Escritura, como los enumeró el Concilio de Trento, ó niegue que son divinamente inspirados.„ Estas últimas palabras cortan la cuestión entre católicos.

Pero los protestantes y racionalistas no cesan de denunciar, como un atentado á la ciencia histórica y á la integridad de la palabra de Dios, estos actos solemnes de la Iglesia, y dirigen principalmente sus recriminaciones contra los Padres del Concilio de Trento. "¿En qué pensaban, dicen, aquellos cincuenta y tres prelados reunidos en Trento, cuando, declarándose falsamente los representantes de la Iglesia universal, fallaron, por medio de una decisión arbitraria y sin examen previo, una cuestión sobre la cual se hallaban divididas las opiniones de los más ilustres doctores, cuestión que aun ciertos miembros de la asamblea habían querido resolver en sentido contrario? Al aprobar este decreto, mostraron estos prelados que su ligereza estaba á la altura de su ignorancia.„ Tal es el lenguaje del fraile apóstata, Pablo Sarpi, en su *Historia del Concilio de Trento*; no hay que decir, que este lenguaje encontró eco fiel en todos los enemigos de la Iglesia romana.

No nos será difícil devolver esta doble acusación á los adversarios del Canon católico. Nos bastará para esto demostrar que el Concilio, al recibir como sagrados y canónicos los libros deutero-canónicos del Antiguo Testamento, no hizo más que afirmar solemnemente la creencia constante de la Iglesia desde los tiempos apostólicos. Recordemos ante todo cuáles son estos libros deutero-canónicos, estos libros "apócrifos„ según nuestros contradictores. Son los siguientes: los de Tobías, de Judith y algunos fragmentos del de Esther; la profecía de Baruc, algunos fragmentos de Daniel, á saber: el cántico de los tres jóvenes en el horno, la historia de Susana y la de Bel y del Dragón; los libros de la Sabiduría y del Eclesiástico; y finalmente, los dos libros de los Macabeos. Dos de estos libros, la Sabiduría y el segundo de los Macabeos, fueron escritos en griego ciertamente; el Eclesiástico fué compuesto en hebreo por Jesús, hijo de Sirach, pero no nos queda más que la traducción griega hecha por el nieto del autor: Orígenes conocía el texto hebreo del primero de los Macabeos, pero este texto no tardó en perecer. En cuanto á los otros libros ó fragmentos deutero-canónicos, es muy probable que fueran compuestos en hebreo ó en arameo, y que los textos que poseemos no sean sino traducciones.

La versión griega, llamada de los Setenta, parece no haber hecho ninguna distinción entre dichos libros y los proto-canónicos, puesto que nos los presenta mezclados con éstos. De donde puede inferirse con razón que los judíos helenistas los consideraban como canónicos y les reconocían autoridad divina. Es verdad que Filón, sacerdote judío de Alejandría, no cita, ni una vez siquiera, estos libros como canónicos; pero hay que advertir que este filósofo se ocupa casi exclusivamente en comentar el Pentateuco y que, por tanto, pudo no presentársele ocasión de aludir á la autoridad divina de los libros deutero-canónicos, ó bien, que tenía, para dudar sobre este punto, los mismos motivos que su contemporáneo el historiador Josefo, judío también, aunque hebraizante, por ser de Palestina. Éste, escribiendo contra Appión (I, 8), después de haber indicado todos los libros proto-canónicos, reconocidos, según él dice, con plena razón como divinos, añade estas notables palabras: "Por lo demás, desde el reinado de Artajerjes hasta nuestra época, todo ha sido consignado por escrito; pero estos libros no merecieron jamás tanta confianza ni gozaron de tanta autoridad como los primeros, porque la sucesión de los profetas fué entonces menos manifiesta.„ Sea de ello lo que fuere, esta versión de los Setenta circulaba entre los judíos del tiempo de Jesucristo y de sus Apóstoles, como lo prueban hasta la evidencia las citas textuales de esta versión en los escritos apostólicos. No hay, pues, lugar á duda que los Apóstoles, al fundar las primeras iglesias cristianas, les comunicaron las Santas Escrituras en esta misma forma. ¿Es que habían recibido de su Maestro divino nuevas luces sobre la inspiración de todas las partes de la Biblia griega, ó no hicieron otra cosa que confirmar la creencia de los judíos helenistas sobre este particular? Esto es lo que no puede afirmarse con certidumbre.

Pero la manera como los Padres apostólicos y sus discípulos se sirven de los libros deutero-canónicos, muestra bien á las claras cuál era la fe de los Apóstoles con respecto á estos libros. San Clemente de Roma conoce á Judith y la propone cual modelo de la confianza en Dios (1 Cor., 55). San Policarpo (Filip. 10) cita dos textos del libro de Tobías. Clemente de Alejandría (Strom., I, Migne, PP. GG., tomo VIII, col. 834) enumera todos los deutero-canónicos, á excepción de Judith y de Baruc, pero agrega éste á Jeremías. San Ireneo cita la historia de Susana (Hæbr. VI, 5, 2). Nada hay más á propósito para hacer ver la creencia de la Iglesia primitiva en lo tocante á los libros excluidos del Canon de los Hebreos, que la famosa correspondencia entre Orígenes y Julio Africano (PP. GG. t. XI, col. 42 y siguientes). Éste escribe al sabio alejandrino para exponerle ciertas dudas sobre la inspiración de la historia de Susana y de los otros fragmentos de Daniel, rechazados por los judíos. Orígenes le contesta diciendo que sabe perfectamente que estos fragmentos, bien así como ciertas partes de Esther y aun libros enteros, como los de Tobías y de Judith, no se encuentran en las Biblias hebráicas y que no son recibidos en el Canon de los judíos; pero es absurdo, añade, poner en duda por tal motivo la autoridad de estas partes de nuestras Santas Escrituras; los cristianos no han de ir á aprender de los judíos dónde se encuentra la palabra inspirada por Dios. Los demás Padres del segundo y tercer siglo citan frecuentemente, como textos de la Escritura, pasajes de los libros deutero-canónicos, y hasta principios del siglo IV no se promueve en la Iglesia ninguna discusión (aparte de las vacilaciones puramente científicas de Julio Africano), relativamente al valor canónico de estos libros.

Nuestros adversarios no se atreven á negar estos hechos; pero pretenden que no prueban nada, por la sencilla razón de que probarían demasiado; porque, dicen, en esta época en que la crítica histórica se hallaba todavía en su infancia, los mismos PP. de la Iglesia que citan los "apócrifos„ como libros sagrados, conceden igual honor á otros escritos notoriamente destituídos de todo carácter divino, tales como el cuarto libro de Esdras, el libro de Henoc, el Pastor, etc.

Encuéntranse, es verdad, citas de estos últimos libros entre los escritos

de los PP. de los primeros siglos; pero contra toda razón y sin motivo alguno vienen á compararse tales citas con las sacadas de los libros deutero-canónicos. En efecto, el uso de las falsas Escrituras, ni fué constante ni universal; fué un hecho aislado de tal ó cuál Padre; y no resistió á la prueba del tiempo. Pronto, muy pronto, llegó á verse claro sobre el valor de estos escritos; y cuando esto ocurrió fueron universalmente rechazados, hasta el punto que, en el siglo IV, apenas se encuentra vestigio alguno de ellos en las obras patrísticas. Muy al contrario de lo que sucede con los supuestos libros apócrifos. Estos son aceptados por todos los PP. antiguos, y cuando en el siglo IV se pone en tela de juicio su canonicidad, salen victoriosos de la lucha, y bien pronto se ve á la Iglesia oriental unir su voz con la occidental en sus decretos conciliares, para reconocerlos solemnemente como partes integrantes de las divinas Escrituras.

De esta lucha vamos á hablar ahora. En la Iglesia latina (si se exceptúa á San Jerónimo y á Rufino, de quienes luego hablaremos), jamás surgió duda alguna respecto á la autoridad de los deutero-canónicos. Esta Iglesia acostumbraba leer la Escritura en la antigua versión ítala, la cual, así como la de los Setenta, de que procede, no hacía distinción entre ambas clases de libros; á más de que los latinos tenían muy poco contacto con los judíos para dejarse influir por las diferencias que existían entre el texto hebreo y la versión griega del Antiguo Testamento. Así se ve, que el concilio de Hipona, en el 393, y el sexto de Cartago, en el 419, están de acuerdo con los Papas Dámaso é Inocencio I, para sancionar como expresión de la fe de la Iglesia el Canon completo de las Escrituras. En Oriente no sucede así. Los cristianos de los primeros siglos, obligados con frecuencia á defender su fe contra los judíos, no podían presentar á sus adversarios sino textos bíblicos conformes con el original hebreo.

Además, la ignorancia de la lengua hebrea no les permitía darse cuenta de esta conformidad. Por lo cual sucedía con frecuencia que los judíos se negaban á admitir los argumentos de los cristianos, resultando estéril la polémica. Para obviar este grave inconveniente, Orígenes comparó cuidadosamente el original hebreo con el texto de los Setenta y con el de otras versiones griegas importantes; publicó el resultado de sus trabajos en sus tablas sinópticas, que tanta celebridad alcanzaron con el nombre de *Hexaplas*. El trabajo de este sabio doctor fué acogido con entusiasmo; en todas partes se disputaban los ejemplares. Pues bien; bastaba pasar la vista por esta obra para cerciorarse de que ciertas partes, y aun libros enteros de la Biblia griega, faltaban por completo en los textos hebreos.

Este hecho, comprobado así por el doctor cristiano más erudito de su tiempo, no pudo dejar de causar impresión entre los católicos instruídos y que deseaban poner la razón al servicio de su fe. Es verdad que la práctica universal había consagrado la creencia en la inspiración de todas las partes de la Biblia griega; pero jamás la Iglesia se había expresado de una manera explícita respecto á este particular. Estos libros que, á pesar de haber tenido su origen entre los judíos, estos se negaban á aceptarlos como divinamente inspirados, ¿tenían títulos suficientes para que fueran aceptados como tales por los discípulos del Evangelio? Tal es la cuestión que sin duda alguna se propusieron los Padres, y no es extraño que algunos de entre ellos se inclinasen á resolverla en el sentido negativo. Esta es la explicación probable de los Cánones defectuosos que nos ofrecen ciertos doctores del siglo IV.

San Atanasio, en su *Carta festal* (Migne, PP. GG., t. XXVI, col. 1.435 y siguientes), al enumerar todos los libros "canónicos transmitidos por la tradición y creídos divinos„, omite todos los deutero-canónicos del Antiguo Testamento, á excepción de Baruc; añade que, además de estos libros divinos, hay otros designados por los Padres para que sean leídos á los catecúmenos, á saber: *La Sabiduría* de Salomón y la de Sirac, Esther, Judith, Tobías; la Doctrina de los Apóstoles y el Pastor; y por fin, rechaza en absoluto los "apócrifos.„—San Gregorio Nazian-

zeno (*Carm. de div. Script.*; Migne, PP. GG., t. XXXVII, col. 474), enumera también solamente los proto-canónicos (excepto Esther), y añade: "Si hay algo fuera de estos libros, esto no es auténtico "οὐκ ἐν γνησίοις.„—San Cirilo de Jerusalén (*Catech.* IV, Migne, Padres GG., t. XXIII, col. 494), quiere que todo lo que no se halla entre los veintidós libros universalmente recibidos (ὁμολογούμενα) sea colocado en segundo lugar fuera del Canon (ἔξω κεῖσθω ἐν δευτέρῳ.) La Sinopsis atribuida á San Atanasio se halla de acuerdo con aquel Patriarca para excluir los deutero-canónicos; los coloca, con algunos otros libros, en la clase de los ἀντιλεγόμενα, distinguiéndolos de los ἀπόκρυφα.—Un concilio de Laodicea, celebrado el año 364, parece decir otro tanto, pues da la lista de los libros del Antiguo Testamento "que deben ser leídos,„ y no dice una palabra sobre los deutero-canónicos.

He aquí los testimonios de los Padres griegos que pueden oponerse contra el Canon católico de las Escrituras. Melitón, Orígenes y San Epifanio son alegados sin razón; pues basta leer el contexto de sus testimonios para convencerse de que no tratan del Canon de los cristianos, sino del de los judíos. Lo mismo debemos decir de un Padre de la Iglesia latina, San Hilario de Poitiers (Migne, PP. GG. t. XII, col. 1083; t. XLII, col. 559; t. XLI, col. 214; t. XLIII, col. 243; PP. LL., tomo IX, col. 241).

Pero otro Padre latino, agregado á las Iglesias de Oriente por sus estudios y sus relaciones, el gran San Jerónimo, es el que proporciona á los adversarios de los deutero-canónicos las armas más temibles. Este doctor ilustre había estudiado muy detenidamente las obras de Orígenes; él también trabajó activamente en traducir del hebreo los libros santos del Antiguo Testamento: hallábase, pues, impulsado casi fatalmente á hacer poco caso de las partes de la Biblia que no existían en los ejemplares de los judíos. Así que declara terminantemente (*Prol. gal.*), que estos libros no están en el Canon (*non sunt in Canone*). Y no se diga que habla tan sólo del Canon de los judíos; porque en otra parte (*præf. in lib. Salom.*), dice de estos libros, que la Iglesia los lee, pero que no los admite entre las Escrituras canónicas, *inter canonicas Scripturas non recipit;* en consecuencia de esto, desea el santo doctor, que no se saquen de ellos argumentos en favor de las verdades dogmáticas. Rufino de Aquilea, versado también en las letras griegas, se expresa de un modo parecido.

He aquí ahora lo que complica más y más la cuestión. Todos los Padres que acabamos de enumerar, abandonan en la práctica los principios que sostienen en teoría con respecto á los deutero-canónicos; todos, en sus obras dogmáticas, no cesan de emplear textos sacados de estos libros, aun para demostrar las verdades de la fe; y citan estos textos juntamente con los de los proto-canónicos y con las mismas fórmulas: "Está escrito, Dios dice en la Escritura, dice el Espíritu Santo, etcétera.„ Ninguno de ellos separa en este punto su causa de la de los demás doctores que han permanecido fieles á la antigua tradición. ¿Están estos Padres en contradicción consigo mismos? La mayor parte de los teólogos católicos considera esta suposición como poco honrosa para aquellos ilustres doctores, desechándola, por tanto, como imposible. Dicen estos teólogos que, en los pasajes en que los SS. PP. se muestran desfavorables á los deutero-canónicos, no es porque les nieguen la autoridad divina de un modo absoluto, sino solamente relativo; es decir, frente á los que no aceptan estos libros como divinamente inspirados; ó bien que los excluyen del Canon de los libros destinados á los fieles y los reservan para edificación de los catecúmenos, sin que por esto dejen de concederles igual valor. A pesar del respeto que profesamos á estos teólogos, entre los cuales aparecen el Cardenal Franzelín y el Padre Cornely, debemos confesar que no participamos de su opinión; parécenos que, en cada uno de estos Padres que hemos citado como menos favorables á los deutero-canónicos, hay que distinguir dos personas, ó sea dos estados psicológicos.

En sus obras dogmáticas, se presentan como testigos de la fe y siguen, sin preocupación de ningún género, el to-

rrente de la tradición, ó al menos, no juzgan que las dificultades científicas que ellos encuentran, sean de peso suficiente para hacerles abandonar la doctrina tradicional. Mas, por lo contrario, al tratar *ex professo* de la cuestión del Canon, la consideran más bien como sabios, y se inclinan, en consideración á los argumentos científicos, á excluir los deutero-canónicos, estando, sin embargo, dispuestos á abandonar su opinión ante una decisión contraria de la Iglesia, decisión que la Iglesia no había tomado todavía, ó que, cuando menos no había sido claramente promulgada. Insistimos intencionadamente sobre este último punto. Porque si estos Padres hubiesen distinguido claramente la fe explícita ó implícita de la Iglesia con respecto á los deutero-canónicos, no hubieran abrigado la menor duda sobre el origen divino de estos libros.

Esta nos parece la respuesta más acertada á la dificultad que, contra el Canon católico, se origina del modo de hablar y de obrar de algunos doctores de la Iglesia. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la oposición de éstos, cualquiera que haya sido, lejos de romper el hilo de la tradición con respecto al Canon de las Escrituras, no hizo sino dar más cohesión y fuerza á esta tradición, de tal modo que en el siglo VII el Concilio *in Trullo*, sínodo general de las iglesias griegas, sancionó por un solemne decreto el Canon completo, definido ya por los Concilios de Africa, consiguiéndose con esto la uniformidad, no solamente en la práctica, sino también en la profesión doctrinal pública. Es verdad que en los siglos siguientes todavía aparecen algunos doctores aislados, que reproducen el lenguaje de los Gregorios de Nazianzo y de los Jerónimos, pero estas voces tuvieron poco eco en la Iglesia.

Así que, cuando en las discusiones preparatorias de la sesión cuarta, dos de los padres reunidos en Trento expusieron ciertas dudas en lo referente á reconocer igual autoridad á los libros santos de las dos categorías, el reparo de aquellos padres fué inmediatamente rechazado. Tampoco logró más favor la proposición de los que pidieron, que la publicación del decreto conciliar fuese precedida de un examen científico sobre la cuestión. Los Padres estimaban, con razón, que la tradición de la Iglesia sobre el Canon de las Escrituras era bastante clara, constante y universal, para no dejar duda alguna sobre su origen apostólico, y consiguientemente sobre su infalible certidumbre. Los Padres del Concilio conocían perfectamente la polémica del siglo IV con respecto á los libros deutero-canónicos; pero no hicieron caso de ella, sabiendo que esta polémica había servido para confirmar la persuasión tradicional, y no había impedido que los mismos que la contradecían prestasen en la práctica cumplido homenaje á la autoridad divina de los libros, objeto de discusión.

En opinión de los adversarios, este homenaje práctico de parte de los Padres desfavorables á los deutero-canónicos nada prueba; es el resultado de una ciega rutina; el verdadero pensamiento de estos Padres hay que buscarlo donde ellos examinan la cuestión á la luz de la crítica.

Para convencerse de la falsedad de este raciocinio, basta formarse justa idea de la tradición doctrinal en la Iglesia. Esta tradición tiene su apoyo independiente de los argumentos científicos; y pide el asentimiento de la fe lo mismo al sabio doctor que al simple fiel: adhiriéndose á ella, más bien que demostrándola, es como el doctor mismo testifica su divina autoridad.

J. CORLUY.

CANON DEL NUEVO TESTAMENTO.—Antes de subir á los cielos, había dicho á sus Apóstoles Nuestro Divino Redentor: "Id y enseñad á todas las gentes; predicad el Evangelio á toda criatura.„ Dóciles á la voz del Maestro, pusieron desde luego los discípulos, llenos del Espíritu Santo, manos á la obra, y "predicaron por todas partes, dice San Marcos, cooperando el Señor y confirmando sus palabras con prodigios.„ (Marc., XVI, 20). Sus primeros esfuerzos, obedeciendo á órdenes de lo alto, se dirigieron á los judíos, sus compatriotas; pero muy pronto la indocilidad de éstos y una celestial revelación movieron á San Pedro y á sus compañeros á emprender el apostolado

de las gentes. San Pedro obtuvo las primicias; San Pablo dió inmensa extensión á la naciente obra; los demás Apóstoles, reunidos al principio en la Ciudad Santa, la dejaron para dispersarse entre las naciones; numerosas y florecientes iglesias nacieron en todas partes á la voz de los Apóstoles y se organizaron bajo su dirección.

Todos estos resultados habían sido fruto de la palabra viva: la Iglesia de Jesucristo se multiplicó y la vida cristiana se desarrolló mucho antes de que se hubiera publicado ningún libro del Nuevo Testamento. Jesús no había dicho á sus discípulos: "Escribid mi doctrina y propagadla en libros„; por eso la composición de los del Nuevo Testamento no fué por su parte ejecución de un plan preconcebido, sino producto de circunstancias en cierto modo fortuitas, aunque debida la redacción al impulso del Espíritu Santo. A veces, surgen dificultades entre los fieles de alguna iglesia particular, y es preciso salvarlas; prodúcense faltas de inteligencia, y conviene esclarecerlas; se deslizan abusos, y es imprescindible reprimirlos: sucesos de esta índole son los que obligaron al Apóstol San Pablo á escribir á algunas iglesias para que sus cartas suplieran su ausencia é hicieran penetrar allí el saludable influjo de la acción apostólica. San Mateo, antes de salir de Palestina, deja á los israelitas convertidos la relación escrita de la vida del Salvador; San Lucas compone un relato semejante á petición de un tal Teófilo, y dirige á este mismo amigo las Actas de los Apóstoles. Necesidades más generales de las iglesias motivan las epístolas de San Pedro, Santiago, San Judas, y la epístola á los Hebreos. San Marcos, en su Evangelio, se propuso conservar por escrito la enseñanza de su maestro San Pedro. Las epístolas á Timoteo, Tito, Filemón, así como las segunda y tercera de San Juan, son resultado de relaciones personales. El Apocalipsis expone una serie de revelaciones recibidas por San Juan hacia el fin del siglo I de la era cristiana. Finalmente, este mismo discípulo, movido por los ruegos de los Obispos de Asia, cierra el catálogo de libros inspirados con la publicación de su Evangelio y de su primera epístola, la cual parece como introducción de aquel.

Las primeras iglesias cristianas fundadas y formadas por los Apóstoles debían necesariamente de comunicarse unas con otras: basta leer los saludos con que termina sus epistolas San Pablo, para convencerse de que así ocurrió en efecto; vemos, en particular, que el Apóstol recomienda á los Colosenses (IV, 16) que después de leer su carta, cuiden de transmitirla á la iglesia de Laodicea, así como de leer la escrita á los laodicenses. Esta fué, sin duda, la práctica general de las iglesias; de suerte que todo escrito recibido de los Apóstoles era en seguida copiado y remitido á las comunidades vecinas, y allí cuidadosamente conservado. La preciosa colección adquiría sucesivamente nuevos tesoros, y cada iglesia iba formando poco á poco su Canon de las Escrituras del Nuevo Testamento. Recibidos los escritos apostólicos, eran al punto leídos en la reunión de los fieles, y así su contenido llegaba á ser herencia de todos, y adquiría con el tiempo irrefragable autoridad en todo el mundo cristiano. ¿Pero acaso gozaban desde el principio entre los fieles esos escritos apostólicos la misma consideración que los Libros Santos de la Antigua Alianza? ¿Los estimaban también como divinamente inspirados, creyendo leer en ellos la palabra del mismo Dios? Algunos adeptos del racionalismo intentan negarlo; pero basta hojear los escritos de los Padres apostólicos para convencerse de que es cierto. San Ignacio (*ad Philad.*, 5) escribe: "Recurramos al *Evangelio*, como á Cristo presente á nuestra vista, y á los *Apóstoles*, como al presbiterio de la Iglesia residente entre nosotros; amemos de igual modo á los Profetas, porque también han anunciado el Evangelio y esperado á Cristo.„ El Evangelio y los Apóstoles, ó sea sus libros, son mencionados al mismo nivel que los Profetas y demás obras inspiradas del Antiguo Testamento. Por lo demás, la segunda epístola de San Pedro, al hablar de las cartas de San Pablo, las coloca evidentemente entre las Escrituras inspiradas (II *Petri*, III, 15), y dice que "ciertos hombres ignorantes é inconstantes falsean el sen-

tido de las epístolas de San Pablo, *como el de las demás Escrituras*, (ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς); y nótese que este vocablo *Escrituras* estaba consagrado á designar la colección de los libros inspirados.

¿Pero acaso no procede distinguir unos de otros los libros del Nuevo Testamento, en relación con la autoridad que gozaban? Muchos protestantes lo han creído así antes de ahora, y aun en nuestros días profesa el racionalismo esa distinción, pues en su concepto es preciso dividir los libros del Nuevo Testamento, como los del Antiguo, en *proto-canónicos* y *deutero-canónicos*, siendo aquellos los que desde el principio fueron admitidos por todas las iglesias cristianas, y éstos los que sólo lograron con el tiempo formar parte del Canon; de suerte que, habiendo sido rechazados al principio por muchas iglesias, no debieran ahora merecer en las comunidades cristianas el mismo aprecio que los primeros.

Este aserto reclama nuestro detenido examen. Consintamos, por un momento, en adoptar la fórmula de nuestros adversarios, y llamaremos, como ellos, libros deutero-canónicos á la epístola á los Hebreos, á la segunda de San Pedro, á la de Santiago, á las segunda y tercera de San Juan, á la de San Judas y al Apocalipsis.

Si se recuerda lo dicho antes sobre el modo de formarse paulatinamente en cada iglesia primitiva su respectivo Canon del Nuevo Testamento, se comprenderá no ser posible que en todas quedara terminado á la vez este trabajo. Era en todas partes idéntico el criterio en cuya virtud se acordaba la inserción de un escrito en el Canon de las Escrituras, y consistía en la certeza de su procedencia apostólica, certeza adquirida por medio de legítimo testimonio. Facilísimo era procurárselo, respecto de los libros que los Apóstoles enviaban á iglesias determinadas, á Obispos de iglesias célebres, ó á personajes muy autorizados, y esto sucedió con las trece primeras epístolas de San Pablo, con el libro de las Actas y con los Evangelios, de suerte que su autoridad no fué puesta en duda en parte alguna. Pero los escritos que carecían de destinatario especial, ó iban dirigidos á individuos poco notorios, lograban con mayor lentitud ser conocidos lejos, y ofrecer garantías de autenticidad, y de esta clase fueron la epístola de Santiago, la segunda de San Pedro, dirigida á los judíos dispersos y recien convertidos; la epístola de San Judas, enviada á todos los fieles en general, y, finalmente, las dos esquelas escritas por San Juan á Electa y Gayo, personajes desconocidos entre los fieles extranjeros.

Respecto de la epístola á los Hebreos y del Apocalipsis, la dificultad procede de circunstancias especiales que mencionaremos más adelante.

Después de estas observaciones preliminares, vamos á demostrar que cada uno de los libros deutero-canónicos del Nuevo Testamento, fué considerado y usado desde los primeros tiempos de la Iglesia como libro santo, y que este uso no ha sufrido interrupción, aunque necesitara más ó menos tiempo para haber llegado á ser universal.

Primeramente, todos los más antiguos manuscritos del texto original, el Alejandrino, el Vaticano, el palinsesto de Efrem, el Sinaítico, contienen todos estos libros, mezclados con los proto-canónicos, sin distinción, y lo mismo puede decirse de las versiones antiguas, la Itálica, la Etiópica, la Copta y hasta la Siriaca (aunque la Peschito, según ha llegado á nosotros, carece de la segunda epístola de San Pedro, de las segunda y tercera de San Juan, de la de San Judas y del Apocalipsis). En efecto, San Efrem, que ignoraba el griego, emplea todos estos libros en sus escritos, lo cual prueba que los leía en su versión. Si consultamos las obras de los antiguos Padres, obtenemos los resultados siguientes:

Todos estos libros, sin excepción, fueron recibidos como canónicos en todo el patriarcado de Alejandría. Entre los latinos, hasta el siglo III inclusive, faltan en el Canon la epístola de Santiago, la segunda de San Pedro y la dirigida á los Hebreos. El famoso catálogo romano del siglo II, descubierto por Muratori, omite estos tres libros, de que tampoco hay rastro en San Cipriano.

Tertuliano conoce la epístola á los Hebreos; pero la atribuye á Bernabé,

y no parece reconocerle autoridad divina; en Roma, Gayo é Hipólito no la juzgaban obra de San Pablo; finalmente, San Jerónimo, aunque la acepta bajo la fe de los orientales, dice que los latinos no acostumbraban admitirla. Nada prueba, sin embargo, que este libro fuera entonces positivamente rechazado por esta parte de la Iglesia: San Clemente de Roma lo conocía sin duda alguna, y hasta es probable que lo escribiera bajo la dirección de San Pablo; pero es forzoso suponer que tal escrito, remitido á los fieles de Palestina, para quienes se destinaba, no dejó rastro en Roma, y que cuando volvió á esta ciudad no logró ser al principio recibido como obra de San Pablo por falta de suficientes garantías. Además, carece esa carta de inscripción que mencionara el nombre de San Pablo, y está escrita con estilo muy diferente del de las demás epístolas del Apóstol; y unido todo esto al abuso que de algunos de sus textos hacían los herejes montanistas y novacianos, bastaba para sugerir desconfianzas á los fieles, hasta que el testimonio favorable de todas las iglesias de Oriente disipó los recelos de los occidentales.

La segunda de San Pedro había pasado también de Roma á Oriente; pero como el Apóstol la escribió hacia el fin de su vida (II, Pet., I, 14), no volvió á Occidente sino después de la muerte del autor, y como además difiere notablemente de la primera en el estilo, y tiene por lo contrario notable semejanza con la epístola de San Judas, hubo mayor dificultad en colocarla al lado de su hermana mayor en el Canon de los libros santos, donde tomó lugar definitivo en el siglo v: en Oriente nunca fué objeto de dudas.

De la epístola de Santiago dice San Jerónimo, que con el tiempo había adquirido poco á poco autoridad: en Africa parece no haber sido conocida antes del siglo IV, pero se cree encontrar una cita de ella en Hermas (Mand. 12, 6) y en San Clemente de Roma (I, Cor., 10).

La epístola de San Judas, y la segunda y tercera de San Juan y el Apocalipsis no sufrieron objeciones entre los occidentales: la primera encontró alguna oposición en Oriente, á causa de dos pasajes que toma de libros apócrifos, pero el Occidente la tenía ya en su Canon en el siglo II. El Canon más incompleto es el del patriarcado de Antioquía: á principios del siglo v no contenía más que las tres epístolas católicas, la de Santiago, la primera de San Pedro y la segunda de San Juan: generalmente omitía el Apocalipsis, según comprueban el catálogo de San Cirilo de Jerusalén y los escritos de San Juan Crisóstomo, que fué sacerdote en Antioquía antes de subir á la Sede Constantinopolitana. El Exarcado de Efeso presenta la particularidad de que en él aparece citado y recibido por los Padres de los siglos II y III el Apocalipsis, siendo así que en documentos del siglo IV aparece excluído del Canon; pero la explicación de este fenómeno no es difícil, pues como los milenarios apoyaban en este libro su opinión, San Dionisio de Alejandría, en las polémicas que con ellos sostuvo, llegó á poner en duda la autenticidad del Apocalipsis, que atribuía al presbítero Juan, citado por Papias, aunque sin negar la autoridad divina del escrito: la opinión de este grande hombre formó escuela en Asia, donde se suspendió en las reuniones de los fieles la lectura de un libro que, á pesar de ser santo, podía ocasionar peligros á la fe, y sin duda por esto fué poco á poco excluyéndose del Canon.

Esta es, en suma, la historia del Canon del Nuevo Testamento: antes de terminar el siglo v todas las dudas estaban disipadas, todas las dificultades vencidas: la Iglesia había aprendido de los Apóstoles cuáles eran los libros inspirados de la Nueva Alianza; pero esta tradición depositada en su seno, necesitó tiempo para propagarse y ser conocida de todos sus hijos: las dudas, las controversias, las vacilaciones que se produjeron en uno ú otro sitio, ayudaron al desarrollo de la doctrina tradicional, la cual, luego que hubo logrado un puesto en la enseñanza universal, permaneció en ella para siempre.

No ocurrió lo mismo con ciertos libros apócrifos, que á veces vemos citados ó recibidos como canónicos, por algunos escritores de los primeros siglos; el catálogo de Muratori admite el Apocalipsis de San Pedro; San Ireneo cita, como escrito inspirado, el Pastor

de Hermas; Tertuliano acepta como palabra divina el libro de Henoch, etc.; pero á medida que las noticias cambiadas entre las iglesias fueron más precisas, estos escritos perdieron poco á poco la consideración que tenían, y en el siglo v quedaron definitivamente excluídos del Canon.

Parécenos que ante esta sencilla exposición de los hechos, deben disiparse por sí mismas todas las nieblas acumuladas por la herejía y la incredulidad en torno de los libros canónicos del Nuevo Testamento.

Consúltense: Kirchhofer, *Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons,* Zurich, 1844.—Cornély, S. J., *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros,* t. I, Parisiis, 1885.—Ubaldi, *Introductio in sacram Scripturam,* t. II, Romæ, 1882.—Lamy, *Introductio in sacram Scripturam,* t. II, Mechliniæ, 1877.—Aberle, *Einleitung in das Neue Testament,* Friburgo, 1877.—Hug, *Einleitung zum N. T.,* t. II, Stuttgart, 1847.—Adalb. Maier, *Einleitung in die Schriften des N. T.,* Friburgo, 1852.—Reithmayr, *Einleitung in die Bücher des N. Bundes,* Regensburg, 1852.—De Valroger, *Introduction aux livres du Nouveau Testament,* t. I, París, 1861.—Franzelín, *Tract. de S. Scriptura,* Sect. I, cap. II, Romæ, 1870.—Richard Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament.*

J. Corluy.

CANOSSA.—El suceso de Canossa que reunió al Papa y al Emperador, éste en postura humillada y penitente, aquél en actitud de juez inflexible, forma una escena con frecuencia recordada, al efecto de demostrar los excesos del poder espiritual en pasados tiempos. Lo ocurrido en Canossa revela, en efecto, un estado agudo en la prolongada oposición conocida con el nombre de guerra de las Investiduras; pero no envuelve por parte de San Gregorio VII violación alguna del derecho cristiano, que era entonces á la vez derecho de gentes.

¿Cómo el Emperador Enrique IV se decidió á emprender el camino de Canossa?

No se ha notado lo bastante la circunstancia de haber sido espontánea esa decisión, por algunos calificada de humillante, pero que en realidad era honrosa á los ojos de la Iglesia y de los pueblos.

Recordemos con toda brevedad los sucesos que la precedieron. Enrique IV había practicado la simonía en tiempo de los predecesores de S. Gregorio VII, despojado las iglesias y dado el escándalo de llevar una vida licenciosa: hechos históricamente ciertos. Pero después de su victoria sobre los sajones, los excesos del Emperador no tuvieron límite; y entonces fué cuando la voz de los Obispos despojados se unió á la de los sajones oprimidos, para obtener justicia en Roma. San Gregorio VII citó á Enrique IV á fin de que compareciese á justificarse; pero éste contestó al emplazamiento haciendo que un conciliábulo verificado en Worms depusiera al Papa (24 Enero 1076): á su vez Gregorio anatematizó al Emperador en un Concilio de ciento diez Obispos. Los efectos de esta excomunión fueron terribles para Enrique; pues abandonado de sus vasallos y aun de los Obispos que al principio lo habían secundado en su resistencia, se vió condenado en la dieta de Tibur, á abstenerse de administrar el reino y á lograr la absolución del anatema en lo que quedaba de año.

La excomunión que había sufrido era, en efecto, solamente suspensiva de la potestad; pero según la disciplina que á la sazón regía, si en el término de un año dejaba de obtener la absolución, justificándose de los crímenes que se le imputaban, la deposición habría de ser definitiva, é inherente á ella la pérdida perpetua del poder. Para tan triste situación no tenía Enrique otro remedio que el de dirigirse á Augsburgo y comparecer ante la dieta que allí debía reunirse el día de la Purificación, para examinar su causa y resolverla bajo la inspección y autoridad del Papa; pero fuera que no tuviese confianza en sus medios de defensa ó que lo impidiese otro motivo, Enrique juzgó prudente no ir á Augsburgo, y prefirió tratar directamente con el Papa, postrándose á sus plantas, á cuyo efecto reunió, no sin trabajo, el dinero necesario para el viaje, y se puso con escaso séquito en camino, que recorrió penosamente en-

tre nieves y con un frío rigoroso. Iba por su parte el Papa hacia Augsburgo, cuando supo que Enrique IV había entrado en Italia; y sin saber los designios del Príncipe, se retiró, por consejo de la condesa Matilde, al castillo de Canossa, fortaleza que ella poseía en Lombardía, cerca de Rhegio, y donde se reunieron á Su Santidad muchos Obispos y laicos alemanes que iban á solicitar la absolución, y poco después el Emperador en persona.

Existe un relato muy completo de lo que sucedió en las conferencias y entrevistas que el Papa y el Emperador celebraron, y es el escrito por Lamberto de Achaffenburgo que ha inspirado todos los relatos posteriores.

Obtuvo el Emperador los buenos oficios de la condesa Matilde y de las personas de su cortejo que gozaban de algún crédito con el Papa, las cuales pidieron la absolución de aquél, á lo que Su Santidad respondió no ser conforme con las leyes de la Iglesia el examen de ningún acusado en ausencia de sus acusadores; y que si el Emperador confiaba en la propia inocencia, no debía temer presentarse en Augsburgo en el día señalado, pues allí se le haría justicia aun á despecho de sus adversarios. Replicaron los diputados, que Enrique en manera alguna trataba de eludir el juicio del Papa en cualquier lugar; pero que se veía estrechado por la próxima terminación del año desde el pronunciamiento del anatema, vencimiento que esperaban los señores alemanes para negarle audiencia y declararle desposeído del trono, y que por este motivo solicitaba con vivas instancias la mera absolución, sin perjuicio de someterse después á cualquier tribunal ó sentencia que Gregorio le impusiera.

El Papa resistió por mucho tiempo á las solicitudes, porque desconfiaba de la sinceridad de Enrique, pero dijo por fin: "Si está verdaderamente arrepentido, que nos entregue la corona y demás signos de la realeza." Estimaron excesivamente dura tal condición los diputados, é instaron al Papa que no extremara su rigor con el excomulgado, á lo que contestó el Pontífice: "Que venga, pues, y repare con su sumisión la ofensa inferida á la Santa Sede." De seguida entró el Emperador en la fortaleza de Canossa, dejando fuera toda su comitiva.

Constaba este castillo de tres recintos, y Enrique fué autorizado para que penetrase en el segundo, y lo hizo con los piés descalzos, *nudis pedibus*, según Lambert, ó descalzo, *discalceatus*, según Gregorio mismo: allí pasó esperando tres días, sin comer hasta la noche, y al día cuarto fué recibido por el Papa. Después de ciertas conferencias, Gregorio VII propuso al Emperador la absolución mediante las siguientes condiciones: Enrique habría de presentarse á la dieta general de los señores alemanes en el día y lugar que el Papa designara, contestando á las acusaciones contra él formuladas, punto respecto del cual podría ser árbitro el Papa, si el Emperador lo deseaba. Decidida en juicio su culpabilidad ó su inocencia, renunciaría el poder ó lo retendría respectivamente, sin permitirse la menor venganza, y hasta el momento del fallo no ostentaría ningún signo de la dignidad real, ni participaría del gobierno del Estado, excepto en lo relativo á exigir las rentas necesarias para el sostenimiento de su casa. En todo caso alejaría de sí para siempre á Roberto, obispo de Bamberg, cuyos consejos le habían perjudicado tanto, y prometería para lo porvenir obediencia y sumisión al Papa.

Fueron consignadas estas condiciones en acta auténtica y subscrita por Enrique en 28 de Enero de 1077, con ciertas garantías que el Papa exigió, levantándose en seguida la sentencia de excomunión y celebrando Misa el Sumo Pontífice, quien, después de consagrar, indicó al Emperador y á la numerosa concurrencia que se acercasen al altar, y con el cuerpo de Nuestro Señor en la mano les habló de esta manera: "Desde hace tiempo he recibido cartas vuestras, en que me acusáis de haber usurpado por simonía la Santa Sede y de haber cometido antes y después de mi episcopado crímenes que, según los cánones, me habrían inhabilitado para recibir las sagradas órdenes; y aunque de todo esto podría justificarme con el testimonio de los que conocen mi vida desde mi infancia y de los que me promovieron á la dig-

nidad de Obispo, quiero, sin embargo, para disipar toda sombra de escándalo, que el cuerpo de Nuestro Señor, que voy á consumir, sea hoy prueba de mi inocencia, y que Dios me haga morir repentinamente si soy culpable.„ Dicho esto, comulgó San Gregorio VII é invitó á Enrique, según cuenta Lambert, á consumir parte de la hostia, en prueba de ser falsas las acusaciones de que era objeto, pero que el Emperador no quiso, si bien esta parte del relato de Lambert ha parecido sospechosa á autores muy graves. (Véase Luden, *Hist. de los pueblos alemanes*, t. IX, p. 580.—Döllinger, K. G., p. 145). Terminada la ceremonia, Gregorio invitó á su mesa al Emperador y lo honró mucho, con lo que se acaba la escena de Canossa.

Si se desea apreciar la sinceridad de cada uno de los dos rivales en esta entrevista, examínense sus declaraciones y actos desde que se separaron.

San Gregorio VII juzgó necesaria la explicación de su conducta ante los señores alemanes, ya para excusarse de haber indicado con el levantamiento de la excomunión una solución que parecía competir á la Dieta de Augsburgo, ya para interesarse por el Emperador arrepentido. "De acuerdo con vuestros diputados, les escribió, Nos vinimos á Lombardía unos veinte días antes del señalado para que uno de los duques viniera á recibirnos en el paso de las montañas; pero llegado el término se nos comunicó que no era posible enviarnos escolta, lo que sentimos mucho, porque carecíamos de otro medio para llegar hasta vosotros. Supimos también con certeza que venía el Rey; y antes de entrar en Italia nos ofreció por sus enviados satisfacer en todo á Dios y á San Pedro, y nos prometió completa obediencia para la corrección de sus costumbres, con tal de obtener la absolución. Por mucho tiempo hemos consultado y diferido el asunto, reprendiéndole severamente sus excesos por medio de enviados de uno y otro bando, hasta que finalmente vino, sin trazas de hostilidad y poco acompañado, á la ciudad de Canossa, en que residimos.

„Tres días permaneció á la puerta, sin los signos de su dignidad, descalzo y vestido de lana, pidiendo misericordia con bastantes lágrimas, de suerte que los asistentes no podían retener las suyas é intercedían con vivas instancias en su favor, asombrados de nuestra dureza. Decían algunos que no era esto severidad apostólica, sino crueldad tiránica. Por fin, Nos dejamos vencer y le dimos la absolución, recibiéndole en el seno de la Iglesia, después de exigirle las seguridades que más abajo se transcriben, y que fueron también confirmadas por el abad de Cluny, por las condesas Matilde y Adelaida y por muchos otros señores Obispos y laicos. Esto es lo ocurrido. Deseamos reunirnos con vosotros lo antes posible, para trabajar más eficazmente por la paz de la Iglesia y del Estado, porque debéis persuadiros de que hemos dejado en suspenso por completo el asunto, hasta que podamos darle término con vuestro consejo.„

Las buenas resoluciones de Enrique sobrevivieron unos quince días á su salida de Canossa, pues sin el menor deseo de someter su conducta á una información, avergonzado de lo hecho, y objeto de las iras de los lombardos si menospreciaba el auxilio que le ofrecían contra el Papa, convocó á los excomulgados y volvió á sus acostumbradas declamaciones contra San Gregorio, cuyas relaciones con los señores alemanes procuró á todo trance interrumpir.

Gregorio VII, sin embargo, seguia siendo considerado con Enrique, pues aunque los alemanes habían elegido á Rodolfo de Suabia, no se resolvía á degradar al Emperador destronado, de tal manera que los partidarios de Rodolfo se quejaban de la fidelidad del Papa respecto de aquel, y escribían al Pontífice: "Os hemos obedecido aun á riesgo de graves peligros, y este Príncipe ha sido tan cruel, que por su causa muchos de los nuestros han perdido vida y hacienda y dejado hijos en la miseria. La ventaja que hemos sacado ha sido que aquel á quien se obligó á rendirse á vuestros piés, lograra sin nuestra anuencia la absolución y la libertad de hacernos daño, y que en vuestras cartas aparezca siempre en preferente lugar el nombre del prevaricador, á quien habéis dado salvo-con-

ducto, como si conservase aún la plenitud de su potestad.„

San Gregorio VII no había aprobado la elección de Rodolfo de Suabia, según declaró solemnemente en el Concilio de Roma (1080); y si reconoció al nuevo Emperador lo hizo por amor á la paz y al bien público, cuando nuevas faltas de Enrique IV demostraron de un modo evidente su incorregible perversidad y los peligros que entrañaba su vuelta al trono.

El aspecto externo de la escena de Canossa ha hecho á ciertos escritores más severos contra San Gregorio VII de lo que exigía el claro conocimiento de la escena misma y de la época; y así se ha ponderado indebidamente el envilecimiento del Emperador, por el hecho de permanecer tres días de invierno á la puerta del Pontífice, sin tomar alimento más que una vez al día.

Lo cierto es que Enrique ejecutaba un acto muy ordinario, para una época en que se aplicaban á todo el mundo los principios de extricta igualdad ante el Evangelio: estaba excomulgado, y con tal carácter, aunque fuera Emperador, tenía la obligación de solicitar que se le absolviera, en actitud penitente, como un simple fiel. En Canossa le habían precedido Obispos y laicos alemanes que, como él, imploraban el perdón de la Iglesia. "Venían, dice Lambert, descalzos y vestidos de lana sobre la carne para pedir al Papa la absolución. Respondióles que no procedía negarla á los que reconocieran sinceramente su pecado; pero que tan prolongada desobediencia exigía larga penitencia. Y como declarasen estar dispuestos á sufrir la que se les impusiera, hizo separar á cada Obispo en una celda, prohibiéndoles que hablasen con nadie y que comieran sino una vez, y por la noche: á los laicos impuso penitencias convenientes, según la edad y fuerzas de cada uno.„

Por lo que se refiere á explicar este inflexible rigor, que no se doblegaba ante el espectáculo de la grandeza caída, puede notarse con Luden *(Histoire de l'Allemagne,* L. XIX, c. 6), que San Gregorio VII no podía olvidar tres cosas: "En primer lugar, debía aplicar los principios de la Iglesia y las formalidades usuales respecto de los excomulgados; en segundo lugar, por su propia conveniencia y por la del Rey debía proceder de manera que el espíritu de Enrique recibiera una impresión profunda, á fin de que conservara para siempre el recuerdo de aquellos deplorables días; y finalmente, debía recordar que se hallaba en presencia de los enemigos de Enrique, ó sea de aquellos príncipes alemanes, cuyos propósitos esterilizaba; que dichos príncipes no se enterarían de la absolución del rey sin experimentar violenta cólera, y que era imposible calcular lo que harían llevados de sus salvajes pasiones, si el Sumo Pontífice no justificaba su conducta á los ojos de todo el mundo. San Gregorio reguló, sin duda alguna, sus pretensiones, por esta triple consideración.„

P. Guilleux.

CANTAR DE LOS CANTARES.— Este libro bíblico, si se considera materialmente su contenido, es un canto nupcial en forma de diálogo entre el esposo y la esposa. Pero, en realidad, ¿de qué bodas se trata? La Iglesia ha creído siempre que la alianza de que se trata en el Cantar, es una alianza completamente espiritual, como la del Salvador con la Iglesia. Algunos, es verdad, han admitido en este libro dos sentidos, uno literal, celebrando la unión de Salomón con la hija del Rey de Egipto, y otro místico, elevándose por encima de la carne y de la sangre, para no considerar sino la alianza divina de Jesucristo con la Iglesia. Pero mientras Bossuet, Calmet, etc.; defienden con talento este *sentido místico,* la mayor parte de los católicos no quieren ver en el Cantar sino el *sentido alegórico,* una simple parábola, que no tiene más que un sentido celestial, sin ningún sentido material. Nosotros creemos, con Orígenes, San Jerónimo, San Bernardo, etc., que tiene razón la escuela alegórica, y que es más exacto y más respetuoso no ver en este libro sino una parábola, por el estilo de la del festín de bodas y la de las vírgenes prudentes y necias; pero sea lo que fuere, ambas opiniones pueden defenderse, porque ambas se elevan, aunque en grados diferentes, por encima del amor sensible, y reco-

nocen en el Cantar un objeto útil, un fin divino que justifica su canonicidad.

Hay también una tercera interpretación, que es inadmisible: consiste en no reconocer en el libro en cuestión sino un sentido exclusivamente literal. Según los secuaces de este sistema, el Cantar es un epitalamio y nada más. ¿Ha querido el autor celebrar el matrimonio de Salomón con la Sulamita, ó simplemente la unión de un pastor con una pastora? ¿Es el Cantar de los Cantares un drama, como pretende Renán, ó una "colección de poesías eróticas„, según el sistema de Reuss? He aquí las únicas cuestiones que traen divididos á nuestros críticos racionalistas contemporáneos; en cuanto á saber si bajo el sentido literal se oculta algún sentido misterioso, esto ni siquiera merece discutirse, según los racionalistas; para ellos, el Cantar es "la sola composición puramente literaria, sin mezcla de ningún elemento religioso, que nos ha quedado de la antigüedad judía.„ Así habla M. Vernes.

Aparte de la autoridad de la Iglesia, hay dos razones decisivas que nos obligan á rechazar este *sistema literal*. Primera: Nunca hubiese figurado el Cantar en el Canon de las Escrituras, si desde el principio no se hubiese sabido que había allí algo más que un epitalamio profano. Los judíos no incluían en su Canon sino libros santos, y para haber incluído el libro de que tratamos, fué necesario que viesen en él un sentido espiritual, una unión más elevada y más santa que la expresada por la letra del texto; y tanto es así, que ningún *targumista* se decidió por el sentido puramente literal. Después de la sinagoga, la Iglesia ha seguido siempre, en la interpretación de este libro, la máxima de Nuestro Señor: "El espíritu es lo que vivifica; la carne de nada sirve.„ Desde el año 553, tiene condenado ya la Iglesia el sentido literal, con lo cual se verá que nuestros críticos actuales no son sus inventores; la Iglesia ha hecho de este libro un uso tal en su liturgia y en sus enseñanzas, que basta leer los Oficios en honor de María y las explicaciones de los doctores, por ejemplo, las *Cartas* de Bossuet, para reconocer la verdad del sentido espiritual y admirar su belleza. Segundo: Debiera ser tanto más fácil reconocer en el Cantar un sentido místico, cuanto que "nada hay más común en la Biblia que las imágenes del esposo y de la esposa, empleadas para dar á conocer, bajo una forma expresiva, la unión del alma con Dios, del pueblo escogido con su señor y su Rey, como dice Monseñor Freppel. Y, en efecto, según los Profetas, la nación judía es una esposa elegida por Dios, esposa que tan pronto se la califica de fiel como de adúltera (Jer. II, 2; Ez. XVI, 3 y siguientes); según San Pablo, la Iglesia es la esposa de Jesucristo (Efes. V, 31); según San Juan, se han preparado al Cordero bodas espirituales en el cielo (Apoc. XIX, 7); en fin, Jesucristo mismo compara el reino de los cielos á vírgenes que andan delante del esposo y de la esposa (XXV, 1). Nada, pues, más natural que admitir, en el caso que nos ocupa, una asimilación del mismo género, y reconocer que el autor inspirado eligió la más bella y la más profunda de las afecciones humanas, para emplearla como imagen de la alianza de las almas con Dios. (V. Vigouroux, *Manuel bibl.*, tomo II;—Freppel, *Orígenes*, lección 36;—Le Hir, *Le Cantique*, (Biblia de Lethielleux).

DUPLESSY.

CARDENALES.—Los Cardenales son los primeros dignatarios de la Iglesia, después del Soberano Pontífice. Aunque de institución humana, el cardenalato se remonta á los tiempos apostólicos. Desde los primeros siglos del Cristianismo existía en cada diócesis una asamblea conocida con el nombre de *presbiterio* (presbyterium), compuesta de presbíteros y diáconos, cuya misión principal era asistir al Obispo con sus consejos y secundar su misión en el gobierno de la diócesis. San Ignacio mártir, en sus *Epístolas*, hace mención muchas veces del *presbiterio*, al cual los fieles deben respeto y sumisión. Enseña á los de Filadelfia que tienen obligación "de obedecer al Obispo, á los presbíteros y á los diáconos.„ "Aquél, escribe á los de Tralles, que ejecuta alguna cosa contra la voluntad del Obispo, de los presbíteros y los diáconos, está fuera (del camino de

salvación)." Los miembros del Consejo episcopal recibieron en el transcurso del tiempo el epíteto de *Cardenales,* de la palabra latina *cardo (quicio)* ya sea porque no se separaban nunca de la persona del Obispo, que es el *quicio,* es decir, el centro jerárquico de la diócesis, ya sea porque ellos eran á su vez quicios secundarios, por su asociación al primer pastor, ó ya también y principalmente, porque las funciones que desempeñaban no eran provisionales ó interinas, sino que servían sus cargos de una manera duradera, y como se decía en derecho, *incardinati.* Ninguna de estas etimologías es arbitraria; todas tienen á su favor el testimonio de antiguos documentos. En la Edad Media este calificativo se aplicó especialmente á los canónigos de las iglesias catedrales, que ocupaban la más elevada categoría entre los clérigos adscritos á dichas iglesias.

El jefe primero de la Iglesia universal, después de la dispersión de sus hermanos y colegas en el apostolado, se rodeó de eclesiásticos sabios é instruídos, á quienes instituyó consejeros y ministros suyos. La historia nos ha conservado los nombres de algunos de ellos; citemos solamente á Lino, Cleto y Clemente, todos los cuales ocuparon más tarde la silla de San Pedro. Tal es el origen del presbiterio ó senado del Pontífice romano, tal es el origen de sus *Cardenales.* San Evaristo confió las iglesias establecidas por él en los siete distritos de Roma á los clérigos que le rodeaban; pero el objeto más importante de éstos fué siempre asistir al Papa con sus luces y tomar parte, bajo su dirección, en el gobierno de la cristiandad. Aunque la palabra Cardenal se aplicase igualmente así á los miembros del Consejo pontificio como á los de los consejos episcopales del orbe católico, no puede inferirse de aquí, que á este nombre correspondiesen en todas partes las mismas prerrogativas y facultades. La denominación de *Papa* se daba en otro tiempo indistintamente á todos los Obispos; y sin embargo, á ningún católico se le ha ocurrido jamás equipararles, por esta razón, con aquel para quien el uso ya antiguo ha reservado el honor de este título. Pues así ha sucedido con la palabra *Cardenal;* en un principio esta palabra fué genérica y no tenía por sí misma valor determinado; su significación exacta fué determinándose con el tiempo y según las circunstancias. Los Cardenales de una diócesis particular diferente de la de Roma, no pudieron nunca recibir de su Obispo y compartir con él sino un poder que se encerraba en los límites de la diócesis; pero los dignatarios asociados por el Soberano Pontífice para el manejo de los negocios que pesan sobre él, adquirieron necesariamente un poder y una influencia que se extienden á toda la Iglesia. Esta verdad viene traduciéndose en hechos desde el siglo III. Durante la vacante de la Sede Apostólica que siguió á la muerte de San Fabián y que duró un año entero, vemos que los presbíteros y diáconos de Roma dirigen á San Cipriano una carta muy importante á propósito de la controversia sobre la reconciliación de los apóstatas ó *lapsos;* y este documento según el testimonio de San Cornelio, "fué enviado á todas partes, dándose conocimiento de él á todos los Obispos y á todas las iglesias." El mismo ilustre Obispo de Cartago, en su contestación, presta homenaje á la autoridad del Clero romano.

Por eso están en un error aquellos autores católicos que, como los benedictinos, han creido que el cardenalato, entendido en el sentido actual y restringido de la palabra, era de institución relativamente moderna. La verdad que hay en todo esto es, que el cuerpo de Cardenales ha sufrido modificaciones sucesivas en el número y en la calidad de sus miembros, así como también en sus atribuciones y facultades. En un principio no constaba sino de presbíteros y diáconos; los primeros, encargados de prestar sus servicios en las principales iglesias de Roma; los segundos, al frente de los hospitales y demás establecimientos de caridad; en el siglo IX, ya se agregaron los Obispos de las diócesis más próximas. Estas tres categorías subsisten todavía en nuestros días. Notemos, sin embargo, que estas categorías no se fundan en el poder de orden, como podría creerse no fijándose más que en los nombres, sino que dependen únicamente del título eclesiástico concedido

á cada uno de los elegidos, en el momento de su promoción.

El número de los Cardenales ha variado constantemente hasta el siglo XVI. Sixto V fijó el máximum en setenta, de los cuales cincuenta llevan el título de Cardenales presbíteros, catorce el de Cardenales diáconos y seis el de Cardenales obispos. A estos últimos les están asignadas las seis Sedes suburbicarias de Ostia, Porto, Albano, Palestrina, Sabina y Frascati. Inocencio IV quiso que la insignia distintiva de los Cardenales fuese el sombrero encarnado, y les concedió también el título honorífico de *Eminencia*. Desde el siglo XIII tenían el derecho de precedencia ó primer lugar sobre los Obispos, Primados y Patriarcas; y este privilegio les fué luego confirmado por Eugenio III y León X.

A la muerte de un Papa, pertenece exclusivamente á los Cardenales el derecho de elegir sucesor; son, sin embargo, excluidos del cónclave aquellos que no hayan recibido todavía el diaconado. Durante el interregno, el Sacro Colegio no asume la jurisdicción pontificia, por cuanto la primacía no se concedió á un cuerpo moral, sino solamente á Pedro y á aquellos que le sucediesen en su Sede. No puede, pues, el Sacro Colegio innovar nada en la forma de la gobernación eclesiástica, ni dictar leyes universales, ni derogar nada de los Sagrados Cánones, ni inmiscuirse en asuntos graves, ni conferir beneficios eclesiásticos, ni modificar decisiones ó medidas tomadas anteriormente. Debe tan sólo limitarse á prevenir los peligros que pudieran amenazar á la Iglesia, y á defender, en caso necesario, el poder temporal. En tiempos ordinarios los Cardenales son los primeros consejeros y asistentes del Papa. Bien sea en virtud de un privilegio, ó ya por efectó de la costumbre, tienen voz deliberativa en los Concilios ecuménicos, aun cuando no estén revestidos del carácter episcopal. En los *Consistorios* y en las *Congregaciones* es donde principalmente prestan su concurso habitual al Soberano Pontífice.

Los Consistorios, ó reuniones generales de los Cardenales presentes en Roma, se celebraban antiguamente dos ó tres veces por semana, y se trataban en ellos casi todos los asuntos importantes; luego fueron ya más raros, y en la actualidad no se celebran sino muy de tarde en tarde y á intervalos irregulares. Son *públicos* ó *secretos*. A los primeros asisten, además de los miembros del Sacro Colegio, otros Prelados y representantes de los Príncipes seculares: el Papa en persona ocupa la presidencia. En estas solemnísimas asambleas se promulgan las decisiones tomadas en Consistorio secreto; tienen también por objeto ú ocasión, bien sea una canonización, ó bien la recepción de algún embajador ó el regreso de algún legado *a latere*. Sólo los Cardenales son admitidos á los Consistorios secretos, y en caso de imposibilidad del Papa, el Decano del Sacro Colegio es quien dirige los debates. Se discute en ellos la creación de nuevos Cardenales, los nombramientos, confirmaciones, traslados, renuncias y deposiciones de Obispos; la designación de coadjutores; la concesión del palio ó de otras distinciones importantes; la fundación, demarcación, unión y división de diócesis; las aprobaciones de órdenes religiosas, en una palabra, todas las causas que interesan muy mucho á la Iglesia y que se llaman consistoriales. Los Cardenales tienen solamente voz consultiva: cualquiera que sea su opinión, no pueden menos de manifestarla al Padre Santo. Pero los asuntos eclesiásticos son demasiado numerosos y variados, para que sea posible resolverlos todos en los Consistorios. De ahí que se haya sentido desde hace tiempo la necesidad de dividir una tarea tan larga y complicada y que se hayan establecido diversas Congregaciones, á cada una de las cuales se le ha asignado un departamento especial. Se cuentan hasta doce (Véase el artículo *Congregaciones romanas*). Todas, á excepción de la del Santo Oficio, son presididas por un Cardenal, perteneciendo también al Sacro Cólegio todos ó parte de los miembros de las restantes Congregaciones.

Se comprende ya suficientemente por lo que precede, el papel importantísimo de los Cardenales de la Iglesia y la utilidad de su institución. Añádase á esto que la creación de Cardenales,

elegidos entre los Obispos de las diferentes naciones, establece vínculos más estrechos entre ellas y el centro del catolicismo, y asegura al Papa un poderoso medio de ejercer su influencia sobre los gobiernos. Cada uno de estos propende, con razón, á ser representado en el seno del Sacro Colegio por uno ó varios de sus súbditos, y ordinariamente las grandes potencias católicas tienen en Roma un Cardenal encargado del cuidado de sus intereses religiosos (*Cardinalis protector nationis*).

Los Cardenales son los Príncipes de la Iglesia y su más elevada nobleza. La categoría que ocupan en la jerarquía eclesiástica, el respeto debido á su dignidad, cuyo esplendor se refleja en la Santa Sede, las relaciones necesarias que tienen ó pueden tener con los Príncipes seculares, de los que se reputan iguales, los colocan en la imprescindible necesidad de rodearse de suntuoso aparato, y no les es lícito, por tanto, privarse de cierta conveniente pompa. El Papa Paulo II fué quien les permitió el uso del manto de púrpura. Sin razon se consideraría como un lujo supérfluo esto, que ha sido exigido por las conveniencias sociales. Si muchas veces en los siglos pasados se han dado excesos de lujo en algunos individuos de este orden, estos casos excepcionales nada prueban contra los usos laudables y lícitos de que hablamos: la vanidad y la ambición, tan naturales en el hombre, abusan aun de las cosas más excelentes. Después de la usurpación de Roma por los revolucionarios italianos, los Cardenales se exhiben en público con menos frecuencia que antiguamente; también han tenido necesidad de disminuir considerablemente su espléndida representación; pero esta disminución, que priva á la Santa Sede de cierto brillante realce tan legítimo como útil, es uno de tantos males que la invasión ha causado á la Iglesia de Dios. (Véase *Joannis Devoti Institutiones canonicae,* lib. I, tít. III, sect. II).

J. Forget.

CATACUMBAS CRISTIANAS DE ROMA.—El estudio de las catacumbas romanas, proporciona hoy á la apología católica argumentos preciosos y variados. Los descubrimientos que van haciéndose cada día en estas excavaciones funerarias, se relacionan con una porción de cuestiones religiosas, y en particular con las de la propiedad eclesiástica; la oración por los muertos y las diversas formas de culto que la Iglesia les tributa; el culto de las santas imágenes; el de los santos invocados en favor de los vivos y de los muertos; de sus reliquias; de sus fiestas; de las peregrinaciones á sus sepulcros; el culto de María; el primado de San Pedro; los Sacramentos, especialmente el Bautismo, la Eucaristía, la Penitencia, el Orden, etcétera. Nuestros adversarios han comprendido la importancia apologética de estas nuevas pruebas exhumadas en favor de la Iglesia Católica, y ya empiezan á librar batalla sobre esta arena, en la cual, hasta ahora, habian aparecido casi solamente los católicos. Tal es el doble motivo que nos decide á dar al presente artículo una extensión bastante considerable; así es, que resultará un verdadero tratado, en el cual el apologista encontrará, cuando menos, breve indicación de casi todas las pruebas que nos proporcionan las catacumbas romanas en favor de la verdad.

I. **Origen de la palabra «Catacumbas.».**—Se da el nombre de catacumbas á los cementerios subterráneos construídos por los primeros cristianos en los términos jurisdiccionales de Roma y en otros muchos lugares del mundo romano.

Esta palabra no tuvo siempre el sentido general que hoy se le atribuye. En su origen, los sitios consagrados al último reposo de los cristianos se llamaban *Coemeterium,* κοιμητήριον (de κοιμᾶσθαι dormir) ya estuviesen abiertos en la tierra, ó ya se levantasen en la superficie del suelo. Cuando se quería indicar más particularmente una necrópolis subterránea, se empleaban las expresiones *Crypta, Arenarium.* Los cementerios al descubierto recibían más bien el nombre de *Arena, Hortus.* La palabra *Catacumba* no tuvo por lo pronto más que una significación local.

Designaba la parte de la vía Apia que corresponde á la segunda milla del circuito actual de Roma, en cuyo sitio se encuentran los más célebres cementerios cristianos. Uno de éstos, el de San Sebastián, se llamaba en el siglo IV el cementerio *ad catacumbas*.

Varias son las etimologías que se han dado de esta palabra. Muchos eruditos la hacen de rivar de *cumba*, cavidad, barranco, y la explican, ya por el declive que presenta en este punto la vía Apia, ya por las muchas sepulturas subterráneas que allí se encuentran. J. B. de Rossi, le atribuye más bien un origen cristiano. Recuerda que la palabra griega *Coemeterium*, fué alguna vez traducida al latín por *accubitorium* ó *cubile*, y cree que *cumba* se ha formado de *cubare* intercalando una *m;* en esta hipótesis, *cata* (frecuentemente empleado por κατα en la baja latinidad) *cumbas* equivaldría á *cata accubitoria* y tendría el sentido de *ad coemeteria*. El número y la importancia de los cementerios cristianos en esta parte de la via Apia, habían sido motivo para que se le diera este nombre, aceptado aún por los mismos paganos, pues el circo construído por Majencio cerca de San Sebastián se llamaba *circus ad catacumbas*. Esta expresión local fué generalizándose poco á poco, y vino á ser en la lengua vulgar el nombre común de todos los cementerios cristianos. Se encuentra por vez primera empleada en este sentido, en las obras de Juan Diácono, en el siglo IX.

II. **Historia de las Catacumbas.**— La historia de las catacumbas se divide en muchos períodos.

Durante el primero, los cementerios fueron de propiedad particular.

Ya se sabe el horror que profesaban los antiguos á la promiscuidad de las sepulturas. A excepción de los más miserables esclavos, los cuales eran enterrados en las fosas comunes ó *puticoli,* los romanos de todas condiciones se esforzaban por tener una sepultura aislada, ó un sitio especial en el sepulcro de la corporación, familia, clientela ó casa á que había pertenecido el difunto. Los primeros cristianos experimentaron también por su parte el mismo sentimiento. La Iglesia, además, dictó disposiciones dirigidas á que no se mezclasen los restos mortales de los cristianos con los de los paganos. Así que los ricos, que entraron antes de lo que se cree en la comunidad cristiana, consideraron desde el principio como obra meritoria ofrecer á sus colegas en la fé el asilo de sus dominios funerarios. En el campo, á veces muy vasto, que alguna opulenta familia había destinado originariamente á recibir los sepulcros de sus individuos, de sus criados ó de sus clientes, ó en el jardín, al cual un fiel piadoso, una matrona caritativa daban de repente destino sepulcral, veíanse abrirse uno ó muchos centros de sepultura, agrupados casi siempre alrededor del sepulcro de un mártir. La forma de las cámaras ó galerías subterráneas, adoptada generalmente, á lo menos en Roma, para estas primeras necrópolis cristianas, permitía enterrar á lo largo de sus muros un gran número de difuntos. El Sr. de Rossi ha calculado que una de estas criptas primitivas, la de Lucina, en la via Apia, circunscrita por una área de cien piés por ciento ochenta, podía contener dos mil sepulturas. Resulta de los cálculos del mismo sabio, que por término medio, la excavación catacumbal en una superficie cuadrada de la trecentésima nonagésima quinta parte de una milla cuadrada, comprende, suponiendo un solo piso subterráneo (y las catacumbas tuvieron alguna vez dos y hasta tres pisos) mil metros de galería. Se ve por esto el número tan considerable de cadáveres que cabían en los espacios relativamente pequeños que la caridad privada podía ofrecer. Aun en tiempos de persecución, estos piadosos asilos, protegidos por el carácter "religioso,„ que la ley reconocía á todos los terrenos consagrados á sepultura, se desarrollaron libremente. Los más antiguos sepulcros cristianos tenían su escalera y su fachada, que daba á la vía pública ó al campo; no se tomaba precaución alguna para disimular la entrada.

Sin embargo, había de llegar el momento en que la mayor parte de los cementerios cristianos serían demasiado considerables para continuar siendo propiedad de las familias que los habían fundado. Muchos de ellos pasaron lue-

go al patrimonio eclesiástico, es decir, que vinieron á ser propiedad común de la iglesia establecida en el sitio en que se encontraba el cementerio. Así es, que la cripta en que reposaba Santa Cecilia con numerosos fieles, y que pertenecía á la familia de los *Caecilii*, fué cedida por éstos al Papa Ceferino á fines del siglo II. El Papa confió á su primer diácono Calixto la administración de este cementerio, que fué el primero de los que poseyó oficialmente la Iglesia romana. No es Roma la única ciudad en que los terrenos funerarios hayan sido cedidos por los particulares á la Iglesia. Un mármol hallado en las ruinas de Cesarea (Cherchell), en Mauritania, perpetuó por la siguiente inscripción, la memoria de uno de estos actos de donación:

AREAM AT SEPVLCRA CVLTOR VERBI CONTVLIT
ET CELLAM STRVXIT SVIS CVNCTIS SVMPTIBVS
ECCLESIÆ SANCTÆ HANC RELIQVIT MEMORIAM
SALVETE FRATRES PVRO CORDE ET SIMPLICI
EVELPIVS VOS SATOS SANCTO SPIRITV.

„Un adorador del Verbo ha cedido este campo para sepulturas, y ha preparado el local de reunión *(cella)* enteramente á sus expensas. Ha cedido este monumento (*memoria*) á la Santa Iglesia. Salud, hermanos; con un corazón puro y sencillo Evelpio os saluda, ¡oh, hijos del Espíritu Santo!„

Se ha preguntado, cómo en una época en que la religión cristiana no había sido reconocida por el Estado, antes por lo contrario, era violentamente perseguida, pudo recibir la Iglesia estas donaciones de inmuebles, y gozar de ellas tranquilamente. La respuesta más verosímil es la que da el barón de Rossi. Las asociaciones de socorros mútuos compuestas de gentes del pueblo, libres y esclavos *(Collegia tenuiorum)*, á fin de asegurar mútuamente la sepultura de los asociados, y admitiendo en el seno de los mismos á hombres opulentos con el título de miembros honorarios ó patronos (*patroni*), tuvieron desde el siglo primero, en Roma, el derecho de existir sin autorización especial, y de poseer los inmuebles necesarios para su objeto. Este mismo derecho fué concedido á principios del siglo tercero por Septimio Severo á las sociedades de este género que se creasen en las provincias. La comparación entre un texto del jurisconsulto Marciano, relativo á la organización de estas sociedades, y un pasaje en que Tertuliano describe las reuniones de los cristianos, parece demostrar que las iglesias, en tiempo del apologista africano, habían tomado, por lo general, la forma exterior de estas corporaciones funerarias. En unas y otras se encuentran los mismos rasgos: reuniones periódicas, colectas mensuales, caja común, etc. El gran número de pobres, de artesanos y de esclavos que ingresaban en la Iglesia, daba á ésta el aspecto de un "Colegio de gentes de baja categoría„ donde eran también admitidos los ricos como bienhechores. Aun el título oficial que llevaban estas comunidades cristianas en las relaciones que pudieran tener con el Estado en calidad de corporaciones funerarias, parece indicado en los documentos: la inscripción de Cesarea y otras muchas, nos dicen que aquellas corporaciones se denominaban con el título de "hermanos„, "asamblea de hermanos„ οἱ ἀδελφοί *fratres, ecclesia fratrum*. La forma exterior de las asociaciones funerarias, adoptada, á lo que parece, por las principales iglesias, les permitía poseer bienes muebles é inmuebles; así es posible explicar cómo en el siglo tercero muchas catacumbas dejaron de ser propiedad particular, para convertirse en propiedad del cuerpo ó agrupación de los cristianos. Esta fué la época de su mayor desarrollo arquitectural; entonces fué también cuando, en el recinto bajo el cual se extendían las galerías subterráneas, se levantaron edificios destinados á las reuniones de los fieles y á sus fraternales comidas ó *agapes;* edificios análogos á los que servían para las asambleas y fiestas profanas de los colegios funerarios. Una construcción de este género existe todavía á la entrada de la catacumba de Domitila, cerca de la vía Ardeatina.

El Papa Ceferino y su sucesor Calixto, al aceptar á principios del siglo tercero la donación de los Caecilii, crearon la propiedad eclesiástica; el Papa Fabián la organizó á mediados de este mismo siglo. "Distribuyó las regiones entre los diáconos, dice el Catálogo li-

beriano, y mandó que se hicieran numerosas construcciones en los cementerios.„ Estas dos medidas se llevaron á cabo como lo ha demostrado el Sr. de Rossi. Antes del pontificado de Fabián, los diáconos habían formado un solo cuerpo, bajo la presidencia del primero de ellos; Fabián asignó á cada uno el cuidado de una ó dos regiones civiles de Roma con las cuales formó una región eclesiástica, y designó uno ó varios cementerios para el servicio de ésta. El sabio arqueólogo romano ha determinado con el auxilio de las inscripciones, la demarcación exacta de las circunscripciones religiosas. La primera, que comprendía las regiones civiles de la Piscina pública y del Aventino, se hallaba regida por la autoridad del primer diácono, y poseía para su uso los cementerios de la vía Apia. La segunda, constituída por el monte Celio y el Foro romano, correspondía á una zona catacumbal que empezaba á la izquierda de la vía Apia y comprendía el cementerio de Pretextato. El Esquilino, entre la puerta Labicana y la puerta Tiburtina, formaba la tercera región eclesiástica, á la cual se hallaba adscrito el cementerio *Ad duas lauros*. A la cuarta región eclesiástica, compuesta de la región civil llamada *Alta semita* y del Foro de la Paz, correspondían los cementerios de la vía Nomentana. De la quinta región eclesiástica, compuesta de la región civil llamada *Via lata*, dependían los cementerios de la vía Salaria. La sexta región eclesiástica, correspondiente á la región del circo Flaminiano, poseía los cementerios de la nueva vía Aurelia. Finalmente, la séptima región eclesiástica, formada por el Transtevere, era servida por los de la vía Aurelia y los de la vía de Porto.

Esta organización duró hasta el año 257. Entonces el derecho de la Iglesia sobre estos cementerios fué desconocido, por vez primera, por el edicto de persecución de Valeriano, el cual los puso en secuestro y prohibió la entrada en ellos bajo pena de muerte. "Los emperadores, dice el procónsul de Africa a San Cipriano, han prohibido las reuniones en los cementerios y hasta la entrada en ellos. El que no observe este mandato saludable, incurrirá en pena capital.„ Asimismo el prefecto de Egipto, dice á San Dionisio de Alejandría: "No es permitido ni á Vos ni á otro alguno reuniros en lo que se llama cementerios, ni aun dirigiros á estos lugares.„ Los cristianos procuraron eludir estas prohibiciones; á este tiempo pertenece una parte de los trabajos hechos para dar salidas secretas á la catacumba de Calixto, á fin de permitir á los fieles que pudieran escapar por la campiña en caso de una sorpresa; construyéronse por el mismo tiempo las gradas de muchas escaleras y se cerró con muros la entrada de algunas galerías: así que la entrada á los principales santuarios vino á ser casi imposible para quien no estuviese iniciado.

Después de la caída de Valeriano, su hijo Galieno hizo que cesara la persecución en el año 260. Algunos rescriptos imperiales fueron dirigidos entonces á los jefes de las comunidades cristianas para ponerlos de nuevo en posesión de los "lugares religiosos„, es decir, de los edificios consagrados al culto, y de los cementerios. En Roma, el Papa San Dionisio recuperó con este motivo el patrimonio de su iglesia. "Asignó, dice el *Liber pontificalis*, iglesias á los sacerdotes, y estableció los cementerios.„ Estas palabras aluden al restablecimiento de las dos clases de propiedades eclesiásticas restituídas por los rescriptos de Galieno, y nos presenta al Papa confiando á los sacerdotes los edificios religiosos devueltos á la Iglesia, y reglamentando de nuevo, como ya antes lo había hecho Fabián, la administración de los cementerios.

Los sucesores de Galieno respetaron el derecho de propiedad reconocido nuevamente á la Iglesia. Aureliano lo reconoció también, según se ve por un juicio, en el cual, con motivo de las reclamaciones de los cristianos ortodoxos de Antioquía, ordenó que "la casa de la Iglesia„, detentada por el heresiarca Pablo de Samosata, fuese restituída "á aquellos que estaban en comunión con los Obispos de Italia y con el Obispo de Roma„. El edicto de persecución promulgado por este emperador al fin de su vida, no trató para nada de los cementerios. Los principios

del reinado de Diocleciano fueron favorables á los cristianos. Estos, creyéndose seguros y prometiéndose gozar de prolongada paz, se animaron y comenzaron á demoler las antiguas iglesias para elevar otras nuevas mucho más vastas. Con la misma libertad y con igual empeño trabajaron para extender y adornar sus cementerios; en esta época, Severo, diácono del papa Marcelino, construyó en el cementerio de Calixto una doble cámara que recibía el aire y la luz por una claraboya exterior no disimulada; esta misma parte del citado cementerio encierra muchas grandes criptas, alumbradas igualmente por magníficas claraboyas que parecen contemporáneas de la de Severo. Al mismo tiempo pueden atribuirse tres criptas terminadas por estrados ó tribunas en el piso superior del cementerio Ostriano.

Diocleciano empezó su persecución en el año 303. Las iglesias que acababan de construirse fueron incendiadas ó demolidas; sus archivos fueron saqueados ó destruídos; los terrenos bajo los cuales se extendían los cementerios que la asociación de los cristianos poseía oficialmente, pasaron á ser propiedad del fisco. Aún se notan en las catacumbas vestigios de los trabajos ejecutados apresuradamente por los fieles, para librar los sepulcros de los mártires de las profanaciones de los paganos. Algunas galerías fueron cegadas á fin de interceptar el camino que conducía á los santuarios más venerados. Así es, que la parte primitiva del cementerio de Calixto, cedida por los Caecilii al Papa Ceferino, y donde se encontraba la cámara funeraria de Santa Cecilia, así como la bóveda sepulcral de los Papas del siglo tercero, fué enterrada por completo: parece que debieron trasladarse precipitadamente á este último sitio los restos del Papa Cayo, muerto en 296 y depositado por de pronto en otra parte de la catacumba. Los dos Papas contemporáneos de la persecución, Marcelino y Marcelo, no pudieron ser inhumados en el sitio de sus predecesores; tuvieron sus sepulcros: el primero, "en un departamento que él mismo había preparado en el cementerio de Priscila„, y el segundo "en un cementerio establecido en la vía Salaria, con licencia de una matrona llamada Priscila„, es decir, que uno y otro fueron enterrados en un cementerio perteneciente á un homónimo, y probablemente á una descendiente de la matrona del primer siglo que lo había fundado; este cementerio había permanecido hasta entonces en calidad de propiedad particular, y había escapado, por lo tanto, á la confiscación de las necrópolis oficiales. A ruegos de Marcelino y de Marcelo, aquella matrona caritativa ejecutó grandes trabajos en el antiguo hipogeo. Una parte del piso inferior, de regularidad casi sin ejemplo en la Roma subterránea, parece haber sido construída en esta época; en particular el ambulatorio es de una altura y longitud extraordinarias, cortado en ángulo recto por veintitres galerías transversales. Los Papas quisieron, sin duda, en lo más recio de la persecución, preparar un nuevo lugar de reunión y de reposo para los cristianos que habían sido expulsados de otras necrópolis; también se improvisaron entonces cementerios menos vastos y menos regulares para guardar en ellos las reliquias de los mártires, y dar sepultura á los simples fieles; así se abrió por entonces en un arenario, cerca del bosque abandonado por los Arvales, la pequeña catacumba de Generosa, en las riberas del Tíber: y bajo un acueducto, la catacumba de Castulo en la vía Labicana. Sin embargo, aun entonces los cristianos no cesaron por completo de celebrar sus reuniones litúrgicas en los grandes cementerios confiscados, ni aun de depositar en ellos sus muertos; llegaban á introducirse en su interior por entradas secretas, generalmente por criptas que estaban en comunicación con las galerías. Se ha encontrado en el cementerio de Calixto una inscripción funeraria que lleva la fecha del 307, es decir, de un año en que dicho cementerio se hallaba todavía bajo el dominio del fisco.

Sin embargo, la Iglesia de Roma había recobrado la paz desde el año 306, en el reinado de Majencio, cuando todavía en Oriente continuaba la persecución, pero los bienes confiscados no fueron devueltos inmediatamente. En espera de esta restitución, Marcelo

proveyó con sus bienes al restablecimiento de la administración eclesiástica. "Organizó, dice el *Liber pontificalis*, los veinticinco títulos que encerraba la ciudad de Roma, cambiándolos en otras tantas parroquias para la recepción, por medio del bautismo y de la penitencia, de las multitudes que se convertían á la fe y para sepultura de los mártires.„ Estas palabras indican la relación ya establecida para en adelante entre los títulos ó parroquias y los cementerios. Es preciso llegar al año 310 para encontrar la restitución de aquellos cementerios de que se había apoderado el fisco. Un documento citado por San Agustín, dice que "el Papa Milciades designó á algunos diáconos portadores de cartas del Prefecto del pretorio para el Prefecto de la ciudad, autorizándolos para recobrar los bienes confiscados durante la persecución„. Después de haber tomado posesión de estos bienes, Milciades trasladó al cementerio de Calixto el cuerpo de su predecesor Eusebio, muerto en el destierro, y lo depositó en uno de los más espaciosos departamentos de esta catacumba. La prudencia no permitía todavía desenterrar la bóveda sepulcral de los Papas, y las galerías que conducían á ella.

Después de la victoria de Constantino sobre Majencio, ya se consolidó por completo la paz de los cristianos. Por un edicto que publicó en Noviembre del 312, en Roma, y en unión con Licinio, permite á los cristianos que celebren sus reuniones ordinarias, que practiquen todos los demás ejercicios de su religión y que edifiquen iglesias. Un segundo edicto de los mismos Emperadores, promulgado el año siguiente en Milán, proclamó la completa libertad de conciencia, y equiparó al cristianismo con los demás cultos. En este edicto se añadía que todos aquellos que hubiesen comprado del fisco, ó hubiesen recibido gratuitamente los lugares destinados á las reuniones de los fieles, ó que de algún modo perteneciesen "al cuerpo de los cristianos, es decir, á las iglesias, y no á simples particulares„ los restituyeran inmediatamente y se dirigieran al fisco para ser indemnizados. El triunfo político del cristianismo estaba asegurado para lo porvenir. Milciades, el primer Papa que habitó el palacio de Letrán, es también el último que fué enterrado en un departamento del cementerio de Calixto. Sus sucesores Silvestre, Marcos y Julio, fueron depositados en la parte superior de la catacumba, en oratorios ó mausoleos construídos sobre la superficie del terreno. A partir de esta época, las sepulturas en las catacumbas van siendo cada vez más raras, al propio tiempo que van siendo más frecuentes en las basílicas y en los cementerios exteriores. Esto no obstante, se prosigue, durante los reinados de Constantino y de su hijo, en abrir galerías subterráneas y hasta catacumbas enteras. El primer piso del cementerio de San Sotero data de este tiempo. El gran cementerio de Balbina, de un estilo arquitectónico más regular y grandioso que el que se había usado hasta entonces en la Roma subterránea, fué construído en la parte inferior de un campo de rosas (*fundus rosarius*), cedido por Constantino al Papa San Marcos. Las inscripciones con fechas consulares indican aproximadamente las proporciones recíprocas que se establecían poco á poco entre los dos sistemas de enterramientos. Desde el año 338 al 360, las dos terceras partes de inhumaciones se hacen todavía en las catacumbas. En este tiempo es cuando principia en el cementerio de Calixto la construcción de la sección espaciosa llamada Liberiana, notable por la amplitud de sus criptas, por la extensión de sus tragaluces y por el gran número de los *arcosolia*. Desde el 364 hasta el 369, las sepulturas en la superficie del suelo son tan numerosas como las subterráneas. Pero en el 370 y 71 cambia la proporción: la casi totalidad de los epitafios pertenecientes á estos dos años proceden de sepulturas subterráneas. Los grandes trabajos verificados por el Papa San Dámaso en las catacumbas, renovaron la devoción hacia los sepulcros de los mártires, facilitaron el acceso á ellos, y reavivaron entre los fieles el deseo de reposar en la proximidad de estos sepulcros.

A fines del siglo IV, las catacumbas vienen á ser lugares de peregrinación. Algunas veces las criptas célebres,

como la de Santa Inés, San Lorenzo y Santa Domitila, fueron transformadas en grandes basílicas semisubterráneas, construídas á costa de una gran porción del cementerio. Pero estas transformaciones ruinosas tuvieron lugar antes y después de San Dámaso, y nunca fueron obra de este Pontífice, sumamente respetuoso en cuanto á la integridad de las catacumbas; pues se limitó á adornar con epitafios, con inscripciones en verso, con mármoles, pinturas y hasta con obras de platería, los departamentos en que descansaban los santos: por su entusiasta solicitud se construyeron grandes escaleras, espaciosos vestíbulos, soberbios corredores, que facilitaron el paso á la multitud de peregrinos que se apresuraban á anotar sus nombres ó sus invocaciones piadosas sobre las paredes de aquellos recintos. Con frecuencia se edificaron basílicas en la parte superior, y los peregrinos, después de haber visitado los sepulcros, subían á ellas para asistir al divino sacrificio. El poeta Prudencio, que visitó Roma en los últimos años del siglo IV, dejó trazado el cuadro vivo y pintoresco de la peregrinación que se dirigió el 13 de Agosto á la cripta de San Hipólito, en la vía Tiburtina: "La ciudad imperial lanza una multitud inmensa, compuesta de patricios y plebeyos que, cual inmenso torrente, caminan confundidos hacia el santuario, á donde se dirigen en alas de su fe. De las puertas de Alba salen asimismo largas procesiones que, miradas desde lo alto de la campiña, parecen blancas líneas. En todos los caminos de los alrededores de Roma, resuenan ruidos confusos. El habitante de los Abruzos y el campesino de la Etruria, el Samnita, el ciudadano de la soberbia Capua y el de Nola, allí se encuentran. Hombres, mujeres, niños, pugnan gozosamente por llegar al término de su viaje. Las vastas llanuras apenas son suficientes para contener á estas alegres muchedumbres, y aun allí donde el espacio parece extenderse sin límites, la marcha de la multitud encuentra obstáculos para avanzar. La caverna á donde se dirigen aquellas gentes, por espaciosa que sea su entrada, es demasiado estrecha para franquearles el paso; pero cerca de ella hay otro templo embellecido con real magnificencia, templo que los peregrinos pueden visitar."

Los sentimientos que tan elocuentemente expresaban estas grandes manifestaciones, impulsaron á muchos cristianos á preparar para sí mismos ó para sus allegados, una sepultura próxima al sepulcro de algún mártir. Intentaban con esto, como dice San Ambrosio en el epitafio de su hermano Uranio, no sólo honrar al difunto, sino también proporcionarse una parte en los méritos del santo cerca del cual depositaban sus restos mortales. En esta época todavía había costumbre de enterrar por devoción en las catacumbas, como más tarde en las iglesias. Así se ve que los fundadores de la región liberiana en el cementerio de Calixto, se proponen santificar esta parte nueva, trasladando á ella (tercera traslación), las reliquias del Papa Cayo, honrado como confesor ó como mártir. Pero no tardaron en presentarse los abusos. A fines del siglo IV, las sepulturas subterráneas parece que dejaron de excavarse á expensas de la iglesia: se convirtieron en un negocio particular de los sepultureros ó *fossores* agregados al servicio de las catacumbas, y éstos concedieron ya en adelante las sepulturas al mejor postor, guardándose los rendimientos para su provecho. Más de una vez ocurrió que una piedad indiscreta obtuviera de la fácil complacencia de aquellos traficantes la excavación de un nicho sepulcral junto al sepulcro de un mártir, causando así la destrucción total ó parcial de las pinturas que lo adornaban. Lo arbitrario del precio impuesto á estas sepulturas, y los perjuicios que causaban, no fueron tal vez extraños á la supresión de los *fossores*, cuyos vestigios no aparecen ya desde mitad del siglo V.

Las sepulturas subterráneas cayeron de nuevo en desuso, después de haber estado en boga por breve tiempo, en el año 370 y 71. Desde el 373 al 400, las dos terceras partes de los epitafios pertenecen á sepulcros exteriores y una tercera parte solamente á los de las catacumbas. Desde el 400 al 409, la decadencia es aún más rápida. En fin, después del 410, fecha del

saqueo de Roma por Alarico, apenas se encuentra un ejemplo indubitado de inhumación subterránea.

Las catacumbas continuaban, sin embargo, siendo frecuentadas por los peregrinos; el Papa Símmaco, que rigió la Iglesia á fines del siglo v y principios del vi, mandó hacer grandes trabajos en los santuarios suburbanos. El sitio de Roma por Vitiges en 537, llevó allí la desolación y el pillaje. "Las iglesias y los cuerpos de los santos fueron saqueados por los godos„, dice el *Liber pontificalis*. Los cementerios de la vía Salaria debieron de sufrir más que los restantes, porque los godos atacaron á Roma especialmente por este lado. Las inscripciones, en efecto, cuentan los estragos que causaron en los sepulcros de los santos Crisanto y Daria, Alejandro, Vital, Marcial y Diógenes, situados todos ellos en la vía Salaria. Tan pronto como pasó esta tempestad, el Papa Vigilio reparó aquellas ruinas cuya sola mirada, dice él mismo, le arrancaba gemidos del corazón, y reemplazó muchas de las inscripciones de San Dámaso, que los devastadores habían estropeado, por copias frecuentemente imperfectas, muchas de las cuales han llegado hasta nosotros. Otras restauraciones se hicieron por simples fieles que pertenecían algunas veces á la clase pobre, *pauperis ex censu*.

Aun cuando los bárbaros no acamparan á las puertas de Roma, sus alrededores empobrecidos y devastados, no ofrecían seguridad, y era peligroso aventurarse á salir de las murallas. Así que la costumbre de enterrar á los muertos en los cementerios situados sobre las catacumbas acabó también por perderse, como había desaparecido ya la de las inhumaciones subterráneas. La necesidad obligaba entonces á atenuar la severidad de las antiguas leyes, que prohibían las sepulturas dentro de la ciudad. Desde el reinado de Teodorico, es decir, desde fines del siglo v ó principios del vi, se estableció un cementerio en el emplazamiento del antiguo campo Pretoriano. También se ha descubierto otro cementerio perteneciente al siglo vi sobre el Esquilino. A consecuencia del sitio de Vitiges, después del saqueo de Roma por Atila, los cementerios suburbanos fueron abandonados uno en pos de otro. Después del 538, ya no se encuentran inscripciones con fecha cierta en el de Ciriaco, en la vía Tiburtina, así como tampoco después del 565, en el de Calixto, en la vía Appia.

Los Papas, no obstante, continuaron conservando los cementerios y sus basílicas. Juan III, hacia el año 568, "restauró los cementerios de los antiguos mártires, y mandó que el pan, el vino y los cirios, fuesen proporcionados cada domingo por el tesoro del palacio lateranense„ para que se empleasen en las misas celebradas en las catacumbas por los sacerdotes de los diversos títulos, de los cuales éstas dependían todavía. Pero en el siglo vii la relación que había existido entre los títulos y los cementerios fué rompiéndose poco á poco; los más fervorosos sacerdotes, como Sergio I antes de su pontificado, celebraban la misa indiferentemente en cualquiera de los varios cementerios. En fin, hacia el año 731, Gregorio III restringió la facultad de celebrar en los cementerios, reduciéndola solamente á los aniversarios de los mártires, advirtiendo que el Papa designaría cada vez el sacerdote que había de celebrar. Sin embargo, otras oraciones se elevaban todavía en las inmediaciones de los santuarios de los mártires. Cerca de muchas catacumbas habíanse construido monasterios, con hospederías para los peregrinos, y gran número de construcciones accesorias destinadas á usos litúrgicos ó caritativos. Una inscripción de fines del siglo vi ó principios del vii, al celebrar las restauraciones hechas en el cementerio de San Pablo, en la vía de Ostia, nos enseña que estaba rodeado de pórticos sostenidos por columnas y adornados con pinturas, y que en ellos se habían colocado baños de mármol provistos de ruedas y otras máquinas para elevar el agua y verterla en las pilas. En la parte superior de los pórticos y de las termas se elevaban las piezas habitables, á las cuales la inscripción da el nombre de palacios. Un vestíbulo conducía á las criptas donde descansaban los restos de los mártires. Rodeados así ó cubiertos de construcciones los cementerios y las basílicas, apare-

cían en la llanura desierta como otras tantas pequeñas aldeas habitadas y fortificadas. Los peregrinos de todos los países conocían el camino que á ellos conducía. Todavía existen preciosos itinerarios del siglo VII, enumerando los santuarios que visitaban en las inmediaciones de Roma, y los sepulcros de los mártires, ante los cuales daban expansión á sus sentimientos religiosos.

Pero la invasión de los lombardos, en 753, vino de nuevo á causar grandes estragos en las catacumbas. Los edificios más ó menos suntuosos que rodeaban algunos de ellos, debieron excitar la codicia de estos bárbaros. En una constitución del 2 de Junio de 761, el Papa Paulo I deplora el estado ruinoso en que se hallaban la mayor parte de los cementerios subterráneos, estado ruinoso que vino á completarse por las violaciones de los impíos lombardos, que saquearon estos lugares sagrados y se apoderaron de los cuerpos de muchos santos. Desde este tiempo cesó ya de tributarse veneración religiosa á las catacumbas; se dejó penetrar en ellas á los animales y sus dependencias se convirtieron en establos y lugares inmundos. Así, que los Papas empezaron desde entonces á retirar las reliquias de los mártires. Adriano I hizo un esfuerzo supremo para reanimar la devoción á las catacumbas. El Libro pontifical enumera los trabajos emprendidos por este Papa en las basílicas suburbanas y en los cementerios. León III completó su obra restaurando las basílicas de San Valentín, en la vía Flaminia; de San Agapito, en la vía Tiburtina; de San Estéban, en la vía Latina y los cementerios de San Calixto y de los santos Félix y Adauctus. No obstante estos esfuerzos, Pascual I, sucesor de León, se vió obligado á imitar el ejemplo de Paulo I y sacar de las criptas gran número de cuerpos santos, por hallarse estas criptas cada vez más abandonadas. Todavía se ve en la iglesia de Santa Práxedes una inscripción atestiguando que este Papa transportó á Roma 2.300 cuerpos el 20 de Julio del 817. Sergio II y León IV depositaron también en las iglesias de Roma, á mediados del siglo XI, los restos de muchos mártires "que yacían en los cementerios arruinados.„

A partir de este momento, la historia de las catacumbas ha concluído. Apenas en la Edad Media aparece su nombre dos ó tres veces en las relaciones de los peregrinos. Los pocos cementerios citados en los siglos XI y XII debieron á la proximidad de algunas iglesias ó monasterios la notoriedad que les atrajo aún algunas visitas. En una estadística de las iglesias y del clero de Roma, escrita en el siglo XIV, ya no se mencionan sino tres iglesias de las que estuvieron adscritas á los cementerios suburbanos: la de San Valentín, la de San Hermes y la de San Saturnino. En el siglo XV aun estas tres iglesias han desaparecido, se ha olvidado el emplazamiento de todos los cementerios, quedando abierto uno solo, el cual continúa siendo frecuentado por los peregrinos; éste es el que todavía hoy puede verse en la parte baja de la iglesia de San Sebastián, y que todos los documentos antiguos llaman *cœmeterium ad Catacumbas*.

III. **Descripción de las Catacumbas.**—Las catacumbas romanas, es decir, los cementerios subterráneos establecidos para sepultura de los cristianos de Roma, se extienden en un radio de tres millas alrededor de la Ciudad eterna. Algunas se encuentran en comunicación con sitíos arenosos; algunas, aunque pocas, regiones de las catacumbas son también arenales dispuestos, no sin mucho trabajo, para usos sepulcrales; pero la mayor parte, se puede decir que la casi totalidad de los cementerios subterráneos, están abiertos en parajes de terreno más compacto. Los arenales extienden sus caminos anchos é irregulares en las capas frágiles de puzolana; las catacumbas han sido excavadas ordinariamente en la toba granular, menos dura que la piedra y más consistente que la arena, siendo fácil abrir en ella galerías y cámaras. Apenas hay necesidad de decir que no existe comunicación alguna, ya entre las diversas catacumbas, ya entre las catacumbas y la ciudad de Roma: por lo general, se han abierto en terrenos elevados, más altos que el nivel ordinario de las aguas: las frecuentes ondulaciones de la campiña romana, los ríos y arroyos que la atraviesan, hubiesen hecho imposibles

tales comunicaciones, si se hubiera tenido el inútil y dispendioso capricho de intentarlo.

Lo dicho acerca del origen histórico de las catacumbas deja ya comprender que éstas se extendían por debajo de terrenos cuidadosamente deslindados, como toda concesión funeraria regular y legal. Basta para hacerse cargo de esto examinar el plano del cementerio de Calixto, plano publicado por el barón de Rossi. Este cementerio en el último período de su desarrollo absorbía diversos centros de excavación primitivos, que fueron incorporándosele poco á poco; pero cada uno de ellos había formado en su origen un cuadrilátero separado, cuyas galerías antiguas respetaban y guardaban escrupulosamente los límites. Aun en la época en que, por efecto de sucesivas donaciones, alcanzó su mayor extensión, no la aumentó indefinidamente: cuando por la parte Norte hubo llegado hasta el cementerio próximo de Balbina, no franqueó los límites que le separaban de éste: los dos cementerios permanecieron material y administrativamente separados, y sus últimas galerías se tocan sin comunicarse.

Se preguntará: ¿cómo los *fossores* pudieron observar tan exactamente bajo tierra los límites de las concesiones legales? Sin duda emplearon el método de los amojonadores ó *agrimensores* romanos. Se trazaba ordinariamente de Norte á Sur una línea recta, el *decumanus*. Otra línea, el *cardo*, trazada de Este á Oeste, la cortaba en ángulo recto. Estas líneas podían repetirse según la necesidad, y constituían de este modo una serie de paralelas, siendo su medida conforme á la extensión de la concesión en su ancho y en su largo, *in fronte et in agro*; las dimensiones de toda el *área* se deducían por este medio sin dificultad. El examen, sobre el plano del cementerio de Calixto, de las diversas *áreas* originarias, muestra que las primeras excavaciones se hicieron con arreglo á este método. Esto aparece evidente con toda evidencia en los cuatro cuadrados del cementerio de San Sotero, formado por la intersección de dos largas galerías que hacen el papel del *decumanus* y del *cardo*. Cada cuadrado tiene además su sistema particular por medio de galerías secundarias que lo subdividen paralelamente á los dos corredores principales. En la excavación de las *áreas* regulares el trabajo de los *fossores* era, pues, menos complicado y menos difícil de lo que se cree á primera vista. En donde aparece mayor la dificultad es en el establecimiento de esas secciones accesorias, verdadera red de galerías aparentemente laberíntica, que, por lo general, después de la paz de la Iglesia se hicieron para unir las diversas partes de un mismo cementerio. Pero entonces se multiplicaron los tragaluces, y la luz que caía de lo alto guiaba á los obreros en su trabajo subterráneo: el sonido de la roca, destrozada al golpe del martillo, era percibido también por el práctico oído de dichos operarios y les permitía evitar los encuentros fortuitos entre las galerías.

El oficio de los *fossores* adscritos á las catacumbas consistía en un principio en la excavación de las galerías y de las cámaras ó aposentos. Muchos frescos los representan golpeando con el pico la superficie del suelo, ó abriendo en sus profundidades los corredores subterráneos. El barón de Rossi ha calculado que dos obreros, el uno cortando la roca y el otro transportando los escombros, podían hacer cada día dos metros por lo menos de galería y preparar los muros para ocho ó diez nichos sepulcrales. Una inscripción dejada por un *fossor* en el cementerio de Calixto nos dice que había abierto una cámara en diez días. Los *fossores* desempeñaban además otro cargo: el de abrir las sepulturas, depositar en ellas los muertos y cerrar luego la entrada; había, sin duda, entre ellos grabadores y pintores, que con el cincel ó el pincel trazaban la inscripción mortuoria. El carácter religioso de sus cuidados para con los difuntos explica que los *fossores* hayan sido, al menos desde fines del siglo III, agregados al clero, del cual formaban una clase inferior. Probablemente había un cuerpo de *fossores* adscrito á la administración de cada cementerio. Los servicios de estos "trabajadores„ (laborantes, κοπιωντες, κοπιατα), como también se les llamaba, diferían esencialmente de los trabajos de

los mercenarios: al igual de los demás clérigos, eran sustentados y asistidos por la Iglesia. Más tarde, cuando los sepelios en las catacumbas fueron raros, recibieron ó se arrogaron la facultad de conceder tales sepulturas en provecho propio; pero esto fué, como hemos visto antes, el principio de su decadencia, y probablemente una de las causas de su supresión.

Las catacumbas tienen muchos pisos subterráneos construídos siempre sobre un plano horizontal, y distintos, por consiguiente, unos de otros; estos pisos no se comunicaban por rampas de suave pendiente, sino por escaleras; y se hallan cruzados por galerías que tienen generalmente de 0,70 á 1,55 m. de ancho, y altura variable según la naturaleza del suelo. Las paredes contenían nichos superpuestos, destinados á recibir uno ó muchos cuerpos. De trecho en trecho, esta sucesión de nichos aparece cortada por una puerta que da acceso á una cámara ó aposento.

Estas cámaras (*cubiculum*) aparecen en mayor ó menor número según los cementerios y según las épocas. A los tiempos más antiguos corresponden cámaras pequeñas, cuadradas, destinadas solamente á sepultura ó á muy contadas reuniones que solían celebrarse en el aniversario de un mártir ó de un simple difunto; es necesario llegar á la última mitad del siglo III, en que las reuniones litúrgicas fueron cada vez más difíciles en las iglesias elevadas sobre la superficie del suelo, para encontrar la construcción de cámaras subterráneas más especialmente destinadas á este objeto, construyéndose entonces cámaras dobles, triples y aun cuádruples, alumbradas por grandes claraboyas, construídas, á veces, estas cámaras en forma de polígono ó de rotonda, y aun constituyendo verdaderas basílicas subterráneas, con vestíbulo, salas separadas para hombres y mujeres, tribuna, cátedras talladas en la dura piedra, banco presbiteral alrededor del ábside, etc.

Cuando los hipogeos primitivos, alrededor de los cuales se excavaron las catacumbas, no eran todavía más que sepulcros de familia, los fieles fueron depositados en sarcófagos colocados horizontalmente sobre el suelo ó resguardados por nichos. Encuéntranse sepulturas de esta clase en el largo corredor que forma la parte más antigua de la catacumba de Domitila. La primera galería del lado izquierdo de este corredor manifiesta la transición entre el uso de los sarcófagos y el de los nichos oblongos, ó *loculi*, abiertos en lo macizo de los muros. En esta galería dos *loculi* han sido revestidos exteriormente de adornos estucados, á fin de darles la apariencia de sarcófagos. Además de los *loculi*, se encuentran otras dos formas de sepulcros en las galerías y cámaras de las catacumbas: tales son las fosas abiertas verticalmente en el muro, formadas por una pieza de mármol ó de piedra que soporta un nicho cimbrado ó cuadrado. Cuando el nicho es cimbreado, el sepulcro toma el nombre de *arcosolium*. Un *arcosolium* ocupa ordinariamente el fondo de los *cubicula*, y su meseta horizontal ha servido frecuentemente de altar.

No debemos omitir otra clase de sepulturas cristianas, aunque es mucho más rara: tal es la pequeña cámara redonda en la cual se depositaba un solo cadáver al descubierto, cerrándose luego herméticamente la entrada, que asemejaba á una puerta ó boca de horno. Estas cámaras fúnebres se abrieron evidentemente para imitar las criptas de Palestina, especialmente aquella en que fué depositado el Salvador. Se ve una de éstas en el cementerio de Santa Inés y otra en la catacumba de Domitila.

Los *loculi* se cerraban, ya por medio de dos ó tres grandes ladrillos unidos con argamasa, ya por medio de una pieza de mármol ó de piedra colocada verticalmente. Muchas veces han quedado sin inscripción alguna, y en la misma argamasa, aún húmeda, se han incrustado, para distinguir las sepulturas algunos pequeños objetos, como monedas, conchas, botones, botellitas de vidrio, etc., ó se ha impreso en ella alguna señal. También es frecuente que los ladrillos y las piezas de mármol ó piedra tengan algún epitafio, bien sea pintado, ó bien grabado. El barón de Rossi conocía en 1876, de Roma solamente, quince mil inscripciones cristianas de los seis primeros siglos, la mayor parte

de ellas funerarias, y creía que esta cifra no representa ni aun la séptima parte de las que existen. Posteriormente se han descubierto otras muchas: pueden calcularse en quinientas por término medio las inscripciones ó fragmentos de inscripciones cristianas que se encuentran en Roma cada año. Sólo un pequeño número de epitafios subterráneos presentan la fecha, indicada por los nombres de los cónsules, pero las diferencias de estilo permiten clasificarlos cronológicamente de un modo aproximado.

El signo distintivo de las más antiguas inscripciones es una extremada sencillez. Con frecuencia no se ve más que el nombre del difunto en latín ó en griego. Algunas veces siguen al nombre exclamaciones cortas y afectuosas:

VIVAS IN DEO, IN CHRISTO, IN DOMINO, IN PACE, CVM SANCTIS, etc.; PETE PRO NOBIS, PRO PARENTIBUS, PRO CONIVGE, PRO FILIIS, PRO SORORE; REFRIGERA, IN REFRIGERIO, SPIRITVM TVVM, DEVS REFRIGERET, DEUS TIBI REFRIGERET, etc.

Ninguna mención se hace de la edad del muerto, del día del fallecimiento, del pariente ó del amigo que le han dedicado el sepulcro. Los símbolos son de lo más sencillo y arcáico, como el áncora, el pez, la paloma, el Buen Pastor. A medida que se aleja de los primeros tiempos, el formulario de la epigrafía cristiana va desarrollándose y haciéndose más complicado. Se inscribe en los epitafios la duración de la vida del difunto, la fecha de su muerte ó de su entierro *(depositio* κατάθεσις). Las frases se alargan, empezando por fórmulas hechas y siguiendo con pomposos elogios. Desaparecen las exclamaciones cortas. También se ve que se borran los símbolos sencillos y misteriosos, á los cuales reemplaza, bajo diversas formas, el monograma de Cristo, que estuvo en uso después de Constantino. Solamente la nomenclatura bastaría para determinar la edad de estas inscripciones. La mayor parte de los nombres de la época clásica han caído en desuso: en lugar de ellos aparecen nombres nuevos, desinencias también nuevas: la reunión del prenomen, del nombre y del sobrenombre ó cognomen y también la de los primeros solamente, que se hallan con frecuencia en los mármoles antiguos, ya no existe. Es inútil decir que las inscripciones que ofrecen estos últimos caracteres se encuentran en aquellas regiones de las catacumbas que pertenecen al período que sigue á la conversión de Constantino, mientras que los mármoles que hemos descrito al principio aparecen en las galerías primitivas y forman á veces grupos especiales en las catacumbas más antiguas; durante el siglo III la transición entre estas dos fases va haciéndose por grados.

Numerosas son las inscripciones que hacen alusión á los mártires. Unas veces este título se ha aplicado al difunto; así se lee en la piedra que cierra el *loculus* de San Fabiano, enterrado en la capilla funeraria del cementerio de Calixto: ΦABIANOC ЄΠI (σκοπος) MP (μαρτυς). La abreviatura MP fué escrita por otra mano cuando ya el mármol se hallaba en su sitio: acaso se debió esperar á que su martirio fuese declarado solemnemente, cosa que no pudo acontecer sino pasados dieciocho meses, pues estuvo vacante la Santa Sede todo este largo espacio de tiempo por efecto de la persecución de Decio. En el sepulcro de su sucesor Cornelio, muerto durante la persecución de Galo, y enterrado en otra parte de la catacumba de Calixto, púsose esta inscripción: CORNELIVS MARTYR EP *(iscopus)*. La inscripción de San Jacinto, víctima de la persecución de Valeriano, é inhumado en el cementerio de San Hermes, dice: DP III IDVS SEPTEBR. YACINTHVS MARTYR, *depositado el tres de los idus de Septiembre Jacinto mártir*. En muchos *loculi*, que forman parte de la región primitiva del cementerio de Priscila, y que probablemente encerraron restos de las víctimas de la persecución de Marco Aurelio, el título de mártir parece haber sido indicado por la sola letra M.

Los epitafios de los simples fieles ó las inscripciones dejadas por ellos en las catacumbas, hacen mención frecuente de los mártires. En ellas se habla de sus fiestas: una mujer fué enterrada el día siguiente al del aniversario de los siete hijos de Santa Felicitas, *postera die marturorum;* otra, la víspera de la fiesta del natalicio de San

Asterio, *ante natale domini Asterii*, ó el día mismo de la de San Sotero, *in natale domnes Sitiretis*. Muy frecuentemente se indica que los restos mortales se han colocado cerca del sepulcro de algún mártir, *ad sancta martyra* (Santa Inés), *retro sanctos, ad sanctum Cornelium, ad Ippolitum, ad dominum Gaium, ad sanctam Felicitatem*. Muchas veces también se invoca á los mártires, se pide que intercedan por los difuntos ó por los vivos, *sancte Laurenti suscepta (m h) abeto animam ejus, refrigeri tibi domnus Ippolitus, refrigeri Januarius, Agatopus, Felicissim., martyres*, etc. Algunas de estas invocaciones no están grabadas en los mármoles, sino trazadas con escritura cursiva sobre la argamasa de los *loculi* ó el estuco de los muros. Las inscripciones de esta clase han recibido el nombre de *graffiti:* se encuentran éstos en muchos sitios de las catacumbas, y principalmente en las inmediaciones de los sepulcros ilustres.

Las catacumbas contienen otras inscripciones en honor de los mártires: que á veces son títulos conmemorativos; otras, elogios, frecuentemente en verso, que se han trazado sobre sus sepulcros ó en sus cámaras sepulcrales después de la paz de la Iglesia. El Papa San Dámaso compuso gran número de estos elogios, cuyos originales, grabados con carácteres especiales por el calígrafo Furio Dionysio Philocalo, han aparecido con frecuencia. Algunas veces estos poemas epigráficos, destruídos en los tiempos de las diversas invasiones bárbaras, han sido restaurados por algunos Papas del siglo VI. Así ha sucedido con el de San Eusebio: el barón de Rossi ha descubierto en el cementerio de Calixto fragmentos del original perteneciente al IV siglo, y la copia que pertenece al VI.

Las inscripciones en las catacumbas no son los únicos testimonios de los sentimientos y de las creencias de los primeros cristianos. Innumerables frescos, pinturas sobre estucos más ó menos blancos y finos, según las épocas, adornan las paredes de sus cámaras y aun las de las mismas galerías.

En los más antiguos hipogeos, las pinturas cristianas apenas se distinguen de las obras del arte pagano. El mismo estilo clásico, la misma ejecución, un pincel libre y fácil. Pequeños genios que revolotean en medio de las vides, almas, paisajes, escenas pastoriles, motivos de agricultura, hipocampos, aves, frutos y flores, tales son los asuntos representados á fines del primer siglo y á principios del segundo en el cementerio de Domitila. Pero, para los iniciados, algunas figuras de una significación nueva, que aparecen en medio de esta decoración antigua, vienen á indicar el carácter cristiano de las mismas; tales son: Daniel en la cueva de los leones, y el Buen Pastor. Durante el transcurso del segundo siglo, el estilo permanece el mismo, los cielorrasos, en particular, en medio de los cuales aparece ordinariamente el Buen Pastor, son, en lo demás, de gusto pompeyano; pero los pintores van tomando nuevos bríos, y en los muros los objetos de sus obras van siendo cada vez más ingenuamente cristianos. Así, en una cámara de la cripta de Lucina, que pertenece á la primera mitad del siglo II, está pintado el bautismo de Jesu-Cristo; junto á la pared de un *loculus* del mismo tiempo, en el cementerio de Priscila, se ve á María teniendo en sus brazos al Niño, mientras que Isaías señala con el dedo la estrella del Mesías; en otras capillas de la misma catacumba se ve á Moisés golpeando la roca, los tres niños hebreos en el horno, la historia de Jonás, la resurrección de Lázaro; en una cámara del cementerio de Pretextato, la Hemorroisa curada, la Samaritana, la coronación de espinas. Una porción de pinturas admirables, en una cámara antigua del cementerio de Priscila, entre las cuales se ha reconocido, aunque no con entera certidumbre, la historia de Susana, muestra ya figuras que representan á los cristianos en actitud de orar con los brazos extendidos, *Orantes*.

Entrado el siglo III, el arte cristiano se desarrolla, al mismo tiempo que el estilo se va haciendo cada vez más pesado. El simbolismo viene siendo en este período más rico y más complicado. Esta nueva tendencia se ve principalmente en el hipogeo que los Cæcilii acababan de ceder á la Iglesia, y que

llegó á ser su primer cementerio oficial. Allí, Calixto, todavía arcediano, y encargado de la administración de este cementerio, regido después por los arcedianos que le sucedieron, hizo pintar en una serie de cámaras la imagen ó el símbolo de muchos sacramentos. El bautismo se halla simbolizado por dos individuos asidos por ambas manos: Moisés golpea la roca; en el agua que sale de ella, un pescador coge un pez, y un niño es bautizado en la misma agua de la cual ha salido este pez. Más lejos, el paralítico curado lleva á cuestas su camilla, emblema de los efectos, ya del bautismo, ya de la penitencia. La Eucaristía está representada por figuras claras é ingeniosas. En el muro aparece, desde luego, un trípode, sobre el cual se hallan colocados un pan y un pez. Ya se sabe que el pez fué considerado por toda la antigüedad cristiana como el símbolo arcano de Cristo, á causa del anagrama formado por las cinco letras de la palabra griega ΙΧΘΥΣ *pez*, las cuales empiezan las palabras Ιησοῦς, Χριστός, Θεοῦ, Υἱος, Σωτηρ, *Jesu-Cristo, Hijo de Dios, Salvador*. Un hombre extiende la mano por encima del trípode como para consagrar; una mujer, en pie, con los brazos abiertos y orando, personifica verosímilmente á la Iglesia, uniéndose por medio de la oración al acto del sacerdote. Después de este fresco, se halla pintada la comida misteriosa que fué ofrecida por Cristo resucitado á siete de sus discípulos, delante de los cuales se ven platos que contienen pescados, viéndose también en fila muchas cestas de pan: este último detalle recuerda otro detalle de una significación naturalmente eucarística: el de la multiplicación de los panes. Finalmente, un tercer fresco alude al sacrificio de Abraham, considerado como tipo del sacrificio sangriento ofrecido por Cristo en la cruz, y del sacrificio incruento que ofrece todos los días en nuestros altares. En otra de las cámaras decoradas en tiempo de Calixto, aparece cerca de la bóveda un trípode que sostine también algunos panes y un pez, y á cada lado las cestas de los panes multiplicados; pero no hay allí ningún sacerdote para consagrar: diríase que es el Santísimo Sacramento expuesto á la veneración de todos. Esta representación es única por lo contrario, la comida de los siete discípulos, emblema de la Eucaristía consumida por los fieles, se halla pintada cuatro veces en la serie de las cámaras del cementerio de Calixto.

Los símbolos eucarísticos preséntanse, además, bajo otras muchísimas formas en las catacumbas y aparecen ya mucho tiempo antes del siglo III. En una cámara de la cripta de Lucina, que se remonta á la primera mitad del siglo II, están representados dos peces nadando á flor de agua y llevando en el dorso una cesta que contiene un vaso de vino y cinco panes. En la misma cámara está representado un cipo que hace las veces de altar campestre, sobre el cual descansa el vaso místico de leche: en el lenguaje de los Padres de la Iglesia, así como también en las Actas de los mártires, aparece la leche como símbolo del alimento eucarístico. Por esto también el vaso de leche aparece con frecuencia en los frescos de las catacumbas sostenido por la mano del Buen Pastor. En una cámara de la cripta de Domitila, que se remonta á fines del siglo I ó principios del II, el vaso de leche está puesto sobre una oveja juguetona. Una cámara de la misma catacumba, cerca de un siglo más antigua que la anterior, nos presenta por dos veces un cordero en cuyo costado se apoya un cayado: del cayado está suspendido el vaso de leche. En otra cámara de fines del siglo III ó principios del IV, aparece dos veces la oveja, sosteniendo en su espalda una palma y llevando asimismo el vaso de leche: éste está rodeado de un nimbo, lo que confirma más y más la significación mística que le atribuímos.

Las escenas de comidas, pintadas en las catacumbas, no son todas ellas símbolos eucarísticos. De quince que existen descubiertas, seis se refieren á este sacramento: las cuatro del cementerio de Calixto, una escena análoga en el de Santa Inés y otra muy diferente de las anteriores, que representa á un joven tomando el pan consagrado sobre el trípode que sirve de altar. Las otras nueve representaciones de festines son, según el barón de Rossi, imágenes alegóricas de la felicidad de los elegidos: una, del siglo I ó II, se encuentra en el gran corredor del cementerio

de Domitila; otra de la segunda mitad del siglo III se halla en el cementerio Ostriano, haciendo juego con la representación de las cinco vírgenes sabias de la parábola evangélica; seis del mismo tiempo adornan el cementerio de los Santos Marcelino y Pedro. En estos últimos (ó al menos en los cuatro que todavía pueden reconocerse), dos mujeres, *Agape*, el amor, é *Irene*, la paz, vierten el agua y el vino en la copa de los bienaventurados: delante de éstos aparece un solo alimento, el pescado místico, que, después de haberlos alimentado en la tierra, les servirá también de alimento en la eternidad.

En las catacumbas se hallan representados en corto número los episodios de la Biblia. La poca variedad de objetos y la frecuencia con que se reproducen, inducen á creer que tenían para los primeros fieles una significación simbólica. Así, Daniel en la cueva de los leones, que se encuentra desde fines del primer siglo ó principios del II en el gran corredor de Domitila, y que reaparece en los frescos de todas las épocas, alude ciertamente al mártir cristiano. Y dígase lo mismo de la imagen de los tres niños hebreos en el horno, asunto con tanta frecuencia repetido desde el siglo II. La historia, muchas veces reproducida, de Susana y de los viejos, historia que aparece una vez pintada alegóricamente bajo las figuras de una oveja, con la palabra SVSANNA, y de dos lobos, con la palabra SENIORES, simbolizan, sin duda alguna, á la Iglesia calumniada y perseguida. Noé en el arca, especie de caja que flota en la superficie del agua, parece el emblema del pueblo salvado. La suerte del alma cristiana que se libra de los contratiempos de la vida y de las amenazas del infierno, es tal vez representada por estos diversos episodios bíblicos, siendo así que aparecen indicados con este último sentido en las liturgias funerarias. La idea de la resurrección fué aplicada por Jesucristo mismo á la historia de Jonás, cuyos diversos episodios aparecen pintados, ya aisladamente, ya en conjunto desde principios del siglo II: el Profeta, arrojado desde la embarcación, tragado por un monstruo marino (al cual los artistas dan forma de dragón ó de caballo marino ó hipocampo), lanzado luego sobre la playa, y extendido, finalmente, bajo la *cucurbita*. Moisés golpeando la roca, asunto que aparece en la más antigua cámara del cementerio de Priscila, y que se halla reproducido por todas partes en las catacumbas, ofrece una significación simbólica no menos patente, pero de carácter enteramente distinto. Moisés, jefe de la antigua Ley, es aquí el tipo de Pedro, jefe de la Ley nueva. El aspecto de ciertos frescos bastaría para demostrarlo, principalmente una pintura del cementerio de San Sotero, en la cual el Profeta, con su frente calva, su barba y sus cabellos blancos, recuerda perfectamente á San Pedro, á quien el arte cristiano ha atribuído tradicionalmente aquellos caracteres. Pero esta interpretación está indicada además por frescos más antiguos. En dos fondos de copa, que pertenecen probablemente al siglo IV, al lado de la imagen de Moisés golpeando la roca, imagen hecha con una laminilla de oro recortada, está escrito el nombre PETRVS. Una gran copa con inscripciones en sus paredes, perteneciente al siglo V y descubierta en Albania, representa, entre otros episodios bíblicos, á Moisés golpeando la roca, cerca de la cual se halla escrito: *Petrus virga percutit, fontes cœperunt currere.* En los sarcófagos romanos del siglo IV, al lado de Moisés aparece casi siempre representado Pedro, detenido por los soldados judíos: las dos cabezas son idénticas. Dos sarcófagos, uno conservado en la villa Albani, y el otro en el museo de Letrán, demuestran más claramente todavía la identificación de Moisés y de San Pedro: un solo personaje golpea la roca, y es al propio tiempo detenido por los soldados judíos.

Aun podrían indicarse algunos asuntos bíblicos; Adán y Eva, Job, los hebreos recogiendo el maná, David tirando con su honda, Elías arrebatado al cielo, el joven Tobías. En cuanto á los Santos de la nueva Ley, aparte del grupo de los Apóstoles, y de Santa Petronila, pintada en el siglo IV en una galería próxima á su sepulcro, no aparecen nunca representados en las partes antiguas de las catacumbas: sólo

mucho tiempo después de la paz de la Iglesia es cuando van apareciendo sus imágenes, aunque siempre en corto número. Sólo María se encuentra en las pinturas primitivas: velada, teniendo en sus brazos al divino Niño, y acompañada por un Profeta, en un *loculus* del cementerio de Priscila (siglo I ó II); sentada, con la cabeza descubierta y el Niño entre sus brazos, en un *arcosolium* del mismo cementerio (siglo II); entre los monogramas de Cristo, de medio cuerpo, con los brazos extendidos y el Niño de pie delante de ella, en un *arcosolium* del siglo IV en el cementerio Ostriano. Una pintura, hoy casi completamente borrada por la humedad en un *cubiculum* de Priscila, que data del siglo II, la presenta sentada y velada: delante de ella hay un joven que permanece en pie con el brazo derecho extendido; los críticos están de acuerdo en reconocer en esta escena la Anunciación. María se presenta más frecuentemente ofreciendo su divino Hijo á la adoración de los Magos. Este asunto ha sido reconocido también por Rossi y el P. Garucci en una pintura del siglo II, casi del todo destruída, en el cementerio de Priscila; aparece en el siglo III en el de Domitila, y á partir de esta época se encuentra frecuentemente en varias catacumbas. Los Magos vestidos á la frigia, con la clámide flotante, son unas veces dos, otras tres, otras cuatro. Otras pinturas, particularmente en el cementerio Ostriano, los presentan compareciendo en presencia de Herodes. Parece también que María ha sido algunas veces representada ó simbolizada, lo mismo que la Iglesia, en la mujer *orante,* con los brazos extendidos, tan frecuentemente pintada y grabada en las catacumbas. Pero ordinariamente, las representaciones de los *orantes* hacen solamente alusión á los difuntos enterrados en los *arcosolia* ó bajo los mármoles adornados con estas imágenes; algunas veces estas imágenes tienen los caracteres individuales de verdaderos retratos, como sucede en el *cubiculum* llamado de los cinco Santos, de la segunda mitad del siglo III, en el cementerio de Calixto, y como ocurre igualmente con otra imagen de esta clase que se ve en una galería algo posterior del cementerio de Thrason.

Las pinturas de las catacumbas no aluden directamente á los episodios de las persecuciones. Una vez, sin embargo, bajo la bóveda de un *arcosolium* del siglo III, en el cementerio de Calixto, está representado un fiel respondiendo á su juez; éste, con la cabeza coronada de laurel, permanece en pie sobre un pedestal, cerca del cual está un asesor ó acusador; un cuarto personaje, que parece ser el pontífice pagano, se aleja así como irritado. El semblante y el gesto del cristiano que confiesa su fe son verdaderamente elocuentes. En el transcurso del siglo IV es cuando empiezan á pintarse con más frecuencia los sufrimientos de los mártires; aun estas escenas, ya bastante frecuentes en las basílicas, están representadas por un solo ejemplo en las catacumbas: consiste éste en una pintura vista ya por Prudencio en la cripta de San Hipólito, pintura que representaba á este mártir despedazado por caballos furiosos; fué probablemente destruída cuando esta cripta, como muy rica que era, fué saqueada por los godos, y las restauraciones del siglo IV debieron de borrar sus últimos vestigios.

Las pinturas antiguas de las catacumbas no presentan retrato propiamente dicho de Nuestro Señor. Está representado ya bajo la figura alegórica del Buen Pastor, ya con los caracteres de un joven imberbe, hablando á la Samaritana, multiplicando los panes, curando al paralítico, al ciego de nacimiento ó á la hemorroísa y resucitando á Lázaro. Ya he citado antiquísimas imágenes del bautismo de Cristo y de su coronación de espinas en la cripta de Lucina y en el cementerio de Pretextato. A fines del siglo IV aparece un nuevo asunto en un *cubiculum* de la catacumba de San Sebastián: el Niño Jesús recostado en el pesebre, cerca del cual están el buey y el asno. El mismo *cubiculum* y otros dos que parecen contemporáneos en el cementerio de Calixto y de Domitila, presentan el busto de Cristo nimbado; aun en esta época no aparece alusión alguna á la crucifixión. En los tiempos antiguos se representaba la cruz por imágenes se-

cretas: la más extraña, que se halla en una cámara de fines del siglo II ó principios del III, en el cementerio de Calixto, es el tridente, en el cual se enrosca un delfín. En el siglo III la cruz, disimulada bajo la figura de un tronco verde cortado por una rama transversal, aparece entre flores en un *arcosolium* del cementerio de Calixto. Hay que descender hasta el siglo VII para encontrar en la catacumba de San Valentín la representación de Nuestro Señor en la cruz.

Una observación importante á propósito de los frescos que representan escenas bíblicas es la que sigue: muchas partes de la Biblia rechazadas como apócrifas por los reformadores del siglo XVI, la historia de Susana, el cántico de los tres jóvenes hebreos en el horno de Babilonia, el capítulo XIV del libro de Daniel y la historia de Tobías, aparecen en las catacumbas y forman algunas veces el asunto de sus más antiguas pinturas. En cambio, entre los muchos asuntos tomados de la historia evangélica, no se encuentra alusión alguna á los episodios que refieren los evangelios apócrifos. Solamente dos frescos del siglo VII (642-648), en la cripta de San Valentín, reproducen una narración del protoevangelio de Santiago, y ponen en escena á la partera Salomé; pero estas representaciones son ya de época muy avanzada para que puedan introducirse en el ciclo de las pinturas de las catacumbas.

El estudio de éstas no sería completo si no diésemos también una rápida ojeada á algunos asuntos aislados que se representan en las más antiguas pinturas cristianas. Tal es, por ejemplo, una pintura bastante obscura del siglo III, encontrada en un *arcosolium* del cementerio de Priscila, en la cual se ha reconocido una toma del velo; otra de fines del mismo siglo, en el cementerio de San Hermes, que representa una ordenación; una pintura del siglo IV, en el cementerio de Domitila, que parece representar la imposición de manos para la penitencia. Una imagen muy extraña de principios del siglo IV, en el mismo cementerio, es la de una mujer que tiene delante de sí una gran vasija colocada sobre tres garras de león. ¿Es esto una personificación de la Iglesia? Muchos frescos conservan las facciones de los difuntos, ó la memoria de los mismos: ya hemos dicho que este es el sentido de la mayor parte de los *orantes;* otros retratos se encuentran en las catacumbas, por ejemplo, el de los *fossores,* representados en su propio traje ó en el acto de su trabajo; el de una humilde vendedora de legumbres, que se ve sentada delante de su pequeña tienda, en el fondo de un *arcosolium* del siglo III, en el cementerio de Calixto; la *imago clypeata* de un hombre con la clámide á medio vestir, que se halla en el centro de un cielo raso del mismo siglo, en el cementerio de Domitila; en fin, en el cementerio de Calixto, una cabeza de hombre, pintada por excepción sobre tela, y clavada en el tubo de un lucernario. Otras pinturas son lo que hoy se llama asuntos de género. En la cripta de San Jenaro, siglo II, en el cementerio de Pretextato, hay niños cogiendo rosas, segadores cortando trigo, vendimiadores recolectando uvas, jóvenes recogiendo aceitunas. Una cámara del cementerio de Domitila (principios del siglo IV) muestra á uno y otro lado al Buen Pastor; el Invierno personificado en un labriego que se acerca al fuego; el Otoño, joven que tiene en su mano un racimo de uvas y un cuerno de la abundancia; el Verano, que siega con una hoz; la Primavera, joven desnudo, cogiendo rosas; esta pintura está hoy casi completamente borrada. En un *arcosolium* del siglo V, en el cementerio Ostriano, se ve la imagen, más realista, de hombres que transportan toneles. Las criptas verdaderamente primitivas encierran animales y paisajes ejecutados con un estilo limpio y rápido: por ejemplo, el *cubiculum* de Ampliatus en el cementerio de Domitila; el aposento llamado vulgarmente de San Nereo; un cielo raso de otra cámara, posterior en cerca de un siglo, del mismo cementerio. Muchas veces aparecen asuntos profanos, que una imaginación ingeniosa convertía en alegorías espiritualistas y aun cristianas. Todos conocen el sentido atribuído por los paganos al mito de *Psiquis:* en una sala á mano derecha de la exedra, perteneciente al siglo III, que sirve de vestíbulo exterior

al cementerio de Domitila, están pintados algunos jóvenes y algunas *Psiquis* con largos trajes, cogiendo flores. Orfeo, amansando con los sonidos de su lira las bestias salvajes, aparece desde muy antiguo como imagen de Cristo; fué pintado en el siglo II sobre un cielo raso del cementerio de Domitila, y en el III en cierta cámara del de Calixto. Otros frescos, como el mascarón del Océano, las Estaciones, personificadas en mujeres medio echadas, en el cementerio de Calixto, no tienen significación simbólica, siendo sólo simples adornos [1].

El arte en las catacumbas no se halla solamente representado por la pintura: la escultura tiene también allí un lugar muy importante: á ésta se deben los sarcófagos, cuya cara anterior y los dos lados están casi siempre cubiertos de bajo relieves.

El empleo de los sarcófagos es muy antiguo en los cementerios subterráneos. Ya se ha visto que los había en el corredor de entrada del cementerio de Domitila. Los había también en la cámara de *Acilio Glabrion* y en el corredor que conducía á esta cámara, en el cementerio de Priscila. En la cripta de San Jenaro, hermosa construcción del siglo II, en el cementerio de Pretextato, había sarcófagos colocados en el suelo bajo nichos arqueados. También los hubo en el cementerio de Calixto, en la capilla de los Papas y en la de Santa Cecilia. Un hipogeo cristiano descubierto en 1876 en la vía Latina guardaba todavía en su sitio sus sarcófagos al abrigo de nichos semejantes. Algunas veces eran depositados bajo las mesetas de alguna escalera subterránea; así sucede en el cementerio de Pretextato.

Los sarcófagos más antiguos no ostentan vestigio alguno del cristianismo. Se hallan adornados sencillamente con líneas onduladas. También se encuentran entre estos adornos escenas de pesca, de agricultura, de caza, de juegos, de festines. Raramente aparece una escena mitológica, que puede, no obstante, admitir un sentido cristiano, como sucede con *Eros* y *Psiquis*, con Ulises haciéndose atar al palo de un navío para resistir al canto de la sirena. Se ha visto en un sarcófago la imagen de Apolo tocando la lira; en otro, la de Minerva. Pero aquellos cuya decoración dejaba algo que desear desde el punto de vista cristiano, se ocultaron frecuentemente en el suelo; otras veces se empotraron en el muro, ocultando en él la parte esculpida, y aun se dan bajo relieves que se conoce han sido picados con el martillo y cubiertos de cal.

La escultura cristiana tardó más en desarrollarse que la pintura. Los pintores trabajaban con relativa seguridad ocultos en las entrañas de la tierra; pero los escultores tenían necesariamente su taller en la superficie del suelo, en la ciudad, expuesto á las miradas de todos. Erales, pues, necesaria mayor reserva. Por esto los marmolistas cristianos debieron de ser muy pocos al principio. Los sarcófagos empleados por los primeros fieles salían ordinariamente de los talleres paganos, en donde aquéllos elegían con preferencia asuntos indiferentes, es decir, los que no pudiesen herir su fe. Sin embargo, se sabe que desde el siglo III existen talleres de escultores cristianos. Un mármol de este tiempo muestra á uno de éstos, Eutropio, cincelando un sarcófago adornado con estrías y cabezas de león. Otro sarcófago adornado con delfines, como se encuentran en las más antiguas catacumbas, aparece en segundo lugar. Eutropio, aunque perteneciente á la Iglesia, según lo demuestra su epitafio, se guardaba todavía de esculpir sobre el mármol ningún símbolo de su fe. El primer sarcófago en que se ven emblemas cristianos es, sin duda, el de Livia Primitiva, hoy en el Museo del Louvre. Se remonta, según parece, al siglo II. En la cartela central se halla la imagen del Buen Pastor, no esculpida, sino grabada, entre un áncora y un pez. Pero estas imágenes pudieron haber sido

---

1 No deben confundirse con estas imágenes alegóricas ó decorativas de las catacumbas cristianas los frescos mitriacos de un hipogeo inmediato, pero distinto, del cementerio de Pretextato, ó las pinturas del sepulcro de un *auriga* vencedor en los juegos del circo, que se ha encontrado casualmente incorporado al cementerio de Thrason. Véase sobre este punto á Garucci, *Les mystères du sincrétisme phrygien*; en Cahier y Martin, *Mélanges d'archéologie*, t. VI, pág. 1-54; Northcote y Brownlow, *Palmer's Early christian symbolism*, pág. 35-36, 59-62.

trazadas después que el sarcófago había salido del taller.

A fines del siglo III, ó principios del IV, los sarcófagos son más numerosos en las catacumbas. Los hay en ellas incorporados á los *arcosolia*, sustituyendo por una caja de mármol la fosa vertical abierta en la toba. Los asuntos cristianos, tales como el Buen Pastor, los *orantes*, Noé en el arca, Daniel entre los leones, Jesús cambiando el agua en vino ó resucitando á Lázaro, son los que aparecen con más frecuencia. El ciclo de la escultura cristiana va enriqueciéndose poco á poco. Muchos episodios tratados por los pintores lo fueron también por el cincel de los escultores, sin que por esto se entienda que dejasen de tratar otros asuntos nuevos. Estos bajo relieves ocupaban en la cara principal de los sarcófagos, ya una faja horizontal, ya dos fajas sobrepuestas; el espacio intermedio está ordinariamente reservado para un asunto central ó para la imagen del difunto. Pero la mayor parte de estos ricos sarcófagos no pertenecen ya á las catacumbas, sino que provienen de los cementerios exteriores ó de las basílicas.

IV.—**Enumeración de las catacumbas romanas.—1.** En la via Apia:

1. *Cementerio de Santa Balbina*, siglo IV.

2. *Cementerio de San Calixto*, formado por la cripta de Lucina, siglo II; una *área* próxima, siglo II; el *área* de Santa Cecilia y de los Papas, siglo II; el *área* llamada de la *cella* con tres ábsides, primera mitad del siglo III; el *área* de San Eusebio y de los Santos Calocero y Partenio, mediados del siglo III; las cuatro *áreas* del cementerio de San Sotero, últimos del siglo III; el *área* llamada liberiana, siglo IV; el arenario de Hipólito, segunda mitad del siglo III; muchas redes irregulares de galerías, que unen diversas *áreas*, fines del siglo III y principios del IV.

3. *Cementerio de Pretextato*, enfrente del de San Calixto, siglo II. Sepulcro de San Quirino, martirizado en tiempo de Adriano; de San Jenaro, hijo de Santa Felícitas, martirizado en tiempo de Marco Aurelio; de San Urbano, Obispo, igualmente en tiempo de Marco Aurelio; de los Santos Felicísimo y Agapito, diáconos de San Sixto II, martirizados en tiempo de Valeriano.

4. *Cementerio ad Catacumbas*, contiguo al de San Calixto. Cámara subterránea, llamada *platonia*, donde reposaron temporalmente las reliquias de San Pedro y de San Pablo. Catacumba en que fueron enterrados los mártires San Sebastián, San Quirino, Obispo de Siscia y San Eutiquio. *Cubiculum* con la imagen de un atleta, que acaso sea un mártir.

2. En la via Ardeatina:

5. *Cementerio de Santa Domitila* ó de los Santos Nereo y Aquileo, siglo I. Hipogeo de los Flavianos cristianos. Basílica semisubterránea; sepulcros de Nereo y Aquileo y de Petronila. *Cubiculum* de Ampliatus. Cripta anónima. *Triclinium* colegial del siglo III.

6. *Cementerio de Basilio*, ó *de los Santos Marcos y Marcelino*, siglo III.

7. *Cementerio de San Dámaso*, siglo IV, uno y otro incorporados al cementerio de Domitila.

3. En la vía Ostiense:

8. *Cementerio de Commodilla* ó *de Lucina*, en el sitio donde se eleva hoy la basílica de San Pablo extramuros. Sepulcro del Apóstol. Cripta de los mártires Félix, Adaucto, Digna y Emerita.

9. *Cementerio de San Timoteo*. Acaso dependa de él un *cubiculum* descubierto en 1872.

10. *Iglesia y cementerio de Santa Tecla*. Probablemente reconocidos en nuestros días, pero no explorados todavía.

11. *Iglesia y Cementerio de San Zenón*, en las Aguas Salvianas. Numerosas inscripciones funerarias, encontradas en el sitio donde la tradición fija la degollación de San Pablo.

4. En la vía de Porto:

12. *Cementerio de Ponciano*, llamado por una circunstancia local *ad Ursum Pileatum*, siglo III. Sepulcros de los Santos Abdón y Senén, Cándida, Pigmenio, Anastasia, Polión, Vicente, Miles. Baptisterio subterráneo del siglo VI ó VII.

13. *Cementerio de San Felix, ad insalatos*.

14. *Cementerio de Generosa, ad sextum Philippi*, bajo el bosque sagrado

de los Arvales, siglo IV. Sepulcro de los mártires Simplicio y Faustino y de su hermana Beatriz.

5. En la vía Aurelia:

15. *Cementerio de San Pancracio*, siglo III. Epitafio subterráneo, que trae la fecha, muy excepcional, de 454.

16. *Cementerio de Lucina ó de los Santos Proceso y Martiniano*, siglo I. Las pocas galerías aún accesibles pertenecen á fines del siglo III y al siglo IV.

17. *Cementerio de Calépodo*, hoy completamente arruinado, donde fué enterrado el Papa San Calixto.

18. *Cementerio de San Félix.*

6. En la vía Cornelia:

19. *Cementerio del Vaticano*, siglo I. Sepulcros de San Pedro y de los primeros Papas, destruído todo para la construcción de la basílica. El sarcófago de Livia Primitiva, de que ya hemos hablado antes, y el monolito del museo Kircher, con las palabras simbólicas ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ, *pez de los vivientes*, proceden de él.

7. En la vía Flaminia:

20. *Cementerio de San Valentín.* Cripta de este mártir. Pinturas del siglo VII.

8. En la vía Salaria antigua:

21. *Cementerio* llamado *ad septem columbas*, cerca del *clivus cucumeris.* Fué también llamado *ad caput S. Joannis*, porque la cabeza de este mártir fué colocada sobre el altar de la basílica del cementerio. Los peregrinos, en los siglos VII y VIII, copiaron en este cementerio el elogio de un cónsul mártir, llamado Liberalis, del cual no hacen mención, ni la historia, ni los fastos eclesiásticos, ni tampoco la leyenda.

22. *Cementerio de Basilla ó de San Hermes*, siglo II. Cámara funeraria de los Santos Proto y Jacinto. Sepultura de otros mártires: Hermes, Basilla, Crispo, Herculiano, Maximiliano, Leopardo. Basílica subterránea.

9. En la vía Salaria nueva:

23. *Cementerio de San Pánfilo*, en la bifurcación de las dos vías, hoy inaccesible. A este cementerio pertenece probablemente, una cámara vista por el barón de Rossi en 1865; dibujos informes trazados con la punta de un pincel por una mano completamente ignorante reproducen allí, entre otros asuntos habitualmente representados en las catacumbas, la imagen de algunos cristianos que tratan de derribar una estatua de Júpiter.

24. *Cementerio de Máxima ó de Santa Felicidad.* Cripta donde reposaron esta ilustre víctima de la persecución de Marco Aurelio, y su hijo Silano.

25. *Cementerio de Thrason y arenario contiguo.* Sepultura de los mártires Saturnino, Sisinnio, Crisanto y Daría, Hilaria, Mauro, Jasón, Claudio, y de un grupo de setenta y dos mártires anónimos. Muchas é importantes pinturas.

26. *Cementerio de los Jordani*, actualmente inaccesible. Tres hijos de Santa Felicidad, Alejandro, Vital y Marcial, reposaron allí.

27. *Cementerio de Santa Hilaria ó de las siete vírgenes*, en el jardín de Santa Hilaria. No descubierto todavía.

28. *Cementerio de Priscila*, siglo I. Piso superior incorporado á un arenario. Antiquísimas inscripciones. Admirables pinturas. Cripta funeraria de los Acilios Glabrion. Piso segundo, que data de principios del siglo IV. Sepulturas de los Santos Félix y Felipe, hijos de Santa Felicidad; de los Papas Marcelino y Marcelo. En la basílica exterior, sepultura de los Papas Silvestre, Liberio, Siricio, Celestino y Vigilio.

29. *Cementerio de Novella*, contiguo al anterior.

10. En la vía Nomentana:

30. *Cementerio de San Nicomedes*, siglo II ó III. Otro hipogeo contiguo á éste, consagrado tal vez á sepultura de los pretores cristianos.

31. *Cementerio de Santa Inés.* Región antigua del siglo I ó II. Desarrollo posterior. Basílica semisubterránea del siglo IV. Sepulcro de Santa Inés.

32. *Cementerio Ostriano*, llamado en la antigüedad *cœmeterium majus ad nimphas S. Petri, fontis S. Petri.* Recuerdo de la cátedra *ubi prius sedit Sanctus Petrus.* Cripta en forma de basílica. Criptas con tribuna y púlpitos tallados en la toba. Importantes pinturas; inscripciones muy antiguas. Sepultura de Santa Emerenciana, de los mártires Alejandro, Félix, Papías y Víctor.

33. *Cementerio de San Alejandro*, en la séptima milla de Roma. Se cita aquí por excepción, pues se halla fuera de la zona de los cementerios romanos,

y no dependió de ningún título de la ciudad; pero formó parte del itinerario de los peregrinos del siglo VII. Sepultura de los mártires Alejandro, Evencio y Teódulo. Basílica semisubterránea. Catacumba poco extensa; numerosos epitafios de Obispos locales; muchos sepulcros intactos.

11. En la vía Tiburtina:

34. *Cementerio de San Hipólito.* Cripta de este mártir, ábside, tribuna, vestigios de altar. Restauración en el siglo VI. Pintura del mártir Hipólito, vista por Prudencio, pero que hoy no se encuentra. Emplazamiento de una basílica semisubterránea. Sepultura de los mártires Concordia, Trifonia, Ciriło, Ginés y otros diecinueve.

35. *Cementerio de Ciriaco*, siglo III. Casi completamente destruído por el moderno campo santo. Sepultura de los mártires Romano, Abbondio, Ireneo, Justino, Crescente, Agapito, Juliano, Primitivo, Taciano, Nemesio, etc. Basílica semisubterránea, construída por Constantino sobre el sepulcro de San Lorenzo.

12. En la vía Labicana:

36. *Cementerio de San Cástulo*, siglo IV. Sepultura de los mártires Castulo y Estratonice. Gran profundidad; está en un terreno muy suelto.

37. *Cementerio ad duas lauros*, ó *de los Santos Pedro y Marcelino*, uno de los más vastos de la Roma subterránea, siglo IV. Sepultura de los mártires Pedro, Marcelino, Tiburcio, Gorgonio, Genuino, etc. Muchas pinturas; escenas de banquetes.

38. *Cementerio de los cuatro Coronados*, siglo IV. Contiguo, como el anterior, al mausoleo de Santa Elena, madre de Constantino. Vestíbulo, doble escalera, deambulatorio muy largo y muy ancho.

13. En la vía Latina:

39. *Cementerio de los Santos Gordiano y Epimaco.* Sepulturas de otros mártires, Sulpicio, Serviliano, Quinto, Quarto, Sophía, Tripheno. Bosio leyó el epitafio de dos de estos mártires: *Simplicius martyr, Servilianus martyr.* Hoy es inaccesible.

40. *Cementerio de San Tertulano* ó *Tertuliano.* No explorado.

41. *Cementerio de Santa Eugenia.* Sepultura de su madre Claudia. Visitado por Bosio y Boldetti. No encontrado en nuestros días.

Aquí concluye esta enumeración. No he abarcado en ella, salva excepción, más que los cementerios situados en un radio de tres millas alrededor de Roma, y que dependían de la Administración eclesiástica de la ciudad. He omitido la mención de los hipogeos de menor importancia, así como también la de las catacumbas judías y de los cementerios de las sectas heréticas. El espacio limitado de que dispongo no me permite extender más esta enumeración é indicar los cementerios subterráneos ó exteriores pertenecientes á los primeros siglos cristianos cuya existencia se ha comprobado en la Italia central, en las provincias del Norte y del Mediodia de la península, y en todas las comarcas de Oriente y Occidente iluminadas por la luz evangélica, España, las Galias, Egipto, Cirenaica, Argelia, Túnez y Asia Menor.

V.—**Bibliografía de las catacumbas.** —Las fuentes literarias más importantes de la antigüedad y de la Edad Media para la historia de las catacumbas, son las siguientes:

1.º El martirologio jeronimiano. La última redacción no puede remontarse más allá del siglo VI ó VII; pero contiene muchos fragmentos de martirologios más antiguos, pertenecientes á la época de las persecuciones.

2.º La colección publicada en 354 por Furio Dionysio Filocalo. Entre las piezas de que se compone esta colección cronográfica, las dos tablas de aniversarios, una de los Papas, *depositio episcoporum*, y otra de los mártires, *depositio martyrum*, contienen indicaciones preciosas sobre las sepulturas más ilustres de los cementerios subterráneos. Editada al principio por Gilles Boucher *De doctrina temporum,* Anberes, 1634; luego por Mommsen, *Ueber den chronographen von J. 354,* en los *Abhandlungen* de la Academia Real de Sajonia, t. I, Leipzig, 1850.

3.º El *Liber pontificalis*, redactado en la primera mitad del siglo VI; pero, en parte, según los documentos antiguos. Edición Duchesne, t. I, París, 1884-1886.

4.º Los elogios compuestos por el Papa Dámaso para que fueran graba-

dos sobre los sepulcros de los mártires.

5.º Las colecciones epigráficas recogidas por los viajeros de los siglos VIII y IX. Han sido publicadas por el señor de Rossi en el tomo II de las *Inscriptiones christianæ urbis Romæ.*

6.º Las descripciones de monumentos en el almanaque de Polenio Silvio (449); el *Breviarium* del sirio Zacarías (540); el párrafo *De cœmeteriis*, añadido á la *Notitia regionum urbis Romæ* (siglo VI); el catálogo de las pinturas santas recogidas por el sacerdote Juan en los sepulcros de los mártires (siglo VI); los itinerarios de los peregrinos de los siglos VII y VIII; las listas de los cementerios de los siglos X y XI en la obra *Mirabilia urbis Romæ.* (Véase Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, páginas 129-184.)

7.º Las historias de los mártires romanos, redactadas antes de la época en que sus santos cuerpos fueron retirados de las catacumbas.

El descubrimiento casual de un hipogeo cristiano de la vía Salaria en 1578 llamó la atención de los eruditos acerca de los olvidados cementerios de las primeras edades del cristianismo.

Los *Annales ecclesiastici* de Baronio dan cuenta, en los años 57, 130, 226, de las investigaciones hechas por él en las catacumbas.

Los dibujos sacados por Ciacconio y De Winghe de las pinturas y las esculturas de los cementerios subterráneos están inéditos todavía, pero la obra de Juan l'Hereux (Macario), muerto en 1614, ha sido editada en nuestros días por el P. Garrucci: *Hagioglypta, sive picturæ et sculpturæ sacræ antiquiores, præsertim quæ Romæ reperiuntur, explicatæ a Joanne l'Hereux (Macario)*, París, 1859.

Bosio fué el primero que concibió la idea y el método de una exploración completa de las catacumbas. Su *Roma sotterranea,* que fundó la ciencia de la Arqueología cristiana, fué publicada después de su muerte por Severano. La edición italiana es de 1650. La traducción latina por Aringhi, de 1651, reimpresa en Colonia y en París en 1659; una edición latina abreviada se publicó en Arnhein en 1671.

La utilidad que la defensa de la fe católica podía sacar de la ciencia y del método inaugurados por Bosio, excitaron vivas inquietudes en el seno del protestantismo: de aquí los muchos capítulos de Burnet *(Voyages de Suisse et d'Italie,* 1687), de Misson *(Nouveau voyage d'Italie,* 1691), de Basnage *(Histoire de l'Eglise* 1699), y un escrito de Zorn *(Dissertatio historica theologica de Catacumbis,* 1703), llenos de hechos inexactos, y á cuyos escritos los correligionarios mismos de estos escritores no prestan hoy crédito.

La historia formal de las catacumbas empieza con Fabretti, quien consagra á las inscripciones cristianas y á dos cementerios desconocidos por Bosio, un capítulo de sus *Inscriptiones antiquæ,* 1699.

El mismo año vió la luz pública el célebre trabajo de Mabillón, *Eusebii ad Theophilum epistola de cultu Sanctorum ignotorum,* segunda edición latina y traducción francesa en 1705.

Con el fin de disipar los escrúpulos atendibles de Mabillón, y sobre todo de contestar á los ataques de los controversistas protestantes, Boldetti, sucesor de Fabretti en la custodia y estudio de las catacumbas, publicó en 1720 sus *Osservazioni sopra i cimiteri dei sancti martiri ed antichi cristiani di Roma.*

En el siglo XVIII se publicaron muchas obras de arqueología cristiana: Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro, ornati di figure, trovati nei cimiteri di Roma*, 1716; Lupi, *Dissertationes et animadversiones in nuper inventum Severæ martyris epitaphium,* 1734; Marangoni, *Appendix de cœmeteriis SS. Thrasonis et Saturnini,* á continuación de las *Acta S. Victorini,* 1740; Bottari, *Sculturæ e pitture sagre estratte dei cimiteri di Roma*, reimpresión de los grabados de la *Roma sotterranea* de Bosio con un comentario, 1737-1754. Los libros ó disertaciones de Mamachi, Olivieri, Zaccaria, Borgia, Marini, deben ser solamente indicados aquí para memoria, porque sus autores no exploraron directamente las catacumbas. Por lo contrario, la *Histoire de l'art par les monuments*, publicada desde 1780 á 1786 por Séroux d'Agincourt, repro-

duce y comenta un gran número de sus pinturas.

No podrían citarse todas las obras compuestas en nuestro siglo sobre las diversas ramas de la Arqueología cristiana: nos limitaremos á indicar las más importantes entre las que han tratado expresamente de las catacumbas. En 1834 y en 1837, Raul Rochette publicó diversos trabajos sobre los monumentos cristianos, en particular su *Tableau des catacombes*, reimpreso en 1853. De 1852 á 1856 aparecieron los seis volúmenes de Perret, *Les catacombes de Rome*, costeada su publicación por el Gobierno francés. El célebre libro del P. Marchi, *Monumenti delle arti cristiani primitive nella metropoli de crestianessimo*, se había publicado en 1844. Pero la obra principal del sabio jesuíta fué la formación de su discípulo J. B. de Rossi, quien debía continuar las gloriosas tradiciones de Bosio, establecer sobre principios ciertos la ciencia de la Arqueología cristiana, y llevar á cabo él solo más descubrimientos que todos sus predecesores juntos.

El tomo I de sus *Inscriptiones christianæ urbis Romæ sæculo septimo antiquiores*, se publicó en 1861; el tomo II en 1888. En 1863 fueron publicadas sus *Imagines selectæ Deiparæ Virginis in cœmeteriis suburbanis depictæ*. Su *Roma sotterranea cristiana* (1863-1877) cuenta ya tres volúmenes, que contienen nociones generales y la descripción del cementerio de Calixto y la pequeña catacumba de Generosa. Su *Bullettino di Archeologia cristiana* no ha dejado de publicarse desde 1863, y contiene innumerables disertaciones sobre los puntos más importantes de Arqueología cristiana: todos los descubrimientos del autor están allí indicados en su sitio respectivo; la Roma subterránea puede decirse que resulta descrita por completo.

Trabajos de otra índole referentes á la historia del arte primitivo se deben al P. Garucci; además de la *Hagioglipta* de Juan l'Hereux, citada más arriba, ha publicado los *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani di Roma*, 1858 y 1864; *Cimitero degli antichi Ebrei in vigna Randanini*, 1862; *Nuove epigrafe giudaiche di vigna Randanini; Epigramma crist. dei primi secoli; Les mystères du sincrétisme phrygien dans les catacombes romaines de Prétextat*, 1854; y, en fin, su grande *Storia del' arte cristiana*, 1873. Los descubrimientos del Barón de Rossi han sido propagados por resúmenes de sus obras, debidos, en Inglaterra, á M M. Northcote y Brownlow (*Roma sotterranea*, 1869, 1879; *Epitaphs of the catacombes*, 1878); en Francia, á M M. Desbassayns de Richemont (*Les nouvelles études dans les catacombes romaines*, 1870), á Enrique de l'Epinois (*Les catacombes de Rome*, 1874-1879), á Pablo Allard (*Rome souterraine*, 1873, 1874), en Alemania, al doctor F. X. Kraus (*Roma sotterranea*, 1874); en Suecia, á M. Centerwall. Al lado del maestro se han formado aventajados discípulos, autores también de importantes trabajos sobre las antigüedades cristianas: Enrique Stevenson, que describió el cementerio de San Zotico, en la segunda milla de la vía Labicana, (1876), Horacio Marruchi, que ha publicado estudios sobre la cripta sepulcral de San Valentín (1878) y sobre la basílica de Santa Sinforosa (1878); Mariano Armellini, que ha estudiado el cementerio de Pretextato (1874), el cementerio de Santa Inés (1880), y ha divulgado en 1884 una descripción popular de los antiguos cementerios cristianos de Roma.

Entre las obras recientes sobre Arqueología de los primeros siglos, no debemos pasar en silencio los diccionarios. El primer *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* fué publicado en 1865 por el abate Martigny, publicando una segunda edición muy aumentada en 1877; después salió en Inglaterra el *Dictionary of christian antiquities*, editado por Smith, 1875-1880, con la colaboración de muchos eruditos, pertenecientes casi todos á la Iglesia anglicana; finalmente, el doctor Kraus ha terminado (1882-1886) su *Real Encyklopædie der christlichen Alterthümer*. El arte cristiano ha sido objeto de importantes publicaciones; además del libro de Garrucci, deben citarse los *Etudes sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie* (1885) de M. Lefort, dedicados sobre todo á los frescos de las catacumbas;

y la obra póstuma de Palmer, *Early christian symbolism* (1885), editado por MM. Northcote y Brownlow. Las imágenes de la Virgen María en las catacumbas acaban de ser nuevamente estudiadas por M. Liell *(Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesbœrerin Maria auf den Kuntsdenkmolern der Katakomben,* 1887).

Muchos eruditos protestantes han tratado en este siglo de desvirtuar los resultados obtenidos por el estudio imparcial de las catacumbas cristianas. El pequeño libro de Mac Caul *Christian epitaphs of the first centuries*, 1869, no presenta vestigios de preocupaciones sectarias; pero no sucede así con las obras de Kip *The catacombs of Rome,* 1854; Mariott, *The testimony of the catacombs,* 1870; Parker, *The catacombs,* 1870; Ludwig, *Ein Blick in die Roemischen katakomben,* 1876; Withrow, *The catacombs of Rome and their testimony relative to primitive christianity,* 1877; Schultze, *Archeologische Studien über altchristliche Monumente,* 1880; *Die Katakomben,* 1882; Roller, *Les catacombes de Rome,* 1881; Marignan, *Etudes d'iconographie religieuse*, 1887.

No entrando en el plan de este artículo los cementerios cristianos situados fuera de Roma, no presento aquí los nombres de los autores que han tratado de ellos; se encontrarán, con la indicación de estos cementerios, en la *Real Encyklopædie* de Kraus, Katakomben, t. I, p. 114-136.

PABLO ALLARD.

CELIBATO ECLESIÁSTICO.—I. Estado de continencia absoluta y perpetua, que resulta de la ordenación del subdiaconado en la Iglesia latina, y del voto solemne de castidad en una Orden religiosa propiamente dicha, y que hace, no sólo ilícito, sino también inválido todo matrimonio ulteriormente contraído. En la Iglesia oriental sólo se impone el celibato á los Obispos y á los religiosos; pero todo matrimonio concertado después de la ordenación del diaconado (á menos que el diácono se haya reservado la facultad de casarse antes del presbiterado) es inválido como en la Iglesia occidental. El voto de castidad emitido en una congregación que no hace sino votos simples, prohibe el matrimonio subsiguiente, pero no lo hace inválido; sin embargo, los primeros votos emitidos por los religiosos de la Compañía de Jesús tienen en este punto la misma fuerza que la profesión solemne.—Aquí trataremos especialmente del celibato eclesiástico; pero lo que digamos justificará también ampliamente el celibato monástico.

II.—La doctrina fundamental en esta cuestión del celibato es la que fué enseñada por Jesucristo (Matth., XIX, 11-12) y por San Pablo (I á los Cor., VII, 32-33): por santo que sea el matrimonio cristiano, es el estado del vulgo; para aquellas almas escogidas que no quieren *partir* sus afectos, y que desean única y exclusivamente ser de Dios, existe el estado de virginidad, de continencia absoluta, de renuncia á los vínculos, á los bienes y á todos los efectos del matrimonio. Así como el celibato incontinente es, sin duda, ínferior al matrimonio honesto, el celibato que se escoge y se observa por el amor y servicio de Dios está incontestablemente por encima del más piadoso matrimonio. Tal es el sentido del famoso canon X de la XXIV sesión del Concilio de Trento.—Ahora bien: ¿quién no ve la perfecta conveniencia del celibato religioso para el ejercicio de las funciones sacerdotales? El paganismo había previsto ya esta conveniencia, porque no escapa á la mirada de ninguna alma pura y delicada. La ley mosaica, no obstante admitir el sistema de un sacerdocio hereditario por vía de generación carnal, suponía la obligación de la continencia en el sacerdote que estaba al servicio del altar. Jesucristo, el único y eterno Pontífice de la nueva Ley, de quien los sacerdotes del Nuevo Testamento no son sino representantes y delegados, nació de una Virgen, permaneció virgen, hizo que sus Apóstoles practicasen el celibato (Matth., XIX, 27-29), creó un sacerdocio en el que se ingresa por vocación de lo alto, y cuya propagación no es en manera alguna obra de la carne y de la sangre. Así que es opinión sólida, y confirmada por recientes trabajos, que el celibato es de institución apostólica

en cuanto á los diáconos, presbíteros y Obispos. (Cf. Bickell, en la *Zeitsch. f. Kath. Theol.*, 1878.—Ernst, en el *Katholik* del mismo año; Kraus, en su *Real Encyclop.*, I, 307). La legislación canónica occidental, de acuerdo con los santos doctores, afirma muy claramente esta obligación desde principios del siglo IV, no como institución nueva, sino más bien como una tradición sagrada, que la relajación de costumbres iba echando en olvido.—Si la legislación oriental es hoy menos severa, y admite en el subdiaconado, en el diaconado, y aun en el presbiterado, á clérigos ya casados, no imponiendo el celibato sino á los Obispos y á los religiosos, documentos históricos de autoridad incontestable afirman que esto es pura decadencia, y que la antigüedad fué tan rigurosa sobre este particular en Oriente como en Occidente; y por lo demás, la sana lógica parece exigir que, siendo el principio común, se deduzcan las mismas consecuencias con respecto al Episcopado que á las Órdenes inferiores. Pero volvamos á la Iglesia latina, y observemos que los asaltos intentados en diversas ocasiones contra la ley del celibato no han conseguido otra cosa que corroborarla más y más. A los ataques de los protestantes (ya se sabe á qué sentimientos obedecían), el Concilio de Trento contestó con el canon IX de su XXIV sesión. A la agitación anticelibataria de Wurtemberg y del país de Baden en el primer tercio de aquel siglo, Gregorio XVI contestó con su indiscutible Encíclica del 15 de Agosto de 1832. Pío IX, en su Encíclica del 9 de Noviembre de 1846, y sus Letras Apostólicas del 10 de Junio de 1851, mencionadas ambas en el *Syllabus* de 1864, defendió de nuevo la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio y encomió el celibato de los clérigos.

III.—Muchas son las censuras dirigidas contra la institucion del celibato eclesiástico y monástico.

1.º Históricamente, se ha pretendido que no tenía en favor suyo la antigüedad, y que debía su origen á la política ambiciosa é implacable de San Gregorio VII; según los que esto afirman, este famoso Papa vió en ello un medio de hacerse señor absoluto del clero, y de substraerlo á la autoridad temporal.—En realidad, San Gregorio VII no hizo innovación alguna en esta materia; se limitó á exigir, con justo rigor, la observancia de una disciplina perfectamente determinada por sus predecesores, y nadie entre la gente instruída puede ya creer que innovó cosa alguna. (Cf. Philipps, art. *Célibat* en el *Kirchenlexicon* de Friburgo).—"Los sacerdotes judíos, se dice, no estuvieron sujetos á esta ley." Pero tenían, cuando menos, la obligación de guardar continencia en el tiempo en que ejercían su ministerio; ahora bien: el ministerio sacerdotal de los sacerdotes católicos no es intermitente; es de todos los días, y, por decirlo así, de todas las horas; el principio judaico conduce, pues, lógicamente al celibato perpetuo de nuestros ministros sagrados. Además, ¿no es más santo el altar cristiano que el altar mosaico? No es mayor la perfección de la Ley nueva que la de la antigua? ¿No es preferible un sacerdocio independiente de los vínculos de familia, y no restringido á los límites de una tribu?—"Los orientales, se añade, no conocen esta legislación draconiana." ¿Hay seguridad en ello? Los orientales imponen el celibato á los Obispos, á los religiosos, y aun á los presbíteros y diáconos que queden viudos después de su ordenación, sin que puedan jamás contraer nuevos matrimonios. Por lo demás, estas connivencias con la debilidad común no arguyen tampoco contra la antiquísima institución del celibato, sino que se han dado casos de algunos Obispos y presbíteros casados, casos que consigna la historia de los primeros siglos del cristianismo, pero no prueban la legitimidad de tales matrimonios. La existencia de una ley no se afirma menos por las contradicciones de que es objeto que por la obediencia que se le presta.

2.º Desde el punto de vista eclesiástico, creen algunos escritores que el celibato es un obstáculo para que el sacerdote tenga suficiente conocimiento del mundo que está llamado á dirigir, y para que ejerza una influencia tan práctica y tan íntima como podría desearse. No sabemos nosotros hasta qué punto la ciencia práctica del clero casado pueda superar á la del

clero célibe, para el cual es, ciertamente, más fácil el estudio de los libros y de las almas. Pero sabemos en cambio que la influencia y los ejemplos de un clero casado no podrían contribuír en mucho al desarrollo de grandes y heroicas virtudes en los fieles, y que los hogares modelos de los sacerdotes casados no son capaces de impedir los desórdenes y los escándalos de los matrimonios mal concertados.

Prescindiendo de los clérigos herejes ó cismáticos, cuya impotencia moral se ha patentizado repetidas veces, sabemos que, aun entre los orientales adictos á la Iglesia romana, los sacerdotes casados tienen acción muy débil sobre las conciencias, y que el ministerio de la confesión no se ejerce con fruto sino por los Obispos y por los religiosos. Sabemos, en fin, que para la oración, para el cultivo de las ciencias sagradas, para la educación de la juventud, para la predicación y administración de los Sacramentos, para el gobierno espiritual de las naciones y la independencia ante las pasiones, los intereses y los poderes del mundo, para el espíritu de abnegación y de sacrificio absolutos, en una palabra, para la práctica de las virtudes y el cumplimiento de las funciones sacerdotales tal como Jesucristo las entendió y prescribió, el matrimonio es un gran obstáculo, y la continencia perfecta un medio muy eficaz. Sabemos que sin el celibato las vocaciones son necesariamente menos puras, la vida menos desinteresada, el nepotismo mil veces más difícil de reprimir. Según los defensores de la clerogamia, el número de las vocaciones eclesiásticas, que va siendo cada día más insuficiente para las necesidades de la religión, se aumentaría súbitamente si se rompiese el yugo intolerable del celibato. No discutiremos este resultado, muy hipotético desde luego; pero preferimos, con la Iglesia, que sean las vocaciones menos numerosas con tal de que á la vez sean más generosas y, por consecuencia, más útiles.

3.º No han dejado de invocarse también razones políticas contra el celibato de los clérigos y religiosos: fuera de los lazos matrimoniales, y de las condiciones ordinarias de la vida civil, ¿cómo no han de adoptar esas ideas de resistencia al espíritu moderno, de insumisión al Estado, de oposición á la civilización y al progreso? Esta manera de ver no es indiscutiblemente exacta: porque no es el celibato mismo, son los principios, de los cuales es él simplemente lógica consecuencia, los que están en pugna con esas tendencias, de las que tanto se habla, y cuya legitimidad debería examinarse ante todo. Así sería fácil descubrir que son esas tendencias las que están en abierta oposición, no contra un sistema de política humana, sino contra la enseñanza y la moral del soberano Maestro.—El celibato, se dice también, ¿no causa, cuando menos, un perjuicio real á la sociedad, retardando el acrecentamiento de la población? Indudablemente este acrecentamiento es deseable; pero hay todavía bienes superiores que deben desearse con mayor motivo; y si para asegurar estos bienes no vacila el Estado en imponer el celibato á centenares de miles de ciudadanos, ¿cómo no ha de poder la Iglesia imponerlo á sus ministros, no ciertamente contra su voluntad, puesto que ella no les obliga á recibir la ordenación, sino siguiendo su libre elección y sus aficiones en favor de los intereses más altos, más preciosos y más importantes que pueden concebirse? Además, ¿de dónde procede la despoblación, ese mal que se lamenta? ¿Es sólo del celibato, que en tal caso tendrá que reemplazarse por el matrimonio universalmente obligatorio? ¡Ah! El matrimonio, aun obligado, aun universal, engañaría las esperanzas de la estadística, siguiendo las doctrinas del materialismo y de una economía social que halagan los más bajos instintos de la humanidad, envilecida por el protestantismo y por la incredulidad. La fecundidad del matrimonio era notablemente mayor en Francia cuando el clero y las Órdenes monásticas gozaban de completa libertad de expansión; y tal vez sea ésta una de las condiciones más favorables, económicamente hablando, para el desarrollo de aquélla; las familias numerosas sabían que en defecto del hogar paterno, que hubiese llegado á ser demasiado estrecho, la iglesia y el monasterio eran lugares de protección abiertos á

las vocaciones sinceras y elevadas, como no cesa de suscitarlas la Providencia en las condiciones que tiene á bien y que continuamente bendice. Y si el celibato, en fin, debe ser por esto recriminado, distíngase, por favor, entre el que Jesucristo elogió con tanta claridad, y aquel otro celibato de la corrupción, del desenfreno y de la prostitución. Impídase desde luego el crimen en el matrimonio y fuera del matrimonio, y entonces se verá si la virtud merece reproches.

4.° Se ha expuesto también cierta opinión médica que afirma ser el celibato contra naturaleza, que es nocivo, que conduce á la inmoralidad y que deshonra, por tanto, al clero mismo. Si el celibato es contra naturaleza, hay que decir otro tanto de la continencia que se impone en una porción de casos á los mismos casados; hay que censurarla entre los viudos y no aconsejarla á la juventud; es decir, hay que dejar rienda suelta á la liviandad más completa, y erigir la fornicación, el adulterio, el amor libre, en sistema de moral universal. Nada más claramente absurdo.—Y si el celibato puede ofrecer peligros, lo cual no debe asegurarse así tan en redondo, el matrimonio regular ó irregular, ¿no los ofrece más seguros y de mayor entidad? ¡Habrá, pues, necesidad de prohibir igualmente la continencia y la incontinencia!—Algunos no quieren creer en la posibilidad del celibato. Tienen razón si se trata del celibato impremeditadamente impuesto al primero que llega, sobre todo si es lujurioso, sin el elemento sobrenatural de la oración y de la gracia, de la prudencia y de la mortificación, del trabajo y del recogimiento. La Iglesia tiene para sus clérigos un conjunto de preceptos y de consejos, una especie de código de higiene pública y moral que asegura al alma verdadera preponderancia sobre el cuerpo; y cuando, después de experiencia suficiente, á una edad en que ya se sabe de qué es uno capaz con la gracia divina, y tras consejos tan claros como desinteresados, el joven se compromete espontáneamente á observar completa castidad, nadie tiene derecho á juzgarle según su propia debilidad y sus propios extravíos, y á decirle: "Tú no serás casto, y tu voto de celibato es un lazo en que fatalmente has de caer.„ Si la medicina incrédula, aduce pruebas en apoyo de sus afirmaciones, tales pruebas no son sino escándalos de perjuros ó temerarios, y acaso también algunas confidencias de gente vil y miserable. Pero los escándalos del matrimonio son mucho más numerosos que los del celibato religioso, y nadie creerá que sean motivo para la abolición del matrimonio; razónese, pues, de igual modo y *a fortiori* respecto del celibato. Y en lo tocante á las raras confidencias que tanto se goza en invocar, deberíase tener presente que el *ab uno disce omnes* es puro sofisma, y que los directores y confesores de almas podrían oponer otras confidencias incomparablemente más numerosas y más honradas: las de los sacerdotes y religiosos fieles á sus votos de castidad, y vencedores de aquellas tentaciones y de aquellos enemigos que, si pudieron atormentar al Apóstol, no fueron capaces de prevalecer contra la gracia suficiente que Dios le concedía, bien así como á todos aquellos que la imploran con humildad.—II Cor., XII, 9;—Conc. Trid., sess. XXIV, can. IX;—Cf. Perrone, *Prælect. theol.*, tr. *De Ordine;*—Hurter, *Theol. dogm. comp.*, tr. *De Ordine;*—J. Didiot, *L'état religieux*, ch. V y VI;—de Roskovany, *Cœlibatus et breviarium;*—J. Schmitt, *Der Priestercœlibat;*—Mœhler, *Gesam. Schrif*, I; Bergier, art. *Célibat*, en su *Dict. de Théologie*, etc.

J. Didiot.

CERTEZA. "¿Hay algo verdadero?„, decían los sofistas contemporáneos de Sócrates. "Si existe la verdad, ¿es posible conocerla con certidumbre?„, había dicho á su vez, después de aquellos, Pirrón, el padre de los escépticos. "Y si es posible conocerla, ¿puede expresarse sin alterarla por medio del lenguaje, intérprete del pensamiento?„, preguntaban igualmente los nominalistas partidarios de Occám y de Gabriel Biel en el siglo XIV.

Cada una de estas cuestiones envuelve la negación de la certeza, y tal negación determina la ruina de todas las verdades del orden natural. Mas como plugo á Dios establecer el orden sobre-

natural perfectamente relacionado con el orden natural, de ahí que la ruina de las verdades del orden natural hace imposible toda demostración de las verdades reveladas, toda apología de la religión. He aquí por qué la Iglesia proscribió siempre el *escepticismo*, que niega la posibilidad de la certeza, como error inconciliable con la fe cristiana, y señaladamente con la predicación del Evangelio, con la recepción de los Sacramentos, con el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica y con la visibilidad de la Iglesia.

Nos vemos, pues, en el caso de establecer y demostrar contra los adversarios de la certeza: 1.º, la existencia de la verdad; 2.º, la posibilidad de conocerla; 3.º, las fuentes auténticas de lo verdadero; 4.º, el estado del espíritu en posesión de la verdad, ó sea la certeza, sus especies, su criterio; 5.º, futilidad de las objeciones de los escépticos, y de todos aquellos que desprecian las doctrinas de la filosofía cristiana sobre este particular.

I.—"Todos los hombres sienten naturalmente el deseo del saber„, dijo Aristóteles al principio de su *Metafísica*. Ahora bien: "saber, añade Santo Tomás, es conocer la causa del objeto conocido„: *scire est causam rei cognoscere;* "es conocer con certeza„: *scientia est certa rei cognitio;* "es demostrar con certeza que la cosa ha de ser así y no puede ser de otro modo„: *quod contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere; ideo oportet ut id quod scitur non possit aliter se habere* [1].

El Doctor Angélico investiga las razones de este deseo natural de saber que existe en todos los hombres. He aquí las tres principales: Todo ser desea naturalmente lo que le completa. Así la materia tiende á la forma; así también nuestro entendimiento, que está en *potencia* para abarcar todas las cosas, y que no se pone en ejercicio ó en *acto* sino por medio de la ciencia, tiende á completarse por ella. Todas las cosas, no sólo tienden á completarse, sino también á obrar; ahora bien: la operación propia del hombre es ejercitar su entendimiento en la adquisición de la ciencia. Finalmente, todo ser tiende á unirse á su principio; ahora bien: el entendimiento humano, que es un entendimiento por participación é imperfecto, tiende á unirse á su principio, es decir, á la fuente misma de la verdad, que es también su última y suprema felicidad: *et in hoc ultima hominis felicitas consistit* [1]. He aquí por qué el hombre desea naturalmente la ciencia. Mas un deseo natural no puede ser vano: *naturale desiderium nequit esse inane* [2]. De aquí se infiere esta conclusión: la verdad existe. El deseo natural de saber que existe en todo hombre, tiene un objeto y un término; supone en el sujeto facultades para adquirir la ciencia; es un hecho que estas facultades entran en ejercicio, que nuestro entendimiento puede, en cierto modo, hacer á todo; es un hecho que este deseo de saber guía nuestra actividad y la precede; es, finalmente, un hecho que el hombre encuentra en la adquisición y posesión de la verdad su mayor dicha.

Prescindiendo de la verdad *esencial* que es tal independientemente de nuestro conocimiento, así como también de la verdad *significada*, que es la que se manifiesta por el lenguaje, nos limitamos por ahora á afirmar la existencia de la verdad *intelectual*, que, según la bella definición de Santo Tomás, es una "*ecuación* entre el entendimiento y la cosa conocida„: *adæquatio rei et intellectus*. El acto mental percibe las cosas como ellas son: *apprehendit res ut sunt* [3]. Esta aprehensión, esta captura que hace el espíritu, no puede tener á la nada por objeto. El impulso de investigacion supone un término que, representado en el entendimiento, es lo *verdadero*. Indudablemente, si no existiera ningún ser, ni el mundo, ni el yo, ni Dios mismo, no habría ninguna verdad; pero si existe el ser, existe también la *verdad*. La negación de toda verdad no puede afirmarse sin contradicción, porque esta proposición: "La verdad no existe„, niega por hipótesis su propio contenido. Quien la afirma abusa de la palabra humana, y ni siquiera llega á atribuirse la realidad de una sombra

[1] *Comment. in Analyt. post.*, lib. II, lec IV.

[1] *Metaph.*, lib. I, lect. I.
[2] *Summ. th.*, I, p., q. 75. a. 6.
[3] S. Th., I. P., qu. 17. a. 2.

pensadora, porque aun en tal sombra existe la verdad. "No aceptar nada por verdadero, es ponerse al nivel de la planta, dice Santo Tomás [1], puesto que los animales tienen en el principio que los anima concepciones determinadas.„ Hay que concluir, pues, diciendo que hay una verdad intelectual que descansa sobre una verdad esencial, la cual á su vez tiene su fuente en Dios, que es la verdad absoluta.

II.—"Es imposible, dice Aristóteles [2], que una cosa sea y no sea al mismo tiempo; en virtud de esta imposibilidad, hemos declarado nuestro principio *cierto por excelencia.*„ Tal es el principio de contradicción. "Querer demostrar este principio es dar pruebas de ignorancia, y no saber distinguir entre lo que tiene necesidad de prueba y lo que no la necesita [3].„

Muchos han inferido, del hecho de que exista la verdad y de que nuestro espíritu pueda ignorarla voluntaria ó involuntariamente, de la posibilidad del error y de que pueda nuestro espíritu permanecer vacilante entre dos juicios opuestos, han inferido, decimos, que la *duda* era un estado muy legítimo del espíritu dada la imposibilidad de la certeza. Llámase certeza "á aquel estado en el cual el espíritu se adhiere á un concepto conocido, sin miedo alguno de equivocarse y sin ningún peligro de error„. Es la posesión tranquila de la verdad. La *opinión* puede muy bien ser verdadera; puede dominar, subyugar á multitud de espíritus; pero no excluye ni el temor de prestar su adhesión á un error material, ni la ilusión de un motivo insuficiente. Cuando este motivo es suficiente para determinar el asentimiento de un hombre sabio, se dice que esta opinión es *probable*. Pero ocurre también que un hombre sabio puede patrocinar una opinión improbable y hasta falsa, porque una opinión durante el tiempo que permanezca en tal estado, no excluye ni el temor ni el peligro del error.

La certeza, pues, es la plena y tranquila posesión de la verdad, es el reposo y la alegría del espíritu en el conocimiento de las cosas.

¿Es posible la certeza en la condición presente? Los escépticos lo niegan. Nosotros debemos hacer un ligero examen del escepticismo y presentar la refutación somera de tan pernicioso error.

III.—Háse confundido frecuentemente al escéptico con el sofista. Mal hecho. Los sofistas no son escépticos propiamente dichos. Sin duda el arte de los sofistas prepara el camino al escepticismo, pero éstos no profesan la imposibilidad de la certidumbre. Los tales sofistas emplean una crítica negativa respecto de las diversas opiniones, y no hay como ellos para demostrar el pro y el contra sobre un mismo asunto. Pirrón, que fué en Grecia el primero que profesó la duda como sistema filosófico, hacia el año 360 antes de Jesucristo, impugna lo mismo la escuela sofística que la megárica. "¿Cómo está constituídas las cosas?, se preguntan á sí mismo. ¿Qué posición debe tomar el hombre frente á frente de las mismas? Los unos dicen que existe una verdad absoluta, los otros lo niegan. Cada cual da sus razones, y estas razones son de peso. ¿Qué hacer, pues?„— Pirrón responde: abstenerse ἐπέχειν [1]; no definir nada; no afirmar esto más bien que aquello, y cifrar en la práctica de esta abstención la calma y la serenidad del alma: ἀταραξία.

Puede decirse que Pirrón preparó discípulos para los epicúreos y para los estoicos, pero que no llegó á formar escuela. Se cita después de Timón el *silógrafo* ó el satírico, á su discípulo Nausifanes de Teos y á Filón de Atenas; luego se llega á Enesidemo de Cnosa, quien enseñó en Alejandría en el primer siglo de Jesucristo.

¿Es esto decir que el escepticismo no hubiera formado gran número de prosélitos en aquella época? Muy al contrario. El antiguo dogmatismo de la Academia había abierto á la duda ancha brecha al negar la certeza del conocimiento sensitivo. La Academia media, fundada por Arcesilao (299 á 241 a. de J. C.), negaba la posibilidad de la ciencia: *negabat esse quidquam*

[1] *Metaph.*, lib. IV, lec. 3. «Qui nihil suscipit quasi determinate verum, in nullo videtur differre á plantis: quia etiam bruta animalia habent determinatas conceptiones.»

[2] *Metaph.*, lib. IV.

[3] *Ibid.*

[1] *Diog. Laert.*, lib. IX.

quod sciri posset [1], y prohibía que se asegurase nada en absoluto.

Carnéades de Cirene, hacia el 155 antes de Jesucristo, formó parte de la embajada de filósofos que fueron desde Atenas á Roma por el asunto de la ciudad de Orope, como asimismo para anunciar á Roma la buena nueva de la filosofía. Formaban parte de esta embajada el peripatético Critolao y el estoico Diógenes. No encontraron en Roma sino aficionados á la filosofía, pero no crearon ningún filósofo. Carneades era muy hábil en el arte de la palabra y muy incisivo en su crítica contra los estoicos: *Nihil percipi aut comprehendi ullo modo posse affirmabat* [2].

La cuarta Academia con Filón de Larisa (87 años antes de J. C.), y la quinta y última, con Antioco de Ascalón (63 años antes de J. C.), retrocedieron ante el abismo del escepticismo y se esforzaron por volver á los dogmas de la antigua Academia.

Pero Enesidemo fundó bien pronto en Alejandría una escuela escéptica que duró trescientos años. Tuvo por discípulos, entre otros, á aquel Favorino de Arlés que enseñaba la sofística en Roma bajo el reinado de Adriano. Fué pirroniano hasta el punto de negar la existencia de los cuerpos. La pregunta propuesta á Jesucristo cuando fué acusado ante el gobernador Pilatos, ¿no es un eco de las enseñanzas escépticas que había recibido este hombre político?

Enesidemo, en sus ocho libros de las *Razones pirronianas*, impugna la lógica, la física ó fisiología, la moral, el probabilismo de la Academia, el valor de los signos y del lenguaje, todo lo cual no fué obstáculo para que pereciese su obra. Sólo sobrevivieron algunos fragmentos de ella, conservados por Sexto Empírico, médico, profesor y escritor escéptico, que floreció en Roma en el reinado de Antonino.

Toda la teoría del escepticismo antiguo se contiene en la doctrina de estos dos filósofos, y hay que convenir en que es sobradamente fútil. Se niega el valor de los signos y del lenguaje; se insiste sobre los errores de los sentidos; se exige un criterio aplicable á la razón, como si la razón no fuera regla de sí misma, y no tuviese por principal deber enderezar y corregir sus propias desviaciones. Se niega que haya cosas suficientemente claras que no necesiten definiciones ni demostraciones, y se llega á la misma conclusión, es decir, que hay que *abstenerse* y profesar la indiferencia acerca de la verdad. Sexto Empírico resume todo el escepticismo en cuatro versos, que se han atribuído á Jenófanes, y que se citan entre los fragmentos de este poeta filósofo: "Nadie ha sabido nunca ni sabrá jamás con certidumbre lo que yo digo de los dioses y del universo. Y aun cuando se pudiese decir de estas cosas algo verdadero, no podría saberse ciertamente; la opinión prevalece en todas las cosas [1]„ Estos versos son probablemente lo que indujo á Galeno, Sexto Empírico, Eusebio, Estobeo, Diógenes Laercio y Plutarco á contar entre los escépticos á dicho Jenófanes de Colofón, que presenta, por otra parte, una teodicea muy superior á la de Homero.

La plaga del escepticismo no desapareció del mundo filosófico ni aun en las épocas de San Agustín, de Boecio, de San Anselmo y de Santo Tomás. San Agustín, en sus *Diálogos* y en tres libros *Contra los Académicos*, afirma que el sabio no puede adherirse á aquellos que pretenden que todo es obscuro y que nada puede saberse con certidumbre. Santo Tomás, en sus lecciones y comentarios sobre la *Metafísica* de Aristóteles, pone de relieve la insensatez del escepticismo que niega los primeros principios. Ya en su tiempo refutaba anticipadamente á Descartes en lo concerniente á la duda como principio de la filosofía, y decía irónicamente: "Tal proceder es como el de aquel hombre que, queriendo coger pájaros, empieza por ahuyentarlos; cuanto más los persigue, más se alejan de él [2].„ Sin embargo, algunos filósofos de su tiempo continuaron profesando el escepticismo: entre ellos un cierto Nicolás d'Outricourt, profesaba la duda en la Sorbona de París. En 1348 la Santa Sede condenó las proposiciones siguientes, que éste enseñaba: "No se puede te-

[1] Cicerón, *Acad. post.*, I, 12.
[2] Cic., *Acad. prior.*, II, 9.

[1] Mullach, *Fragm. philos. graec. poes.*, pág. 103.
[2] *Metaph.*, lib. IV., lec. 3.

ner certeza de la realidad de las cosas por sus accidentes naturales.—No se puede inferir de un dato cualquiera la evidencia del primer principio.—No poseemos la certidumbre de la evidencia con respecto á ninguna substancia material.—El primer principio de la fe es el único evidente [1].„

Poco hay que añadir á lo dicho respecto de los escépticos modernos, Montaigne, Charron, La Motte-le-Vayer y Bayle. Estos espíritus descontentadizos y malhumorados, escandalizándose de las contradicciones é incertidumbres que reinan entre los hombres, se contentan con decir seriamente: "¿Qué se yo?„ ¡Y esto después de diez y seis siglos de Cristianismo! Pero como no buscan en la duda sino una "cómoda almohada„, no hay por qué tomar en serio sus opiniones. Otra cosa hay que decir respecto de Pascal, Daniel Huet, Descartes, Malebranche y Lamennais, los cuales, sinceramente desalentados ante lo que llaman la *impotencia de la razón,* ó buscan un remedio en la fe, ó se esfuerzan en discurrir un nuevo método para encontrar "la roca inconmovible de la certeza„. El escepticismo erudito de Bayle proporciona á su autor un espectáculo divertido. Para este carácter ligero todas las opiniones tienen algo bueno, aun el maniqueísmo, tal como lo habían entendido antes de él los cátaros y albigenses. Hobbes y Locke habían intentado construir por la vía experimental el edificio del conocimiento; pero David Hume (de 1711 á 1776) trató de demostrar que habían razonado malamente, por cuanto el principio de causalidad no tiene, según dice, ningún valor metafísico. Sólo por costumbre, por un instinto natural, por un mero prejuicio, suponemos un vínculo *causal* entre dos fenómenos *consecutivos;* pero este vínculo, según opinión de Hume, no existe, y no estamos autorizados para afirmar que las ideas tienen un objeto, ni los accidentes una substancia, ni los efectos causas proporcionadas. Este género de escepticismo reducía á la nada todos los resultados de la ciencia, y todo lo ponía en tela de juicio.

El asalto dado á la Metafísica tomó en el criticismo de Manuel Kant (1714 á 1804) su forma más peligrosa. Se ha dicho muchas veces: Kant es el "reverso„ de Sócrates. Éste aplica á la sofística el procedimiento dialéctico que sostiene las bases ya vacilantes de la Metafísica; Kant, por lo contrario, con el auxilio de una falsa dialéctica echa por tierra toda metafísica. Con el pretexto de dar al conocimiento una *pureza* perfecta elimina la experiencia y traslada la razón á un orden que él llama *transcendental*, en el cual debe ejercitarse sobre sí misma, desarrollarse por sí misma, haciendo abstracción de todo objeto. Esta es la *razón pura.* En este estado hace surgir de un falso *apriorismo* las formas *puras* del pensamiento, los conceptos *puros,* que deben aplicarse á las *intuiciones* sensibles, y á las ideas que se nos representan del yo, del mundo y de Dios. Sin embargo, el objeto en sí mismo, *das Ding an sich,* escapa á nuestro conocimiento; el mismo sujeto que conoce no es en el fondo sino la serie de fenómenos sucesivos ó *estados de conciencia*, que no exigen ningún fondo substancial, ninguna realidad objetiva. Dios no es más que un *postulado* mantenido por la forma en favor de la ley moral. Kant se burla del silogismo; no conoce á los escolásticos, y menos á la Iglesia católica. Después de un siglo de duración este escepticismo causa todavía numerosas víctimas, no sólo en Alemania, efecto de la propaganda de sus discípulos más ilustres Fichte, Schelling y Hegel, sino también en Francia, donde, á pesar de la excitación contra Alemania, el kantismo se enseña aún en la mayor parte de las cátedras de instrucción pública oficial y es también premiado en algunas obras presentadas á las Academias [1]. Este es para nosotros un fenómeno sin explicación, y que ha de hacer más difícil la tarea de los futuros biógrafos de Jouffroy, de MM. Vacherot, Renan, Bersot, Renouvier, Fouillée, Lachelier, Liarde, etc.

IV.—Antes de pasar á la exposición de las principales tesis que la sana filosofía opone á las negaciones de los escépticos, no estará fuera de propósito

[1] Denzinger, *Enchirid.*, pág. 156.

[1] Tal ha sido singularmente la suerte de la obra titulada: *La science positive et la métaphysique*, por M. Liard, inspector general de la enseñanza superior.

presentar una somera refutación, ya del escepticismo en general, ya de las principales razones alegadas por los secuaces de este error.

La duda no es solamente un error, es también una violación del deber, y nosotros tenemos el derecho de considerarla desde luego como un *caso de conciencia*. En efecto, la conciencia moral aparece profundamente lastimada desde el momento en que un ser racional pone en tela de juicio la existencia y el respeto de los padres, la existencia de Dios y los deberes que de aquí se derivan, la existencia de nuestros semejantes y las obligaciones que tenemos que cumplir respecto á ellos en la familia, en la sociedad civil y en la sociedad religiosa. Poner en duda tales deberes es reducir á la nada la virtud y el vicio, reemplazar la vida honesta, bajo el nombre de *abstención* y de *ataraxia*, por la más culpable indiferencia y el más vergonzoso egoísmo.

El escepticismo, al propio tiempo que inconciliable con la vida moral, es tambien la contradicción directa de la naturaleza racional. Desde luego el escéptico no puede profesar su error sin caer en la más patente contradicción. Si no existe nada verdadero, nada cierto, ¿por qué tratáis de persuadirme de que vuestra duda es la verdad? En la práctica de la vida, el escéptico no puede hablar, ni moverse, ni alimentarse, ni dormir, ni medicinarse, etcétera, etc. En efecto, la *abstención*, la inmovilidad absoluta es la única situación permitida al escéptico. Además, si nada existe, ni sujeto, ni objeto, ni relación real entre uno y otro, ¿por qué y cómo nuestras facultades han de entrar en ejercicio? Felizmente la naturaleza racional no tolera tales violencias, é incita á la acción aun á los escépticos más obstinados.

Recordemos, en fin, las condenaciones de que ha sido objeto el escepticismo, y que obligan á aplicarle la nota de doctrina herética. En 1840, la Santa Sede hizo suscribir á M. Bautain, profesor en Strasburgo, cierto número de proposiciones entre las cuales se halla la siguiente: La razón puede probar con certidumbre la existencia de Dios. En 1855 se exigió á M. Bonnetty, redactor jefe de los *Annales de Philosophie chrétienne*, la misma muestra de sumisión á la verdadera doctrina. La constitución *Gravissimas inter* de Pío IX, en 1862, reivindica contra el sacerdote austriaco Froshschammer los derechos de la razón en estos términos: "La razón humana, aunque obscurecida por el pecado del primer hombre, no quedó, sin embargo, anulada; y así puede conocer y desarrollar lo que constituye su objeto propio; percibir, comprender y demostrar gran número de verdades, por ejemplo, la existencia de Dios, su naturaleza y sus atributos, formulando esta demostración con argumentos sacados de sus propios principios." Finalmente, el Concilio del Vaticano en 1870 decretó y fijó la regla siguiente: "Si alguno dijere que el Dios único y verdadero, nuestro Criador y Señor, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana, por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema."

No obstante estas condenaciones, los escépticos tratan de justificarse diciendo:

1.° "El escepticismo es irrefutable, pues no es error ni herejía." Sin duda alguna es irrefutable por la vía del raciocinio, puesto que no admite ningún principio de discusión. Pero la más brillante refutación es la que se da á sí mismo al no poder afirmarse sin contradecirse. Nosotros no hemos enumerado sino una pequeña parte de las consecuencias que de él se derivan.

2.° Se insiste diciendo: "Ante la multitud de sistemas, de opiniones, de contradicciones, el partido más prudente es el de no afirmar nada." Perfectamente: según esto, ante la invasión de una enfermedad mortal el partido más prudente será no buscar ningún remedio. Hay necesidad, por lo contrario, de afirmar los principios á fin de discernir lo verdadero y lo falso, y reducir la diversidad de opiniones á la unidad y á la verdad. Ahora bien: la duda no aporta ningún remedio á la diversidad de opiniones, sino que aumenta la confusión de las inteligencias; es necesario, pues, esforzarse por salir de la duda.

A cada una de las agrupaciones de escépticos suelen darse las siguientes

respuestas para refutar sus peculiares errores:

1.º A los académicos que no admiten sino lo verosímil: No podéis determinar lo que es verosímil, lo que tiene tal ó cual grado de probabilidad, sino en tanto que suponéis un punto fijo é inmóvil: lo cierto. Suponéis, pues, en la práctica la certeza que negáis en teoría, y estáis en contradicción con vosotros mismos.

2.º A Enesidemo y contra sus *razones pirronianas:* Pedís que se aplique á la razón un criterio, una regla que enderece y corrija sus juicios; pedís también que se demuestre la legitimidad de este criterio. Pues bien: cada una de estas exigencias demuestra que dicha regla se ha encontrado y que funciona perfectamente. La razón es, en efecto, este criterio, porque dicta los *primeros principios*, regla infalible de todos nuestros juicios. Si exigís una demostración de la legitimidad de la razón, admitid también las *presuposiciones* necesarias y anteriores á todo raciocinio: un sujeto, un objeto cognoscible, una relación entre estos dos términos: el principio de contradicción y el principio de causalidad. Fuera de estas condiciones, toda discusión es imposible.—Negáis el valor de los signos, las definiciones, los razonamientos; pero vuestras negaciones són también signos que tienen un sentido, palabras que son resultado del acto vital de entender. Estas palabras contienen, en cierta manera, la *especie inteligible* del objeto conocido por el entendimiento; la transmiten bajo la envoltura de un sonido, y de este modo es comunicada á otras inteligencias. Vosotros, pues, admitís esa transmisión del elemento intelectual puesto que hacéis uso de la palabra. –A propósito de la multitud de opiniones que dividen á los sabios, artistas, médicos, navegantes, etc., tomáis con excesiva ligereza el partido de *absteneros,* porque la razón acaba siempre por tener razón. La opinión más razonable queda dueña del campo de batalla y se impone victoriosamente á las demás [1].

3.º A Descartes y á los subjetivistas de todas las escuelas, diremos: ¡Ah! Vosotros rechazáis la evidencia de los sentidos, y los terrores de un genio malo os hacen recurrir á la veracidad divina como último asilo de la certeza; líbrenos Dios de contradeciros. En el orden *ontológico*, el entendimiento divino es, efectivamente, la primera verdad; pero no sucede así en el orden *lógico,* según el cual se engendra el conocimiento en nuestro espíritu. En este orden, la naturaleza de las cosas materiales es la que obtiene la prioridad, y por este conocimiento es por donde empieza el entendimiento humano. Por consiguiente, vuestro recurso á la veracidad divina es sencillamente una *petición de principio;* de aquí también que esta conclusión: *pienso, luego existo,* no es ni la primera, ni la más cierta de las que se presentan á aquel que conduce sus pensamientos con orden [1].

4.º A los escépticos que llaman en su auxilio á la revelación como medio de establecer la certeza de las verdades naturales, los Papas y los Concilios han contestado suficientemente afirmando que tal proceder es ilógico.

5.º A David Hume y á los neokantianos que niegan el principio de causalidad, se les contesta: "No sois vosotros, sino Enesidemo, quien propuso las primeras objeciones contra la existencia de las causas.„ Ya había dicho aquel filósofo: "Ninguna cosa puede ser causa de otra ú otras cosas. Ni lo corpóreo puede producir lo corpóreo, ni lo incorpóreo puede dar origen á lo incorpóreo„, etc., etc. Pero la experiencia y la razón os están dando un continuo mentís. Yo percibo dentro de mí, como hecho de conciencia inmediata, la actividad del yo, no sólo para producir actos internos, sino también movimientos locales. El yo es causa del movimiento del maquinista, cuya mano comprime la válvula; por su fuerza elástica, el vapor mueve los émbolos; los émbolos, las bielas; las bielas transmiten su impulso á las ruedas motrices, y el movimiento se comunica á todo el sistema. Negar la relación de causas y efectos entre estos motores movidos, es negar la evidencia. Hay más: nuestro entendimiento concibe al ser como activo y eficiente:

[1] Véase para las doctrinas de Enesidemo, *L'Escepticisme*, por Emilio Saisset, pág. 69-235.

[1] Descartes, *Les principes*, 1.ª parte, 7.

adquiridas las nociones de *causa* y *efecto*, nosotros mismos formamos los axiomas y las verdades primeras de la causalidad: no hay efecto sin causa; nada se causa á sí mismo; de la nada nada se hace, etc., que son superiores á la experiencia, que existen *a priori*, y que se fundan en una base objetiva.

6.º En su *Crítica de la razón pura* Kant había dicho: "David Hume cayó completamente en el escepticismo cuando descubrió que lo que se consideraba como un principio no era más que una ilusión de nuestro entendimiento.„ Es curioso ver á Kant echárselas de médico de Hume y proponerse la curación del escepticismo. Al afirmar que no quiere tener por cierto nada de lo que procede de la experiencia, y que no puede hacer otra cosa que aplicar á los objetos las formas del entendimiento y las intuiciones *puras*, el padre del criticismo cae igualmente en el escepticismo. Es como un ciego que aplica colores á superficies imaginarias; es como un artista que, en vez de modelar las formas sobre los objetos, fuerza los objetos para que entren en las formas. Dejad, pues, que el sujeto del conocimiento continúe siendo simplemente el sujeto, el recipiente de la verdad, y que no conciba la pretensión colosal de fabricar *categorías, juicios sintéticos a priori, formas necesarias*, que no tienen fundamento alguno en la realidad y que no resisten al examen metafísico. ¿No es acaso asestar un golpe mortal á la Metafísica y á la Lógica decir por un lado "el conocimiento racional es imposible„, y por otro "el problema del conocimiento está resuelto por la razón pura„?—"Hay que colocarse fuera de todo dato experimental, y es necesario buscar en la experiencia la materia de lo que aparece.„—"Lo particular, lo contingente nada contienen de universal, nada de necesario; y, sin embargo, el sujeto cognoscente, que es particular y contingente, contiene las formas más generales del pensamiento.„—"La razón *teórica* no puede demostrar la existencia de Dios, en tanto que la razón *práctica* exige imperiosamente dicha existencia, siendo así que estas dos razones no son sino una sola y misma razón aplicada á objetos diversos.„ Todas éstas son otras tantas groseras contradicciones, que los neokantianos no lograrán hacer desaparecer aunque blasonen de conciliadores.

En suma, el escepticismo es un error y error herético, tan contrario á la razón como á la moral; tan deleznable en su fundamento como deplorable en sus consecuencias. Concluímos, pues, afirmando que es posible conocer la verdad con certeza, es decir, con una adhesión del espíritu que excluya el temor y el peligro de errar.

V.—Santo Tomás define la certeza: "La determinación del entendimiento á un juicio: *determinatio intellectus ad unum*[1].„ El santo doctor completa esta definición diciendo que la voluntad manda al entendimiento: *voluntas intellectui imperat*. Es necesario, pues, reconocer dos elementos en ese estado del espíritu que se llama certidumbre: un elemento intelectual y otro voluntario; *certitudo duobus consistit: in evidentia... et in adhæsione firma*. El primer elemento no admite grados, y bajo el solo aspecto intelectual todas las certidumbres se parecen. Mas no sucede así por lo que respecta al otro elemento, el de la voluntad. El motivo de la adhesión puede ser diferente: de aquí los diferentes grados en la adhesión del espíritu y las *diferentes especies* de certidumbre. El fundamento de esta diferencia específica reside en la *naturaleza de la conexión* que existe entre la verdad y el objeto conocido por el espíritu. Se distingue, pues, una conexión metafísica, una conexión física y una conexión puramente moral. En el primer caso, es absolutamente necesario que la cosa sea así y que no pueda ser de otro modo; en el segundo, sería contrario á las leyes de la naturaleza que la cosa fuese de otra manera; finalmente, en el tercer caso sería muy difícil, pero no absolutamente imposible, que el objeto fuese de otra manera que como nos es conocido.

Es, por tanto, posible que haya en el espíritu humano tres especies de certeza; á saber: certeza *metafísica*, certeza *física* y certeza *moral*, en cada una de las cuales los motivos de adhesión del espíritu pertececen á ór-

[1] III Sent, dist. 23, qu. 2, art. 2, sol. 3.

denes diferentes. Cualquiera que no admitiese como ciertas sino las cosas cuyo contrario es *metafísicamente imposible,* y relegara entre las *verosimilitudes* y las *probabilidades,* bien sea la certeza del día en plena luz solar, ó la veracidad de un testigo pronto á morir en testimonio de lo que afirma; el que rechazase, decimos, estas dos clases de certeza, pasaría, con razón, por un espíritu perturbado. Pues hay que considerar las leyes de la naturaleza física y las de la naturaleza moral como leyes estables, cuya conservación y curso regular excluyen el temor de lo contrario á ellas y determinan verdadera certidumbre. La sabiduría del Criador, que las estableció, no las hizo ni metafísicamente absolutas, ni absolutamente inmutables; las hizo *constantes,* y esto basta para que su cumplimiento sea seguro.

Sin embargo, no hay que decir por esto que en cada especie de certeza los motivos que determinan la adhesión del espíritu sean de igual valor. La necesidad absoluta ó metafísica de que la cosa sea así y no pueda ser de otro modo, es un motivo de adhesión que está por encima de todos los demás motivos naturales. La necesidad hipotética, impuesta por las leyes de la naturaleza, es á su vez superior á la necesidad restringida y puramente relativa á que están sometidos los agentes libres. No hablamos aquí sino de los motivos de adhesión que pertenecen al orden natural. Porque "en ciertos casos, dice Santo Tomás, el entendimiento no se halla determinado á la adhesión, ni por la evidencia de las ideas ó de los principios, ni por el rigor de las conclusiones, sino que se determina bajo la influencia de la voluntad, por un motivo que se presenta al espíritu, como bueno, útil, racional y digno de fe [1]." Esta adhesión, cuando se trata de verdades reveladas, como producida que es por la inspiración y con el auxilio de la gracia divina, no excluye solamente la duda y el peligro de error con relación á objetos no evidentes, sino que supera en seguridad y en firmeza á toda otra certidmbre. "Nosotros creemos verdaderas las cosas que Dios nos ha revelado, no á causa de la verdad que la razón natural pueda hacernos percibir en ellas, sino por la autoridad de Dios mismo, que nos las revela, y que no puede ni engañarse ni engañarnos [1]." "Por consiguiente, concluye el Pontífice Pío IX, nada hay en el mundo tan cierto como nuestra fe, nada que esté tan asegurado, nada tan venerable, y nada que se apoye en principios más firmes é inconmovibles [2]."

VI.—Vamos ahora á remontarnos á las fuentes del conocimiento verdadero y á determinar cuáles son las causas de la certeza.

Hay en las cosas un elemento inteligible que constituye la esencia, la belleza y la verdad de las mismas. Esta verdad que se halla en las cosas excita en los seres racionales un deseo natural de conocer y solicita nuestras facultades á entrar en ejercicio. Nuestros sentidos son movidos por las cualidades sensibles de los objetos exteriores, y tras este ejercicio previo de los sentidos es ya posible el acto intelectual. Nuestro entendimiento posee tal inclinación á formar los primeros principios, que ya parece hallarse en posesión de ellos cuando la vida racional hace sus primeras manifestaciones. Los primeros conocimientos están garantizados y protegidos por la certeza del primer principio. Tal es el sentido de Santo Tomás cuando dice: "Todo conocimiento específico procede de algún conocimiento muy cierto, con relación al cual el error es imposible; tal es el conocimiento de los primeros principios universales, á los cuales sometemos todos nuestros conocimientos, y según los cuales aprobamos todo lo que es verdadero y rechazamos todo lo que es falso [3]."

Ejercitamos, pues, con seguridad y sin vacilación nuestras facultades naturales de conocer, los sentidos, la conciencia, el entendimiento, y aplicamos estas facultades á su objeto propio, no como instrumentos defectuosos, sino, por lo contrario, como obras artísticas de precisión, como medios infalibles de adquirir conocimientos ciertos. Existe una correspondencia, una

[1] *De Verit.*, qu. 14, a. 1.

[1] Conc. Vatic., sess. III, cap. III, *De fide.*
[2] Constit. *Qui pluribus*, 1846.
[3] *De Verit.*, qu. 16, a. 2.

adaptación natural entre nuestras facultades y la verdad que se halla en las cosas. Nuestras facultades poseen una veracidad natural, ya sea que se las llame mensajeros, *nuntii*, con San Agustín, ya sea que se las considere como testigos fieles. Una prueba material de que los sentidos no nos engañan es la que se deriva del orden general de las obras exteriores del hombre desde los tiempos más antiguos. La semejanza de sus procedimientos en las artes y en los oficios, los remedios aplicados á los diferentes males, los instrumentos manejados por tan diferentes manos, los esfuerzos idénticos desplegados para conseguir idénticos resultados, nos muestran que los hombres han tenido desde el principio las mismas percepciones del mundo exterior.

Sin embargo, para que nuestras facultades de conocer perciban perfectamente su objeto y nos proporcionen conocimientos ciertos, es necesario que se apliquen en las debidas condiciones. Así, 1.°, *en cuanto á los sentidos*, es necesario que no haya impedimento ni en el órgano, ni en el medio; que esté colocado el objeto á distancia conveniente durante el tiempo exigido, y que se compruebe la percepción de un sentido por la de otro ú otros sentidos; 2.°, *en cuanto á la conciencia*, se necesita la completa seguridad del estado de vigilia, la plena posesión de sí mismo, la atención que percibe los actos interiores en la calma de una observación exacta; 3.°, *en cuanto al entendimiento*, que conoce la esencia de las cosas, que concibe las ideas, que reflexiona, analiza, juzga y raciocina, es necesaria la calma atenta del trabajo interior, claridad de intuición, términos precisos, definiciones exactas, razonamientos legítimos. "Las conclusiones son ciertas, dice Santo Tomás, cuando los principios son también ciertos [1]."

Esta tesis capital de la sana filosofía es la contradicción directa del escepticismo pirroniano. Por esto se la ha atacado con tanto encarnizamiento desde el principio del escepticismo hasta nuestros días.

1. "Suponéis, se nos dice, la veracidad de nuestras facultades de conocer sin demostrarla."—Nosotros no tenemos que demostrar lo que es anterior á toda demostración; pero comprobamos la correspondencia, la adaptación, la *proporción* que existe entre nuestras facultades y su objeto propio. *Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili*. Nosotros comprobamos que ciertas cosas exteriores modifican nuestros sentidos: *exterius immutativum est quod per se a sensu percipitur*. Esta realidad exterior que modifica nuestros sentidos es específicamente diversa, y sobre este fundamento nos atribuímos cinco sentidos externos. *Secundum cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur*. El sentido percibe el objeto como es, *sensus aprehendit rem ut est*. Si nuestras facultades fuesen instrumentos destinados á engañarnos, el error y la ilusión serían nuestro estado habitual, y estos términos no tendrían sentido.

2. "En tanto que no demostréis rigurosamente la veracidad de nuestras facultades, el escéptico tiene derecho á ponerla en duda."—Aplicando este razonamiento á la visión, á la audición, y en general á todas las acciones vitales, no deberíamos creernos con derecho á ver, ni á oir, ni á vivir, antes de haber analizado el mecanismo del ojo, del oído y de cada uno de los aparatos vitales. El *hecho primitivo* de la veracidad de nuestras facultades podemos comprobarlo, y por tanto tenemos derecho á afirmarlo. Una demostración rigurosamente científica de esta veracidad es posible como resultado de la ciencia antropológica, pero no puede ser exigida *a priori*.

3. "Las cualidades sensibles, el color, el sonido, la resistencia, el olor, el sabor, no son cualidades objetivas. Los sentidos nos engañan." Está generalmente admitido que las cualidades sensibles no son puramente subjetivas, sino que tienen su causa y su origen en el objeto, y su especificación en el medio y en el órgano. Los resultados de la psico-física no son suficientes para que se deslinde en cada clase de sensación la parte exacta que se debe al sujeto y la que se debe al objeto.

4. "Nuestro entendimiento, limitado y finito, no puede ser infalible ni si-

[1] *De Verit.*, q. 1, a. 1.

quiera en los primeros principios.„—Nuestro entendimiento, limitado y finito, se halla en analogía de proporcionalidad con el entendimiento divino, según se prueba en Teodicea. Este entendimiento humano es apto para percibir la verdad, la naturaleza de las cosas, lo universal, lo necesario, lo absoluto. Ve los primeros principios á la luz de la evidencia, y se adhiere á ellos de una manera invencible; si le acontece hallarse cohibido y paralizado á causa del trastorno que en el alma engendran las pasiones, formará tal vez juicios falsos, pero sin abandonar nunca los primeros principios. Por medio de esta débil luz, llamada por Boecio, después de Cicerón, *igniculus mentis*[1], y con la ayuda de Dios, recobrará el dominio sobre todo el espíritu.

5. "En el estado presente del hombre, así como la voluntad está inclinada al mal, así también el entendimiento tiende á la duda y al error.„—Es falso que el fin hacia el cual tiende naturalmente la voluntad sea el mal: al contrario, se halla inclinada naturalmente al bien, ya sea real, ya sea aparente. El objeto al cual tiende naturalmente el entendimiento, es la verdad. Lo verdadero, percibido á la luz de la evidencia, determina la adhesión y excluye la duda y el peligro de errar. Cierto que el entendimiento humano es limitado, pero este límite envuelve ignorancia negativa, y no inclinación al error. Los teólogos están de acuerdo al decir que, alumbrada por la luz sobrenatural de la fe, nuestra limitada facultad de conocer es *infalible*. Santo Tomás aplica también este término á la facultad de los primeros principios: *habitus primorum principiorum*. Puede ocurrir alguna vez que, bajo la influencia de la voluntad, el entendimiento juzgue verdadero lo que es falso, bueno lo que es malo. Sin embargo, aun bajo la influencia de la voluntad no deja de ser infalible con respecto á los primeros principios. Todo el artificio de la voluntad consiste en impedir que se proyecte sobre el objeto de su juicio la luz que procede de los primeros principios, luz que no se apaga jamás en el hombre. Pueden tal vez encontrarse ciertos espíritus que se resistan á la evidencia, y que persistan en sus convicciones. La razón de tal estado debe buscarse, ya en la agitación continuada de la pasión egoísta, ya en la tiranía del orgullo, ya en cierta aversión hacia lo verdadero y lo bueno. Santo Tomás dice acerca de este estado del espíritu: "Hay individuos que podrían apartarse del mal por el conocimiento de la verdad, pero *combaten la verdad conocida* á fin de pecar con más libertad... Los hay también que hasta forman la resolución de no arrepentirse jamás[1].„ La causa de ello es, pues, la mala voluntad.

VII.—Después de haber examinado las fuentes del conocimiento cierto, réstanos determinar la causa de la certeza.

Y diremos que se halla á la vez en el objeto conocido y en el sujeto cognoscente: *certitudo duobus consistit: in evidentia et in adhæsione firma*[2].

La evidencia es á la vez *motivo* determinante, causa eficiente de nuestra certeza, y también regla por la cual distinguimos lo cierto de lo incierto. Desde este punto de vista ha podido denominársela el *criterio de la certeza*. Es la concentración de la luz intelectual sobre un solo punto, y esta luz concentrada no sólo hace al objeto muy visible, sino también que su verdad se imponga: *necesse est videri quod sint per se vera*[3].

Tal es la evidencia, que los griegos llamaron ἐναργεία, y los latinos *perspicuitas*. Cuando los dos términos de un juicio estén relacionados de manera que no pueda dejar de percibirse la verdad de su relación, esta verdad que resalta á primera vista es el *motivo* del asentimiento del espíritu. ¿Pero cómo esta luz del objeto conocido es motivo del asentimiento del espíritu?—Por el carácter que tiene de *signo*, es decir, por lo que afecta é impresiona al espíritu, apoderándose de él y conduciéndole como cautivo hacia el conocimiento del objeto.

El espíritu recibe profundamente la impresión de la especie inteligible; queda especificado, grabado por ella, y se adhiere á la verdad como la cera

1 Tract. *De Trinit.*, præm.

1 Santo Tomás, *Analyt. post.*, lib. I, lec. 19.

2 *Sum. Theo.*, 2.ª 2.æ qu. 14, a. 2.

3 *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 2, sol. 3, ad 1m.

se adhiere al sello que la comprime.

Pero sería errar gravemente suponer *en el objeto solo* el carácter luminoso del motivo de nuestro asentimiento. Si nos atenemos á la doctrina de Santo Tomás, entenderemos que en la *luz del espíritu* es donde el objeto aparece evidente. Esta luz es la que él llama *lumen intellectus agentis, lumen rationis, lumen intellectus,* y cuyo origen se describe en el siguiente hermoso pasaje: "Aquel que enseña la ciencia considera que las consecuencias necesarias de estos principios evidentes deben ser tenidas por ciertas; que lo que les es contrario debe ser rechazado, y que á lo restante se puede dar ó negar el asentimiento. Esta luz de la razón, por la que tales principios nos son conocidos, nos fué dada por Dios como una semejanza de la verdad increada que se refleja en nosotros. *Rationis lumen quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis* [1]." Tal es la fuente de la evidencia; tal el foco de donde procede su luz.

Pero en algunos casos el entendimiento no se ve compelido á adherirse al objeto conocido por la evidencia del enunciado, ni por la dedución legítima y clara de un razonamiento. Hállase determinado por la influencia de la voluntad, que encuentra bueno, útil y honesto creer cosas obscuras, no evidentes, por cuanto el entendimiento percibe la conexión evidente de las mismas con la verdad.

"Respecto á las cosas que vemos, dice San Agustín, nosotros mismos somos los testigos. Pero respecto á las cosas que creemos somos movidos por el testimonio ajeno, é inducidos á creerlas por las palabras, escritos ú otros documentos auténticos [2]."

Rechazar en absoluto todo testimonio es profesar el escepticismo de los pirronianos y dejar en la movilidad de la duda las bases de la vida social. ¿Cómo podríamos conocer á nuestros padres, el lugar de nuestro origen, el lenguaje, los representantes de la autoridad, los hechos sobre los cuales descansa la religión, etc., etc., si no aceptásemos la certidumbre del testimonio humano?

Mas la fe divina es asimismo objeto de una adhesión incomparablemente más cierta. Los motivos de credibilidad, la veracidad de los testigos, la sublimidad de sus virtudes, los numerosos milagros que confirman su palabra, producen en el espíritu del fiel una certeza tal que no vacila en sacrificar su vida para atestiguar la verdad de la fe. "En las cosas que creemos por la fe, dice Santo Tomás, el motivo que inclina la voluntad es la misma voluntad primera, es decir, el mismo Dios en quien creemos... Por consiguiente, la fe, en cuanto á la firmeza de la adhesión, tiene una certeza mucho mayor que la ciencia y los primeros principios, aunque en la ciencia y en estas primeras verdades haya mayor evidencia que en las otras cosas á las cuales hemos prestado nuestro asentimiento [1]."

En cuanto al escepticismo histórico, que afirma que el tiempo sustrae al testimonio una parte de su verdad, y que el peligro de errar se acrecienta á medida que se aumenta la distancia que nos separa de los hechos, no se apoya tampoco en ninguna razón sólida, y no logrará nunca demostrar que existe antagonismo entre el tiempo y la verdad.

Resulta, pues, que el motivo de la adhesión del espíritu procede á la vez del sujeto y del objeto. Hablando en rigor no hay evidencia exclusivamente *objetiva*. De la mutua penetración del sujeto y del objeto nace el conocimiento que, á la luz de la evidencia, engendra la certidumbre.

Se ha preguntado si la evidencia del conocimiento se hallaba en el sujeto antes de estar en el objeto. Para resolver esta cuestión creemos que hay necesidad de distinguir entre la *verdad* del conocimiento y la certeza del mismo. Para que un conocimiento sea verdadero se necesita y basta que el sujeto cognoscente esté en conformidad con el objeto conocido. Por eso la verdad ó el conocimiento verdadero puede hallarse en el sentido, sin que por esto el sentido conozca esta verdad, es decir, tenga certidumbre de ella. *Veritas est in sensu... sed tamen*

[1] *De Verit.*, qu. II, a. 1.
[2] *Epistol.* 147.

[1] *Sent.*, dist. 23, qu. 2, a. 2, sol. 3.

non est in sensu sicut cognita a sensu. Est autem in intellectu sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum [1]." Ahora bien: el entendimiento no conoce un acto sino *reflexionando* sobre él, no solamente para conocerlo, sino también para conocer *la proporción de este acto con su objeto*. Mas para conocer esa proporción es necesario que el entendimiento perciba la naturaleza de dicho acto, y consiguientemente la naturaleza del principio activo que lo produce, el cual no es otro que el entendimiento mismo [2]." Así, según este profundo análisis de Santo Tomás, el entendimiento conoce que conoce: *intelligit se intelligere*. El conocimiento del objeto de este acto le conduce hacia el sujeto cognoscente. *Prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere*. Y cuando el sujeto cognoscente es el mismo que el objeto conocido, como ocurre en el *acto de la conciencia*, la percepción clara y evidente del yo cognoscente precede al conocimiento evidente de la existencia del yo. *Et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse,* PER ILLUD QUOD INTELLIGIT *vel sentit* [3]. "He aquí, dice el P. Liberatore, el *cogito* de Descartes, presentado en una forma más exacta y menos sujeta á las equivocaciones á que puede dar lugar la fórmula del reformador francés [4]."

VIII.—La evidencia no es solamente el *motivo* de la adhesión del espíritu al conocimiento, sino también la *regla* ó el *criterio* de lo cierto y de lo incierto. Así como es necesario relacionar todos nuestros juicios, todos nuestros raciocinios con el primer principio, á fin de comprobar por él la verdad de todo lo restante, así también es necesario comparar todos nuestros conocimientos con la regla de la evidencia, á fin de discernir por ella lo cierto de lo incierto. Si nuestras percepciones procedentes de los sentidos internos y externos son evidentes, se seguirá de ello que estaremos *ciertos* en la percepción de la verdad y conoceremos las cosas tales como son.

[1] *De Verit.*, qu. 1, a. 9.
[2] *Ibid.*
[3] *Qu. disput. d. Mente*, a. 8.
[4] *Conosc. intellet.*, c. 8, a. 9.

Si las conclusiones de nuestro raciocinio están iluminadas por la luz de los principios evidentes, les prestaremos igualmente nuestra entera adhesión. Si el testimonio humano se presenta revestido de las condiciones que hacen su verdad manifiesta y aceptable, creeremos en su contenido, y tendrá autoridad en nuestros juicios y en nuestro proceder. En la evidencia es también donde nos apoyamos para dudar; por ella determinamos igualmente el grado de probabilidad en las opiniones, y medimos la distancia que separa lo cierto de lo incierto. Por la evidencia también de los motivos de credibilidad de nuestra fe, nos adherimos con certeza absoluta á las cosas divinas no evidentes, descansando nuestro entendimiento en la más completa y tranquila posesión de la verdad de que nos es dado gozar en este mundo. Si, con el auxilio de Dios, añadimos á este *igniculo* de nuestra razón la luz de la gracia divina, y la guía de la palabra de Dios y las decisiones de la santa Iglesia, habremos descartado de nuestro espíritu los errores y las incertidumbres, y caminaremos por la senda recta de la verdad.

El escepticismo contemporáneo no vacila en tratar con el mismo desdén así los hechos milagrosos de que dan cuenta los más graves testimonios de la historia, como las manifestaciones del *espiritismo*, que parecen inconciliables con la acción de los agentes naturales.

Negar *a priori* la posibilidad del milagro, equivale sencillamente á negar la existencia de Dios. ¿Cómo disputar á Dios el evidente derecho que le pertenece de intervenir en su obra sin emplear las causas segundas? "Lo milagroso, dice Santo Tomás, no es violento ni contrario á la naturaleza. *Quidquid a Deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum neque contra naturam* [1]." Los milagros entran, pues, en una ley de orden superior, y tienen su razón de ser en la necesidad de auxiliar nuestros medios naturales de persuasión. "Las cosas de la fe superan el alcance de la razón humana, y no pueden ser demostradas por humanos razonamientos. Tienen, pues, nece-

[1] *Cont. gent.*, lib. III, c. 100.

sidad de una demostración que posea fuerza divina. Necesitan que un enviado divino ejecute obras que sólo Dios pueda hacer, de modo que se le crea por su palabra, del propio modo que cuando se ve en las manos de alguien una carta con el sello del monarca se cree sin vacilar que la tal carta expresa la voluntad real [1].„

Pues bien; estos hechos extraordinarios caen bajo el dominio de los sentidos y son comprobados por el testimonio ajeno; entran, pues, en la categoría de los hechos históricos, y están sometidos á las reglas y á los criterios de la verdad histórica.

Si el escepticismo trata de apoyarse en la dificultad de discernir los milagros verdaderos de los falsos, y en la pretendida imposibilidad de reconocer lo que es simplemente una cosa maravillosa ó una obra divina, le contestaremos con Santo Tomás: "Un milagro verdadero exige el ejercicio de una fuerza superior á toda energía natural; un milagro verdadero es útil, y tiene por fin el interés superior de las almas; un milagro verdadero no presenta manifestaciones inconvenientes, y menos aún vergonzosas; un milagro verdadero convence, consuela y edifica [2].„

Concluyamos con estas palabras de San Ligorio: "El pirronismo, que pone en duda todas las verdades, es el sistema más pernicioso; porque, como rechaza los principios más ciertos, no hay razón alguna que pueda persuadirle.

"¿Pero cómo discurren estos ilusos para quienes ninguna razón tiene valor? Los pirronianos, y señaladamente Bayle, al cual se unen Le Vayer y Montaigne, sostienen que el pirronismo es el camino más seguro para cautivar las inteligencias en la obediencia á la religión. ¡Ah, qué engañosa máscara de piedad!... Pero ¿cómo ha de conocer la verdadera religión aquel que, por sistema, pone en duda todos los principios ciertos y todas las verdades? ¿Cómo ha de tener fe en Dios aquel que duda aun de la existencia de Dios, pues que rechaza todos los argumentos que la demuestran? [3].„ "La fe y la razón se prestan mutuo apoyo: la recta razón demuestra, proteje y defiende á la fe; la feá su vez preserva á la razón de todo error, y por el conocimiento cierto de las cosas divinas la ilumina, la fortalece y le comunica admirable perfección [1].„

C. Bourquard.

CERTEZA MORAL.—Se da á estas palabras significación diversa.

Designan frecuentemente en el lenguaje corriente una seguridad práctica fundada en grandes probabilidades.—La certeza moral así considerada no es verdadera certeza, puesto que no excluye toda duda. Algunos filósofos llaman certeza moral á la certidumbre verdadera, pero que exige ciertas disposiciones morales de parte de nuestra voluntad. Tal es, según ellos, la certeza de las verdades del orden moral y religioso. La experiencia, en efecto, enseña que estas verdades no obtienen el asentimiento de aquellos que no se hallan predispuestos á admitirlas. No es contrario á la doctrina de la Iglesia conceder una parte á la voluntad y á nuestras disposiciones morales respecto del asentimiento que prestamos á tales verdades; lejos de ello, el Concilio del Vaticano ha definido que el acto de fe es un acto libre.

Pero si nuestra adhesión á las enseñanzas de la religión depende, en cierta medida, de nuestra voluntad y de nuestras disposiciones, sería ilógico deducir, con ciertos positivistas, que la fe sea solamente una ilusión más ó menos útil, ó con un crítico contemporáneo, que la fe es un "vértigo mental„ y una especie de demencia por la que "el pensamiento se esfuerza por descubrir los motivos que tiene para hacer lo que el hombre hace, para asegurar lo que se asegura y para persuadirse de lo que se propone á la persuasión„. La voluntad, en efecto, no debe inducirnos á creer las verdades de la fe, sino porque el entendimiento percibe pruebas manifiestas de que debemos creerlas.

Así que, antes de afirmar que la fe es libre, el Concilio del Vaticano tuvo buen cuidado de advertir que no está menos fundada en razón. Por lo demás los teólogos enseñan unánimemente

[1] Santo Thomás, 3 p., qu. 43. a. 1.
[2] *II Sent.*, dist., 7, qu. 3. a. 1, ad 2.
[3] *Verdad de la fe*, primera parte, cap. I.

[1] Constit. dogm. *Qui pluribus*, 9 Nov. 1846.

que la revelación se comprueba por hechos exteriores, y que en el hombre instruído no existe ordinariamente la fe sin conocer las pruebas del hecho de la revelación.

Se sabe también que el mismo Concilio del Vaticano ha condenado á los tradicionalistas que trataban de empequeñecer el objeto y los alcances de la razón, y ha definido contra ellos que la razón puede por sus luces naturales demostrar la existencia y los principales atributos de Dios.

Por eso decimos con M. Ollé-Laprune: *(De la certitude morale,* páginas 342 y 345). "La verdad es una ó ninguna. De aquí que sea la misma para todos los espíritus. ¿Qué es, pues, lo que hacemos depender de las disposiciones de cada cuál? No es la existencia de la verdad misma, es el conocimiento que de ella puede tenerse; así no decimos que la verdad será tal, sino que será conocida según las disposiciones de cada uno, lo cual es muy diferente.„ Más adelante dice también: "Si las verdades exigen el consentimiento de la voluntad al mismo tiempo que el asentimiento de la razón, no es que esperan una complacencia ciega, lo que no podrían conseguir de un juicio ilustrado: dirigiéndose á todo el hombre, exigen la adhesión de todo el hombre.„ La afirmación no tiene, pues, únicamente su principio en las disposiciones particulares de aquel que afirma. Los motivos para afirmar y el deber de afirmar existen para todos y son visibles para todos, con tal que se hayan llenado ciertas condiciones; por lo tanto, la afirmación misma tiene un principio objetivamente suficiente, y tiene su valor para todo aquel que haga uso de su razón.

Se da, finalmente, á las palabras *certeza moral* un tercer sentido. Se la contrapone á la certeza *metafísica,* que tiene por objeto aquello que no puede dejar de ser, y á la certeza *física,* que está fundada en la existencia y estabilidad de las leyes del mundo físico. Entendida de este modo, la certeza *moral* es aquella que se funda en las leyes del orden moral según las cuales los hombres se conducen.

No hay que confundir estas leyes del orden moral con la ley moral; la ley moral dice lo que *debemos* hacer: las leyes del orden moral expresan lo que *hacemos* y lo que *haremos* dada nuestra naturaleza y nuestras disposiciones. Estas leyes del orden moral no se imponen á nuestra conducta con la necesidad de las leyes físicas por cuanto somos libres; sin embargo, en muchas circunstancias nos permiten adivinar los móviles y los motivos que nos han hecho obrar, con certeza igual á la que nos revela que ha pasado un hombre por allí donde encontramos las huellas de sus pies.

La certeza del testimonio humano es una certeza moral, pues está basada sobre las leyes que regulan la conducta de los hombres. Esta certeza existe cuando es patente que los testigos que refieren un hecho ni se han engañado ni nos han engañado. Ahora bien: esto es evidente en ciertas condiciones fáciles de determinar.

"Para que los testigos no hayan podido equivocarse, dice el P. Jaffre *(Cours de philosophie*, pág. 133), los hechos que refieren han de ser sensibles, públicos é importantes; sensibles, á fin de que por el testimonio de los sentidos pueda fácilmente adquirirse la certidumbre de ellos; públicos, á fin de que todos los testigos hayan podido comprobarlos; importantes, á fin de que provoquen un examen atento y formal. Para que los testigos no hayan podido querer engañarnos deben ser numerosos, opuestos en carácter, en intereses, en pasiones, y de acuerdo, al menos, en cuanto á la substancia de los hechos.„

Conocido el proceder ordinario de los hombres, cuando se han llenado todas estas condiciones es imposible admitir que tales testigos hayan sido engañados ó hayan querido engañarnos.

En el artículo *Milagro* ya demostraremos que esta certeza moral puede existir aun en el caso de que el hecho sobre el cual se atestigua no sea natural.

Decíamos poco ha que el hecho de la revelación cristiana debe ser *cierto* para que podamos creer en él con verdadera fe.

Añadamos ahora que para la mayoría de los hombres la certeza de tal

hecho no puede ser sino una certeza moral fundada en testimonios.

La revelación es, en efecto, un hecho sobrenatural que dependía de la libre voluntad de Dios. Ahora bien; un hecho de esta índole no puede ser probado por razones que demuestren su necesidad, puesto que no es necesario; por consiguiente no es capaz de certeza metafísica, y no admite más que la certeza basada sobre el testimonio de los sentidos ó sobre el testimonio de otros.

Si prescindimos ahora del escaso número de profetas á quienes la revelación se manifestó inmediatamente, y del número, todavía más restringido, de aquellos que fueron testigos oculares de los milagros que la establecen, y del cumplimiento de las profecías; en otros términos, si tratamos de la gran masa de hombres que han vivido desde Jesucristo acá, es evidente que no han podido tener certeza física de las pruebas de la revelación, puesto que tales pruebas son también hechos contingentes que se producen fuera de las leyes de la naturaleza, y por consiguiente, aquellos que no han sido testigos oculares de los mismos no pueden tener de ellos certeza física. Resulta, pues, que no podemos conocer estas pruebas sino por medio del testimonio ajeno, y que aquellos que reclaman en favor del hecho de la revelación pruebas semejantes á las de la geometría ó de las ciencias naturales, reclaman una cosa que la índole del hecho que hay que probar no consiente de ningún modo. Lo que tienen derecho á exigir es que las pruebas de la revelación descansen sobre testimonios ciertos, cual se exige en las ciencias históricas, y acabamos de demostrar que la certeza moral producida por estos testimonios puede ser completa. En otros artículos de este Diccionario se verá que dicha certeza ofrece garantías más sólidas y seguras que las que nos obligan á admitir los hechos históricos más indiscutibles.

J. M. A. Vacant.

CIELO.—1. Con este nombre la Iglesia designa la mansión en que las almas y los cuerpos resucitados de los elegidos han de gozar de una recompensa eterna, que es para las almas la visión inmediata de Dios, y para los cuerpos la perfección y la gloria sobrenaturales. Expongamos brevemente esta doctrina, valiéndonos para ello de los documentos de la revelación y de las definiciones auténticas de la Iglesia.—2. La existencia del cielo es indudable; las Sagradas Escrituras, los símbolos de la fe, las enseñanzas de la tradición están terminantes sobre este particular, y es demasiado conocido todo ello para que nos detengamos en citar textos. Que el cielo es una parte del espacio creado es asimismo incuestionable, por cuanto los mismos documentos dicen que Jesucristo subió á él corporalmente, que allí habita corporalmente también, y que los cuerpos de los justos se reunirán también allí con sus respectivas almas después de la resurrección final. No es, pues, exacto decir que el cielo se halla donde quiera que una alma goza de la visión de Dios. El cielo es un lugar real, una morada para los cuerpos glorificados, y esta morada está en sitio superior á la tierra, desde donde el Redentor se elevó visiblemente el día de su ascensión. Pero, ¿dónde se encuentra á punto fijo dicho lugar? ¿En qué región del espacio se consuma la felicidad de los Santos? La doctrina católica no nos lo enseña, y no tenemos para qué intentar adivinarlo; nuestras conjeturas serían tan atrevidas como inútiles, razón por la que cedemos con gusto á cierta astronomía soñadora el privilegio de reconocer, en una estrella de tal ó cual color, las almas de los padres ó de los amigos. Nos es más útil saber, como la Iglesia lo ha definido, que las almas completamente purificadas no esperan hasta el día del juicio final para entrar en posesión de la bienaventuranza que les está preparada (II Conc. Ecum. de Lyon; Const. de Benedicto XII; Conc. de Florencia, etc.), y que la felicidad de los ángeles y de las almas es producida por la visión intuitiva, sin intermedio y sin sombra, de la esencia divina, que se les presenta para siempre al descubierto y cara á cara, y que viene á ser para ellos principio de júbilo y dicha eterna, de vida y de reposo supremo (Const. de Benedicto XII). Es éste un hecho absolutamente sobrenatural, y el alma no es capaz de tal visión sino

mediante un auxilio igualmente sobrenatural, llamado por los teólogos *lumen gloriæ*. En el artículo *Resurrección* describiremos los privilegios de los cuerpos gloriosos; aquí, pues, no haremos más que contestar á las objeciones contra la doctrina que acabamos de exponer.—3. La primera se refiere á la noción misma del cielo. Se ignora dónde está; la Astronomía no descubre su presencia en parte alguna; ¿existe, pues, realmente? Esta dificultad es puramente negativa, y nada tiene de grave. ¿Puede, en efecto, inferirse del silencio y aun de la ignorancia de una ciencia imperfectísima en sus medios de investigación, limitadísima en el campo de sus observaciones, puede inferirse, decimos, la no existencia de los hechos que no puede comprobar? Además, aunque pudiera explorar el universo todo, es evidente que no descubriría el cielo, objeto que pertenece al orden sobrenatural, así como el anatomista no descubre el alma inmaterial en el cuerpo que estudia y diseca. Entre las almas bienaventuradas y el telescopio de un observatorio no hay relaciones posibles; estas almas no podrán nunca distinguirse por tales medios, y el astrónomo más aventajado y mejor provisto de aparatos ópticos no podrá nunca afirmar que tal estrella es ó no la morada de la gloria, el cielo entendido en el sentido teológico. El cuerpo glorificado del Salvador y el de la Virgen María, cuya asunción á los cielos está atestiguada por una tradición cierta, no son tampoco objeto de las disquisiciones astronómicas. Si las conjeturas emitidas por los teólogos de la Edad Media ó de la época moderna, fundados con frecuencia sobre sistemas astronómicos inexactos, no son del agrado de nuestros contemporáneos, deben éstos tener presente que no interviene en tales conjeturas la autoridad doctrinal de la Iglesia, y que debe concederse á aquellos escritores la indulgencia de que usan y abusan los que creen, por ejemplo, en la pluralidad de mundos habitados, y los que suponen que las almas de los muertos se alimentan del foco solar.

En cuanto á las descripciones del cielo que nos presentan los libros santos, y especialmente el Apocalipsis, inútil es hacer notar el carácter esencialmente poético y simbólico de las mismas. Las objeciones á que dichas descripciones pudieran dar lugar caerían de seguro ante esta observación. A nadie puede ocurrírsele que se deba censurar á los poetas, á los literatos en general, y aun al vulgo mismo, porque no hablen del cielo físico y de sus fenómenos empleando el lenguaje riguroso y matemático de los astrónomos. El Espíritu Santo, al inspirar á nuestros poetas y moralistas sagrados, no pretendió prohibirles el uso de símiles, metáforas y símbolos, cuya utilidad es manifiestamente grande para hacer entender y amar los más sublimes misterios. En lo concerniente á visiones y revelaciones particulares, conviene añadir á la observación que antecede lo que ya dijimos en el artículo *Apariciones* acerca de la diferencia fundamental que existe entre esta clase de documentos y los documentos auténticos de nuestra fe.

Una dificultad más grave se presenta á propósito de la visión beatífica; esta visión, se dice, es imposible ó es puramente natural, y tal como el espíritu humano la posee desde la vida presente; y en este caso no puede hacer más por la felicidad é impecabilidad del hombre después de la muerte de lo que hace durante la vida, llena toda ella ¿quién no lo sabe? de errores, dolores y miserias. Acerca de la cuestión de posibilidad, observemos que la intuición de la verdad es una de las funciones de la inteligencia: la percepción de las primeras nociones y de los primeros principios es, en cierto sentido, intuitiva. Por otra parte, el Ser divino es infinitamente inteligible en sí mismo é infinitamente cognoscible para todo espíritu puesto en comunicación inmediata con Él. Sin duda alguna esta comunicación no existe para nosotros durante nuestra existencia terrestre, y nosotros ahora no conocemos lo inteligible y lo verdadero sino por el ministerio de nuestros sentidos, á los cuales lo inteligible puro y la verdad absoluta son inaccesibles. Pero después de la muerte, y con el auxilio sobrenatural que eleve nuestra inteligencia sobre el nivel que le es connatural, puede ésta encontrarse en presencia del primero

de todos los seres, de todos los principios y de todos los inteligibles, y verle tal como es en sí mismo. La posibilidad de la visión intuitiva y beatífica es, pues, indiscutible. Tampoco puede dudarse de su carácter sobrenatural. En efecto, para llegar á este acto de intuición y de fruición, que es el modo propio y la forma específica con que Dios se conoce y se goza á sí mismo; para participar de una función divina que debe necesariamente considerarse como reservada al primer ser, porque por ella se distingue esencialmente de los seres inferiores; para practicar esta operación, por la cual se entra realmente en posesión de la verdad y de la felicidad divinas, ninguna actividad finita, ninguna potencia creada puede juzgarse suficiente. El único procedimiento que poseemos naturalmente para elevarnos al conocimiento de Dios es el del raciocinio, que pasa del efecto á la causa, pero que no proporciona la intuición de ésta. El Concilio del Vaticano, en su primera constitución dogmática (c. II), definió cuidadosamente este procedimiento, rechazando al propio tiempo el de la intuición natural, de que alardearon siempre los platónicos antiguos y modernos contra toda razón y contra toda experiencia. Desde entonces, sería ilógico inferir de la insuficiencia de nuestro conocimiento actual de Dios para hacernos completamente felices é impecables, la insuficiencia de la visión intuitiva para producir un día en nuestras almas la bienaventuranza plena y definitiva. Aquí en la tierra no vemos á Dios sino á través del velo grosero de las criaturas; pero en el cielo le veremos cara á cara, y entonces la evidencia de su verdad, el esplendor de su belleza arrebatarán de tal modo nuestro espíritu y nuestro corazón, que seremos ya para siempre incapaces de errar y de pecar.

Pero ¿no serán todas estas cosas teorías puramente escolásticas, ideadas por San Agustín y desarrolladas por Santo Tomás y Suárez? Nada de esto: se hallan consignadas con perfecta exactitud en nuestros libros sagrados. "Los hijos de los hombres, dice el salmista (XXXV, 8-10), esperarán bajo la protección de tus alas; se embriagarán con la abundancia de tu mansión, les darás á beber en el torrente de tu felicidad, porque tú eres el manantial de la vida, y en tu luz veremos la luz.„ San Pablo escribe á los de Corinto: "Ahora vemos como por un espejo y en enigma; pero entonces veremos cara á cara. Ahora yo conozco á medias, pero entonces conoceré como soy conocido„ (I Cor., XIII, 12). "Mientras vivimos en este mundo corpóreo andamos lejos del Señor, porque caminamos á la luz de la fe y no vemos con claridad„ (II Cor. V, 6-7). Y San Juan: "Mis amados, al presente somos hijos de Dios, y no se nos ha mostrado todavía lo que seremos en lo por venir. Cuando esto suceda, seremos semejantes á Él, porque le veremos como es en sí;„ (I Joann., III, 2). El panteísmo y racionalismo actuales, la frivolidad contemporánea sobre todo, se han asustado, al parecer, ante la idea de la eternidad del cielo; han preguntado si esta eternidad no sería causa de disgusto, y si la felicidad no debiera más bien consistir en una variedad y un progreso indefinidos, aun con algunas decepciones é inquietudes. Tal manera de apreciar las cosas revela conocimientos poco exactos y profundos sobre el destino de los seres y el fin del hombre, y en particular sobre la naturaleza de la verdadera felicidad y sobre el poder que poseen la verdad y el bien infinitos de arrebatar nuestro espíritu sin abandonarle jamás. Por otra parte, una opinión libremente defendida por muchos católicos afirma que los bienaventurados recibirán en el cielo aumentos continuos de ciencia, de gloria y de júbilo. Y véase cómo con esta opinión se satisface cumplidamente á la objeción que acabamos de exponer.—Cf. Cardenal Mazzella, *De Deo creatore*; Dr. Scheeben, art. *Anschauung*, en el *Kirchenlex.*, de Friburgo y en su *Dogmatik*; J. Bautz, *Der Himmel speculativ dargestellt*; Oswald, *Eschatologie*; R. P. Hilaire, capuchino, *Où est le Ciel?* etc.

J. D.

CIENCIA *(La)* Y LA IGLESIA.—Se reprocha á la Iglesia que quiera atribuirse el derecho de inspeccionar la ciencia é imponer á los sabios el yugo

de una autoridad de que nunca se ven libres. La ciencia, se dice, es independiente y soberana por naturaleza, puesto que es la verdad, y no hay derecho alguno contra la verdad. La autoridad eclesiástica, que pretende regentar la ciencia, aprobar ó condenar los sistemas de los sabios, se arroga, en consecuencia, una facultad que no le pertenece; la ciencia debe ser soberana, y los sabios, como tales, están por encima de toda autoridad.

Se dice, en segundo lugar, que la Iglesia no es infalible en materia científica; todos los teólogos lo reconocen. Ella se expone, pues, al proscribir ó al imponer un sistema científico, á proscribir la verdad y á imponer el error. Esto le aconteció en el asunto de Galileo, resultando de tan desacertada conducta la paralización del progreso de la ciencia astronómica en el seno de las naciones católicas por espacio de un siglo.

Inútil sería reproducir aquí las declamaciones á que ha dado lugar el desenvolvimiento y la repetición de este argumento. Vamos, pues, al fondo de la cuestión. ¿Tiene la Iglesia el derecho de proscribir ó aprobar una opinión científica? La reprobación del sistema copernicano y la condenación de Galileo por los decretos de 1616 y de 1633, ¿detuvieron el progreso de la Astronomía? La contestación á estas preguntas servirá de solución á la dificultad propuesta.

1.º A la primera pregunta: ¿Tiene la Iglesia el derecho de condenar ó aprobar una opinión científica?, todo católico debe sin vacilación contestar afirmativamente. Es verdad que la Iglesia no recibió de su divino Fundador la misión de trabajar directamente por el progreso de las ciencias profanas, ni, por consiguiente, la autoridad y los privilegios necesarios para conseguir infaliblemente dicho objeto. Así que la Iglesia, á pesar de los servicios importantísimos que ha prestado á la ciencia, nunca ha supuesto haber recibido de Dios la misión de enseñar á los hombres las Matemáticas, la Astronomía, la lingüística y los demás ramos del saber que no entran directamente en el dominio de las cosas religiosas. El objeto propio de su enseñanza, de la enseñanza que ella da con plena autoridad, es la verdad religiosa, cuya guarda y predicación le ha sido confiada por Nuestro Señor Jesucristo.

Pero es necesario observar que la conservación y propagación de la verdad religiosa se auxilia ó dificulta necesariamente por los sistemas científicos que se relacionan de algún modo con la doctrina cristiana: cuando estos sistemas son verdaderos, la Iglesia se aprovecha de ellos en pro de la verdad religiosa y de la salud de las almas; cuando son falsos, esterilizan más ó menos sus esfuerzos, haciendo que los espíritus sean refractarios á sus enseñanzas. Así, por ejemplo, es patente que la doctrina cristiana será muy difícilmente aceptada ó conservada en una sociedad imbuída en las doctrinas filosóficas materialistas, fatalistas ó ateas; en los sistemas históricos que presentan el Catolicismo como enemigo de la civilización y de la ciencia; en sistemas científicos que excluyen la unidad de la especie humana, que hacen descender al hombre del bruto ó de la planta por una transformación natural; que explican los milagros del Salvador y de los Santos por las solas fuerzas de la naturaleza puestas en juego por el azar ó por una habilidad extraordinaria, y que condena, en nombre de los intereses de la humanidad, la doctrina y las prácticas católicas sobre el matrimonio, la propiedad, la usura, el celibato, la autoridad. La difusión de estos errores aleja evidentemente á los pueblos de la verdad evangélica, y constituye un gran obstáculo para el cumplimiento de la misión de la Iglesia. Es, pues, necesario que ésta pueda apartar dicho obstáculo condenando el error y proclamando la verdad opuesta. Tal es el fundamento esencial del poder que siempre la Iglesia ha vindicado para sí y que en todo tiempo ha ejercitado, prohibiendo ó recomendando ciertas doctrinas científicas: es un derecho y hasta un deber que dimana de su misión de guardar la verdad.

El Concilio del Vaticano se expresa sobre este punto en los términos siguientes [1]: "La Iglesia, que con la misión apostólica de enseñar recibió el

[1] Const. dogm. *Dei Filius*, cap. IV, *De Fide et Ratione*.

mandato de guardar el depósito de la fe, posee también de parte de Dios el derecho y el deber de condenar la falsa ciencia, á fin de que nadie *sea engañado por la filosofía y por un vano sofisma.* (Coloss., II, 8). Por eso los fieles cristianos, no sólo no deben sostener como conclusiones legítimas de la ciencia las opiniones que han sido reconocidas como opuestas á la enseñanza de la fe, sobre todo si han sido reprobadas por la Iglesia, sino que deben considerarlas absolutamente errores que se cubren con la engañosa apariencia de la verdad... La Iglesia no prohibe que las ciencias humanas se sirvan, cada una en su esfera, de los principios y del método que les son propios; pero, al propio tiempo que les reconoce esta justa libertad, vela cuidadosamente para que no se pongan en oposición con la doctrina divina, cayendo en error ó traspasando sus propios límites...„

El Concilio no habla sino de los sistemas científicos falsos, porque los verdaderos no pueden nunca hallarse en contradicción con la verdad revelada, como lo expone en este mismo capítulo: "Aunque la fe esté por encima de la razón, dice, no puede darse nunca verdadero desacuerdo entre una y otra, puesto que es el mismo Dios quien revela los misterios y comunica la fe, y quien da al alma humana la luz de la razón; ahora bien: Dios no puede negarse á sí mismo, y la verdad no puede ponerse en contradicción con la verdad. La vana apariencia de una contradicción de esta naturaleza procede principalmente de que los dogmas de la fe no son comprendidos y expuestos según el sentir de la Iglesia, ó de que ciertas opiniones extraviadas y erróneas se toman por enseñanzas ciertas de la razón.„

Tal es hoy y tal ha sido siempre la doctrina de la Iglesia católica; nunca la autoridad eclesiástica ha dejado de obrar con arreglo á estos principios, anatematizando las opiniones científicas opuestas ó nocivas á la fe, y defendiendo aquellas otras que la favorecen porque son verdaderas. Se encuentra la prueba de este hecho en muchas decisiones de la Santa Sede y principalmente en los decretos del Indice. Recientemente tambien, en 1879, el Soberano Pontífice León XIII, el gran protector y promotor de los estudios, afirmaba el hecho y el derecho de que hablamos en su Encíclica *Æterni Patris.* "Según el aviso del Apóstol, dice, los espíritus de los cristianos se dejan engañar con frecuencia, y la pureza de la fe se corrompe entre los hombres por la filosofía y las vanas sutilezas; he aquí por qué los supremos Pastores de la Iglesia han creído siempre que era uno de sus ineludibles deberes contribuir con todas sus fuerzas al progreso de la verdadera ciencia, y al propio tiempo velar con particular solicitud para que todas las ciencias humanas fueran enseñadas en todas partes según la regla de la fe católica, en particular la filosofía, de la cual depende en gran parte la rectitud de las demás ciencias.„

He aquí el derecho que la Iglesia se ha atribuído siempre y del que siempre ha usado; he aquí el derecho en virtud del cual se intentó el desdichado proceso de Galileo. A ningún católico le es permitido negar, ni discutir siquiera la existencia de tal derecho, aunque puede lamentar su aplicación en ciertos casos particulares. Una cosa es el reconocimiento de un derecho, objeto de las enseñanzas de la Iglesia, y otra la apreciación de tal ó cuál aplicación del mismo; ciertamente, no hay que hablar de éstas sino con la respetuosa reserva exigida por el carácter sagrado de los Pastores de la Iglesia, pero la sabiduría y la prudencia no se nos han garantido de una manera absoluta. Negar el derecho es atacar la fe católica: negar ó discutir con la conveniente reserva la oportunidad, la prudencia, ó los efectos de alguna de sus aplicaciones, es propio del historiador amigo de la verdad, y por consiguiente del buen católico.

Sentado esto, pasemos á los argumentos de la objeción. La ciencia, se ha dicho, es independiente por naturaleza; es también soberana, puesto que es la verdad. Los sabios, por razón del fin que se proponen, deben ser independientes como ella, y someterse en sus investigaciones á la sola ley de la verdad.

Algunas distinciones que juzgamos

necesarias serán también suficientes para mostrar el lado fuerte y el lado débil de esta dificultad.

La ciencia considerada en sí misma, en su naturaleza, es el conocimiento cierto de la verdad por medio de los principios. Así entendida, no puede ser regentada por ninguna autoridad dado que, por una parte, ninguna autoridad tiene derecho para declarar falso lo que es verdadero, y por otra, el conocimiento de la verdad es la necesidad primordial, el fin último de la inteligencia. Lo único que puede decirse es que la adquisición del conocimiento de la verdad está sometida á ciertas leyes, que regulan el tiempo, los medios y el fin de dicha adquisición. Con esta reserva admitimos, y la Iglesia admite también, la independencia y la soberanía de la ciencia. Pero hay que distinguir entre la ciencia propiamente dicha y las opiniones, es decir, las teorías cuya verdad ó error no se conoce con certeza. Entre estas opiniones las hay verdaderas y las hay falsas; pero todas son discutibles hasta que hayan sido reconocidas universalmente y de un modo cierto como verdaderas. Ahora bien; sólo con respecto á las opiniones reclama y ejerce la Iglesia el derecho de condenación ó aprobación, según que las estima favorables ó peligrosas para la verdad religiosa. Tal derecho está conforme con la naturaleza misma de las cosas, porque no pudiendo la verdad contradecir á la verdad, toda opinión que se halla en pugna con las enseñanzas de la fe es falsa. La Iglesia, al condenar una opinión de esta índole, condena, por consiguiente, el error, que no tiene ciertamente derecho alguno á penetrar ó establecerse en las inteligencias. Así es cómo protege la verdad religiosa, y de rechazo la verdad científica, dado que todo obstáculo que se opone á la difusión del error, en cualquiera materia que sea, es un servicio que se presta á la verdad.

En lo tocante á la verdadera ciencia, es decir, respecto de cualquiera opinión que universal y ciertamente haya sido reconocida como verdadera, la Iglesia no ha reclamado ni ejercitado jamás otro derecho que el de defenderla y propagarla. Esto es lo que arrojan de sí los textos antes citados y los documentos de la historia. En suma, la Iglesia reclama, con respecto al error en materia de ciencias profanas, el derecho de proscribirlo cuando ataca la fe, y con respecto á la ciencia ó á la verdad, le derecho de defenderla y propagarla. Nada más justo.

Fáltanos examinar los derechos de los sabios. Todo hombre, se dice, tiene derecho á que no se le pongan trabas en la investigación de la verdad; ahora bien, este derecho es violado por la Iglesia desde el momento en que proscribe tal ó cuál opinión científica, como ocurrió en el asunto de Galileo. La mayor de este argumento no puede admitirse, porque es demasiado universal. En efecto, hay que distinguir entre las verdades cuyo conocimiento es necesario al hombre para alcanzar su fin último y las demás verdades. Todo aquel que no conozca las verdades necesarias tiene el derecho absoluto y la obligación ineludible de aprenderlas; he aquí por qué todo hombre que ignore las verdades fundamentales de la religión cristiana, tiene derecho á investigarlas y conocerlas y no puede ser cohibido en esta investigación por ninguna ley racional y justa. Pero su derecho á la investigación de las demás verdades no es el mismo, porque el conocimiento de las demás verdades no le es necesario absolutamente, y hasta puede, en ciertos casos, serle perjudicial. Así, el conocimiento de las objeciones hechas contra la religión no es necesario á todo el mundo; dicho conocimiento ofrece, para la mayoría de los cristianos, un peligro serio, porque casi todos los fieles carecen del tiempo y de las disposiciones necesarias para encontrar ó comprender las respuestas convenientes. Así también, el conocimiento de muchos sucesos escandalosos es, la mayor parte de las veces, perjudicial. Es evidente, por otra parte, que varios conocimientos no tienen utilidad alguna para la mayoría de los individuos; la lingüística, por ejemplo, la astronomía, la ciencia de las religiones, la ciencia militar, la prosodia griega, etc., no son necesarias ni aun útiles sino á un reducido número de personas.

Es, pues, improcedente proponer

como principio universal que todo hombre tenga derecho á que no se le pongan obstáculos para la investigación de la verdad: hay que restringir este derecho á la investigación de la verdad necesaria. Ahora bien; la Iglesia jamás ha puesto trabas, ni ha reclamado el derecho de ponerlas, á nadie que se proponga investigar la verdad necesaria.

Pero, se dirá, es necesario para el bien de la sociedad humana, que todas las ciencias sean libremente cultivadas y que, por consiguiente, todas las opiniones científicas puedan discutirse; ahora bien: el derecho que reclama y que ejercita la Iglesia, de proscribir ciertas opiniones científicas, suprime, ó por lo menos dificulta, la libre discusión, y por consiguiente, el progreso de las ciencias; está, pues, en contradicción con el derecho natural é incontestable de la sociedad humana.

A este razonamiento de los adversarios podremos dar dos contestaciones. En primer lugar, de nada sirve para el progreso de las ciencias que los sistemas ó las opiniones contrarias á la verdad puedan ser libremente defendidos y propagados como verdaderos. Los esfuerzos que se hacen para la defensa y propagación de estos errores no solamente son inútiles para el progreso de las ciencias, sino que además le son perjudiciales. La autoridad, pues, que los censura, no opone barreras de ningún género al progreso científico; por lo contrario, le presta un señalado servicio. Ahora bien: la Iglesia, ya lo hemos dicho, no se atribuye el derecho de proscripción sino con respecto á las opiniones falsas; en otros términos: no se arroga otro derecho que el de prohibir todo aquello que paraliza el progreso de la ciencia y de la civilización.

En segundo lugar, todo hombre sensato debe convenir en que, si, lo que es imposible, el desarrollo de alguna de las ramas del saber humano perjudicase á la verdad religiosa y, por consiguiente, apartase á los hombres de su fin último, esta ciencia debiera ser suprimida. La razón, en efecto, proclama que el interés del fin último es superior á todo lo demás; que la ciencia es buena en tanto que nos acerca directa ó indirectamente al fin supremo de nuestra existencia. Si, pues, la Iglesia, á la cual se confió especialmente la misión de conducirnos á nuestro último fin, estima que cualquiera ciencia nos aparta de aquel, tendrá el derecho y la obligación de proscribirla.

Pero esta hipótesis es absurda, porque, según la doctrina católica, no puede darse oposición alguna entre las ciencias y las verdades de la fe, y jamás la Iglesia ha reprobado ni reprobará nunca ninguna especie de saber; por lo contrario, ha alentado y fomenta todas las ciencias humanas.

He aquí en qué términos se expresa sobre este punto León XIII, fiel heredero de las tradiciones de sus predecesores [1]: "Como todo lo que es verdadero procede de Dios, la Iglesia reconoce en toda verdad que la investigación del hombre logra descubrir, una especie de vestigio de la Inteligencia divina. Y como en las verdades del orden natural nada hay que pueda debilitar la ley ó las doctrinas reveladas por Dios, mientras que hay muchas cosas que la vigorizan; como todo descubrimiento de la verdad puede contribuir á que se conozca y alabe á Dios, la Iglesia acogerá siempre con gusto todo lo que vaya ensanchando los límites del saber humano, y fomentará y alentará con amor la ciencia que tiene por objeto el conocimiento de la naturaleza, como tiene costumbre de hacerlo con las demás ciencias. En los estudios naturales, la Iglesia no se opone á ningún descubrimiento, ve sin disgusto las investigaciones hechas para aumentar el esplendor y las comodidades de la vida; es más, enemiga de la pereza y de la ociosidad, desea vivamente que el genio del hombre produzca, por el trabajo y por la cultura, frutos abundantes; fomenta toda clase de artes y de trabajos, dirigiendo con su influencia todas estas investigaciones hacia un fin honesto y saludable y se esfuerza por impedir que la inteligencia y la industria del hombre le alejen de Dios y de los bienes celestiales."

Estos nobles sentimientos han inspirado siempre la conducta de la Iglesia; pero es una brillante prueba de la sin-

[1] Enciclica *Immortale Dei*.

ceridad de los mismos oir su exposición en lenguaje tan noble de labios del supremo Pastor, precisamente en un tiempo en que tantos hombres abusan de la ciencia para atacar la religión.

Pero se objeta que la Iglesia no tiene derecho á proscribir una opinión científica como opuesta á la verdad religiosa, porque es incompetente en materia de ciencias profanas, y puede padecer error suponiendo entre cierto sistema científico y alguna verdad de fe una oposición que no exista. Esto precisamente es lo que hizo del proceso de Galileo una desgracia para la ciencia y para la religión.

¿Es la Iglesia incompetente en materia de ciencias profanas? Sí, si con esto quiere decirse que la Iglesia no hace de las ciencias profanas el objeto propio, especial de sus esfuerzos, y que no posee autoridad de origen divino para decidir directamente en estas materias. No, si quiere significarse que los tribunales eclesiásticos, encargados del examen de las cuestiones de naturaleza científica, se componen de hombres sin ciencia, incapaces de decidirse con conocimiento de causa. La Iglesia ha contado siempre en su clero, y muy particularmente entre los miembros de las Congregaciones romanas, considerable número de sabios. En el siglo XVII particularmente, casi todos los sabios pertenecían al clero secular ó regular. En la actualidad, por desgracia, no puede decirse otro tanto; la gran diminución del número de clérigos y de la riqueza eclesiástica ha traído por resultado una diminución proporcional en el número de eclesiásticos dedicados al estudio de las ciencias profanas. Sin embargo, aun hoy la Iglesia católica es la sociedad más rica bajo el punto de vista científico.

Pero es muy cierto que la Iglesia no ha sido jamás infalible en materia de ciencias profanas: es éste un privilegio que no ha recibido de su divino Fundador, y que nunca ha reclamado. Es muy cierto que en estas materias va instruyéndose la Iglesia poco á poco, como las demás sociedades, á medida que los esfuerzos del espíritu humano hacen progresar la ciencia, y que en esto comparte la ignorancia común.

Pero, ¿es infalible para decidir sobre la oposición que pueda existir entre un sistema científico y un punto cualquiera de la revelación? A esta pregunta debemos contestar afirmativamente. El privilegio de infalibilidad en materia de fe y de costumbres, supone el privilegio de poder decidir, sin peligro de error, acerca de la oposición de las doctrinas científicas con las verdades de la fe. En este caso la Iglesia no decide directamente sobre la verdad científica y según los principios científicos: decide acerca de la falsedad de la opinión, declarando que tal opinión contradice á la verdad revelada. La razón nos enseña que una doctrina no puede ser al mismo tiempo falsa á los ojos de la fe y verdadera á los de la razón natural. Este es el principio que la Iglesia definió en el V Concilio de Letrán [1] en los términos que reproduce el Concilio del Vaticano [2]: "Definimos que toda aserción contraria á una verdad claramente enseñada por la fe es absolutamente falsa.„ La autoridad eclesiástica goza, pues, del privilegio de la infalibilidad en materia de ciencias profanas, en el sentido de que puede decidir, sin peligro de error, sobre la oposición de un sistema ó de una teoría científica con la verdad revelada, y por consiguiente, sobre su falsedad.

Tal es la doctrina católica admitida por todos los teólogos.

Pero el privilegio de la infalibilidad, según explicaremos en el artículo *Galileo*, no se extiende á todas las decisiones de la autoridad eclesiástica; no se extiende sino á las decisiones definitivas, supremas, irrevocables, por las cuales la Iglesia traza á todos sus hijos una regla de creencia de que nunca les ha de ser lícito separarse.

Aparte de estas decisiones supremas é irrevocables, la autoridad eclesiástica provee á la conservación de la integridad de la fe por medio de decisiones provisionales, que no gozan del privilegio de la infalibilidad; esto es lo que hace con frecuencia por los decretos del Indice, por los de las demás Congregaciones romanas y por las cartas de los Soberanos Pontífices.

[1] Concil. Later. V, sess. 8, in bulla *Apostolici regiminis*.

[2] Const. *Dei Filius*, cap. IV, *De Fide et Ratione*.

Cuando, valiéndose de cualquiera de estos medios, la Iglesia censura tal ó cual opinión y prohibe los libros que la defienden, puede equivocarse; los decretos que da son revocables y están sujetos á error. Cierto que siempre para esto procede con toda clase de precauciones; pero estas precauciones no pueden excluir en absoluto todo peligro de error, y de hecho se equivocó en el asunto de Galileo. Desde entonces ha redoblado su prudencia y su reserva tratándose de estas prohibiciones y censuras provisionales, y tal vez la condenación del sistema de Copérnico aparezca en la historia de la Iglesia como el único hecho de esta clase; sin embargo, no es absolutamente imposible que cometa todavía algún otro error semejante.

¿Hay que inferir de esto que los derechos de los sabios quedan lesionados por este poder que se atribuye la Iglesia, de prohibir un sistema científico por medio de una decision falible, facultad de que usó tan desacertadamente contra Galileo? Nada de eso. En efecto, la pureza de la fe, necesaria á los hombres para llegar á su último fin, siendo, como es, de suprema importancia, debe ser protegida contra toda clase de peligros. Por consiguiente, cuando la autoridad á la cual incumbe la misión de protegerla juzga que una opinión científica la pone en peligro de una manera cierta ó probable, dicha autoridad debe prohibir esta opinión, aun á riesgo de impedir momentáneamente el progreso de uno de los ramos de la ciencia profana. Entre el peligro de oponer un obstáculo provisional al adelantamiento de una ciencia que no es absolutamente necesaria para el último fin del hombre, y el peligro de exponer la pureza de la fe, sin la cual es imposible la salvación, no hay vacilación posible. Es éste uno de los casos á que puede aplicarse el principio: "¿De qué sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma?„ Ó también aquellas otras palabras del Divino Maestro, que Galileo se aplicaba á sí mismo [1]: "Si tu ojo te escandaliza, sácalo y échalo lejos de ti.„

Además, el ejercicio de este derecho de la Iglesia no puede causar á la ciencia daños de consideración á causa de lo muy raros que son los errores de esta índole y del carácter provisional que revisten las prohibiciones de que son objeto.

2.º Un solo error de esta naturaleza ha podido comprobarse desde hace dieciocho siglos: el que se cometió á propósito de Galileo; y realmente, la condenación del sistema copernicano y de Galileo no ha ejercido influencia apreciable sobre el progreso de la ciencia. Esto es lo que resulta del examen de las circunstancias que intervinieron en esta condenación, y sobre todo del hecho indiscutible de que el movimiento científico, lejos de paralizarse en los años que siguieron á los decretos de 1616 y de 1633, adquirió en Italia celeridad y fuerza maravillosas.

En la época de Galileo, el sistema copernicano era todavía hipótesis aventurada, cuyas verdaderas pruebas no habían sido descubiertas aún [1]; porque las que Galileo invocaba no eran legítimas, así que han tenido que ser abandonadas ó modificadas. Ahora bien: perjudica al progreso de la ciencia que las hipótesis no demostradas sean aceptadas como verdades; el decreto provisional que rechazaba la opinión copernicana no estaba desprovisto de utilidad.

No diremos nosotros que los decretos de 1616 y de 1633 no hayan perjudicado algo al progreso de la ciencia. Pero ha sido este perjuicio en tan pequeña escala que no puede señalarse con auxilio de documentos ningún síntoma de paralización ó desfallecimiento en el movimiento científico que deba imputarse á dichos decretos. Tan sólo puede decirse con alguna apariencia de razón que si la Iglesia no hubiese prohibido la opinión copernicana el movimiento científico que admiramos hoy habría sido tal vez más maravilloso.

Por lo demás, hay que notar que lo importante para el adelanto de la ciencia en la primera mitad del siglo XVII fué la observación, las experiencias,

[1] *Opere*, t. II, pág. 17.

[1] V. Laplace, *Essai sur les probabilités*, Paris, 1820, pág. 247.—El testimonio del P. Secchi en el *Manuale didattico-storico* de Schiavi, 1874, pág. 388, citado por Grisar, pág. 30.

y no los sistemas *a priori* ó las conclusiones prematuras como la del movimiento de la tierra. Pues bien: la libertad de las observaciones y de las experiencias no fué en manera alguna dificultada por los decretos de las Congregaciones. La afición á este nuevo método y á su empleo, no obstante la resistencia de los aristotélicos, cundía por todas partes, preparando los hermosos descubrimientos de Newton y la feliz transformación de la ciencia, de que hoy somos testigos. Una rápida mirada sobre la Italia sabia durante el medio siglo que siguió á estos decretos, basta para convencernos de ello [1].

Galileo, después de su condenación, abandona la cuestión del movimiento de la tierra, y se entrega con pasión al estudio de la teoría científica del movimiento, de la cual era fundador. En 1637 hace algunos descubrimientos sobre el movimiento de la luna; en 1638 publica su gran obra titulada: *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nove scienze attenenti alla mecanica e ai movimenti locali*, obra de la cual dice él mismo que es "colección de los estudios de toda su vida„ [2]. Reune alrededor de sí una porción de sabios, á quienes imprime cierta dirección fielmente seguida por todos ellos, prestando así importantísimos servicios á la ciencia. Entre estos discípulos se encontraba, desde 1641, el célebre Torriceli, inventor del barómetro.

En Florencia, la segunda patria de Galileo, el Príncipe Leopoldo de Médicis, más tarde Cardenal, fundó la Academia del *Cimento,* que tenía por objeto el progreso de las ciencias naturales, y en particular el de la Astronomía. Esta institución duró poco tiempo, pero contó entre sus miembros á Rinaldini, Oliva y al célebre Borelli.

En Bolonia, ciudad pontificia, brillaban dos matemáticos distinguidos: Ricci y Montalbani; el P. Riccioli, jesuíta, autor del *Almagestum;* el Padre Grimaldi, también jesuíta, que descubrió la difracción de la luz; Cassini, que acababa de abandonar á Roma, debiendo más tarde ilustrar el Observatorio de París; Castelli, Davisi y una porción de sabios observadores menos conocidos. En esta misma ciudad Mezzavacca publicó sus *Efemérides astronómicas* y sus estudios sobre los astros desaparecidos. En Roma, Cassini descubría los satélites de Saturno, Magalotti estudiaba los cometas, y el Padre Plati llevaba á cabo sus notables observaciones sobre los eclipses solares; los PP. Kircher, Fabri y Gottignies dejaban muy alta la reputación del Colegio romano; Campani y Divini construían telescopios famosos en todo el mundo y de los cuales se servía Cassini para sus descubrimientos. A la Academia de los Linces, que tanto había merecido de la ciencia y de la religión, y que había desaparecido en 1630 con su fundador el Príncipe Cesi, amigo de Galileo, sucedieron la Academia físico-matemática de Ciampini, la Academia mucho más célebre de la reina Cristina y la de los "Curiosos (investigadores) de la naturaleza„.

Los escritos de esta época hacen mención de frecuentes observaciones astronómicas hechas en San Pedro, en Montorio, en el monte de San Onofre y en el Celio. Los sabios y las Sociedades sabias, cuyos nombres hemos consignado por lo que se refiere á Florencia, Roma y Bolonia, se comunicaban sus descubrimientos por medio de cartas ó por Memorias insertas muchas veces en las *Efemérides* que Nazzari publicaba en Roma. Lejos de contener el empuje de las ciencias, y particularmente el empleo del método de observación que preparó los elementos con los cuales el siglo XVIII construyó su sistema científico, la Autoridad eclesiástica que había condenado á Galileo contribuyó á darles vida y vigor en todas partes, y principalmente en los Estados de la Iglesia. Es ésta una verdad tan demostrada en la actualidad, que no puede ponerla en duda sino la mala fe ó una ignorancia inexcusable.

En suma, es necesario reconocer, que si los decretos de 1616 y de 1633 podían por su índole haber perjudicado al progreso de la Astronomía, realmente y de hecho no le causaron daño alguno

[1] Se encuentra un cuadro muy bien hecho del movimiento científico en Italia, en esta época, en la *Question de Galilée* de M. de l'Epinois, pág. 272-300, y en la obra del R. P. Grisar sobre el mismo asunto, pág. 337-356.

[2] *Opere*, t. VIII, pág. 70.

apreciable. La Providencia, que permitió el error de la Autoridad eclesiástica, no permitió que este error tuviese consecuencias funestas para la ciencia.

3.º Para terminar nuestra tarea réstanos resolver una dificultad. ¿No es inmoral obligar á uno á rechazar una opinión que puede ser verdadera? El derecho que la Autoridad eclesiástica se atribuía en el siglo XVII, continúa arrogándoselo hoy todavía; la obligación que imponía á los católicos de someterse interiormente á las decisiones falibles de las Congregaciones romanas, la impone también en la actualidad. "No es bastante, dice Pío IX, que los sabios católicos admitan y respeten los dogmas de la Iglesia [1], sino que se necesita además que se sometan á las decisiones doctrinales que emiten las Congregaciones pontificias.„

El fundamento de este derecho que reclama la Autoridad eclesiástica, y el motivo de la obligación que impone, consiste en la necesidad de proteger la verdad católica y de apartar de los espíritus aquellas cosas que considera perjudiciales á la fe. La prudencia la obliga á prohibir á sus hijos que consideren como ciertamente verdaderas ó como probables las opiniones que le parecen hallarse en contradicción con la verdad religiosa. Esta apreciación puede resultar errónea cuando no pertenece á la enseñanza ordinaria de la Iglesia ó no constituye el objeto de una decisión doctrinal irrevocable; pero es moralmente cierta, y la certidumbre moral basta para constituir una regla de conducta provisional. Esto mismo se ve en todo el terreno de la moral. Los padres, los magistrados, los maestros tienen el derecho de prohibir á aquellos que están sometidos á su dirección las cosas que consideren peligrosas ó funestas, aunque no tengan respecto al objeto de su prohibición sino certidumbre moral, ó menos todavía, grave probabilidad. Los inferiores, á su vez, están obligados á la obediencia, aunque no tengan sino certeza moral de la justicia de los mandatos y aun de los derechos de aquellos que mandan. La certeza moral basta habitualmente para fundamentar el derecho de los superiores y la obligación de los inferiores en la sociedad civil; del mismo modo basta también para cimentar el derecho de la Autoridad eclesiástica y la obligación de los fieles.

Es mucha verdad que la certidumbre moral no excluye en absoluto todo peligro de error, y que la Autoridad eclesiástica no puede razonablemente exigir que los fieles admitan como completamente cierto lo que no lo es, y desechen en absoluto de su espíritu el pensamiento de que acaso se equivoquen al dar el asentimiento que se les pide. Por esto la adhesión que la Iglesia exige, en el caso de una sentencia doctrinal provisional, no es una adhesión absoluta, como la que se requiere para las decisiones infalibles y que excluyen todo temor de errar; es una adhesión provisional compatible con el pensamiento de que acaso lo que hoy se admite llegará día que se reconocerá inexacto [1]. La sumisión intelectual que se requiere es, pues, proporcionada al motivo sobre el cual se apoya: siendo este motivo una declaración de la Autoridad eclesiástica, declaración que se supone sujeta á rescisión, el asentimiento de la inteligencia no puede ser absoluto. La inteligencia se somete bajo el imperio de la voluntad, apoyándose en la confianza que merecen las decisiones, aunque sean provisionales, de la Santa Sede; esta confianza, á su vez, está fundada en la sabiduría habitual de los Papas, en las gracias ordinarias que Dios les concede para dirigir acertadamente la Iglesia, en la ciencia y virtud de los miembros de las Congregaciones que les sirven de consejeros y de órganos. En este sentido dice Galileo, en su interrogatorio de 21 de Junio de 1633, que después de la decisión de 1616 ha abandonado el sistema de Copérnico, "apoyándose en la sabiduría de sus superiores [2].„

[1] «Sapientibus catholicis haud satis esse, ut Ecclesiæ dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse ut se subjiciant, tum decisionibus, quæ ad doctrinam pertinentes a pontificiis Congregationibus proferuntur, tum, etc.» Epist. *Tuas libenter* ad Archiep. Monac.

[1] «.....Qua cognitione existente, nequit habere locum certitudo metaphysica. Dicimus itaque assensum esse moraliter certum.» Palmieri, *Tractatus de Romano Pontifice*. (Romæ, 1877, thes. 32, schol. 2.)

[2] *Piezas del proceso*, pág. 959-4.

La sumisión impuesta por las decisiones doctrinales y no infalibles de la Iglesia es, pues, perfectamente conforme á razón. El resultado que produce es precisamente el que la Iglesia se propone obtener. El cristiano, sumiso de corazón á las decisiones de la Autoridad eclesiástica, considera como moralmente cierta la falsedad de la opinión condenada, y prácticamente, en sus operaciones intelectuales, en sus palabras y en sus escritos, se aparta de ella como de un error.

Pero se dirá: la certidumbre moral, tal como acabamos de exponerla, debe ceder ante la certidumbre científica contraria. Por consiguiente, nunca será lícito imponer una adhesión interior, ni una abjuración, al sabio que tiene la certeza plena, científica, del error contenido en una decisión falible de la autoridad eclesiástica.

La hipótesis no se ha realizado hasta ahora; pero no es absolutamente imposible. En este caso, el sabio, no sólo no está obligado á adherirse interior ni exteriormente al decreto, sino que no puede hacerlo sin pecar; no puede hacer más que observar un respetuoso silencio. Por otra parte, la Autoridad eclesiástica que se equivoca no es tampoco culpable si ha usado de los medios posibles para ilustrarse, aunque no haya llegado á descubrir la verdad. El error y los males que de él se siguen en tales casos no hay que imputarlos á la ley ni á la malicia de los jueces, sino á la debilidad humana. Esto sucede también alguna vez con los tribunales profanos, sin que por ello deba racionalmente recriminarse á la ley ó á los jueces.

J.-B. J.

CIRCUNCISIÓN.—Es un hecho histórico por todos reconocido que los judíos practicaban la circuncisión. Los racionalistas han sacado de este hecho dos objeciones contra la Biblia: la primera se refiere al origen, y la segunda al carácter de esta ceremonia.

1.º Según el Génesis (XVII, 10), fué Dios quien prescribió la circuncisión á Abrahám y á sus sucesores: "Todo varón de entre vosotros será circuncidado.„ Los racionalistas rechazan este origen divino. "En los tiempos de Abrahám, dicen, hacía ya mucho tiempo que el Egipto practicaba la circuncisión: allí es donde los hebreos conocieron esta práctica, adoptándola por imitación.„ Es cierto, y nosotros así lo reconocemos, que la circuncisión era ya conocida en Egipto antes de los tiempos de Abrahám, y es verosímil que éste tuviera conocimiento de ella en el viaje que hizo á dicho país. Pero esto nada prueba contra el relato bíblico. Dios pudo muy bien haber indicado á Abrahám un rito ya conocido por éste, y ordenarle que lo practicase, transformando con esto una simple práctica en signo sagrado. Es de advertir que Dios, en la institución de los Sacramentos, eligió muchas veces ritos ya conocidos, limitándose á darles significación y eficacia mucho más extensas; el rito del bautismo, el ofrecimiento del pan y del vino, la unción con el aceite, eran ya conocidos antes que Nuestro Señor transformase estos ritos en Sacramentos. Esto es indudablemente lo que hizo Dios con la circuncisión, y de hecho parece que habla á Abrahám como de cosa ya conocida. Pero pasemos adelante. La existencia de la circuncisión egipcia, no sólo no prueba nada contra el origen divino de la circuncisión hebrea, sino que basta compararlas para ver que son cosas muy diferentes. Si Abrahám hubiese tomado la circuncisión de los egipcios, la habría adoptado tal como la encontró, y no registraríamos entre ambas las diferencias siguientes: los egipcios eran circuncidados desde los seis á los catorce años de edad, los hebreos lo eran á los ocho días del nacimiento; entre los egipcios, la ceremonia se aplicaba también á las mujeres, lo cual no ocurría con las mujeres judías; la imposición del nombre que se hacía en el día de la circuncisión, era costumbre peculiar de los judíos; finalmente, entre éstos la circuncisión tenía carácter eminentemente religioso, en tanto que carecía de él en los demás pueblos que la conocieron. Pues se la encuentra, en efecto, no sólo en Egipto, sino también entre los árabes, los idumeos, hasta entre los cristianos de Abisinia y los coptos; entre los kaffirs de Africa, en América, entre los mandos: en Aus-

tralia, entre los papuanos, etc., pero en todas partes como medida higiénica ó como simple tradición, y no con ese carácter de alianza religiosa entre Dios y el hombre con que la vemos entre los judíos.

2.° M. Soury y otros racionalistas pretenden que al principio los hebreos ofrecían á Jehová sacrificios humanos, y ven en la circuncisión "una transformación de estos sacrificios, traída fatalmente por la suavización de costumbres„. En el artículo *Sacrificio* refutaremos el error de M. Soury; por ahora baste decir que su razonamiento acerca de la circuncisión es un anacronismo. Hacía mucho tiempo que Isaac había sido circuncidado cuando su padre lo condujo al Moria para sacrificarlo; por consiguiente, "la suavización de costumbres„ de que habla M. Soury habría consistido, con respecto á Isaac, en prepararle una muerte violenta más de treinta años después de la circuncision. Todo esto es fútil, y es necesario siempre, para conocer el verdadero carácter de la circuncisión, volver á las palabras del mismo Dios: "Este será un signo de la alianza que he establecido con vosotros (Gen., XVII, 11, 13).—V. Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. I.—Chabas, *Revue archéol.*, 1861, t. III.—Filón, *De Circumcisione*.

DUPLESSY.

CIRO.—Ciro es el rey persa que se apoderó de Babilonia, arrojó del trono á la dinastía de Nabucodonosor, y reemplazó así en Caldea á la dominación semítica otra arya. También fué quien, según refiere el primer libro de Esdras, permitió á los judíos cautivos en Babilonia que volvieran á su país y reedificaran su templo. Los enemigos de la Biblia han tratado de apoyarse en la historia de este rey para dirigir repetidos ataques contra la autenticidad de los libros inspirados y contra el carácter del pueblo judío.

1.° La victoria de Ciro, se decía hasta estos últimos tiempos, fué el triunfo del monoteísmo sobre el politeísmo. Ciro era un ferviente devoto de la doctrina de Zoroastro, un enemigo de los ídolos, como lo indica su origen persa y también el testimonio de Isaías, cuando dice que á su llegada se derrumbaron los ídolos (XLVI, 2). Los judíos, se añade, debían de ser politeístas como todos los semitas, y en Babilonia, cerca de Ciro, es donde sin duda bebieron las creencias monoteístas que trajeron de la cautividad. Con estas aseveraciones se proponían nuestros adversarios destruir la autenticidad de los libros santos, que hablan del monoteísmo del pueblo judío aun antes del cautiverio; pero no pueden sostenerse ya actualmente siendo así que Ciro mismo nos dice en sus inscripciones que en vez de perseguir la religión de los pueblos vencidos, lo que hacía era respetarla y apropiársela hasta cierto punto. Un ladrillo de Ciro nos lo presenta construyendo templos á Bit-Saggatu y á Bit-Zida; en otra inscripción, descubierta en 1879, el mismo conquistador nos enseña que Marduk, el antiguo dios de Babilonia, es ahora su dios, y que le ha restaurado su santuario y obtenido por esto sus favores; todos los días "pide á Bel y Nebo que prolonguen sus días, aumenten su prosperidad, y hablen á Marduk en favor de Ciro, su adorador„.

Como se ve, pues, Ciro se acomodó á los pueblos semíticos, que adoptaban los dioses de los países en que se establecían, y los colocaban para su culto al lado de sus propias divinidades. La humillación de los ídolos de que hablan Isaías y Jeremías á propósito de Ciro, quiere decir solamente que los dioses de los países vencidos tenían su parte en la derrota, siendo así que cada pueblo atribuía á sus dioses las victorias ó descalabros de sus armas. Ya se ve, pues, que si los judíos al volver de Caldea eran monoteístas, no lo debían á Ciro; tampoco lo debían á los caldeos, sino que ya profesaban estas creencias al salir para Babilonia.

2.° También encontraron nuestros adversarios algo extraño aquello de que Ciro hubiese permitido á los judíos volver á su patria y les devolviese los tesoros del templo. Pues bien: la inscripción de que hemos hablado confirma la verdad de este hecho, enseñándonos que tal fué la política de Ciro: "Los dioses que habitaban entre ellos (entre los pueblos tributarios) los restablecí en su sitio y les asigné una ha-

bitación permanente. Reuní todo el pueblo de ellos, y le hice volver á su país.„ No debe parecer extraño que los judíos participaran de este favor; es cierto que en el edicto real citado al principio del primer libro de Esdras Ciro dice que ha obrado así "por mandato de Jehová, Dios del cielo, que le ha ordenado construir un templo en Jerusalén„. ¡Qué lenguaje tan extraño, se dice, por parte de un adorador de Aura-Mazda! ¡Ciro no podía reconocer como dios á la divinidad adorada por un pueblo extranjero!—Pues bien; ya hemos visto el valor de esta objeción: en la inscripción citada Ciro reconoce haber recibido órdenes de Marduk; con mayor razón podía decir que las había recibido de Jehová, cuya noción se aproximaba mucho más á las creencias monoteístas de su país de origen.—V. Vigouroux, *Bible et découvertes*, tomo IV.—Halévy, *Revue des Etudes Juives*, Julio y Septiembre, 1880.—*La Civiltà Cattolica*, 1.º Septiembre 1883.

DUPLESSY.

CIVILIZACIÓN BRAHMANICA.— El cristianismo no es sólo escuela de la verdad, sino también foco de la civilización. Y como quiera que solamente los principios verdaderos pueden dar origen á la verdadera civilización, los adversarios del cristianismo han hecho esfuerzos en nuestros días por arrebatar á la Iglesia el título de madre de la civilización, que la gratitud de los pueblos le había otorgado.

Ellos, en efecto, han sostenido que las civilizaciones antiguas, especialmente la que nació del brahmanismo, eran, no solamente iguales, sino también superiores á la civilización cristiana. ¿Tiene algún fundamento esta pretensión, particularmente en lo que concierne al brahmanismo? Para averiguarlo basta recorrer el libro de las *Leyes de Manú* (Mànava Dharma çaçtra), redactada en la época más brillante de la civilización brahmánica, y echar luego una mirada sobre la India actual. Esto es lo que nos proponemos hacer en el presente artículo.

I. Según las *Leyes de Manú*, los hombres están divididos en cuatro clases, y estas clases ó castas no tienen origen común. Citemos los textos *Mânava Dh. Ç.* L, I, 31. "Para el desenvol-"vimiento de los mundos, Brahma pro-"dujo los seres humanos sacándolos "de las diferentes partes de su cuerpo. "Estableció cuatro clases: el Brahman, "luego el Xatriya (guerrero), luego el "Vaiçya (comerciante artesano), y final-"mente el Sudra.„

"Sacó al Brahman de su boca; al Xa-"triya de su brazo; al Vaiçya de su mus-"lo; al Sudra de su pie.„

88. "Dió al Brahman la enseñanza y el estudio, el culto y el derecho de ofrecer sacrificios por los demás, el derecho de dar y de recibir.„

89. "Al Xatriya, la protección de las criaturas, la liberalidad, la lectura, el desprendimiento.„

90. "Al Vaiçya, la custodia de los rebaños, la liberalidad, el tráfico, el préstamo.„

91. "Al Sudra no asignó más que una función: la sumisión, la obediencia pasiva á las demás clases.„

Como se ve, la misión del brahman es de lo más excelente; pero esto no es más que un principio general: la aplicación de este principio nos descubrirá todas las consecuencias prácticas.

93. "Por su origen, por su derecho de primogenitura y por sus funciones, el brahman es de derecho dueño y señor de toda la creación.„

96. "De todos los seres, los primeros son los seres animados; de los animados, los seres inteligentes son los primeros. De los seres inteligentes, los primeros son los hombres, y de los hombres, los primeros son los brahmanes.„

98. "El nacimiento de un brahman es una encarnación continua del derecho, porque el brahman ha sido engendrado para ejecutar la justicia, y se identifica con Brahma.„

99. "El brahman al venir al mundo se constituye en soberano de la tierra; es el supremo señor de todas las cosas, encargado de velar por la conservación del tesoro de las leyes.„

100. "Todo lo que hay en el mundo es propiedad del brahmán. Por su primogenitura y por el poder soberano que se le ha concedido, el brahman tiene derecho á todo lo que existe.„

102. "Cuando el brahman usa de las cosas de este mundo para alimentarse,

vestirse ó hacer regalos, no hace otra cosa que servirse de sus bienes. Cualquiera cosa que posean los otros seres, han de deberla á la generosidad del brahman.„

He aquí cuáles son el estado y los derechos del brahman. El sacerdote católico reclama el respeto, no por su individualidad humana, sino por su ministerio, y esto porque el Dios en quien cree le ha dicho que es su enviado y su ministro, y que todo el que le desprecie desprecia al mismo Dios. El brahman sin misión, sin testimonio divino de ningún género, se atribuye naturaleza superior á la del resto de los hombres, y derecho absoluto sobre el universo entero. ¿Los admiradores del brahmanismo están dispuestos á reconocer tales pretensiones, y creen que son un manantial de felicidad para el mundo? ¿Están igualmente dispuestos á tratarle con el respeto que exige para sí? Conozcan, pues, hasta dónde se extiende. Véase cómo debe conducirse el discípulo del brahman cuando recibe de su maestro alguna instrucción.

L. II, 192. "Conteniendo su cuerpo, su voz, los órganos de sus sentidos y todo su espíritu, debe mantenerse inclinado, con las manos extendidas y mirando fijamente la boca de su maestro.„

"Que sus vestidos y sus adornos sean siempre viles y despreciables, cuando se halle cerca de su maestro.„

"Que no hable con él, ni sentado, ni comiendo, ni puesto de frente. Cuando hable con su maestro permanezca en pie cuando éste se halle sentado; dirigiéndose hacia él si está parado; corriendo detrás de él, si corre.„

"Su asiento debe ser siempre muy bajo cuando está en su presencia, hasta el punto que pueda aquel (el maestro) comprender que su discípulo no está sentado cómodamente.„

204. "Si habla mal de él se convertirá en un asno después de su muerte; en un perro, si le injuria; en un gusano, si le mira con malos ojos.„

203. "Que no se siente con él en dirección opuesta al viento.„

205. "No puede saludar á sus padres sin haber recibido la autorización de su maestro.„

216. "El saludo de costumbre á las mujeres del brahman consiste en postrarse en tierra diciendo: "Yo soy Fulano.„ Al volver de un viaje, el discípulo debe tocar respetuosamente sus pies, y todos los días postrarse delante de ellas.„

III, 98. "La ofrenda que se hace á un brahman libra al que la hace de la situación más difícil y del crimen más enorme.„

100. "El dueño de casa que observa fielmente la ley, si no recibe en su casa al brahman que se presenta en ella como huésped, pierde todos sus méritos, y éstos pasan al brahman.„

112. "El xatriya que se presenta en casa de un brahman no debe ser considerado como huésped. Si se presenta como tal, puede dársele de comer, pero cuando los brahmanes hayan comido suficientemente.„

112. "El vaiçya que se presente como huésped, cualquiera que sea su rango, debe ser tratado con los domésticos.„

Estos ejemplos bastarán para que se puedan conocer y apreciar los honores legales y obligatorios que los brahmanes se adjudican á sí mismos. Sus leyes no les conceden menores privilegios en materias judiciales y políticas.

Todo delito cometido contra un brahman, aunque no revista carácter alguno religioso, debe ser castigado con excepcional rigor El hombre de clase inferior que ofende á un brahman debe ser sometido á castigos que inspiran horror.

El que mata por inadvertencia á un brahman, debe vivir como penitente en un desierto por espacio de doce años, ayunando rigurosamente y llevando constantemente el cráneo del muerto, ú otro cualquiera si no puede conseguirse aquél (XI 72). Por lo contrario, las faltas de los brahmanes son siempre dignas de indulgencia. Así, en los casos en que los xatriyas, vaiçyas y çudras son condenados á la confiscación de todos sus bienes ó al último suplicio, el brahman no es condenado más que á una leve multa. (V, IX, 242.)

Un brahman que conozca el *Rig Veda* (colección de cantos sagrados) no puede mancharse con crimen alguno aunque mate á todos los habitantes de los tres mundos. (XI, 261.)

Los privilegios políticos de los brah-

manes tampoco son de despreciar. "Aunque reducido al último extremo, el rey no debe irritar á los brahmanes; irritados éstos harán que perezca al instante con su ejército y bagajes. ¿Quién no perecerá después de haber irritado á aquellos por quienes han sido creados el fuego que todo lo devora, y el vasto Océano, con sus aguas amargas (imbebibles), y la luna, que crece y mengua alternativamente? ¿Quién podrá prosperar después de haber atormentado á aquellos que, en su cólera, pueden crear nuevos mundos, y otros espíritus que gobiernen estos mundos, y arrebatar á los dioses su divinidad?„

"¿Qué hombre deseoso de vivir causará el menor daño á aquellos cuyo apoyo es necesario para que los mundos y los dioses subsistan? Ignorante ó instruído, el brahman es una gran divinidad. Así como el fuego es tan puro que no se mancha aun cuando arda en una pira funeraria, así también el brahman, aunque se dedique á las funciones y á las acciones más viles, debe ser siempre honrado, porque es la deidad suprema.„

"Si un xatriya es insolente para con los bramanes, que éstos le castiguen, porque el xatriya debe su existencia al brahman. Todo esplendor, todo poder engendrado se convierte en nada, se aniquila en (ante) su causa productora.„ (L. X, 313 á 321.)

"El rey, cuando se acerca su muerte, debe entregar á los brahmanes todo el producto de las multas legales.„

Todo comentario sobre estos textos sería inútil. El ministerio del sacerdote indio, no es sólo respetable por razón de su origen y de su fin, como el del sacerdote católico; aquél es la plenitud del poder sobre la tierra y en el cielo. Del brahman emana todo, es la divinidad misma y puede aniquilar ó resucitar los mundos y los dioses.

El Evangelio enseña la unidad de origen de los hombres y la fraternidad universal. Según él, el hombre es grande en sí mismo porque lleva en su alma el sello de la divinidad; la condición más vil, según el mundo, no rebaja nuestro mérito ante Dios, y la dignidad más sublime puede darse al último de los hijos de los hombres; el beneficio concedido al más humilde es considerado por Dios como otorgado á Él mismo. El trabajo de las artes y oficios es cosa santa, y el Dios encarnado ha querido ser artesano. El débil y oprimido es infinitamente más digno de consideración y de respeto que el poderoso encumbrado en su injusticia.

Estos principios han sido los fundamentos de la civilización y de la sociedad europea y han engendrado su fuerza y su grandeza. Han concluído con la esclavitud, han mitigado la opresión y la violencia; han consolado á los pobres y á los humildes, y reanimando su espíritu, los han hecho capaces de reparar las injusticias de la suerte y de llegar á los honores y á la fortuna. Ellos, finalmente, han asegurado el respeto al débil y á la mujer. Europa no ha sufrido violentas sacudidas sino porque los ha olvidado con sobrada frecuencia.

¿Qué poseían, pues, los brahmanes para substituir á estas saludables doctrinas, para impedir la violación de los derechos de la naturaleza?

Ya lo hemos visto: ellos aseguraban la preponderancia de tres clases sobre una cuarta clase muy numerosa y muy digna de interés; subordinaban asimismo las dos clases inferiores á las otras dos, y esto para siempre, sin esperanza de cambio, porque esta subordinación era exigida por el origen y la naturaleza de los hombres.

Y no se crea que estas barreras que separaban las castas unas de otras fuesen pura teoría, ó especulación filosófica; todas las leyes y todos los preceptos prácticos fundan en esta separación sus principios.

El çudra es cosa vil, y debe ser tratado como tal siempre y en todas partes. Citemos algunos textos referentes á esta clase.

"Una çudra es la única esposa legal de un çudra; un hombre de las primeras clases, aunque se halle en la mayor miseria, no puede tomar por esposa á una çudra (rica). Si lo hace, su descendencia caerá pronto en el estado de çudra. El esposo de una çudra se degrada por este solo hecho y pierde su categoría.„ (III, 13-16.)

"El hombre deseoso de larga vida no debe permanecer, ni aun bajo de un

árbol, en compañía de otro que haya decaído de su clase.

"Que no se dé á un çudra ni aun lo que sobra de la mesa, ni un simple consejo; que no se le enseñen ni las leyes ni las ceremonias. Si se le enseñan las leyes ó las ceremonias, caerá en el infierno acompañado de aquel que le haya instruido.„ (IV, 79-81.)

"Un jefe çudra es más vil que diez casas de orgía (Ibid., 85). Un çudra que injuria á hombres pertenecientes á las primeras clases debe tener cortada la lengua. Si los designa injuriosamente mencionando sus nombres y sus castas, debe introducírsele en la boca un hierro candente de diez dedos de longitud. Si quiere hacer alguna advertencia á los brahmanes, el rey debe mandar se le vierta aceite hirviendo en la boca y en los oídos.„ (VIII, 270-272.)

"Si un hombre de una clase inferior advierte que se ha sentado al lado de otro de clase superior, debe ser retirado de allí después de marcado en la cadera.„

"Si escupe hacia un brahman, el rey mandará que se le corten los labios.„ (VIII, 281-283.)

"El çudra que conoce carnalmente á una mujer de clase superior á la suya, debe ser condenado á muerte, y sus bienes confiscados.„ (VIII, 374.)

"Al çudra debe obligársele á desempeñar funciones serviles, porque ha sido criado para servir; aunque libertado por su señor, no se libra por completo de la esclavitud; y ¿cómo habrá de librarse si tal estado procede de su naturaleza? Un esclavo no puede poseer cosa alguna: todo lo que adquiere lo adquiere para su dueño; pero el brahman puede sin escrúpulo apropiarse los bienes del çudra, porque éste nada puede poseer.„ (VIII, 416.)

"Un çudra que desee procurarse la subsistencia debe ponerse al servicio de un xatriya, de un vaiçya rico ó de un brahman.„

Esta condición miserable de los çudras es todavía feliz comparada con aquella á que están sometidos los individuos procedentes de la mezcla de dos castas. Cada género y hasta cada clase de cruzamiento lleva un nombre especial, que es como un estigma de infamia.

Los autores de las leyes de Manú no tienen términos bastante fuertes, bastante duros para designarlo. Ya se les llama *vigarhitas* (despreciados), *vahyas* (abyectos), *adhikadushites* (superlativamente inmundos), *hinas* (desprovistos de toda cualidad), etc. (X, 28-30.)

"El origen de éstos no puede ocultarse ni olvidarse. Con este fin se les asignan los más viles oficios, y se les prohibe ejercer otros, así como también vivir de sus bienes. (X, 46).

"Deben establecer sus viviendas cerca de los árboles sagrados, ó en los cementerios, en las montañas ó en los bosques, y vivir allí conocidos por todo el mundo como tales, y ocupándose en los trabajos que les están asignados.

„Los *tchandalas,* los últimos de los hombres (hijos de un çudra y de una hija de un brahman), y los çvapaka, deben vivir fuera de todo lugar habitado, y no pueden poseer más que un perro y un asno.

„Sus vestidos han de ser mortajas; no pueden comer sino en pedazos de vasijas, nunca en una vasija entera, y deben andar siempre errantes, yendo de un lugar á otro.

„Que ningún hombre observador de la ley tenga relación con ellos; no deben ejercer el comercio sino entre ellos, y no pueden contraer matrimonio sino con los de su misma condición. Que el alimento que se les dé no les sea presentado sino en cascos de vasijas, y que no vayan, ni aun durante la noche, á las ciudades y aldeas. Que visiten las ciudades y aldeas durante el día, y sólo el tiempo necesario para sus negocios, y que no se presenten sino con un distintivo puesto por los oficiales del rey y siguiendo sus órdenes.„ (X, 1-56.)

Como se ve, los llamados parias no pertenecen al dominio de la novela. El indio brahmánico se complacía en multiplicar su número y sus sufrimientos. Ciertamente, una civilización que adolece de tantas deficiencias era poco á propósito para regenerar á Europa.

Pero ¿se redimiría acaso de estas faltas favoreciendo á las clases aryas laboriosas, ó sea á los vaiçyas comerciantes é industriales? Las leyes, bajo este aspecto, son tan extrañas, tan con-

trarias á los verdaderos principios, que no se puede comprender su posibilidad, aun acudiendo á las doctrinas fundamentales del brahmanismo.

Desde luego la agricultura es condenada en alto grado. "Hay gentes que dicen que la agricultura es buena; mas las gentes de bien condenan este medio de existencia porque el madero con punta de hierro (el arado), hiere la tierra y á los seres que se encuentran en ella.„ (X, 84.) Además, los estados y profesiones más útiles y más nobles son declarados viles y muchas veces prohibidos. He aquí algunos ejemplos:

Son excluídos de las ceremonias fúnebres como indignos: los médicos, los comerciantes, los cortantes, los prestamistas, los brahmanes que descuidan sus deberes, los bailarines, los incendiarios, los confeccionadores de venenos, los fabricantes de arcos, los marinos, los fabricantes de aceite, los epilépticos, los borrachos, los dementes, los ganaderos, los albañiles, los que plantan árboles, los que seducen jóvenes, los pastores, los que conducen cadáveres. (III, 152-167.)

"El alimento que se da á un vendedor ambulante se convierte en basura; el que se da á un médico, en pus; el que se da á un prestamista, es rechazado por los dioses (en cuanto al mérito). El que se da á un comerciante queda sin recompensa aquí en la tierra y en el otro mundo. El que se da á hombres de los otros oficios despreciables citados antes, redunda en perjuicio de los mismos.„ (Ibid., 180-181.)

Pasemos á la India moderna. He aquí, expuesto á grandes rasgos, el estado social y religioso actual del país de los brahmanes. Lo describimos según el trabajo publicado por el célebre profesor de la Universidad de Oxford, Monnier Williams [1], que nació y pasó la mayor parte de su vida en la India.

Hasta principios de este siglo no ha logrado el Gobierno inglés que cesen los sacrificios humanos, la inmolación de víctimas escogidas de entre los prisioneros de guerra. Todavía después de esto los mismos brahmanes deploran dicha abolición, y uno de los más sabios de ellos decía al coronel inglés Heerman: "La familia del gobernador inglés ha perecido á causa de este *cambio* de costumbres.„ "No es una falta, añadía, no ofrecer sacrificios humanos á los dioses allí donde esto no se ha hecho jamás. Pero cuando éstos se han acostumbrado á esta clase de culto, se irritan cuando son privados de él, y abruman al país y á sus habitantes con males de todo género.„

Como no pueden sacrificar á sus prisioneros, algunos pueblos de la India los envenenan. Esto sucede especialmente entre los *Tthugs*, que ofrecen sus víctimas á la diosa Kalí, que personifica la destrucción, ya conocida en las epopeyas sanscritas. Grandes masas de estos miserables se esparcen por las aldeas: llegando á ellas como viajeros, entablan relaciones con algún desdichado que encuentran, y á quien destinan para servir de víctima de la feroz diosa, invitándole á tomar parte en sus comidas y presentándole una bebida especial que le sirve de fatal veneno.

La muerte violenta de los párvulos del sexo femenino era muy frecuente en muchas comarcas de la India. Los ingleses han acabado también con esta costumbre, que generalmente no tenía otro objeto que librarse los padres de los gastos del matrimonio. Sin embargo, todavía se practica secretamente en el Panjâb y en el Rajpatana, como ha podido comprobar por sí mismo el autor á quien seguimos. Este ha visto también cerca de un templo de *Vishnú* muchos carros que servían para inmolaciones voluntarias de los fanáticos sectarios de este dios y de Çiva, su colega en la Trimurti. Dichos carros eran tan pesados que se necesitaban dieciséis ruedas para moverlos. En ciertos días del año se les arrastra sobre sus ruedas á través de las multitudes compactas del pueblo, y algunos devotos encuentran así el medio de hacerse aplastar.

Otro rasgo: cuando una mujer está mucho tiempo sin hijos, después de haber agotado todas las oblaciones ordinarias promete á Çiva la ofrenda del primero que nazca. Si éste es hijo, le oculta su voto hasta que haya llegado

[1] *Modern India*, por Monnier Williams. Londres, Trubner, 1879.

á la edad de la pubertad. Entonces le revela el secreto y le manda que ponga en práctica la promesa. El infortunado hijo, creyendo la palabra de su madre, se considera como necesariamente obligado á la muerte y á someterse al destino que su madre le ha deparado. Sin decir palabra á nadie se viste con el hábito de peregrino, visita los templos próximos consagrados al dios que reclama su cabeza; luego, en el día de su fiesta, sube á las rocas que le están consagradas, y desde allí se precipita á los abismos, cumpliendo de esta suerte el voto de la que le dió el ser. Ocurre con frecuencia que le falta valor la primera vez. Algunos se han visto que no se suicidaron hasta la tercera fiesta; pero en este caso, el tiempo que transcurre hasta el momento decisivo se invierte en peregrinaciones y penitencias. Este suicidio religioso se denomina *Bhrigu-pata;* y damos el nombre, porque siendo del sanscrito más clásico, prueba que aquí se trata de costumbres antíquisimas, de costumbres en vigor cuando los pueblos indios estaban todavía sometidos á la autoridad de los brahmanes.

Los ingleses lucharon igualmente contra esta costumbre; sus esfuerzos, impotentes al principio, fueron luego secundados por un auxiliar inesperado, el cólera. El medio que los conquistadores de la India habían empleado con preferencia para llegar á sus fines, era prohibir la gran fiesta de Çiva, durante la cual se realizaban estos suicidios. Pero habiéndose desarrollado el cólera en una de estas fiestas, el pueblo consideró al terrible huésped como un enviado de Dios que ordenaba á sus fieles obedecer al *hombre blanco.*

Es notoria igualmente la lucha que el Gobierno inglés sostiene, desde hace muchos años, contra la cruel práctica del suicidio de las viudas sobre la pira funeraria de sus esposos. Muchas veces las desgraciadas jóvenes casadas á los doce años, y antes todavía, pierden poco tiempo después á sus esposos consumidos por los vicios, y son condenadas las infelices á ser quemadas vivas antes de haber llegado á la adolescencia. No es raro que el temor al fuego las decida á hacerse enterrar vivas con sus maridos.

Los ingleses vacilaron mucho tiempo sobre si debían combatir de frente esta práctica, porque se la creía intimamente relacionada con las creencias religiosas; los brahmanes citaban un texto de los Vedas que parecía hacer de ello una obligación. Rechazar los Vedas hubiera sido exponerse á una revolución general de los pueblos brahmánicos. ¿Pero cuál no sería la sorpresa de los regentes europeos cuando el estudio del sanscrito y de los libros sagrados de los indios hizo descubrir que los brahmanes habían alterado el texto para obtener una sentencia favorable á su enseñanza? ¿Quién lo había de creer? Una *n* cambiada en *r* había resuelto el problema. Nada más exacto, sin embargo. En el libro X del *Rig Veda*, canto 18, verso 17, se lee: *Imâ nâris avidhavàs supatnis... â Viçantu; ânaçravo, anamîvâs sûratnà â rohantu jauayo yonim agre.* Lo cual significa: "Que estas mujeres, no viudas, esposas felices, avancen (hacia la hoguera); que sin lágrimas, sin sollozos suban al altar á la cabeza (del cortejo fúnebre). Cambiando *agrê* (á la cabeza) en *agnè* (del fuego) resultaba: suban al altar del fuego, lo cual se interpretaba como queriendo decir: "se arrojen á la hoguera„.

Ya se sabe cuán frecuentes eran estos sacrificios. Sólo en Bengala se contaron en un solo año hasta ochocientos treinta y nueve. En la actualidad las viudas se libran generalmente de este suplicio; pero viven en el desprecio y en la miseria, y los asilos de los religiosos católicos están llenos de estas pobres criaturas, para quienes sus compatriotas no tienen todavía sino horror y desdén.

Más conocida es la costumbre, combatida también por Inglaterra, de enterrar vivos á los leprosos, y la de ciertos fanáticos que se entierran voluntariamente para conseguir, durante el tiempo que respiran aún bajo la tierra, la concentración del pensamiento en un objeto divino y la suspensión de toda relación entre el alma y el cuerpo mediante el recogimiento religioso. Esta idea procede del principio de *yoga* ó unión divina. El verdadero *yogui,* unido á la divinidad, no debe respirar ni permitir á su cuerpo acto al-

guno vital; así sumerge su alma en el gran todo. Esto se llama *samadh,* de la palabra sanscrita *sama-dhi,* concentración de la contemplación, y el enterramiento voluntario lleva el mismo nombre.

Benares era también testigo de escenas de otro género, pero no menos lastimosas. Centenares de peregrinos de todas las comarcas de la India llegaban al río sagrado para poner allí fin á sus días y asegurar de este modo su salvación.

Provistos de dos anchas vasijas de barro, que se sujetaban á ambos lados del cuerpo, avanzaban hacia el río; por lo pronto los tiestos vacíos los sostenían á flote; pero muy luego inclinaban la parte superior de los mismos, penetraba en ellos el agua, los llenaba, sumergía al peregrino y lo conducía de este modo á una eternidad dichosa. En nuestros días la policía inglesa vigila en las márgenes del río próximas á la ciudad santa; pero es imposible la vigilancia en toda la extensión del río, y por esto á algunas millas de la ciudad el río recibe todavía á muchos de estos desdichados, que se sumergen en él para emprender su viaje á la eternidad.

Las estratagemas usadas por estos pobres indios para burlar la vigilancia de los ingleses, hacen que logren realizar muchas veces sus siniestros planes; muchos amigos les ayudan en la ejecución, hacen centinela, excavan la tierra y sepultan en ella al devoto que lo desea.

¿Se quiere saber ahora cuáles son los efectos del proceder humanitario del Gobierno británico, y cuál es el resultado de sus esfuerzos para preservar la vida de tantos desdichados? Nuestro autor nos los da á conocer en pocas palabras: "El pueblo está de tal modo irritado contra sus libertadores, que sus amenazas empiezan á inquietar seriamente á las autoridades inglesas.„

Nunca una viuda contrae nuevas nupcias, aun cuando haya perdido á su marido á la edad de diez años. Todas las ciudades, las aldeas y la mayor parte de las casas están llenas de viudas condenadas á días de luto y de privaciones. Su vida miserable, parecida á la de los leprosos, es una especie de muerte continua, y muchas de ellas accederían de buen grado á ser quemadas vivas para poner fin á tamaños sufrimientos. La viuda de *Sir Yung Bobadun* prendió fuego á su cuerpo sobre el de su esposo no hace muchos años.

El gran número de jóvenes arrancadas á la mano homicida de sus padres, y el no menor de los leprosos que la policía guarda contra el Samadh, causan á los ingleses muy serias dificultades, que aumentan de día en día. Han tenido necesidad de fundar aquí y allá verdaderas colonias de leprosos, é imponer una contribución para subvenir á la asistencia de los mismos.

Hemos de reconocer, sin embargo, la superioridad del brahmanismo respecto á los medios que emplea para la remisión de los pecados. El catolicismo exige el arrepentimiento y el pesar sincero, el firme propósito de no pecar nuevamente, el empleo de medios de preservación, tales como la huida de las ocasiones, etc., y además de todo esto la confesión detallada. El brahmanismo es más expeditivo, y sus procedimientos dan prueba de un alto grado de civilización; sean prueba de ello las escenas como las que vamos á referir, que se repiten con frecuencia.

En Benares hay una especie de balsa llena de agua fétida, balsa que tiene como unos diez pies de ancha, veinte de larga y cuatro de profunda. El líquido infecto que la llena, dice el *Skanda Purana,* que procede de la transpiración del cuerpo de Vishnú. Este dios se detuvo en cierta ocasión cerca de la fosa, sin agua todavía, y dejó caer en ella sus divinas secreciones. Dicho pozo lleva el nombre de *Mani Karnika* (de la piedra pendiente de la oreja), porque un día en que pasaba Çiva por este lugar, al ver la obra de Vishnú fué presa de tal sentimiento de admiración, que su cuerpo se estremeció violentamente, y la agitación que experimentó hizo caer de su oreja izquierda la joya que la adornaba. Se llama también *Mukti Kshetra* (Campo de la Purificación), y también *Purna Sukhakara* (que procura la felicidad completa) por la razón que va á exponerse. Cuatro galerías escalonadas rodean la superficie líquida; todos los días millares de peregri-

nos bajan estas escaleras y se precipitan en el agua. En ella se sumergen varias veces, mientras que algunos brahmanes, dispuestos para este objeto, completan las abluciones vertiendo torrentes de agua sobre los cuerpos que salen, repitiendo al propio tiempo numerosas fórmulas litúrgicas. Dos enormes estatuas de Vishnú y de Civa se alzan sobre el lago; los peregrinos les hacen varias reverencias, y van á tocar con la frente la parte baja de la piedra. Hecho esto salen del pozo con el cuerpo sucio á causa de lo inmundo del agua, pero con el alma completamente purificada, y convencidos de que sus pecados, por enormes que sean, han quedado en el pozo.

La misma ciudad posee otra piscina no menos célebre, llamada *Jnana Vapi*, ó pozo de la ciencia. El agua de este depósito es bastante pura naturalmente; pero las ofrendas que se arrojan en ella constantemente la hacen de tal modo fétida, que M. Williams no pudo permanecer un solo instante al borde con objeto de examinar la forma interior de la fosa. Esto no impide que muchos centenares de peregrinos vayan todos los días á tomar de manos de un brahman un vaso de agua, con la cual se lavan la cara ó la beben con la mayor tranquilidad. El efecto de este brebaje es, no sólo lavar las culpas, sino también hacer que el alma éntre de nuevo en la esencia divina. (V. p. 66 á 68.)

¿Y por qué no? En virtud del panteísmo, el agua infecta es una emanación de la substancia divina, universal; ella, pues, puede servir, como cualquier otra cosa, para hacer volver á los seres, en apariencia distintos, hacia la fuente y la esencia real de los mismos.

Por lo demás, los brahmanes, para conservar su autoridad en la India, han admitido en sus santuarios á todos los dioses que la imaginación arya ó dravídica ha tenido á bien crear. Los sacerdotes católicos, por lo contrario, sacrifican su poder y su vida por la conservación íntegra de la verdad. Un instante de debilidad hubiera salvado al clero francés de los ignominiosos estragos de la revolución, como á los sacerdotes alemanes de la muerte y la pobreza. Pero los tormentos y la muerte no pudieron conseguir lo que la conciencia prohibía.

Muy diferente fué el procedimiento civilizador de los sabios indios. La religión de éstos no tiene nombre siquiera en la India, porque admite todos los cultos por monstruosos que sean. "Ha abierto su puerta, dice M. Williams, á todo el que ha llamado á ella, con la sola condición de que admita la supremacía de los brahmanes y la observancia de ciertas reglas relativas á las castas, á los matrimonios, á las profesiones y á los alimentos. De esta manera ha adoptado en su seno hasta el fetichismo de los negros aborígenes y sus prácticas supersticiosas y cruelísimas. Los brahmanes no han tenido escrúpulo de consentir entre sus discípulos la adoración de los peces, de las serpientes, de las piedras y de los árboles. Muchos han confesado al ilustre profesor que la mayoría del pueblo adora realmente á los ídolos mismos, y que gran parte también es fetichista. (P. 91.)

La ley de las castas, ley suprema del brahmanismo, ha dado un golpe fatal á la constitución física, mental y moral del pueblo indio, y esto por sus tres prescripciones principales: el matrimonio prematuro, la prohibición de los cruzamientos de familias y el secreto de que se rodea la vida doméstica.

Los males producidos por los matrimonios prematuros son incalculables. Las escuelas indias que M. Williams visitó, contaban en sus clases superiores más de una mitad de niños padres de familia. La principal preocupación de los padres no es la educación de sus hijos, sino su pronto casamiento, á fin de asegurarles la descendencia que debe procurarles la felicidad celestial. Cuando se llega á ser madre á los doce años, y padre á los dieciséis, es bien difícil que se encuentre vigor de espíritu y de cuerpo, ó virilidad de carácter así entre los padres como entre los hijos; ellos pueden ser precoces en su desarrollo, pero pierden su fuerza física y moral.

Estos matrimonios dan por resultado, además, el multiplicar extraordinariamente la población, haciendo con ello que se perpetúe la miseria y el hambre.

Los resultados de la endogamia son conocidos; los fisiólogos los han estudiado suficientemente. Si las uniones accidentales entre primos causan ya efectos desastrosos, ¿qué sería si se convirtiesen en sistema ó costumbre obligatoria? Así es que las consecuencias de tales uniones en los cerebros indios son del todo deplorables.

Pero lo que nuestro autor considera mucho más funesto todavía es el secuestro de las mujeres y el velo que cubre la vida de familia. Nadie puede saber lo que pasa en una casa india; nadie puede penetrar allí si no pertenece á ella; nadie puede levantar el tupido velo que la cubre. Allí, bajo una autoridad despótica, escapando los vicios á toda reprensión, pueden desarrollarse libremente y producir toda clase de desafueros. Madres ignorantes, tan viciosas de espíritu como de cuerpo, educan á sus hijos tan raquíticos y miserables como ellas; de ahí el abatimiento y la degradación de la mayor parte de las poblaciones indias (pág. 137). "Aunque se encuentren todavía aquí y allá algunos hombres que poseen cierto vigor intelectual, es cierto, sin embargo, que el indio tiene un cerebro tan débilmente constituído, tendencias tan opuestas á todo esfuerzo mental, costumbres tan malsanas y funestas, que es casi incapaz de explicarse los hechos más sencillos y de hacer penetrar en sí las ideas morales. Es completamente incapaz de apreciar la necesidad de aplicar un principio á la práctica. Un razonamiento cualquiera está por encima de sus fuerzas, y no se puede conseguir de él la relación sencilla y exacta de los hechos más comunes„ (pág. 141). He aquí lo que ha podido comprobar M. Williams. He aquí la civilización brahmánica. ¿Y habrá algún hombre sensato que se atreva á compararla con la civilización cristiana?

C. DE HARLEZ.

CLEMENTE XIV.—El Breve de supresión de la Compañía de Jesús publicado por el Papa Clemente XIV, es del 21 de Julio de 1773. Pero había sido preparado desde mucho tiempo antes. Para comprender este acto de la administración pontificia,—acto, en efecto, de pura administración—para apreciar sus causas, para darse cuenta de su significación y alcance, es preciso remontarse hasta el pontificado de Clemente XIII (1758-1769) y al Cónclave que eligió á Clemente XIV (11 Febrero—19 Mayo 1769).—Ya á fines del pontificado de Benedicto XIV empezó á indicarse la idea de suprimir á los jesuítas; en honra de éstos hemos de decir que el pensamiento no fué de la Iglesia, sino de sus enemigos, los filósofos y los jansenistas, recelosos de la influencia alcanzada por la Compañía, y bastante hábiles para interesar en favor de su proyecto á la familia real de los Borbones. Portugal, que era entre las europeas la nación en que más sólidamente se hallaban establecidos los jesuítas, fué la que entabló la lucha por medio del conde de Oeyras, después marqués de Pombal; los jesuítas fueron expulsados. Este acto produjo una ruptura entre Roma y Portugal que duró diez años (1759-1769); tuvo aquel acto gran resonancia en todas las Cortes, y especialmente en la de Versalles, en la cual el duque de Choiseul se declaró por la supresión. España, gobernada á la sazón por Carlos III, y Portugal no tardaron también en pedirla; pero Clemente XIII se resistió. Resistióse asimismo á la petición colectiva de las Cortes de 18 Enero de 1769, solicitando la supresión total de la Compañía. Pero el estado de la Iglesia á la muerte de Clemente XIII era muy angustioso: los Gabinetes de la Europa meridional habían roto con la Santa Sede, y los del Norte presenciaban indiferentes sus desventuras. Esta situación anormal había engendrado la división en el seno del Sacro Colegio; mientras algunos de los Cardenales estaban dispuestos á hacer ciertas concesiones á las Coronas, otros no querían siquiera oir hablar de semejante cosa. Los primeros, apoyados por los Gobiernos europeos, llevaron sus pretensiones al Cónclave. Ganganelli fué su candidato, á quien elevaron al solio pontificio. Esta elección fué bien acogida por las Cortes europeas, que desde entonces concibieron las mayores esperanzas tocante á realizar el proyecto de supresión. Clemente XIV fué proclamado el 19 de Mayo

de 1769; doce días después, el 31 de Mayo, España pidió la supresión. El Papa no se decidió sino cuatro años más tarde, aunque parece que la resolución se había tomado mucho antes. Entretanto, sólo se preocupó de ganar tiempo y de poner á salvo su reputación. Para ganar tiempo dió esperanzas por escrito á Luis XV (29 Septiembre de 1769), y á los reyes de España y Portugal (30 Septiembre de 1769); y más tarde, cuando las Cortes se quejaban por su lentitud en el asunto, renovó sus seguridades á Moñino, embajador de Carlos III (15 Noviembre de 1772).

Durante este tiempo el Papa tomó algunas medidas contra los jesuítas, viéndose en más de una ocasión que los amigos de éstos no se condujeron con la debida prudencia: visita á los colegios, salida de los jesuítas del Seminario de Frascati y del Seminario Romano, visitas apostólicas á los jesuítas cuyas casas-residencias se hallaban en el Estado eclesiástico. Para poner á salvo su reputación, el Papa tomó toda clase de precauciones. El 27 de Junio de 1773 se encerró en un retiro absoluto, del que no salió hasta el 22 de Agosto siguiente. Durante este tiempo no recibió en audiencia á ninguno de los ministros de las Cortes. Trabajó con el mayor secreto en la redacción del Breve, queriendo mostrar de este modo que no obedecía á ninguna influencia extraña. Firmó dicho Breve el 21 de Julio; el 6 de Agosto nombró la Congregación de *De rebus extinctæ societatis Jesu*, y encargó el mayor secreto á los miembros que la componían, los Cardenales Marefoschi, Casali, de Zelada, Corsini y Caraffa. El 17 se intimó solemnemente el Breve á los jesuítas de Roma. Las Cortes no lo recibieron sino después que los Obispos, y los Embajadores no lo recibieron tampoco sino después que las Cortes. Los jesuítas, no obstante algunas medidas de rigor, fueron tratados, no como condenados, sino como víctimas. El Papa, en efecto, en el Breve de supresión *Dominus ac Redemptor*, después de recordar, por una parte, los ejemplos de aquellos de sus predecesores que desde Clemente V habían abolido algunas Ordenes religiosas, y por otra, las quejas formuladas contra los jesuítas desde el tiempo de Paulo IV, declaraba que no deseaba ni pretendía otra cosa sino el restablecimiento de la paz y tranquilidad. No los acusaba, sin embargo, de ningún crimen, y declaraba que accedía á los deseos de los príncipes, que estaban pidiendo, hacía muchos años, la abolición de la Compañía con el fin de asegurar "la tranquilidad perpetua de sus súbditos y el bien general de la Iglesia de Jesucristo„. Como es natural, las Cortes del Sur de Europa acogieron con satisfacción el Breve que tanto habían solicitado. Las del Norte no se mostraron tan propicias á recibirlo; la Emperatriz María Teresa lo puso en ejecución indudablemente, pero en las otras partes del vasto imperio de Alemania encontró oposición. Prusia y Rusia conservaron á los jesuítas. En cuanto á los Obispos, los de España y Portugal, así como también los de Polonia, lo publicaron sin pérdida de tiempo.

En Francia, el Parlamento se negó á imitarlos, mostrándose muy favorable á los que eran objeto de tales medidas; el Breve, en efecto, no condenaba la doctrina, ni las costumbres, ni la disciplina de los jesuítas, que sólo habían sido suprimidos para asegurar "la paz de la Iglesia„. Por desgracia, esta concesión hecha á los enemigos de la Iglesia no le aseguró la paz. Los publicistas, historiadores, filósofos y canonistas, cristianos ó impíos, muéstranse divididos desde el principio acerca de la oportunidad de dicho Breve, que en nada afecta á la fe, reconociendo, sin embargo, su perfecta canonicidad. D'Alembert, escribiendo á Federico II, le decía: "Me parece que el Padre Santo, aunque sea franciscano, cometerá una gran torpeza en licenciar así á su regimiento de guardias por complacencias con los príncipes católicos.„ Y en otra carta: "Se asegura que el Papa franciscano se hace tirar mucho de la manga para abolir á los jesuítas. No me extraña. Proponer á un Papa que destruya esa valerosa milicia, es como proponer á Vuestra Majestad el licenciamiento de su regimiento de guardias.„ Este juicio parece ser el de la historia. El P. Theiner es el único historiador católico que en nuestros días ha intentado justificar de todo punto el

Breve *Dominus ac Redemptor*, y el acto de Clemente XIV.

Principales obras de consulta sobre esta cuestión:

Histoire de la suppression des jésuites, por Collombet.

Histoire de la chute des jésuites au XVIII siècle, por el conde de Saint-Priest.

Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus, por J. Crétineau-Joly, t. V, pág. 250 y siguientes, en 12.°, París, 1846.

Histoire du pontificat de Clément XIV, por Theiner, de la Congregación del Oratorio, 3 vol. en 8.°, París, 1852.

Clément XIII et Clément XIV, por el P. de Ravignan, dos vol. en 8.°, París, 1854.

CLERO.—I. Es la agrupación jerárquica de las personas consagradas al servicio de Dios en la Iglesia católica, ya sea por la ordenación solamente, ó bien por la ordenación y agregación á una Orden religiosa. Distínguese, por consiguiente, el clero secular, que no recibe más que la simple ordenación, como destinado que está á vivir en el mundo, y el clero regular, que hace profesión de vivir fuera del mundo y en la observancia de los votos religiosos. Vamos á tratar principalmente del clero secular; pero lo que digamos será aplicable también al clero regular, por cuanto así éste como aquél recibe la ordenación, perteneciendo ambos á la jerarquía eclesiástica.—El Concilio de Trento, confirmando los decretos contra los valdenses, los wiclefitas y los husitas, definió que la predicación y la administración de todos los Sacramentos no pertenecen indiferentemente á todos los cristianos (Sess. VII, can. 10). Exige para esto: 1.°, una ordenación regular, que no depende esencialmente del consentimiento ó de la designación del pueblo ó del poder civil, y que debe ser conferida por el poder eclesiástico, obrando con arreglo á las prescripciones del Derecho canónico; 2.°, una misión otorgada por el mismo poder, y según las mismas prescripciones (Sess. XXIII, can. 7). Existe, pues, entre el clero y el pueblo una diferencia permanente, que no cesa cuando, por ejemplo, el presbítero deja de ejercer el ministerio de la predicación, y esta diferencia es lo que impide que todos los cristianos puedan llamarse estrictamente sacerdotes del Nuevo Testamento y poseedores de un mismo poder espiritual, distribuído por igual entre todos los bautizados. Debemos, pues, inferir de esto que existe en la Iglesia verdadera jerarquía, es decir, una autoridad sagrada, y que la Iglesia no es en manera alguna una democracia en la cual el poder dimana de la multitud por vía de elección ó delegación. Lo que constituye el poder eclesiástico no es, pues, la voluntad y la intervención del poder secular, y menos aún la voluntad y ambición personales de ciertos individuos. Es la propia autoridad divina, que, manifestándose por la revelación y comunicándose á los Obispos, á los presbíteros y ministros por medio de un rito sacramental, confiere la gracia del Espíritu Santo é imprime carácter indeleble (Ibid., cap. IV, canon 3-6). Tal es la doctrina auténtica de la Iglesia romana, y la razón de las palabras *clero* y *clérigos*, derivadas del griego κλῆρος (suerte, herencia), que se ha aplicado á la jerarquía católica y á sus miembros, porque Dios mismo, y no el mundo, es quien los elige, y porque tienen á Dios por herencia.

II. ¿Pero acaso tiene esta doctrina origen sobrehumano, y se funda en razón y en derecho la distinción entre laicos (λαός, pueblo) y clero? Es indudable. Recordaré por lo pronto que tal distinción existía de derecho divino en el pueblo judío (Cf., Num., XXVI; II Paral., XXVI, 16 y siguientes), y que siendo muy favorable al fin de la Redención, Jesucristo debió establecerla y aun perfeccionarla en su Iglesia (Cf. art. *Celibato*). Y de hecho, Jesucristo constituyó su obra como una sociedad, como un reino, á la manera de cuerpo organizado bajo una cabeza que lo preside, ó como rebaño conducido por un pastor. Hay Apóstoles y discípulos que le asisten en su ministerio; Él los envía como su Padre le ha enviado. Les manda que prediquen y enseñen con su propia autoridad; les da el poder universal de atar y desatar, de absolver á los pecadores y de consagrar la

Eucaristía (Cf. arts. *Iglesia* y *Pontificado*). Los Apóstoles declaran que obran en virtud de este poder divino (Act., X, 40; XX, 28; I Cor., XII, 28; Eph., IV, 11); y San Pablo, en una página célebre, describe extensamente este organismo sobrenatural dado á la Iglesia por su divino Fundador, siendo para la Iglesia la autoridad de derecho divino el elemento más esencial (I Cor. XII, 12 y siguientes). A este hecho histórico de perfecta evidencia, añádase luego la práctica constante de la Iglesia. San Clemente de Roma (I Cor., 42), y San Ignacio de Antioquía (*Ad Smyrn.*, VIII, *Magnes.*, VI, etc.) no permiten dudar de que al fin del primer siglo el poder jerárquico estaba ya vigorosamente establecido, y sobre los mismos principios que á últimos del siglo XIX; las sectas orientales, separadas de la Iglesia católica desde el siglo V, no tienen convicciones ni prácticas diferentes sobre este punto, deponiendo así, seguramente contra su voluntad, en favor de la doctrina de Roma.

III. Pero se presentan como objeciones á esta doctrina:

1.º Los textos de San Pablo sobre la igualdad perfecta de los cristianos (Gál., III, 28); de San Pedro y de San Juan sobre el común sacerdocio y sobre el reino común de ellos (I Petr., II, 5, 9; Apocalip., I, 6); de Isaías (LVI, 13), de Jeremías (XXXI, 34) y de Jesucristo (Joann., VI, 45) sobre la enseñanza de los fieles por Dios mismo sin intermedio.—En realidad, estos textos están perfectamente conformes con los anteriores; no significan otra cosa sino la igualdad, la independencia, la libre comunicación de los cristianos con Dios, tales como fueron entendidas y limitadas por el Redentor, tales como están aseguradas en la Iglesia mediante esta misma jerarquía, que, lejos de poner obstáculos á aquéllas, existe sólo para facilitarlas. Sin ella, la tiranía de las conciencias, la opresión del derecho de las almas por la fuerza material, el envenenamiento de las inteligencias por el error oficial, volverían á ser, como en tiempos del paganismo, la condición de los pueblos sustraídos al yugo suave y á la carga ligera que les impuso el Salvador.

2.º Se objeta también con el ejemplo de los legos predicando la palabra de Dios (Act., VIII, 4; I Cor., XIV, etc.), administrando el bautismo y celebrando el sacrificio eucarístico (Conc. de Iliberis, c. 38; *Ign. ad. Eph.*, XX; *ad Philad.*, IV; *ad Smyrn.*, VIII); ejerciendo, finalmente, el poder eclesiástico en unión con los Obispos y presbíteros (Clement. Rom., I Cor. XLIV, LIV; *Cyprian.*, ep. 30, etc.). Pero no advierten los que esto objetan que la predicación no se permitió á los seglares sino en circunstancias especiales de gracia milagrosa, ó en caso de necesidad, ó también para la instrucción puramente catequística, y que hubo siempre una diferencia manifiesta entre la manera como ellos fueron autorizados y el modo como los sacerdotes fueron constantemente obligados. Tampoco observan que el bautismo puede ser administrado por toda clase de personas si el caso es urgente y no se encuentra presbítero ni diácono, lo cual ciertamente no arguye carencia de jerarquía bien determinada. Tampoco notan que las citas alegadas á propósito de la Eucaristía prueban únicamente la asistencia y la comunión de los seglares en los santos misterios, pero nada más, y que muchos hechos de los primeros tiempos del Cristianismo demuestran, sin que dejen lugar á duda, que en ausencia del Obispo ó del presbítero se consideraba imposible la consagración eucarística.

Tampoco se observa, finalmente, que la participación de los legos en la administración de las cosas eclesiásticas, perfectamente legítima cuando se trataba de intereses materiales comunes al clero y á ellos, ó de elecciones, á las que eran invitados por derecho ó por costumbre, pudo degenerar en abuso en algunos casos, sin que por esto deba decirse que la constitución de la Iglesia es hoy diferente de la que existía entonces: los ataques de la época actual contra los derechos reivindicados por el clero, ¿prueban acaso que las reivindicaciones no sean reales ni fundadas? Dígase, pues, lo mismo de la antigüedad. (Cf. artículo *Concilios*.)

3.º Se objeta también, fundándose en las razones puramente naturales, que debieron conducir á la institución de la jerarquía en la Iglesia, como á la monar-

quía en las sociedades civiles. Reconocemos sin dificultad las conveniencias, las ventajas, los motivos naturales de una institución como ésta en el seno de la comunidad cristiana. Pero no vemos razón alguna para negar un hecho por otra parte evidente: la constitución del poder eclesiástico por Jesucristo. La sabiduría de esta medida corrobora el hecho en cuestión, puesto que nadie, que sepamos, ha podido buenamente poner en duda la incomparable sabiduría del fundador del Cristianismo.

4.º Creemos inútil detenernos en un texto de Tertuliano, hecho ya montanista, é interesado, por consiguiente, en no lisonjear á la autoridad de que se había separado (*Exh. cast.*, VII). Por lo demás, ¿qué significan algunas frases ó algunos hechos obscuros contra una creencia tan antigua como los Apóstoles, tan universal como el Catolicismo, tan cierta como la existencia del Evangelio?

5.º La corrupción de costumbres es achaque atribuído en todo tiempo al clero católico. Cuánta exageración ha habido en los relatos concernientes á otros tiempos, cosa es de que podemos juzgar por los ataques de hoy día: hechos aislados y relativamente rarísimos se convierten, según apreciación de cierta gente, en hechos generales y cotidianos; los antiguos cronistas se servían ya frecuentemente del procedimiento de ciertos periodistas ó libelistas modernos, siendo, por tanto, necesario rebajar en mucho las proporciones de las cosas que relatan. Pero, en fin, la inmoralidad del clero, en varias épocas y en diferentes países, está atestiguada por documentos emanados de la Santa Sede y de los Concilios mismos, y nosotros lo reconocemos sin dificultad aunque no sin tristeza. Mas, ¿qué es lo que se pretende inferir de esto? ¿Que el clero no es impecable, y que no ha estado siempre á la altura de su misión? Lo concedemos cumplidamente. ¿Que no ha sido divinamente instituído y divinamente colocado por encima de los simples fieles en el orden religioso? Sus debilidades y sus faltas no autorizan de ningún modo esta consecuencia, á menos que se demuestre que Jesucristo no pudo sacar del pueblo los jefes y sacerdotes que dió á éste, y quiso precisamente elegirlos de su seno á fin de que pudieran compadecer á los ignorantes ó extraviados, hallándose ellos mismos rodeados de debilidad y miseria (Hebr., V, 1-3). ¿Se pretenderá, con los valdenses, que el pecado hace perder el poder sacerdotal? Pues la historia bíblica, la tradición de los Padres, las definiciones eclesiásticas (Cf., por ejemplo, la profesión de fe de Inocencio III), protestan de la manera más solemne contra este error, que no dejaría en pie cosa alguna de la obra del Redentor.

6.º Última objeción: la institución del clero católico es incompatible con el buen orden del Estado, especialmente del Estado moderno. Si así fuera realmente, habría que examinar de dónde procede esta incompatibilidad, si de las pretensiones injustas y de las falsas teorías del poder civil, más bien que del carácter independiente y entrometido del clero. Porque no niego la posibilidad en todo tiempo, y la realidad en ciertas épocas, de las faltas políticas del clero. Sé muy bien que en cuestiones delicadas y obscuras, que no afectan sino de lejos al dogma y á la moral y no son materia de las definiciones infalibles de la autoridad religiosa, los clérigos pueden equivocar la solución y seguir un camino tan desastroso para ellos mismos como para el Estado. Pero, ¿qué se infiere de aquí, repetimos, sino que los ministros elegidos por Jesucristo no son impecables, que no están libres de error y que participan de la fragilidad de los demás hombres? Esto es todo lo que la lógica consiente que se infiera de los hechos alegados. En cuanto á la historia, ésta afirma que es perfectamente posible la concordia entre los dos poderes; que ha existido ésta felizmente con los Concordatos y sin ellos; que ha sido fecunda en bienes importantísimos para ambas partes; que el clero ha proporcionado al Estado incomparables servidores y defensores, y que, en resumen, el Sacerdocio no pide del Imperio sino el ejercicio suficiente de su apostolado y de su ministerio propios, dejando voluntariamente á su cargo los cuerpos y sus bienes, con tal que le dejen salvar las almas. (V. art. *Iglesia*.)

Las objeciones, como se ve, no ata-

ñen realmente la doctrina de la Iglesia, tal como la hemos expuesto al principio y tal como satisface á las legítimas aspiraciones del clero católico.—(Cf. Schneemann, *El poder eclesiástico y sus depositarios*, en los *Stimmen aus Maria Laach*, t. VII.—Schenz, *Das Laien und das hierarch. Priesterthum.*—Palmieri, *De Romano Pontifice*, proleg. *De Ecclesia.*—De Brouwer, *De Ecclesia Christi*, etc.)

J. Didiot.

CONCILIOS.—I. Propiamente se llama Concilio á una asamblea de Obispos solemnemente reunidos para deliberar y legislar sobre asuntos de orden eclesiástico. Un Concilio es ecuménico, general ó universal, cuando ha sido convocado, presidido y confirmado por el Jefe de la Iglesia universal, cuando han sido invitados á él todos los Obispos del mundo católico, asistiendo en tan gran número como lo permitan las circunstancias. Un Concilio es particular cuando no intervienen en él sino los Obispos de una nación ó de una provincia, aunque estén convocados y presididos por el Soberano Pontífice.

II. La doctrina de la Iglesia católica sobre los Concilios generales, de los cuales hemos de tratar aquí especialmente, se resume en los puntos siguientes, expuestos con la mayor claridad con ocasión de los dos últimos Concilios de esta clase: el de Trento en el siglo XVI, y el del Vaticano en el siglo XIX. La enseñanza y el gobierno, esas dos grandes funciones confiadas por Jesucristo á sus Apóstoles y á sus sucesores hasta el fin de los siglos son desempeñadas habitualmente en la Iglesia católica por el Papa y por los Obispos, residiendo cada uno en su propia diócesi: esto es lo que se llama la Iglesia docente dispersa, el magisterio eclesiástico disperso. Esta forma de enseñanza y de administración es la más natural, puesto que deja á cada pastor al frente de su rebaño. Es también suficiente para las necesidades de la Iglesia discente, porque el Pontífice romano tiene por sí mismo la asistencia infalible del Espíritu Santo en el ejercicio de su cargo de doctor supremo; el Episcopado entero, unido á su Jefe, posee la misma infalibilidad doctrinal (V. los artículos *Iglesia* y *Pontificado*); y si para la dirección cotidiana del pueblo cristiano y de las conciencias individuales el Papa y los Obispos no tienen el privilegio, para ellos superfluo, de la infalibilidad, tienen, sin embargo, tales auxilios de lo alto que ninguna persona confiada á sus cuidados carecerá nunca de las gracias necesarias para su salvación.

Los Concilios ecuménicos, y con mayor razón los Concilios particulares, no deben ser considerados como elemento esencial y ordinario del organismo sobrenatural de la Iglesia, la cual no ha sido fundada en modo alguno por el Redentor sobre las bases del régimen parlamentario. Pero los Concilios, es decir, la Iglesia docente reunida, reportan en ciertas ocasiones importantísimos beneficios. Naturalmente hablando, la reunión de hombres instruídos, prudentes y consagrados al bien común puede contribuir mucho para esclarecer las dudas, pacificar los espíritus, terminar las controversias, preparar las leyes, remediar los males públicos, reanimar la confianza y fortaleza de los ánimos. Sobrenaturalmente, existe una promesa formal de asistencia, hecha por Jesucristo (Matth., XVIII, 20) á las asambleas que se reunen en su nombre, por su autoridad y para su gloria. Un Concilio puede ser, pues, un apoyo considerable, un complemento utilísimo de los medios ordinarios de que dispone la Iglesia para el desempeño de su misión; y así como sería imprudente, perjudicial y hasta imposible reunir á todos los Obispos en ciertos tiempos y en circunstancias en que se requiere su presencia entre sus ovejas, así también, en otras circunstancias, es prudente, útil y aun moralmente indispensable reunirlos en Concilios generales ó particulares, no para modificar la fe ó la constitución de la Iglesia, pues son inmutables, sino para aclarar la una y vigorizar la otra, para hacer resplandecer mejor su origen celestial á los ojos de todos, y hacer sentir mejor su influencia bienhechora en medio del mundo. (V. las *Bulas de convocación del Conc. de Trento*, en 1542 y 1560; la *Bula de confirmación*, en 1564, y sobre todo, la *de indicción del Concilio del Vaticano*, en 1868, y las dos *Cartas*

apostólicas del mismo año, á los cismáticos y protestantes y á los no católicos en general.)

Hemos dicho que ni los Concilios generales ni los particulares pueden modificar la constitución dada á la Iglesia por su Fundador, y debemos añadir que la ostentan en todo su esplendor, razón por la que el Papa, al asistir personalmente ó por medio de legados al Concilio general, se constituye por derecho divino en cabeza del mismo, sin que nunca el cuerpo pueda prevalecer sobre ella, y sin que nunca sea permitido someter á la jurisdicción conciliar una definición ó decisión pontificia. (V. Conc. del Vaticano, ses. IV, c. 3.) En efecto; la autoridad extraordinaria del Concilio no es específicamente distinta de la autoridad ordinaria de la Iglesia dispersa; ahora bien, ésta, y por consiguiente aquélla, no es soberana sino con la condición de que se apoye en la *Piedra* establecida por Jesucristo, y se corone é integre por esta cabeza viva y vivificadora, que es todavía Pedro, juzgando y hablando por medio de sus sucesores.—Pero apenas la autoridad conciliar, revestida de las condiciones que la hacen infalible, ha definido sobre el dogma, sobre la moral ó sobre un hecho tan íntimamente relacionado con estos dos objetos que sea doctrinalmente inseparable de ellos, el deber de todo fiel cristiano es profesar de corazón y de palabra lo que el Concilio ecuménico ha decretado.—La exposición que precede muestra con bastante claridad que hay desde luego, en la celebración y en el poder de los Concilios, un elemento divino, que se demuestra por las mismas pruebas que la institución y el poder del Pontificado y de la Iglesia docente, y que hay también un elemento de origen y naturaleza eclesiásticos, determinado por los sagrados cánones y por la legislación pontificia. No podemos aducir estos textos, que nos conducirían demasiado lejos, y que, procediendo de la Iglesia, y en muchos casos de los Concilios, estarían sujetos á las dudas y dificultades que los adversarios de los Concilios oponen á éstos. Antes de resolver estas dificultades observemos que la Biblia, aunque acaso no contenga las actas de un Concilio propiamente dicho, nos ha conservado la relación exacta y detallada de una asamblea casi idéntica, celebrada por los Apóstoles en los primeros tiempos del Cristianismo, presidida por Pedro y que procedió en nombre del Espíritu Santo y de la Iglesia (Act., XV). Los Concilios generales celebrados con posterioridad no han hecho más que seguir este ejemplo y desenvolver esta disciplina; de suerte que se puede considerar la convocación de estas grandes Asambleas en circunstancias difíciles como facultad concedida á la Santa Sede por derecho divino.

III. ¿Qué es lo más importante que suele oponerse á la doctrina de la Iglesia en materia de Concilios?

1.° Se dice que los Concilios nada tienen de sobrenatural en su origen, y consiguientemente en sus efectos; que es una cosa muy natural, observada en el budismo, y conservada por los protestantes y cismáticos después de su separación de la Iglesia, reunirse para tratar en común los puntos de dogma y de disciplina que interesan á la religión; que si hay congresos científicos, políticos, literarios, etc., debe haberlos, por la misma razón y para idénticos fines, eclesiásticos y católicos; además, se dice que el Cristianismo ha podido tener Estados generales ó Cortes, como muchas sociedades civiles; y finalmente, que lo que un Congreso decide no tiene fuerza obligatoria en el fuero de la conciencia, y que, suponiendo que los Concilios gocen de la autoridad que tienen los Parlamentos en un Estado constitucional, una Asamblea subsiguiente podrá derogar ó modificar los decretos emitidos anteriormente en otras asambleas. Contesto recordando desde luego el ejemplo de los Apóstoles al convocar el Concilio de Jerusalén, y al declarar que gozaba de la asistencia del Espíritu Santo: "Ha parecido bien al Espíritu Santo y á nosotros...„ Advierto además que la autoridad de los Concilios no proviene esencialmente de su origen, ni tampoco del hecho de su reunión en un tiempo y lugar determinados, sino de los derechos perennes del Papa y de los Obispos aun dispersos; por consiguiente, aunque no tuviéramos, para citarlo, el hecho bíblico antes referido; aunque

la Iglesia, al reunir sus Concilios hubiese obedecido á necesidades de orden puramente humano; aunque hubiese imitado las reuniones búdicas y los concilios de los brahmanes, sus Asambleas sinodales no por eso dejarían de tener la importancia y la autoridad que la misma Iglesia les concede. Los fieles no acatan y obedecen las definiciones de un Concilio porque emanen de esta *reunión,* sino porque emanan de la *Iglesia;* y si, como hemos dicho antes, la solemnidad de la convocación de las deliberaciones y de las resoluciones de los Concilios ecuménicos es tal que predispone á la adhesión de las conciencias y á la sumisión de las inteligencias, sin embargo, no constituye nunca el primer motivo ó la razón fundamental de aquel asentimiento. El sistema parlamentario nada tiene, pues, de común con la teoría de los Concilios cristianos, y es imposible de todo punto que en materia de fe haya jamás disentimiento entre dos Concilios; pueden, sí, y aun deben existir modificaciones y alteraciones en materia de disciplina y de gobierno, no sobre los puntos esenciales de la constitución del Cristanismo, sino sobre los detalles de aplicación y sobre las medidas reclamadas por las necesidades y las costumbres de cada siglo.—Se nos objeta además:

2.º Con las divisiones, intrigas y violencias de lenguaje—y algunas veces de acción—de que da testimonio la historia de los Concilios, se recuerdan las vivas polémicas á que dió lugar el último Concilio general; y se nos pregunta después de esto qué es lo que tales Asambleas pueden tener de sobrenatural y divino, y qué confianza puede fundar en ellas el pueblo cristiano. Nosotros contestamos diciendo que el pueblo cristiano ha depositado siempre en tales Asambleas esa firmísima confianza que se cree imposible; y la ha depositado porque ha sabido discernir, en medio de las imperfecciones humanas que por todas partes nos rodean, la acción divina, que, á pesar de todo, lleva á cabo su obra en beneficio de las almas, acción divina tanto más admirable y consoladora cuanto que aparece muchas veces envuelta en las más densas tinieblas. Es necesario, en efecto, no perder de vista los elementos con los cuales Jesucristo quiso edificar su Iglesia: estos elementos son hombres; y aunque sean Presbíteros, Obispos y aun Pontífices, no dejan por eso de pensar y de obrar como hombres. Hubiese sido necesario un milagro extraordinario, ó más bien un aniquilamiento completo de las condiciones de nuestra libre existencia aquí en la tierra, para que Dios hubiese hecho al clero impecable: tuvo á bien no hacerlo así, abonando esta determinación divina muy excelentes razones, y por tanto es deber nuestro no dejarnos engañar por el sofisma que infiere del pecado de un hombre ó de la imperfección de una Asamblea, la falsedad de la doctrina que esta Asamblea proponga. Nada tiene de extraño que los Padres de un Concilio participen de las debilidades y pasiones de sus contemporáneos, siendo, no obstante, superiores á éstos, según testimonio de la historia imparcial. No es extraño que la justicia y la verdad encuentren obstáculos en la Iglesia reunida como en la Iglesia separada. Y sobre todo, nada autoriza á creer que no existe en la una ni en la otra ninguna autoridad sobrenatural ni derecho alguno que continúe la función redentora de Cristo, Salvador de los hombres y fundador de la Iglesia. (V. art. *Clero.*)

3.º Se pretende demostrar el carácter puramente humano de los Concilios por el triple hecho de que muchos, y de los más antiguos, fueron convocados, presididos y confirmados por los Emperadores. Hace ya mucho tiempo que tales hechos han sido cuidadosamente examinados y reducidos á su verdadera significación. (Cf. Thomassin, *Dissert. 3 et 10 in concilia.*) Si los Emperadores orientales se entremetieron en los primeros Concilios, no ocurrió esto sin algunos abusos y sin ciertos daños, tolerados por la Iglesia ante el temor de males mayores; y no ocurrió tampoco sin algunas razones de conveniencia, sacadas de los servicios importantes, á veces indispensables, que la Iglesia había recibido ó debía solicitar de tales príncipes. Realmente, las convocaciones imperiales no se han considerado jamás como principales y verdaderamente canónicas; po-

drán haber sido recibidas con gran honor por Roma y por los Obispos, pero nunca han sustituído á la convocación papal, única suficiente para la legítima celebración de un Concilio universal; siempre aquéllas se han subordinado explícita ó implícitamente á ésta. En cuanto á la presidencia conciliar, el Concilio de Calcedonia dice expresamente que pertenece al Papa como Jefe ó cabeza de la Asamblea, y que se ha concedido al Emperador por motivos de conveniencia y de buen orden. En lo que concierne á la confirmación de las Asambleas ecuménicas, tenía por objeto único la protección y la ejecución de sus decretos por los representantes de la autoridad civil, y, por decirlo así, la declaración de las definiciones sinodales como leyes del Estado.

4.º Se nos objetan, en fin, ciertas divergencias de opinión acerca de la ecumenicidad de algunos Concilios, considerados como generales por unos y como simplemente particulares por otros, y se nos pregunta cómo la fe de los católicos puede nacer de tal confusión ó divergencia de pareceres. La solución es fácil, y el aprieto en que creen ponernos con esta objeción es ilusorio. Los Concilios de ecumenicidad incierta son poco numerosos, y ó sus decretos dogmáticos se encuentran en otras definiciones enteramente ciertas, ó no obligan en conciencia mientras persistan dudas graves acerca del valor real de los mismos. A la Teología incumbe decidir científicamente el litigio, y á la Iglesia definir auténticamente; hasta que esto llegue nos hallamos en presencia de una definición dudosa, y nuestra conducta se atemperará á lo que digamos que conviene hacer en tal caso. (V. art. *Definición.)*

5.º Las objeciones que versan sobre las relaciones del Papa y del Concilio ecuménico serán discutidas en el artículo dedicado al Pontificado, y para el examen de las cuestiones interminables y poco interesantes que el examen de cada uno de los detalles de los Concilios antiguos y modernos pudiera provocar, remitimos á nuestros lectores á los autores que han tratado especialmente esta materia. La naturaleza y la extensión de este Diccionario no nos consiente entretenernos en la exposición de estas objeciones infinitesimales, y ya resueltas, en su mayor parte, en los principios y contestaciones que preceden. (Cf. Palmieri, *De Romano Pontifice.*—Hurter, *Theologia generalis,* tr. 3, *De Ecclesia.*—Hefele, *Histoire des Conciles,* introducción.—Heinrich, *Dogmatik,* t. II.—Scheeben, artículo *Concilio,* en el *Kirchenlexicon* de Friburgo, etc.)

J. D.

CONFESIÓN.—I. La confesión de que aquí se trata es la confesión sacramental, es decir, la acusación de los propios pecados hecha ante un Sacerdote investido de los poderes necesarios para que sea posible recibir de él la absolución. La confesión es, pues, una parte considerable del sacramento de la Penitencia, y está en tan estrechas relaciones con las otras partes —la contrición, la absolución y la satisfacción—que se la toma con frecuencia por el Sacramento íntegro; porque, cuando uno se acusa de sus pecados, es porque se arrepiente de ellos, porque desea ser absuelto y está dispuesto á expiarlos. La confesión puede hacerse, y se ha hecho realmente, de dos maneras: 1.ª, pública y solemnemente; 2.ª, en particular, en secreto, al oído del Sacerdote; en el primer caso se llama confesión pública, en el segundo confesión privada ó auricular. Bueno es saber que, según el lenguaje de muchos autores antiguos, la confesión pública se ha llamado también confesión *coram Ecclesia:* confesión ante la Iglesia; y la confesión privada, confesión á Dios ó ante Dios: *coram Deo.* (Cf. Palmieri, *De Pœnitent.,* thes. 34; véase también el artículo siguiente: *Confesión en los primeros siglos.)*—La confesión privada ó auricular ha sido siempre la más común, y es la usada habitualmente desde hace muchos siglos: de ella es, pues, de la que principalmente vamos á hablar, aunque la mayor parte de nuestras observaciones puedan aplicarse también á la confesión pública.

II. La teoría oficial, por decirlo así, acerca de la confesión fué expuesta tan extensa como brillantemente por el Concilio de Trento, y se reduce á las consideraciones siguientes:

1.ª La virtud de la penitencia fué y será siempre necesaria para obtener la remisión de los pecados actuales ó voluntarios.

2.ª Antes de la institución de los Sacramentos por Jesucristo, y aun después, respecto de los hombres que están en la imposibilidad material de recibirlos, la penitencia debe ser considerada como el medio divinamente establecido para recobrar el estado de gracia; y cuando alcanza su más alto grado, el de la contrición perfecta, destruye en el alma el pecado mortal, y difunde en ella la vida sobrenatural de la gracia santificante.

3.ª Cuando Jesucristo instituyó los Sacramentos, medios exteriores y sensibles que nos confieren la gracia, quiso que uno de éstos simbolizase y concretase, por decirlo así, la eficacia de la penitencia, aumentando además esta eficacia hasta tal punto que el grado inferior de esta virtud, la contrición simplemente imperfecta, bastase para la remisión sacramental de los pecados, aunque esta contrición imperfecta no ha bastado nunca, ni puede bastar por sí sola, fuera de dicha remisión sacramental.

4.ª Al concedernos el Redentor esta nueva y utilísima facilidad para renacer á la gracia santificante, nos impone, sin embargo, una nueva obligación: todo pecador que haya sido bautizado, aunque tenga contrición perfecta, está obligado, para conseguir el perdón de sus culpas graves, á servirse de este medio sacramental, establecido por Jesucristo, y denominado por la Iglesia sacramento de Penitencia. En el caso de no poder recibirlo, la contrición perfecta no dejará de producir los efectos que hemos indicado; pero aun en este caso el sacramento de la Penitencia no habrá sido extraño á la remisión del pecado, en el sentido de que la contrición perfecta incluye, al menos implícitamente, la resolución de observar todas las prescripciones de la ley divina, y consiguientemente la de la confesión, así como el propósito de acudir á todos los medios divinamente instituídos para salir del pecado.

5.ª Cada uno de los siete Sacramentos tiene su carácter especial, proporcionado á su fin particular. El sacramento de la Penitencia, destinado á reparar el funesto resultado de la transgresión de los preceptos de Dios y á restablecer el orden legítimo alterado por el pecado, ha recibido de Jesucristo una organización estrictamente judicial: el ministro del Sacramento, el Sacerdote, será el juez de las conciencias; el pecador será su propio acusador, y hasta cierto punto, por la sincera explicación que hará de su falta, será también su defensor; el confesor examinará y discutirá la causa; y luego, si el penitente cumple las condiciones exigidas, pronunciará la sentencia de absolución, ó se negará á ello en el caso contrario; finalmente, según las reglas de prudente equidad, impondrá la pena, la satisfacción ó penitencia sacramental que debe servir para la expiación de los pecados acusados. Jesucristo, pues, ha establecido para el fuero interno y espiritual un verdadero tribunal en el que la justicia y la misericordia se ejercen en su nombre, y bajo la divina influencia del Espíritu Santo.

6.ª Y de aquí resulta que la confesión de los pecados es absolutamente esencial en el sacramento de la Penitencia, y tal como acabamos de exponerlo; sin la indicación del pecador, indicación exacta y detallada de la especie y número de los pecados, de sus disposiciones actuales y de sus resoluciones para lo por venir, ¿dónde están los elementos necesarios para este proceso de conciencia? Sin tal confesión, ¿no se verá siempre reducido el juez á pronunciar sentencias á ciegas, ó á pronunciar siempre la misma? Y en este caso, ¿será un verdadero juez? Seguramente no, y se falseará por completo el sacramento de la Penitencia, tal y como lo instituyó el Salvador.

7.º Porque, es imposible dudarlo: Jesucristo le dió la forma judicial, cuyos principales rasgos acabamos de exponer. El Señor, dice el Concilio de Trento, instituyó especialmente el sacramento de la Penitencia cuando, resucitado de entre los muertos, sopló sobre sus discípulos diciendo: "Recibid el Espíritu Santo: aquellos cuyos pecados perdonareis quedarán perdonados, y cuyos pecados retuviereis quedarán

retenidos.„ (San Juan, XX, 22-23). Ya antes les había dicho: "Lo que atareis en la tierra será atado en el cielo, y lo que desatareis en la tierra será desatado en el cielo.„ (Matth., XVIII, 18.) Y á Pedro, jefe de los Apóstoles, de los Obispos y de los Presbíteros; á Pedro, que puede delegarles el ejercicio de su jurisdicción, así en el fuero interno como en el externo, "Yo te daré, le dice, las llaves del reino de los cielos, y lo que atares sobre la tierra será atado en los cielos, y lo que desatares sobre la tierra será desatado en los cielos.„ (Matth., XVI, 18-19.) Poder de las llaves, sin el cual no se entra ni se habita en el reino de los cielos; poder universal de atar y desatar las almas, para las cuales no hay cautiverio más cierto que el del pecado mortal; poder de perdonar ó de no perdonar los pecados, de conceder ó de negar la absolución de los mismos. He aquí lo que Jesucristo, que como Dios goza de todo poder, y particularmente del de borrar el pecado y sus consecuencias, he aquí, decimos, lo que ha concedido á su Iglesia. ¿Habrá ésta de atar y desatar sin discernimiento? ¿Tendrá que perdonar y retener sin saber de qué se trata? ¿Se verá precisada á hacer uso de la facultad de introducir en el reino de los cielos, ó á excluir de él, sin examinar la cuestión de dignidad ó indignidad? Evidentemente no. La confesión es, pues, de derecho divino; es una parte esencial del sacramento de la Penitencia, y el gran Concilio del siglo XVI tuvo razón al fulminar anatema contra quien negase la necesidad de la confesión sacramental para la entera y perfecta remisión del pecado, ó su institución divina, y su necesidad de derecho divino, ó la conformidad de la confesión privada y secreta con la institución y el mandato de Jesucristo, ó la obligación de derecho divino de confesar detalladamente todos los pecados mortales de que uno se acuerda después de diligente examen, aun aquellos que han sido secretos y puramente interiores, con las circunstancias que los hacen cambiar de especie; ó en fin, la universalidad y la legitimidad de la obligación impuesta á todos los fieles por el cuarto Concilio de Letrán, de confesar una vez al año.

8.ª Notemos también, si hay necesidad de ello, que el poder de las llaves, es decir, el poder de absolver á los pecadores arrepentidos, no ha sido otorgado por Jesucristo á todos los fieles, sino á sus Apóstoles, á sus discípulos y á sus sucesores, Obispos ó Presbíteros, bajo la autoridad y jerarquía de Pedro y de sus sucesores. Los textos bíblicos son terminantes: su interpretación se ha fijado por una tradición indudable, y el Concilio de Trento la confirma con su infalible autoridad: "¡Anatema, dice, á quien pretenda que los Sacerdotes no son los únicos ministros de la absolución, ó que la absolución sacramental dada por ellos no es un acto judicial, sino simplemente el ministerio de pronunciar y declarar que los pecados han sido perdonados al penitente!„ (Para todo lo que precede consúltese la Sess. XIV, del Conc., cap. I-VI, y can. I-X.)

9.ª Los teólogos aducen otras consideraciones muy útiles para la completa inteligencia de este punto. Obsérvase que es natural en el hombre atestiguar su arrepentimiento por medio de la acusación de sus faltas, principalmente si hay escándalo ó daño que reparar; que en los primeros días del mundo ya hubo confesión del pecado original (Gen., III, 9-13) y del primer fratricidio (IV, 9-10); que ya se hace cierto uso de ella en la legislación mosaica (Lev., V, 5-6; Núm., V, 6-7; Matth., III, 6; Marc., V, 6-7, etc.); que el Nuevo Testamento hace mención de ella (Act., XIX, 19; Jac., V, 16; I Joann., I, 9), y que la tradición la reconoció perfectamente como necesaria y de derecho divino. (Cf. Wildt, artículo *Beicht*, en el *Kirchenlex.* de Friburgo.)

III. Veamos rápidamente las objeciones que se oponen á esta doctrina:

1.ª Las primeras son de índole dogmática: la remisión de los pecados se ha hecho más difícil después del Cristianismo que lo fué antes si la confesión es obligatoria. Jesucristo quiere que sean perdonados los pecados, no por los Sacerdotes tan sólo, sino por la asamblea de los fieles; y no mediante una detallada relación de cada falta, sino por una confesión en general, en conjunto; el poder de las llaves, el poder de atar y desatar pertenecen á

la comunidad entera, y no á tal ó cual individuo, etc.—Yo contesto: No, no es hoy más difícil que en la antigua Ley, sino más fácil y cómodo, conseguir el perdón de los pecados; entonces no bastaba la contrición imperfecta, y ahora basta ésta en la confesión; la contrición perfecta bastaba entonces y basta todavía sin confesión, aunque, como hemos dicho, existe en este caso un nuevo precepto, el de la confesión, que no existía antes; este nuevo precepto es, en efecto, de los más fáciles de cumplir tratándose de un penitente perfecto, y no suspende en modo alguno el efecto saludable de la contrición perfecta.—No, el poder de las llaves, el derecho de atar y desatar, no han sido divinamente confiados á la comunidad cristiana, al pueblo fiel, sino á Pedro individualmente, luego al Colegio apostólico, y finalmente, á los sucesores de Pedro y al Sacerdocio católico, en el cual se perpetúa el poder sacramental de los Apóstoles.—La confesión vaga y mutua que los cristianos hagan entre sí podrá ser una ceremonia piadosa, tierna, edificante; pero no constituirá el proceso jurídico instituído por el Redentor para la declaración de los pecados, su discusión y la sentencia que ha de romper ó retener los vínculos de los mismos. Si eligió esta manera, y no otra, de remitir los pecados para lo sucesivo, nadie puede pedirle cuentas, tanto más cuanto que todo el mundo puede fácilmente ver en ello la harmonía del plan general que ha establecido para la vida sobrenatural de sus fieles, queriendo que todo lo que la confiere, la devuelve ó la acrecienta sea sensible, incontestable, sellado, por decirlo así, con el sello público; de donde resulta para el pecador una certeza dulcísima de haber entrado en la gracia y amistad de Dios, certeza y consuelo que no podría tenerse sin la confesión sacramental.

2.ª Filosóficamente, se ha presentado la confesión como una práctica intolerable, tiránica, moralmente imposible; como una fuente de abusos gravísimos y de incalificables usurpaciones en el dominio de la familia y del Estado; como una invención de los Papas, de los Obispos y de los simples clérigos para llegar á esa dominación universal, que es, según se dice, su constante ambición.

Que la confesión sea acto penoso, ¿qué extraño es, siendo un acto de conversión, de expiación, de penitencia, siendo parte esencial del Sacramento instituído para la remisión de los pecados? ¿Es que se quiere conseguir el perdón de los pecados sin que el pecador tenga que sufrir la menor mortificación ó molestia? Por lo demás, no hay que exagerar la dificultad de la confesión secreta y auricular: viene practicándose desde hace muchos siglos por todos los católicos, al menos en ciertas circunstancias, y no parece intolerable sino á aquellos que no hacen uso de ella porque no tienen valor para salir del pecado; no se quejen, pues, estos últimos del peso abrumador de la confesión; quéjense únicamente de las dificultades de la conversión y de la penitencia en general. El Redentor, al instituir esta forma particular de absolución y de resurrección espiritual, hubiera podido agravar más con ella la penitencia común, porque es Señor de sus dones, y puede imponer á sus misericordias las condiciones que le plazca; pero no lo hizo así, sino que, por lo contrario, suplió con ello la insuficiencia de la contrición imperfecta; deparó en la persona del confesor un padre, un médico, un maestro, un guía, una fuente de consuelo para el pecador arrepentido, y aun para aquel que no tiene todavía fuerza suficiente para arrepentirse ó para salir de la culpa; de tal modo que las ventajas y los consuelos de la confesión superan en mucho á sus fatigas é incomodidades. Filósofos paganos como Sócrates, Pitágoras y Séneca, aunque no pudieron ver en ella sino una práctica meramente humana, la encomian con los mayores elogios y la recomiendan á sus discípulos. Lutero y los adherentes á la profesión de fe de Augsburgo no querían suprimirla, sino solamente dejarla facultativa, aconsejándola, sin embargo, al pueblo. En nuestros días, los puseístas de Inglaterra y algunos grupos luteranos de Alemania trabajan por restablecerla.

Es cierto que de ella pueden resultar abusos, y de hecho han resultado algunas veces; pero sería puro sofisma ne-

gar por ello la divinidad de su institución y la necesidad de su uso. ¡Cosa singular! Los mismos escritores que en nuestros días recogen cuidadosamente y exageran con frecuencia los raros abusos de la confesión, se guardan bien, por una parte, de decir que la Iglesia católica ha desplegado siempre extremado rigor en la represión de dichos abusos (Benedicto XIV, Const. *Sacramentum pœnitentiæ*), y por otra parte, no dejan de mostrarse indulgentes para con los libros y periódicos corruptores, con los teatros y reuniones mundanas, y con las prácticas moralmente peligrosísimas del magnetismo y del hipnotismo, hasta el punto que hay motivos para sospechar que todas esas quejas contra la confesión sean motivadas tan sólo por las trabas que opone á la propagación del mal. En cuanto á los supuestos entremetimientos de los confesores en el círculo de la familia y en la esfera del Estado, basta observar que uno y otra son del dominio de Dios como pueda serlo la conciencia individual; que el hombre tiene, en consecuencia, deberes que cumplir como miembro de una familia y como ciudadano; que en esta doble calidad puede pecar gravemente, y que, en tal caso, está obligado por derecho divino á confesar sus faltas sociales como sus faltas personales, sin que por esto invada el confesor un terreno extraño á su jurisdicción.—¿Los Papas, los Obispos, los Presbíteros han inventado la confesión? Si la han inventado, ¿por qué se someten á ella? ¿Por qué no creen ni han creído jamás poder dispensarse de someterse á ella? ¿Por qué las sectas orientales, separadas de la Iglesia romana desde el siglo v, tienen también la misma doctrina y la misma práctica sobre este punto? ¿Cuándo, pues, y por qué incalculable poder de los clérigos, por qué inconcebible sumisión de los pueblos, pudo esta institución tomar pie en el mundo y hacerse adoptar como divina y como indispensable para la salvación? ¿Y qué clérigos ha podido haber tan ambiciosos, al decir de los protestantes, pero realmente tan poco interesados por su reposo, por su libertad, por su tranquilidad de alma, que apoyen y fomenten una práctica cuya carga no será nunca tan pesada y tan desagradable para los penitentes, como lo es constante é irremediablemente para los confesores?

3.ª Sin embargo, los adversarios de la confesión sacramental creen saber dónde, cuándo y por quién la confesión fué impuesta á los fieles. Dicen unos que por el Papa León I en el siglo v; dicen otros que por el cuarto Concilio de Letrán en el siglo XIII, porque ni el Concilio celebrado en Châlons en 813, ni muchos canonistas y teólogos anteriores á Inocencio III, consideraban la confesión como obligatoria de derecho divino; y hombres tan célebres como Hugo de San Víctor, Alejandro de Halés y San Buenaventura, entre los latinos, el Patriarca Nectario de Constantinopla y el más ilustre de sus sucesores, San Juan Crisóstomo, obraban y hablaban con la evidente persuasión de que esta práctica penitencial era de origen puramente eclesiástico.—He aquí la verdad exacta de todos estos hechos. San León el Grande (Carta 80 al. 104) insiste en lo tocante á la abolición de la penitencia pública, de la confesión solemne hecha ante toda la comunidad cristiana; señala los inconvenientes de esta confesión; hace notar además que no es de institución apostólica y que puede, en consecuencia, ser suprimida; pero en cuanto á la confesión secreta y sacramental, San León el Grande no la instituye, sino que la conserva y afirma su eficacia, evidentemente divina, para la remisión de los pecados. El Concilio de Châlons de 813 expone, sin duda, la opinión de *algunos* que creían suficiente confesar los pecados á Dios sólo; pero afirma á seguida que la *santa Iglesia* enseña que es necesario confesarlos á los Sacerdotes, como ya lo enseñaba el Apóstol Santiago: *secundum institutionem Apostoli* (Jac., V, 16). Mal conocido y mal citado este canon conciliar, dió ocasión á ciertos autores, desde el siglo IX hasta el XII, para creer que los orientales tenían sobre este punto doctrina opuesta á la de la Iglesia romana, y fijándose en la eficacia de la contrición perfecta para la remisión de los pecados, para creer también que la confesión no era de absoluta é indispensable necesidad. Estas vacilaciones cesaron con el IV

Concilio Lateranense, que no tuvo necesidad de establecer lo que ya existía en la Iglesia desde muy antiguo, pero que afirmó la necesidad y prescribió su uso, al menos una vez al año.

Desde entonces, según advierte Santo Tomás de Aquino *(in IV, dist. 17, exp. text.)*, la opinión contraria á la divinidad de la confesión, ó al menos á su necesidad de derecho divino, debe ser considerada como herejía. Ni San Buenaventura, ni su maestro Alejandro de Halés, ni antes de éstos Hugo de San Víctor, sostuvieron tal error; y si hablan del establecimiento de la confesion por la Iglesia, entienden evidentemente al hablar así su promulgación y su reglamentación canónicas, es decir, la enseñanza infalible de los Apóstoles y de sus sucesores sobre la conexión esencial que une la confesión con el ejercicio del poder de las llaves y la remisión sacramental de los pecados.—El hecho del Patriarca Nectario en 390, es de los más sencillos: un caso de confesión pública había producido deplorable escándalo en la Iglesia de Constantinopla; Nectario, para impedir la repetición, suprimió el cargo de penitenciario y la penitencia pública; tenía derecho para ello, puesto que no se trataba sino de una institución eclesiástica; tal medida fué acaso un poco radical, pero nada alteró de lo que se practicaba y continuó practicándose con respecto á la administración particular y secreta del sacramento de la Penitencia.

San Juan Crisóstomo, que parece se impresionó tanto como Nectario por aquel hecho deplorable, proclamó con tanta elocuencia las ventajas y la facilidad de la confesión auricular en comparación con la pública, que los protestantes han creído encontrar en él un defensor de la confesión hecha *á Dios sólo;* pero esta interpretación no puede sostenerse si se examinan atenta é imparcialmente los textos: el gran doctor sigue en este punto, como en todos los demás, la corriente católica de la tradición.

Por lo demás, el lector encontrará estas dificultades tratadas extensamente en el artículo siguiente.—*(Sobre la confesión sacramental,* además de las obras citadas, cf. Schwane, *Dogmengesch,* II. — Siemers: *Die sacramental Beichte.)*

J. D.

CONFESIÓN SACRAMENTAL EN LOS PRIMEROS SIGLOS.—La confesión sacramental, ¿fué enseñada por la Iglesia y practicada por los fieles en los primeros siglos? Es ésta una cuestión muy debatida entre católicos y protestantes.

Si se registran con discernimiento los testimonios de la tradición, se verá que los hay en favor de la confesión sacramental, como también de todas las demás verdades de la religión católica; el elemento verdaderamente dogmático, necesario é inmutable por su naturaleza, no ha sufrido en la Iglesia modificación alguna; sólo el elemento disciplinar, dejado al arbitrio de la Iglesia, ha tomado formas diferentes, según las necesidades de los tiempos y lugares. En otros términos, desde el principio del Cristianismo la Iglesia ha enseñado el dogma de la confesión sacramental, y la práctica seguida en un principio difiere de la de hoy sólo en algunos puntos secundarios que no afectan á la esencia de este dogma.

Para dar mayor realce á esta verdad, expondremos primeramente lo que pretenden los adversarios y lo que enseña la Iglesia respecto á este particular; segundo, demostraremos la fe teórica y práctica de la Iglesia antigua en lo concerniente á la confesión sacramental; tercero, contestaremos á las objeciones de los adversarios.

§ I.—Estado de la cuestión entre protestantes y católicos.

I. Opinión de los protestantes.—Los protestantes trazan de la manera siguiente la historia de la confesión en la antigua Iglesia (Cf. Daillé, *De sacramentali seu auriculari latinorum confessione*, l. III, c. 1.—Hase, *Handbuch der Protestantischen Polemik gegen die Roemisch-Katholische Kirche*, lib. II, c. 5, pág. 370, 4.ª edic., 1858.)

Según la disciplina penitencial de la antigua Iglesia, el pecador confesaba públicamente el crimen canónico por el cual había incurrido en la excomunión. Esta confesión se consideraba

tan sólo como introducción á la penitencia pública y solemne que por este motivo se llamaba frecuentemente ἐξομολόγησις. — Muchas veces también algunos pecadores confesaron espontáneamente ante la asamblea de los fieles ciertos pecados de que les remordía la conciencia (Cf. Ireneo l. I, *Adv. hæreses*, c. 13). Esta especie de confesión, recomendada por Orígenes (*Homil. II in psal. XXXVII)*, fué el primer paso hacia la confesión sacramental que la Iglesia católica practica actualmente.—Mas como estas confesiones hechas ante la muchedumbre de los fieles parecían muy pesadas, se estableció en la segunda mitad del siglo III que un Sacerdote especial se encargase de oirlas. En efecto, dicen los protestantes, durante el siglo IV se ve con frecuencia á los fieles culpables de pecados graves hacer la declaración de ellos al Sacerdote penitenciario antes de recibir la santa comunión. En el año 390, Nectario, Obispo de Constantinopla, á consecuencia de un escándalo, suprimió el cargo de Presbítero penitenciario, siguiendo luego su ejemplo la mayor parte de los Obispos de Oriente. Desde entonces los fieles se acercaron á la Santa Mesa sin recurrir á la confesión. Síguese de aquí, dicen los protestantes, que los Obispos consideraban la confesión detallada de los pecados como una institución puramente eclesiástica. Además, mucho tiempo después, ya en plena Edad Media, era considerada la confesión por la Iglesia como una práctica libre y de pura devoción. Sólo á principios del siglo XIII es cuando Inocencio III, en el Concilio de Letrán, declaró obligatoria la confesión por el decreto *Omnis utriusque sexus*.

II. Doctrina de los católicos.—Para poner de relieve la fe y la práctica de la antigua Iglesia católica en lo concerniente á la confesión sacramental, conviene hacer notar lo que entendía por la palabra *confesión*, que con tanta frecuencia aparece en los escritos de la antigüedad.

1.—Los Padres de la antigua Iglesia no siempre que emplean la palabra *confesión* quieren significar con ella la *confesión sacramental*. Dan también á esta palabra muchos otros significados que nosotros vamos á exponer ahora:

1.º Entienden por aquella palabra una *confesión hecha á Dios solo*. En efecto:

a) Muchas veces indican con ella una *confesión general y pública*, por la cual el pueblo cristiano, ó un fiel en particular, reconoce ante Dios haber pecado. Orígenes (*Orat. dom. exp.*) recomienda esta confesión; San Gregorio Nacianceno (*Orat.* 16) la hace en nombre de los fieles; San Juan Damasceno la llama una especie de adoración divina (προσκύνησις).

b) Muchas veces también, por esta palabra entienden, no ya, como antes, un reconocimiento en general de haber pecado, sino la confesión que el fiel hace en secreto á Dios sólo especificando su pecado ó sus pecados (y esto es lo que nos permitirá el lector designemos en adelante con el nombre de confesión *distinta*. Los Padres recomiendan esta confesión, que ellos llaman confesión *primera*. "Dios, dice San Ambrosio (*Comment. in Luc.*, c. 15) lo sabe todo, y sin embargo, espera vuestra confesión.„ "No conservéis nada oculto en vuestro corazón, dice San Hilario (*Enarr. in psalm.* LXI) cuando os confesáis á Dios.„

2.º Los Padres hacen mención asimismo, en sus escritos, de muchas clases de *confesiones hechas á los hombres* que no son sacramentales. En efecto:

a) Hablan de la *confesión de los catecúmenos*, que San Crisóstomo (*Epist. ad Ephes.*, c. 1; *Homil.* I, núm. 3) llama "ὁμολογία πρὸ τοῦ λουτροῦ„, en oposición á "ὁμολογία μετὰ τὸ λουτρόν„. Por la confesión de sus pecados y por la penitencia, dice San Ambrosio (*Comm. in Apoc.*, 6), el pueblo pagano se prepara para recibir la fe cristiana. Cirilo de Jerusalén (*Catech.*, I) habla en el mismo sentido. Así es que Constantino no fué bautizado sino después de haber confesado sus pecados (Eusebio, *Vita Const.*, IV, 61); así también los egipcios que se convirtieron al Cristianismo después de la destrucción del templo de Serapis, según atestigua Sozomeno (V, 17), hicieron confesión de sus pecados.—Esta práctica antiquísima en la Iglesia (Cf. Tertuliano, *Bapt.*, c. 20), parece se re-

monta á los Apóstoles mismos (Cf. San Basilio, *Resp. ad quæst.* 288).

b) Había también entre las prácticas de la penitencia pública una confesión que no era sacramental. Pues hallamos en la tradición que los *plorantes* pedían á la puerta de la iglesia las oraciones de los fieles confesando sus pecados. Esta confesión era frecuentemente general, aunque algunas veces fué también distinta (Cf. San Basilio, *Can.* 55).

c) Los Padres hablan de otra especie de confesión que el fiel hacía libremente y por pura devoción, en presencia de otro fiel, fuese clérigo ó seglar. Era éste un ejercicio puramente ascético, hoy todavía usado en los claustros. La *regla monástica*, que malamente se atribuye á San Jerónimo, manda (c. 9) á las vírgenes consagradas á Dios confiesen delante de sus hermanas las faltas que hayan cometido públicamente contra las prescripciones de su Instituto. Ya en tiempo de Casiano (*col.* 2, c. 11; Cf. *col.* 20, c. 8) esta confesión pública pertenecía á los ejercicios ordinarios de la vida monástica. San Antonio Abad iba aún más lejos (Cf. Atanasio *Vita sancti Antonii*): mandaba á sus monjes que examinasen todos los movimientos del corazón y que se los comunicasen unos á otros. Algunos Santos hicieron por escrito algunas confesiones por el estilo, por ejemplo, San Efrén, (*Reprehensio sui ipsius*) y San Agustín (*Libri confessionum*).

2. Además de estas especies de confesión, la Iglesia, en los primeros siglos del Cristianismo, admitía y practicaba la confesión sacramental; es decir, enseñaba como hoy que, en virtud de la institución divina, todo fiel, para recobrar la gracia de Dios, debía someterse, por la confesión distinta de todos sus pecados mortales, al poder de las llaves conferido á los Apóstoles. Es cierto que los Padres recomiendan con insistencia la confesión hecha á Dios, pero no excluyen jamás la confesión hecha al Sacerdote. Al contrario, para ellos esta fórmula: "confesar sus pecados á Dios y al sacerdote„ expresa el único medio eficaz de hacer penitencia. Los testimonios que vamos á citar lo demuestran cumplidamente.

§ II.—Demostración de la fe teórica y práctica de la antigua Iglesia con respecto á la confesión sacramental.

Según los protestantes, la confesión en los primeros siglos era únicamente necesaria como introducción á la penitencia pública ó solemne. De consiguiente, para que aparezca con toda su luz la doctrina católica debemos dejar bien sentado que los Padres admitían la necesidad de la confesión independientemente de la penitencia pública. Al efecto, vamos á demostrar: (I) que la Iglesia no imponía la penitencia solemne para todos los pecados mortales, en tanto que (II) á todo fiel que hubiese ofendido á Dios gravemente le representaba la confesión distinta de todos sus pecados al Sacerdote, como el único medio instituído por Jesucristo para reconciliarle con Dios.

(I) Hemos dicho que la antigua Iglesia no imponía la penitencia pública para toda clase de pecados mortales. Y probaremos esta verdad demostrando los puntos siguientes: 1.º La penitencia pública *se imponía solamente por los pecados que fueran de una extrema gravedad.* 2.º Además, *debían concurrir muchas condiciones* para que tales pecados hicieran incurrir en tan rigurosa penitencia.

I. Nada aparece más claro en la tradición que nuestro primer punto, á saber: que la penitencia pública no se imponía para todos los pecados graves.

En efecto:

1.º Encontramos en las obras de los Padres testimonios que excluyen *expresamente* de la penitencia pública ciertos pecados graves. El Concilio de Laodicea (a. 330) excluye á los herejes (Edic. de Harduino, t. I, col. 781). San Basilio (*Epist. ad Anphilochium,* can. 14; Migne, *P. G.,* t. XXXII, col. 682) y San Gregorio de Nisa (*Epist. ad Letoium,* can. 6; Migne, *P. G.,* t. XLV, col. 234) excluyen á los usureros, los avaros y los ladrones; San Agustín enseña que no deben castigarse con la penitencia pública las orgías, á las cuales se entregaba el pueblo junto á los sepulcros de los mártires (Epist. XXII *ad Aurelium;* Migne, *P. L.,* t. XXXIII, col. 92.)

2.º Cuando los Padres hablan de los pecados que hacen se incurra en la penitencia solemne, no se refieren sino á la idolatría, al adulterio y al homicidio: sólo á estos pecados aplican las denominaciones de crímenes *capitales, canónicos* ó *mortales*. Pueden verse numerosos ejemplos de esto en los autores antes citados.

2.—Hemos dicho en segundo lugar que en la antigua Iglesia se requerían muchas condiciones para que los pecados capitales hicieran incurrir en la penitencia pública. Estas condiciones se referían, ya al carácter de la persona que se había hecho culpable de un pecado capital, ya al fin ú objeto de la penitencia pública.

1.º Desde luego, aquellos que se hubiesen sometido ya una vez á esta expiación no eran compelidos á ella, cualquiera que fuese la gravedad de los crímenes de que en adelante se hicieran reos (Cf. San Agustín, epíst. 153 (alias 154) *ad Mac.*); porque decían los Padres (Cf. San Ambrosio, lib. II *De pœnit.*, c. 10): así como no hay más que un bautismo, así tampoco no hay más que una penitencia pública.—Estas penas públicas no podían imponerse á los Presbíteros ni á los Diáconos que hubiesen caído en pecados capitales (Cf. V Concilio de Cartago (a. 401), can. 11. Edic. de Harduino, t. I, col. 988;—San León, epist. 167 (alias 92), *ad Rusticum Narb.*;—San Pedro de Alejandría, can. 10;—San Basilio, can. 51), ni tampoco á los casados. Sin embargo, estos últimos, con el consentimiento del cónyuge, podían tomar sitio entre los penitentes.

2.º Además, como el objeto de la penitencia solemne era el provecho espiritual del penitente y la utilidad de la Iglesia, no se imponía de ordinario sino cuando se podía prudentemente esperar este feliz resultado (Cf. Orígenes, *Homil. II, in Psalm. XXXVII.*) Así que no solía imponerse si parecía que el pecador no había de sacar un regular provecho para su alma, ó si el Obispo la juzgaba perjudicial (Cf. Burchard, l. XIX, c. 83, p. 213) ó poco útil á la Iglesia (Cf. San Agustín, Serm. 351).

Sin embargo, en este punto no fué siempre uniforme la práctica de la Iglesia. No se puede negar que alguna vez estuvieran los Obispos muy severos al exigir la penitencia solemne de aquellos que hubiesen cometido un crimen público.

La penitencia pública no se impuso, pues, en las primeros siglos sino á ciertos cristianos culpables de pecados capitales.—Y podríamos añadir, según la doctrina unánime de los antiguos teólogos, que se imponía tan sólo cuando el crimen capital había sido público, y por consiguiente, causado escándalo entre los fieles (Cf. San Agustín Serm. 351, c. 4). Pero este último punto se debate actualmente entre los católicos, y por eso lo omitimos.

II. La antigua Iglesia enseñaba que, en virtud de la institución divina, ningún fiel podía entrar en gracia de Dios sino confesando al Sacerdote todos sus pecados mortales. Los testimonios de los cinco primeros siglos que vamos á exponer evidenciarán plenamente esta verdad. Empezaremos presentando los testigos menos distantes de nosotros. Este método ofrece una gran ventaja. La Iglesia, en efecto, ha progresado continuamente en la inteligencia y enseñanza de las verdades reveladas. Ciertas verdades, aun las prácticas, admitidas por todos los fieles, fueron propuestas en un principio de una manera menos clara y menos completa; luego, según las circunstancias, fueron mejor desarrolladas y más frecuentemente expuestas á los fieles (Cf. San Vicente de Lerín, fl. a. 431), *Commonitorio*, números 27-32). Según este principio, siempre admitido en la Iglesia, nos conviene aducir desde luego los testimonios de los siglos v y iv, que arrojarán luz sobre los testimonios menos numerosos y menos claros de los tres primeros siglos. Los testimonios de cada siglo deben ser considerados en conjunto y no separadamente, pues muchas veces los Padres indican, más bien que definen, la confesión sacramental practicada en la Iglesia. Así es cómo todavía hoy los Obispos y Presbíteros predican las verdades de la religión católica.

Siglo v.—El autor de la *Vida contemplativa*, *Juliano* (Pomerio) (muerto en el 498), á quien Genadio, Obispo de Marsella é historiador del siglo v, nos presenta como tan notable por su san-

tidad y sus escritos (*De Script.*, c. 98), enseña, *sin restricción*, la necesidad de confesar los pecados secretos (lib. II, c. 7; Migne, *P. L.*, t. LIX, col. 451). Si los pecadores, dice, no confiesan sus pecados, "¿de qué les sirve haber escapado al juicio de los hombres, siendo así que, si continúan en su maldad, irán al suplicio eterno víctimas de la justicia divina?„

San Sidonio Apolinar (florecía por los años de 475), que á juicio de Genadio fué en Francia un Padre y un Doctor en los tiempos en que la barbarie reinaba todavía en dicho país, enseña la misma verdad (*Epistolarum*, lib. IV, epist. 14; Migne, *P. L.*, t. LVIII, col. 520.) "Así como, dice dirigiéndose á los Sacerdotes, así como el que os oculta sus pecados se condena, así también el que, confesándolos á vosotros los confiesa á Dios, recibe el perdón de los mismos.„ Los fieles no dejaban de responder con frecuencia á estas invitaciones elocuentes, como nos lo muestra Honorato (siglo v), Obispo de Marsella, en la vida de San Hilario de Arlés (muerto en 449). — (Cf. *Boland.*, V Maii).

San León el Grande (fl. a. 440) enseña claramente la institución divina de la confesión sacramental y su necesidad para *todo fiel que ha perdido la gracia bautismal*. "La misericordia de Dios, dice (Epist. 108 *ad Theodorum, episc. Forojul.* Migne, *P. L.*, t. LIV, col. 1.011-1.012), que se deja sentir de tantos modos, viene tan oportunamente á auxiliar al hombre en sus caídas, que restablece en él la esperanza de la vida eterna, no solamente por la gracia del bautismo, sino también por el remedio de la penitencia, á fin de que los que hubiesen violado el don de su regeneración se condenen por su propio juicio y voluntad, pudiendo, como pueden, recibir aún la remisión de sus crímenes. Dios, sin embargo, ha ordenado con tal orden las gracias y los auxilios de su bondad, que nosotros no podemos alcanzar de El el perdón de nuestros pecados sino mediante la oración de los Sacerdotes; porque Jesucristo, hombre y mediador entre Dios y los hombres, confió á los ministros de su Iglesia la facultad de prescribir á los que se confiesan el ejercicio de la penitencia, y de recibirles á la participación de los Sacramentos por la puerta de la reconciliación, después de haberlos purificado con saludable satisfacción. Es, pues, muy útil, y aun absolutamente necesario, que nuestros pecados nos sean perdonados antes de la muerte por la oración del Sacerdote.„ Y para que se entienda claramente que sus palabras se dirigen á todos los cristianos culpables de pecado mortal, cualquiera que éste sea, añade: "Es, pues, necesario que todo cristiano *(unumquemque)* comparezca para ser juzgado ante el tribunal de su conciencia, por temor de que, difiriendo de día en día su conversión á Dios, llegue al momento en que ya no disponga del tiempo necesario para hacer su confesión y recibir la absolución del Sacerdote.„ Enseña, además, esta misma doctrina en la carta 167, *ad Rusticum Narbonensem* (Migne, *ibid.*, columna 1.209).

En las enseñanzas de San León no sólo encontramos el dogma de la institución divina de la confesión sacramental, sino también la práctica de la confesión secreta, al menos para los pecados secretos. En la carta 168 á los Obispos de Campania declara que es contrario á la tradición apostólica exigir de los pecadores la confesión pública de toda clase de pecados. Afirma que, según esta misma tradición, "basta hacer la declaración de sus pecados á los Sacerdotes solos por medio de la confesión secreta„ (Migne, *ibid.*, col. 1.211.) Así que los reformadores ignoraban evidentemente los testimonios de la antigüedad cuando afirmaban que la confesión *auricular*, esta carnicería de las almas (Lutero, *Serm. de Pœnit.*, a. 9), fué inventada en el siglo XIII por Inocencio III.

Teodoreto (floreció a. 434) recrimina á ciertos herejes por no observar los cánones penitenciales y por conceder la absolución á penitentes que no han hecho la confesión de todos sus pecados (*Hæreticarum fabularum*, l. IV, c. 10; Migne, t. LXXXIII, col. 430).

San Euquerio (muerto en el año 454), Obispo de Lyon, propone la confesión de los pecados *secretos* (por ejemplo, de los pensamientos deshonestos) como medio absolutamente necesario para

evitar el suplicio eterno (Homilía VIII; Migne, *P. L.*, t. L., col. 852).

San Nilo (fl. a. 432), abad, discípulo de San Juan Crisóstomo, defiende con elocuencia, en una carta á Charicles, la eficacia de la confesión hecha al Sacerdote. Este Charicles trataba á los penitentes con excesiva severidad, y enseñaba que la confesión no bastaba para obtener el perdón de Dios (*Epistolarum*, l. III, epist. 243, Migne, *P. G.*, tomo LXXIX, col. 495-502).

Sozomeno (muerto en 430), como historiador, refiere en estos términos la persuasión de sus contemporáneos sobre la necesidad de la confesión para todo pecado cometido: "No existe más que la naturaleza divina, dice, no existe más que una naturaleza superior al hombre, que sea impecable. Pero Dios ha dispuesto conceder el perdón á los que caen, aun cuando caigan con frecuencia. He aquí por qué es necesario de toda necesidad confesar el pecado para obtener la remisión.„ (*Historia Eccles.*, l. 7, c. 16; Migne *P. G.*, tomo LXVII, col. 1.459).

San Marcos el eremita, discípulo de San Juan Crisóstomo, que vivió á principios del siglo v (Cf. Jos. Fessler, *Institutiones Patrol.*, II, 631), indica claramente que la práctica de confesar los pecados secretos existía ya en su tiempo. "¿Qué cosa más cómoda, dice (Migne, *P. G.*, t. LXV, col. 1.023), que la opinión que afirma que no hay pecados de pensamiento? Así que nosotros nos gloriamos de ser inocentes, en vez de *confesar* y deplorar nuestros malos deseos.„ Otros testimonios análogos de autores contemporáneos declaran suficientemente que aquí se trata de la confesión sacramental.

San Agustín (floreció por los años 429), esta gran lumbrera de la Iglesia latina, enseña de la manera más clara el dogma de la confesión sacramental. Podría escribirse todo un tratado entresacando de sus escritos los pasajes relativos á la confesión. Citaremos tan sólo algunos de éstos, en los cuales el santo doctor declara: 1.°, la necesidad en que se halla todo pecador de confesar todos los pecados mortales; y 2.°, la institución divina de esta confesión.

1.° En uno de sus sermones (Sermo CCCLI, c. 4; Migne, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1.545) enseña el modo de hacer penitencia por todos los pecados mortales contrarios al Decálogo. "Establezca, pues, el hombre en su interior, mientras pueda, un tribunal para que juzgue sobre todo esto..., y cuando haya emitido contra sí mismo una sentencia severa, pero saludable, vaya á buscar á los sacerdotes, á quienes ha sido confiado en la Iglesia el ministerio de las llaves..., y reciba de aquéllos que están encargados de la administración de los Sacramentos la regla de la satisfacción que debe cumplir.„

En muchas partes afirma San Agustín la necesidad de la confesión hecha al Sacerdote. A sus ojos, el confesor es un médico á quien todo pecador debe descubrir las llagas de su alma si quiere ser curado. "Que nadie, dice (Cardenal Maio, *Nova Bibliotheca Patrum*, t. I, p. 386), deje de descubrir su herida, porque sin confesión nadie puede ser curado.„ Y en otra parte (Card. Maio, *ibid.*, p. 388): "No nos sonrojemos de enseñar nuestras heridas, efecto de nuestros extravíos, para que *podamos* recobrar la salud.„ Como aparece por la comparación entre el confesor y el médico, la confesión, según San Agustín, debe ser distinta y completa: llega á pedirla expresamente de una manera muy enérgica. "*Exeat in confessione et defluat omnis sanies*„ (*Enarr. circa psalm. LXVI;* Migne, *Patrologia latina*, t. XXXVI, col. 809). "*Erumpant omnia peccata in confessionem*„ (Card. Maio, *ibid.*, t. I, pág. 25.)

En todos los pasajes que citamos, el contexto muestra hasta la evidencia que se trata de la confesión hecha al sacerdote.

2.° San Agustín enseña con igual claridad la institución divina de la *confesión hecha al Sacerdote*. Según él, la necesidad de esta confesión nace del poder de atar y desatar conferido á los Sacerdotes por Jesucristo. "Nadie diga: Hago penitencia en secreto á los ojos de Dios; es bastante que quien ha de concederme el perdón conozca la penitencia que yo hago en el fondo de mi corazón. ¿Acaso Jesucristo ha dicho sin razón: *Todo lo que desatareis sobre la tierra será desatado en el cielo?* ¿Es que las llaves se han confiado vanamente á la Iglesia? Abusamos del

Evangelio, derribamos lo que instituyó Jesucristo (Serm. CCCXCII; Migne, t. XXXIX, col. 1.711). Además, ya lo hemos citado antes (Serm. CCCLI): "Todo fiel culpable de un pecado grave debe dirigirse en busca de los Sacerdotes, porque á ellos se confirió en la Iglesia el poder de las llaves.„

Hablando de la confesión, nunca el gran Doctor hace mención de ningún precepto eclesiástico, sino que recurre casi siempre al poder de las llaves y al poder de atar y desatar concedidos por Jesucristo á su Iglesia (Cf. Sermo CXLIX, n. 7; Serm. LXVII, n. 3; Serm. II de psalm. CI; *Tract. XLIX in Joann.*, etc.)

Los numerosos testimonios que hemos citado patentizan la fe de la Iglesia en el siglo v con respecto á la institución divina de la confesión sacramental. Por de pronto, desmienten ya de la manera más terminante á los protestantes, que pretenden, fundándose en la abolición del Sacerdote penitenciario decretada por Nectario (a. 390), que la Iglesia, en esta época, consideraba la confesión hecha al Sacerdote como una institución puramente eclesiástica.

Consta, pues, que en los tiempos que siguieron inmediatamente á Nectario la Iglesia creía ya en la institución divina de la confesión sacramental. Los testigos que vamos á escuchar ahora nos mostrarán esta misma fe de la Iglesia en los siglos precedentes.

Siglo iv.—*San Juan Crisóstomo* (floreció por los años 398), que ilustró sucesivamente las Iglesias de Antioquía y de Constantinopla, enseña de la manera más expresiva el dogma de la confesión sacramental. Pero como también los protestantes se amparan en su doctrina, dejaremos su exposición para cuando refutemos las objeciones de los adversarios.

San Jerónimo (floreció por los años 381) presenta de un modo general la confesión distinta de los pecados como condición previa al ejercicio del poder de atar y desatar confiado á la Iglesia: "El Obispo ó el Presbítero, dice, ata ó desata, no según que cada uno sea inocente ó culpable, sino que se asegura, como su poder lo exige, de los diferentes caracteres del pecado, y entonces es cuando distingue aquellos á quienes debe atar de los otros á quienes es necesario desatar.„ (*in Matth.*, XVI, 19; Migne, *P. L.*, t. XXVI, col. 118).

En otras partes enseña sin restricción la necesidad de confesar los pecados al Sacerdote, á quien, según costumbre de los orientales, llama *maestro* (Cf. *Epist. ad Nepotianum de vita clericorum et sacerdotum*). "Aquel que, dice (en el cap. X *Ecclesiast.*; Migne, *P. L.*, t. XXIII, col. 1.096) no quiere confesar sus heridas á quien es su hermano y maestro, y que tiene una lengua para curarle, no podrá fácilmente recibir de él ningún favor; porque si el enfermo se sonroja de confesar al médico su lesión, la medicina no obra en aquello que ignora.„

En esta misma época San Inocencio I y el monje *Zaqueo* testifican de la fe de la Iglesia en lo concerniente á la confesión sacramental.

San Gregorio Nacianceno (muerto el año 389), llamado el *Teólogo de Oriente*, enseña que la confesión (ὁμολογία) es un remedio eficaz contra nuestras enfermedades espirituales (Orat. XVI; Migne, *P. G.*, t. XXXV, col. 958); por ella (δι' ἐξαγορεύσεως) se corrigen; ella es una de las mayores gracias que hay que pedir á Dios (Orat. XXXII; Migne, *P. G.*, t. XXXVI, col. 210). Claro es que estas palabras tienen que entenderse de la confesión hecha al Sacerdote si se tienen presentes los pasajes tan semejantes de los otros Padres, y la doctrina del Santo Doctor sobre el poder de perdonar los pecados conferido á la Iglesia (Orat. XXXIX; Migne, *P. G.*, t. XXXVI, col. 354-358).

San Gregorio Niseno (floreció por los años 371) designa la confesión hecha al Sacerdote como el medio de conseguir la remisión de los pecados que no hacían incurrir en la penitencia pública. "Aquel, dice (*Epist. can. ad Letoium*; Migne, *P. G.*, t. XLV, col. 233), que sustrae los bienes de otro, puede á seguida curar su maldad *si cambia su corazón descubriendo su pecado al Sacerdote por medio de la confesión* εἶτα δὲ ἐξαγορεύσεως τὸ πλημμέλημα αὐτοῦ τῷ ἱερεῖ φανερώσας„. En otra parte (lib. XI *contra Eunomium*; Migne, *ibid.* col. 880) habla del bautismo, de la confirmación y de la confesión de los pecados (ἡ ἡώ-

ἁμαρτιῶν ἐξαγόρευσις) como ritos de la Iglesia.

San Paciano (floreció por los años 370) Obispo de Barcelona, en su exhortación á la penitencia, defiende contra los novacianos el poder otorgado á la Iglesia de remitir los pecados. Con este motivo afirma muchas veces la necesidad que tiene el pecador, en general, de confesar todos sus pecados. Nosotros no citaremos sino un pasaje (Migne, *P. L.*, t. XIII, col. 1.086): "Hermanos míos, os conjuro por aquel Señor que conoce los secretos más recónditos dejéis de encubrir vuestra conciencia lastimada. Los enfermos prudentes no sienten vergüenza ni temor ante los médicos, aunque éstos lleven el hierro á las partes más secretas del cuerpo... ¡Qué! ¿tiembla el pecador? ¿Vacila en adquirir, á cambio de la vergüenza de un momento, una eternidad sin fin? ¿Se esfuerza por impedir al Señor que vea sus más ocultas heridas?„

San Ambrosio (floreció por los años 370), llamado con razón la Columna de la Iglesia, en sus dos libros sobre la *Penitencia*, escritos contra los novacianos, expone con la mayor claridad el poder de perdonar todos los pecados, concedido por Jesucristo á su Iglesia. En varias partes de sus obras presenta la confesión hecha al Sacerdote como condición previa al ejercicio de este poder y como medio indispensable al pecador para obtener de Dios el perdón de sus culpas. "Es evidentísimo, dice (l. II, c. 3; Migne, *P. L.*, t. XVI, col. 501), que Jesucristo ordenó (*Domini prædicatione mandatum est*) fuesen admitidos á la comunión aun los mayores pecadores, si hacen penitencia de todo corazón y confiesan claramente sus pecados.„ "Si quieres justificarte, dice (l. II, c. 6; Migne, *ibid.*, col. 507-508), confiesa tu pecado, porque la confesión humilde del pecado desata la conciencia.„ Y en otra parte (l. II, c. 10; Migne, *ibid.*, col. 518) encontramos claramente significado el uso de la confesión secreta en estos términos: "¿Puede concebirse que os sonrojéis de dirigir en público vuestras plegarias al Dios, á quien nada se oculta, y no os hayáis sonrojado al confesar vuestros pecados á un hombre á quien podríais ocultarlos?„

En otra parte (l. II, c. 7; Migne, *ibid.*, col. 510) exhorta vivamente á los fieles á confesar sus pecados si quieren evitar la condenación. Y aquí habla ciertamente de la confesión hecha al Sacerdote, puesto que inmediatamente después dice: "Os indignáis y reunís asambleas sediciosas contra la Iglesia porque veis que los muertos resucitan en su seno y emprenden una vida nueva por el perdón que se les concede.„

Para dejar bien sentado que San Ambrosio no considera solamente la confesión hecha al Sacerdote como una introducción á la penitencia canónica, sino como un medio necesario á todos los que quieran salir de los lazos del pecado mortal, citaremos todavía un pasaje del Santo Doctor (l. II, cap. IX; Migne, *ibid.*, col. 517-518): "Hay algunos de ellos que recurren á la penitencia para ser admitidos á la comunión. Estos tales no procuran tanto desatarse á sí mismos como atar al Sacerdote, porque ellos no descargan su propia conciencia, y cargan en cambio la conciencia de aquel que ha recibido la orden de no dar las cosas santas á los perros, es decir, de admitir fácilmente almas impuras á la comunión.„

San Ambrosio no sólo enseñaba la confesión sacramental, sino que ejercía también su ministerio. En efecto, Paulino, su secretario, dice en la vida de este ilustre Obispo (cap. IX): "Cuando un penitente le había confesado sus culpas para recibir de él la penitencia, prorrumpía en llanto tal, que hacía llorar con él al mismo penitente.„

San Basilio (floreció el año 365), ilustre Obispo de Cesárea, en dos lugares de la *Regla* abreviada, dice claramente, y sin restricción, que es necesario al pecador confesar distintamente sus pecados al Sacerdote.

En el *Interrog.* 229 (Migne, *P. G.*, tomo XXXI, col. 1.236) se propone á sí mismo esta cuestión: ¿Hay que confesar resueltamente los pecados á todo el mundo, ó á algunos solamente? ¿Y quiénes son éstos?„ He aquí la respuesta que da el mismo Santo: "En la confesión de los pecados hay que observar el mismo método que cuando se descubren las enfermedades del cuerpo. Y así como estas últimas no se dan á conocer imprudentemente á todos los

hombres, sino sólo á aquellos que conocen los medios de curarlas, así también las dolencias del espíritu, los pecados, no hay que confesarlos sino á las personas que tienen poder para perdonarlos.„

Todavía en otra parte contesta á la misma pregunta *(Interr.* 288; Migne, *ibid.*, col. 1.284): "Como quiera que los medios de conversión han de estar en relación con la naturaleza del pecado..., es necesario (ἀναγκαῖον) confesar los pecados á aquellos que han sido encargados de la dispensación de los misterios de Dios.„ Aquí, ciertamente, no habla sólo de los pecados canónicos, puesto que en la respuesta siguiente, que se encadena con la que precede, da como ejemplo los pecados de envidia y rencor.

San Basilio enseña la misma doctrina en su homilía sobre el salmo XXXII (Migne, *P. G.*, t. XXIX, col. 333).

En su contestación á la pregunta 110 (Migne, *P. G.*, t. XXXI, col. 1.158), el Santo Doctor muestra claramente que la confesión hecha al Sacerdote estaba en uso en su tiempo.—También en un tratado antiquísimo, escrito en siriaco, sobre la vida de San Efrén, se habla de una confesión detallada hecha á San Basilio mismo (San Efrén *(Opera omnia Syr.*, t. III, pág. 57).

Asterio, Obispo de Amasia, en su homilía sobre "*aquellos que juzgan con excesiva severidad á los demás*„, exhorta elocuentemente á los fieles á que confiesen al Sacerdote sus pecados, no sólo los pecados canónicos, sino también todos los demás pecados mortales, como los de avaricia, perjurio, mentira.„ "Vosotros, dice (Migne, *P. G.*, tomo XL, col. 369), que tenéis dañada el alma, ¿por qué no corréis al médico? ¿por qué no le descubrís vuestra enfermedad por medio de la confesión?... Exponed vuestras penas al confesor como á vuestro padre; él se compadecerá de vuestra miseria. Mostradle sin reparo lo que tenéis más interés en ocultar; abridle los secretos de vuestra alma, como si descubrieseis á un médico una enfermedad secreta; él se cuidará de vuestro honor, y os curará.„ Estas últimas palabras muestran que la confesión de que aquí se trata es la confesión secreta.

San Efrén (floreció por los años 362), cuyos escritos, al decir de San Jerónimo *(De scriptoribus eccles.)*, eran leídos en las asambleas públicas de los fieles, indica de un modo general la necesidad de la confesión en las palabras siguientes. *(Parœnesis XIX ad pœnitentiam.* Opera syr., t. III, pág. 448): "Desgraciado de aquel que ha cometido pecados y que los ha ocultado para no sufrir la afrenta consiguiente aquí en la tierra, porque en el día del juicio se le señalará con el dedo y se verá expuesto al ludibrio público.„

San Hilario (floreció por los años 355), el gran Obispo de Poitiers, enseña claramente la institución divina de la confesión sacramental. "El Hijo de Dios, dice *(in Matth.*, XVIII, 8; Migne, *P. L.*, tomo IX, col. 1.021) estableció el severo tribunal de los Apóstoles, y lo consolidó al pronunciar este juicio: "Que aquellos á quienes hubiesen atado sobre la tierra, es decir, á quienes hubiesen dejado en los lazos de sus pecados sean también atados en el cielo por la sentencia de los Apóstoles, y que aquellos á quienes hubiesen absuelto por la confesión, es decir, aquellos que hubiesen vuelto al estado de salud por el perdón que se les hubiese concedido de sus pecados, sean absueltos y desatados en el cielo.„

San Atanasio (floreció a. 350), Arzobispo de Alejandría, levanta también la voz en pro de la confesión sacramental. Se conserva un fragmento del libro que escribió contra los novacianos, y en él se lee (Migne, *P. G.*, tomo XXVI, col. 1.313): "Así como el hombre bautizado por el sacerdote es iluminado por la gracia del Espíritu Santo, así también aquel que se *confiesa* en la penitencia por mediación del Sacerdote recibe, en virtud de la gracia de Cristo, la remisión de sus pecados.„

El historiador *Eusebio* (floreció por los años 325) nos refiere dos casos de confesión. El primero se refiere á la que hizo uno de los calumniadores de Narciso, Obispo de Jerusalén (*H. E.*, l. VI, capítulo IX; Migne, *P. G.*, t. XX, columna 542); el otro es la del Emperador Felipe *(ibid.*, cap. XXXIV; Migne, *ibid.*, col. 595).

Lactancio (floreció a. 303), el Cicerón cristiano, enseña en estos térmi-

nos la necesidad de la confesión sacramental (lib IV, *Instit.*, cap. XVII; Migne, *P. L.*, t. V, col. 501): "Dios, que por su eterna bondad se siente inclinado á velar con particular solicitud por nuestra verdadera vida y por nuestra salud, nos propuso la penitencia bajo la imagen de la circuncisión, á fin de que, si descubrimos por completo al desnudo nuestro corazón, es decir, si confesamos nuestros pecados para satisfacer á Dios, obtengamos de él el perdón que niega á aquellos que se obstinan en el mal y que ocultan los delitos que han cometido.„ En otra parte dice también Lactancio *(ibid.*, capítulo XXX; Migne, *ibid.*, col. 544): "Es necesario saber que la verdadera Iglesia es aquella en la cual se practica la confesión y la penitencia, que curan eficazmente las llagas y los pecados, á los cuales está sujeta la debilidad de la carne.„ Estos dos pasajes son tan notables que nos permitimos comentarlos á la ligera.

1.° Lactancio habla de una confesión hecha á los hombres, puesto que la compara con la circuncisión y la presenta como una nota sensible de la verdadera Iglesia.

2.° Según él, esta confesión debe ser distinta y completa, puesto que por ella el pecador *descubre al desnudo su propio corazón.*

3.° Es un medio prescrito por Dios para *darle satisfacción y obtener su perdón.*

4.° Finalmente, es un medio necesario á todo pecador; en efecto, Lactancio lo afirma sin restricción: "Dios niega el perdón á los que *ocultan el mal que han cometido.*„—Nadie puede enseñar hoy con más claridad el dogma de la confesión sacramental.

Siglo III.—*Afraates* (nacido hacia el año 280) es uno de los órganos más autorizados de las tradiciones de la antigua Iglesia. Gozó entre los suyos de una autoridad y de una reputación tal de ciencia, que fué llamado el *Sabio de Persia.* En una carta sobre la penitencia (Cf. Wright, *Aphraates Vita, ejusque scripta)* enseña con notable claridad todo el dogma católico de la confesión sacramental. Nos limitaremos á hacer un ligero análisis de este precioso documento.

Afraates considera desde luego la confesión, de un modo general, como condición para el perdón divino. "Todas las enfermedades, dice, tienen sus remedios; suelen curarse *con tal que sean conocidas por un médico inteligente;* así también para aquellos que han quedado heridos en el combate de la vida se preparó el remedio de la penitencia, que debe curar sus heridas si se les aplica debidamente.„

Lo que sigue inmediatamente determina el carácter de la confesión, que debe reconciliar al pecador con Dios: es necesario que se *haga á los Sacerdotes*, que sea *detallada* y que vaya acompañada de *verdadero arrepentimiento.* "¡Oh médicos, *discípulos de nuestro sabio Médico,* aplicad el remedio *capaz de curar las heridas de los enfermos...* Dadle el remedio de la penitencia á aquel que ha tomado parte en nuestro combate, que ha sido herido en su encuentro con el enemigo, pero que siente una gran tristeza por las heridas recibidas.„

Afraates enseña á seguida la eficacia y necesidad de la confesión. "El que ha sido herido por el demonio, dice, no debe por vergüenza dejar de confesar su pecado... El que no se avergüenza de hacerlo, *se cura de la herida* y vuelve al combate... Por el contrario, el que se avergüenza de confesar su maldad no puede curarse, porque rehusa enseñar sus heridas al médico, que ha recibido dos denarios para devolver la salud á todos los que han sido heridos.„ Estos dos denarios (Luc., X, 35) significan aquí el poder de atar y desatar concedido por Jesucristo al Sacerdote.

El sabio persa, en lo que sigue á lo que se ha citado, recuerda á los confesores los tres deberes que les incumben: excitar á los pecadores á hacer una confesión sincera de sus pecados, absolver á los penitentes bien dispuestos, y no obligar á nadie á la penitencia pública por pecados secretos declarados en confesión.

Después de esta exhortación, recomienda todavía con las más vivas instancias á los pecadores, que son á sus ojos enfermos del espíritu, revelen con sinceridad al confesor, su médico, todos los pecados que hayan cometido.—Y luego encarga á los Sacerdotes que,

según dice, tienen en sus manos *las llaves de las puertas del cielo,* sean misericordiosos con los pecadores.

Hacia el fin de su carta Afraates habla todavía con bastante claridad de la confesión como medio de salvación para el pecador. A propósito de los monjes infieles á sus votos, escribe: "Aunque culpables, se esfuerzan en pasar por justos. Sus pecados nos son conocidos; sin embargo, como persisten en sus malas disposiciones no quieren hacer penitencia, y *á causa de su falsa vergüenza* mueren con una segunda muerte sin pensar en el examen de su conciencia.„

La doctrina de Afraates, que acabamos de exponer á la ligera, es evidentemente ésta: "Todo cristiano, según la institución divina, debe confesar al Sacerdote todos los pecados que ha cometido para obtener la remisión de ellos.„—Ningún teólogo católico expone hoy con más claridad el dogma de la confesión que lo hizo en su tiempo el Sabio de Persia.

San Pedro de Alejandría (flor. 283), en sus cánones (Cf. *Syntagma canonum Photii*, tít. XIII, c. 23; *Spicilegium Romanum Maii,* tít. VII, pág. 465), señala la penitencia que debe hacer el que es culpable de robo ó de hurto. "Curará, dice, de su maldad si confiesa su pecado al Sacerdote y subsana su falta haciendo limosnas.„

San Cipriano (flor. 248), Obispo de Cartago, elogia en estos términos á aquellos que confiesan los pecados de pensamiento, los cuales, según opinión de todos, no debían expiarse por la penitencia pública (*De lapsis*; Migne, tomo L, cols. 488 y 489): "¡Cuánto más recomendables por su fe y su temor de Dios son aquellas personas que, aunque no hayan ofrecido sacrificio á los ídolos, han tenido, sin embargo, la intención de ofrecerlo; cuánto más recomendable, decimos, es que estos tales confiesen con dolor su pecado al Sacerdote de Dios, descarguen así su conciencia y busquen un remedio saludable á la falta que han cometido, por pequeña que haya podido ser! Porque las tales personas bien saben que nadie puede reirse de Dios.„ Así que, según San Cipriano, es reirse de Dios no declarar en confesión un simple pecado de pensamiento si llega á ser mortal; la confesión es, pues, necesaria aun para esta clase de pecados. Esto resalta, además, con perfecta claridad de las palabras que terminan este pasaje: "Yo os conjuro, hermanos míos, á que todos confeséis vuestras faltas en tanto que aquel que ha ofendido á Dios goce de vida, en tanto que su confesión pueda ser recibida, y en tanto que la satisfacción y el perdón del Sacerdote puedan ser agradables á Dios.„—Ya se ve, pues, que, según el juicio de San Cipriano, la confesión, con la absolución del Sacerdote, es tan necesaria á todo pecador como su regreso sincero al camino de la virtud y del deber.

En otra parte (Migne, *ibid.,* col. 487) el mismo Santo Padre dice que gran número de cristianos son entregados diariamente al furor de los demonios porque no purifican su conciencia por medio de la confesión. Los fieles que debían reconocer su crimen sometidos á la penitencia pública, no eran numerosos; resulta, pues, claro que en estas palabras San Cipriano alude á la confesión como el único medio que puede librar al pecador del poder de los demonios.

Orígenes (floreció a. 230), tan célebre por su ciencia y su talento, enseñó de la manera más perfecta el dogma de la confesión sacramental. "Dios, dice (Homil I, *in psalm. XXXVII;* Migne, *P. G.,* t. XII, col. 1.369), ha querido que los sucesores de los Apóstoles fuesen en la Iglesia los médicos de las almas.„ "Si hemos, pues, ofendido á Dios, dice, confesemos nuestro pecado.„—Así es cómo todavía hoy la teología católica demuestra la institución divina de la confesión sacramental. En otra homilía (II, *in Levit.,* n. 4; Migne, t. XII, columna 638) demuestra esta misma verdad por las palabras de Santiago: *Si quis autem infirmatur, vocet presbyteros Ecclesiæ,* etc.

En otra parte (Homil. XVII, *in Lucam;* Migne, t. XIII, col. 1.846) señala en términos claros la necesidad de esta confesión: "Si descubrimos nuestras faltas no solamente á Dios, sino también á aquellos que pueden aplicar el remedio sobre nuestras llagas, nuestros pecados serán perdonados por Aquel que ha dicho: yo he disipado

vuestras iniquidades como una nube, y vuestros pecados como una niebla.„ (Is., XLIV, 22). Orígenes indica suficientemente en este pasaje que los pecados deben ser confesados al Sacerdote. Pero lo dice expresamente en otra parte (Homil. X, *in Numeros,* n. 1; Migne, t. XII, col. 638): "Los que no son Santos mueren en sus pecados; los Santos hacen penitencia, deploran sus faltas, reconocen sus defectos; van á encontrar al Sacerdote, imploran de él la salud y piden ser purificados por él.„

Orígenes compara siempre al Sacerdote con el médico; por esto sólo muestra ya suficientemente que la confesión debe ser detallada y completa. Y esto mismo enseña en una de sus obras (Homil. III, *in Levit.,* n. 4; Migne, t. XII, col. 429).

Vamos á citar un último pasaje de Orígenes, en el cual enseña, no solamente la necesidad que tiene todo pecador de confesar al Sacerdote todos sus pecados, sino también la manera de hacer bien esta confesión. "Si los que han faltado, dice (Homil. II, *in psal. XXXVII;* Migne, t. XII, col. 1.386), ocultan y retienen consigo sus pecados, experimentan grandes tormentos. Pero si el pecador se convierte en su propio acusador, se libra con esto de la causa de toda dolencia. Solamente ha de considerar con cuidado á quién confiesa su pecado y cuál es el carácter del médico; ha de considerar que el confesor es un hombre débil con los débiles, que vierte lágrimas con aquellos que se hallan en la aflicción, que sabe compadecer los dolores ajenos. Si su aptitud os es conocida, si es piadoso para con vosotros, podéis seguir los consejos que os dé. Si vuestra enfermedad es tal que él juzga conveniente declararla ante la asamblea de los fieles á fin de edificar á los demás y de reformar más fácilmente vuestra conducta, conformáos con los consejos que os dará vuestro sabio médico tras madura deliberación.„ He aquí la confesión secreta de todos los pecados claramente enseñada por Orígenes. Los protestantes, á pesar de todos sus esfuerzos, no han logrado dar á este notable pasaje otra interpretación razonable. Además, en los pasajes que hemos citado de Orígenes nunca este sabio escritor distingue entre las diversas clases de pecados, sino que habla en general de aquellos que han pecado. Encontramos asimismo un pasaje en sus obras en el cual designa expresamente la confesión como medio de hacer penitencia por los pecados no canónicos (Homil. V, *in Jeremiam;* Migne, t. XIII, col. 310).

Siglos II y I.—*Tertuliano* (floreció por los años 199), en su *Libro sobre la penitencia,* trata principalmente de la penitencia canónica. Sin embargo, en muchas partes de sus obras habla directamente de la penitencia en general.

Presenta la penitencia como el único medio propuesto por Dios para la remisión de todos los pecados cometidos "por la carne ó por el espíritu, de obra ó de pensamiento„. (Cap. 4; Migne, *P. L.,* t. I, col. 1.233). Pero, según él, la penitencia debe hacerse por un acto exterior: *aliquo etiam actu administretur* (c. 9; Migne, *ibid.,* col. 1.243), es decir, ante los ministros de la Iglesia; porque, el mismo Tertuliano lo enseña *(De pudicitia,* c. 3; Migne, t. II, col. 986), el fruto de la penitencia, que es la remisión del pecado, ha sido confiado, según la doctrina católica, al poder de la Iglesia.

¿En qué debe consistir esta penitencia exterior hecha ante los ministros de la Iglesia? Es necesario, dice Tertuliano, que la confesión preceda á la satisfacción. "La confesión de los pecados, dice (c. 8; Migne, t. I, col. 1.243), disminuye el peso de los mismos, en tanto que la disimulación con que se los oculta aumenta este mismo peso, porque la confesión es la guía de la satisfacción *(confessio enim satisfactionis consilium est).*„ Y añade poco después: "La confesión prepara la penitencia; de la confesión nace la penitencia, y por la penitencia se aplaca á Dios.„

Es muy cierto que Tertuliano habla principalmente de la penitencia pública; pero los textos que hemos citado se refieren á toda clase de penitencia, según resulta con evidencia de los términos generales en que están concebidos. Y lo que hace desaparecer toda duda, es que, como afirma Tertuliano *(De pudicitia,* c. 3), todos los pecados, según la doctrina católica, deben ser perdonados por la Iglesia.

San Ireneo (floreció por los años 177),

Obispo de Lyon, fué discípulo de San Policarpo (Eusebio, *Hist. Eccl.*, l. V, capítulo 20; Migne, *P. G.*, t. XX, col. 483 y 486), el cual á su vez había sido discípulo del Apóstol San Juan. En su *Tratado contra las herejías*, San Ireneo cita muchos casos de confesión. "Algunos gnósticos, dice (c. 6, n. 3; Migne, *P. G.*, t. VII, col. 508), atraen secretamente λάθρα al desorden á las mujeres á quienes enseñan su doctrina. Muchas de las que antes habían seguido sus doctrinas, habiendo vuelto luego á la Iglesia, confesaron esto con el resto de sus errores.„ Algo después San Ireneo refiere otro hecho concerniente al heresiarca Marcos, que sabía por sus habilidades mágicas hacerse amar de las mujeres, atrayéndolas á sí. "Ocurrió muchas veces πολλάκις dice (c. 9, n. 5; Migne, *ibid.*, col. 588), que estas mujeres, después de haber vuelto á la Iglesia, se confesaron de haberse dejado corromper por él, de haberle amado con exceso y de haber concebido por él una pasión violenta.„

Estos dos pasajes son curiosos. Nos enseñan que algunas mujeres culpables declaraban ante los ministros de la Iglesia de una manera distinta, y especificando las circunstancias, sus faltas mortales, aun las secretas,—entre las cuales las había que ciertamente no hacían incurrir en la penitencia pública.—Tenemos aquí una prueba bien notable de la fe de la antigua Iglesia, por lo que respecta á la necesidad de la confesión hecha á los Sacerdotes. En efecto; es evidente que estas mujeres no hubiesen recurrido con frecuencia á semejante confesión si hubiesen dispuesto de otros medios para expiar sus delitos.

San Clemente (muerto el año 100), tercer sucesor de San Pedro, se expresa en estos términos en una epístola á los corintios (cap. LII; Migne, *P. G.*, t. I, col. 316): "Dios no exige nada, sino que el pecador le confiese sus faltas.„

Otra epístola á los corintios que fué escrita, si no por San Clemente, al menos por un autor perteneciente á la primera mitad del siglo II (C. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, página 38), dice: "que debemos arrepentirnos de nuestros pecados mientras dure el tiempo de penitencia, para ser salvados por el Señor; porque cuando salgamos de este mundo no podremos ni confesarnos ni hacer penitencia.„ (Migne, *ibid.*, col. 341). Estos dos testimonios, tomados aisladamente, no son claros ni decisivos, pero juntos el uno con el otro tienen verdadero valor.

En otra carta, malamente atribuída al mismo Papa pero escrita en los primeros tiempos del Cristianismo, hallamos claramente indicada la necesidad de confesar todos los pecados al Sacerdote para obtener la remisión de los mismos. Se dice en ella (Epist. I, *ad Jacobum;* Migne, *P. G.*, t. I, col. 468): "Si el odio ó la infidelidad, ó cualquier otro pecado, se ha deslizado secretamente en el corazón de alguno, éste, si tiene cuidado de su alma, no se sonroje de confesarlo á aquel que preside..., á fin de que pueda, por la integridad de su fe y de sus buenas obras, evitar la pena del fuego eterno.„

Las *Constituciones apostólicas* han llegado hasta nosotros malamente atribuídas á San Clemente; sin embargo, han gozado siempre con justa razón de grande autoridad. Lo que contienen se remonta, sin duda alguna, á la más remota antigüedad (C. Frank, *Die Bussdisciplin der Kirche*, p. 57).—Pues bien; encontramos allí indicado, aunque indirectamente, el dogma de la confesión sacramental.

El libro II (Migne, *P. G.*, t. I, col. 6 y siguientes) describe admirablemente los deberes recíprocos de los confesores y de los fieles. "El Obispo, dice, es juez, y según el mérito de cada uno ata ó desata: "διαμεύει... καὶ λύει τοὺς τιμωρίας ἢ ἄφεσιν ἀξιοῦς; además es padre y médico; él debe curar las heridas del penitente valiéndose de remedios eficaces, y debe también prevenir sus recaídas. Claro es que este ministerio de los Sacerdotes supone como condición la confesión detallada de todos los pecados cometidos.„

Entre los escritos atribuídos á San Dionisio Areopagita (floreció hacia el año 60) encontramos una carta al monje Demófilo. El autor de esta carta reconoce abiertamente al Sacerdote la facultad de absolver al pecador que le ha hecho declaración de sus faltas (Migne, *P. G.*, t. III, col. 1.087).

Este testimonio no carece de valor.

En efecto: aunque la autenticidad de estos escritos no esté fuera de duda, es cierto por lo menos que pertenecen á la antigua Iglesia (Cf. *Disertat.* Le Nourry, apud Migne, t. III; Martín, *in Prolegomenis ad Analecta sacra,* t. IV; Parisiis, 1883).

San Bernabé (muerto el año 60), en su Epístola católica, dice á los cristianos (Migne, *P. G.*, t. II, col. 779): "Confesad vuestros pecados (ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου...) tal es el camino de la salvación.„ He aquí la necesidad de la confesión afirmada en los términos más generales y más latos. Es verdad que el Apóstol San Bernabé nada dice del modo ni del ministro de la confesión, pero los demás testimonios que acabamos de citar completan su enseñanza.

La herejía de los montanistas, tal como aparece en los escritos de la antigüedad, nos proporciona también un argumento en favor de la práctica de la confesión en los primeros tiempos. Estos herejes, que datan de fines del siglo II, no admitían que la Iglesia tuviese poder para perdonar los pecados gravísimos; sin embargo, sus presbíteros no cesaban de imponer á todo pecador, sin excepción, una satisfacción proporcionada á los pecados que había cometido, lo cual evidentemente exigía una confesión previa.

Conclusión.—Todos estos testimonios demuestran claramente que en los cinco primeros siglos la Iglesia profesaba la misma creencia que hoy respecto al elemento, verdaderamente esencial y dogmático, de la confesión sacramental. Y esta persuasión era completa y universal. En efecto; los antiguos escritores eclesiásticos que hemos citado son testigos muy autorizados de esta creencia de toda la Iglesia primitiva. Ellos fueron, en general, los hombres más notables de aquellos tiempos por su ciencia y por su virtud; pertenecieron á las diferentes partes de la Iglesia, y han afirmado unánimemente, *sin vacilar y de la manera más absoluta*, la institución divina y la necesidad de la confesión sacramental como dogma de la Iglesia católica.

Es cierto que los testimonios de los dos primeros siglos son casi todos ellos bastante obscuros. Nosotros expondremos muy luego la razón de esta obscuridad, cuando refutemos las objeciones que nos oponen los protestantes. Pero estos documentos, aunque obscuros, poseen valor demostrativo, porque tenemos el derecho de colocarlos al lado de los testimonios claros de los siglos III, IV y V, interpretándolos según estos textos. En efecto, si en estos tiempos menos remotos la Iglesia profesaba la necesidad de la confesión sacramental, hay que admitir lo mismo respecto á los dos primeros siglos. ¿Hubiese sido posible, en una época tan próxima á los tiempos apostólicos, introducir entre los fieles la confesión sacramental, y presentarla como de institución divina, si no hubiese existido ya con el mismo título durante los siglos anteriores? Por otra parte, nosotros nada encontramos en la historia de los primeros siglos que pueda apoyar una suposición semejante. Lo que encontramos en ella es precisamente lo contrario. Ahí están, en efecto, los errores de los montanistas y de los novacianos, que hubiesen concluído con el dogma de la confesión si no hubiese tenido hondas raíces en el espíritu de los cristianos.

§ III.—Objeciones de los protestantes.

Los protestantes presentan tres objeciones principales contra la creencia de la antigua Iglesia tocante á la confesión sacramental:

1.° San Juan Crisóstomo, el doctor más ilustre de la Iglesia griega, no admitía la institución divina y la necesidad de la confesión sacramental.

2.° Nectario, al suprimir las funciones de Presbítero penitenciario, dió á conocer que la confesión hecha al Sacerdote era una institución puramente eclesiástica.

3.° La obscuridad y el escaso número de testimonios sacados de los primeros siglos, que los católicos aducen en favor del dogma capital de la confesión sacramental, bastan para demostrar que la antigua Iglesia no lo profesaba.

No creemos nos haya de ser difícil desvanecer estas tres acusaciones.

1. *Doctrina de San Juan Crisóstomo.*—Se necesita ignorar los principios en que se inspiraban de continuo los

antiguos Padres de la Iglesia para poner en duda la fe de San Juan Crisóstomo con respecto á la confesión sacramental. *No innovar, seguir la tradición y la enseñanza común de la Iglesia,* era la gran ley que se imponían. Ahora bien; los múltiples y explícitos testimonios que hemos citado antes demuestran que la Iglesia, en el tiempo en que vivió el santo Obispo de Constantinopla, profesaba y practicaba el dogma de la confesión. Resulta, pues, que San Juan Crisóstomo, con la Iglesia universal, admitió la institución divina y la necesidad de la confesión sacramental.

Y en efecto:

1.º Nosotros encontramos esta verdad claramente enseñada en sus escritos.

2.º Los pasajes en que se apoyan los protestantes no se oponen en manera alguna á la doctrina actual de la Iglesia católica.

1. El santo doctor, en su libro III *Sobre el Sacerdocio*, enseña, apoyándose en los testimonios de los evangelistas San Mateo y San Juan, que los Sacerdotes han recibido el poder judicial de perdonar todos los pecados. "Los Sacerdotes de la nueva Ley, dice, tienen poder, no para declarar que el alma está purificada de sus manchas, sino para purificarla ellos mismos... ¿Qué diremos después de esto, sino que se ha conferido á los Sacerdotes *una autoridad plena aun sobre las cosas del cielo*?... El Padre Eterno dió á su Hijo todo poder para juzgar, y el Hijo de Dios cedió á los Sacerdotes el mismo poder en toda su extensión.„ (Migne, *P. G.,* tomo XLVIII, col. 643.) Pero dicen los protestantes que sólo es en el Bautismo donde la Iglesia, según San Juan Crisóstomo, ejercita el poder de perdonar los pecados. El santo doctor, en su mismo libro III, distingue expresamente este podér del de administrar el bautismo. "No solamente, dice, los Sacerdotes regeneran espiritualmente, sino que tienen también el poder de perdonar los pecados.„

Por consiguiente, según San Juan Crisóstomo, pertenece á los Sacerdotes el poder de perdonar los pecados cometidos. Pero ¿cómo recurrir á este poder? Por la confesión: nada más patente en la doctrina del gran Obispo: "Imitemos á la samaritana, dice (*Homil. De muliere samaritana*; Migne, *P. G.,* t. LIX, col. 196), y no tengamos vergüenza de nuestros propios pecados... Quien se avergüenza de revelar sus pecados á un hombre y no se sonroja de cometerlos en presencia de Dios, el que no quiere confesarse ni hacer penitencia, será cubierto de ignominia en el día terrible del juicio.„ La confesión es, pues, una condición necesaria para obtener el perdón de Dios. Y tal confesión no debe hacerse en términos generales, sino de una manera distinta y detallada; porque, "si se contenta con decir: He pecado; si no expresa el número de sus culpas y sus diferentes especies; si no dice: He cometido tal ó cuál pecado, será en vano que se confiese, pues no hallará nunca el remedio necesario á las dolencias de su alma.„ (Homil. IX, *In epist. ad Hebræos*; Migne, tomo LXIII, col. 80 y 81; esta homilía fué pronunciada en Constantinopla el año 392.) El Sacerdote, por su parte, debe venir en auxilio del penitente. "Se requiere mucha prudencia para inducir á los enfermos á que recurran voluntariamente á hacer uso de los remedios de que son depositarios los Sacerdotes, y para que estos remedios produzcan efectos saludables... Necesita el pastor de la más exquisita prudencia y de vista muy perspicaz para sondear en todos sentidos el estado del alma.„ (Libro II, *De Sacerd.;* Migne, tomo XLVIII, col. 634 y 635.)

El santo Obispo habla de otras confesiones semejantes cuando aconseja á sus hermanos que de un modo general se confiesen con frecuencia (συνεχῶς) al Dios inmortal (Homil. V *De incomprehensibili;* Migne, tomo XLVIII, col. 746), ó cuando, entre los medios de hacer penitencia, menciona la confesión hecha á Dios, la oración, la limosna. (Homil. *De pœnitentia.*)

San Juan Crisóstomo llega hasta señalar el tiempo en que más conviene á los fieles hacer la confesión al Sacerdote para reconciliarse con Dios. En su homilía 30 *sobre el Génesis* (Migne, tomo LIII, col. 273 y 280) exhorta á los fieles á que hagan una sincera confesión durante la Semana Santa: *faciendaque diligens et pura peccato-*

rum confessio. Los previene contra las tentaciones del demonio, que se esfuerza por impedir las ventajas, el provecho espiritual que puede sacarse de este santo tiempo. "El sabe, dice San Crisóstomo, que en tal tiempo se pueden declarar cómodamente los pecados, descubrir las llagas al médico espiritual y recuperar la salud perdida:„ *peccata declarare, detegere vulnera medico et sanitatem consequi.*

Los pasajes que hemos citado hablan únicamente de la confesión en la cual el pecador descubre sus pecados á *un hombre*, á *un Sacerdote*, en la sola presencia del médico espiritual, es decir, hablan de la confesión secreta.

Y no tan sólo hablaba el santo doctor de la confesión sacramental, sino que además ejercía su ministerio. Lo sabemos por una acusación de que fué objeto en un sínodo (Cf. *Synodus ad quercum;* Labbé, *Coll. conc.*, t. II, p. 1.328). Se le imputaba el inducir á los fieles á pecar cuando les decía: "Si pecáis de nuevo, haced penitencia nuevamente; y cuantas veces pequéis, venid á mí y yo os curaré.„

2. Todo lo que los protestantes han podido sacar de los escritos de San Juan Crisóstomo para atacar el dogma de la confesión sacramental se resume en estas palabras: *Para que el pecador obtenga la remisión de sus pecados basta que se confiese á Dios, á Dios sólo.*

Como es evidente, estas palabras del santo doctor no deben considerarse *aisladamente*, sino *juntamente* con el resto de sus enseñanzas. Ahora bien; ya hemos demostrado que San Juan Crisóstomo admitía la necesidad de la confesión hecha al Sacerdote. A menos, pues, que pongamos al gran Obispo en contradicción consigo mismo, tendremos que decir, aun antes de todo examen, que los pasajes alegados por los protestantes no excluyen en modo alguno la necesidad de la confesión sacramental. Dicho esto, pasemos á exponer lo que hay que pensar respecto de los textos citados por nuestros adversarios.

1.° Muchos de ellos no se refieren al dogma que defendemos. Hablan, ó de la confesión de los pecados veniales, ó de la confesión de los pecados mortales ya perdonados, ó finalmente, de aquella confesión que llamamos contrición, por la cual el pecador se reconoce culpable en la presencia de Dios, se arrepiente de sus faltas y piensa en los medios de conseguir el perdón.

2.° Muchas veces también por la confesión hecha á Dios, ó á Dios sólo, San Crisóstomo quiere expresar el medio suficiente para el pecador de volver á la gracia de Dios; pero no excluye de ningún modo la necesidad de confesarse al Sacerdote. Pues, según el lenguaje de los Padres y según la doctrina católica, confesarse al Sacerdote es confesarse á Dios y á Dios sólo, puesto que el ministro de los Sacramentos no constituye con Jesucristo sino una persona moral.

Los antiguos escritores nos dan también la interpretación de esta frase: confesarse á Dios ó á Dios sólo. Vamos á citar algunos ejemplos: *nobiscum qui eadem (peccata) Deo fuerit confessus, absolvitur* (Sidonio Apolinar, *l. c.*).—*Confitere peccata tua Deo per sacerdotem* (Anastasio el Sinaíta, muerto en 599, *De sacra Synaxi*).—*Confiteatur Deo malefacta sua, ut sacerdos sciat quam pœnitentiam ipsi imponere debeat* (Egberto, que murió en 765; Cf. Mansi, *Coll. concil.* t. XII, col. 232).—*Cum dixeris, sacerdoti peccata tua, nonsacerdoti, sed Christo, qui est verus sacerdos* (*Pœnitentiale Andegavense,* sac. *XI;* Cf. Morin, *Appendix ad Commentarium de pœnitentia*, pág. 38).

De modo que, cuando San Juan Crisóstomo enseña que basta al pecador confesarse *á Dios*, ó *á Dios sólo*, hay que entender que habla de la confesión hecha á Dios por intermedio de un Sacerdote. Para confirmar más y más la verdad de nuestra interpretación, vamos á citar los principales pasajes en que tales expresiones se encuentran:

"¿Tenéis reparo en confesar vuestros pecados? Lo comprendería si fuese necesario declararlos y publicarlos delante de los hombres. Pero no hay necesidad de confesarlos en presencia de testigos. Que Dios sólo oiga vuestra confesión.„ (Homil. *Non esse ad gratiam concionandum;* Migne, t. L, columna 658.)

"¿Por qué, os pregunto, os sonrojáis por confesar vuestros pecados? ¿Los de-

claráis acaso á un hombre (*homini*) que pueda reprenderos? ¿Los comunicáis por ventura á uno de vuestros semejantes (*conservo tuo*) que los haya de publicar al instante? No, es al Señor, á quien mostráis vuestras heridas, á aquel que tiene la mayor solicitud de vosotros, que es misericordioso, que es vuestro médico.., Yo no os obligo, dice, á que declaméis como en un teatro, ni á que os rodeéis de numerosos testigos: decidme vuestro pecado á mí sólo en secreto.„ (Homil. IV, *in Lazarum*; Migne, t. XLVIII, col. 105.)

En otra parte, hablando de la confesión hecha á Dios, dice (Homil. XX, *in Genesim*; Migne, t. LIII, col. 170 y 171): "Si queréis confesar vuestros pecados, enseñad vuestras heridas al médico, que cura y no reprende, y recibid de él los oportunos remedios... él os purificará fácilmente de vuestros pecados.„

En estos pasajes San Juan Crisóstomo no dice nada que excluya la necesidad de la confesión secreta hecha al Sacerdote; al contrario, la insinúa de muchas maneras.

Es evidente que el santo doctor no excluye sino dos cosas: 1.°, la confesión pública por la cual el pecador *hablara como en un teatro* y descubriera sus pecados ante la asamblea de los fieles; 2.°, la confesión que se hiciera á un hombre privado del carácter sacerdotal (*homini conservo*), que reprochara al pecador sus culpas y que no le ofreciese las garantías necesarias de discreción. En una palabra, San Crisóstomo, en estos pasajes, procura simplemente aclarar lo que nosotros llamamos hoy el *sigilo sacramental*, á fin de inducirá los fieles á confesar sus culpas.

Nada, pues, en tales textos se opone á que por *confesión hecha á Dios sólo* entendamos una confesión secreta hecha á Dios por intermedio de su ministro, que es el Sacerdote. Antes al contrario, hay muchos indicios de que así es. En efecto, si San Crisóstomo excluyera la intervención del Sacerdote en la confesión hecha á Dios, ¿exhortaría con tanta insistencia á los penitentes á que hicieran generosos esfuerzos para vencer la timidez, la vergüenza que los detiene? ¿Es, por ventura, tan difícil reconocer las propias faltas en presencia de Dios, que sondea los corazones? "Además, en la confesión, dice el santo doctor, el penitente recibirá remedios contra las enfermedades que él dará á conocer.„ ¿No significa con esto suficientemente que la confesión debe hacerse al Sacerdote, al ministro de Dios, para la curación de las almas? (Cf., por ejemplo, l. II *De sacerd.*)

Mal hacen, pues, los protestantes en acudir á la autoridad del gran Obispo de Constantinopla; pues, según hemos visto, este santo doctor afirma claramente en muchas partes el dogma católico de la confesión sacramental; y cuando en otras habla de la confesión hecha á Dios, no contradice en modo alguno las demás enseñanzas.

II. *Supresión del Sacerdote penitenciario.*—Según afirman muchos entre los protestantes, Nectario, predecesor inmediato de San Juan Crisóstomo, al suprimir el cargo de Presbítero penitenciario, demostró claramente que la antigua Iglesia no consideraba la confesión hecha al Sacerdote como una institución divina. (Cf. Calvino, *Instit.*, l. III, c. 4.)

Vamos nosotros á referir este hecho, y á hacer ver que no tiene de ningún modo la significación que le atribuyen los adversarios.

1. Dos historiadores del siglo V, Sócrates y Sozomeno, han referido este acontecimiento. Como ambos fueron testigos de él, no cabe poner en duda la substancia de sus narraciones.

He aquí, según Sócrates (Migne, *P. G.*, t. LXVII, col. 614-617), lo que ocurrió: "Los novacianos acababan de separarse de la Iglesia; no querían entrar en comunión con los que habían apostatado en la persecución de Decio. Los Obispos añadieron entonces al canon de la Iglesia un Presbítero, á quien confiaron el cuidado de administrar la penitencia. Los que habían caído después del bautismo debían dirigirse á este Sacerdote para confesar sus pecados... Pues bien; sucedió que una dama noble se presentó al Sacerdote penitenciario de la Iglesia de Constantinopla (en tiempos del Patriarca Nectario) y le confesó detalladamente (κατὰ μέρος) todas las faltas que había cometido después del bautismo. El Penitenciario le impuso ayunos y oraciones continuas, á fin de que las obras de penitencia fue-

ran proporcionadas á la confesión. En la sucesivo (ἡ δὲ γυνὴ προβαὶ ουσα) esta dama se acusó de un pecado (κατηγόρει) que había cometido con un Diácono de la Iglesia... Esta revelación causó un grande escándalo entre el pueblo... Como con ocasión de este hecho había grande efervescencia contra los eclesiásticos, un Sacerdote llamado Eudemón... aconsejó al Patriarca Nectario que suprimiera el cargo de Presbítero penitenciario y que dejara á cada uno en libertad de acercarse á los sagrados misterios según el impulso de su propia conciencia.

El relato de Sozomeno (Migne, *ibid.*, col. 1.458-1.463) no difiere, en cuanto al fondo, del relato de Sócrates, con la única diferencia de que éste empieza por una verdadera profesión de fe tocante á la institución divina y á la necesidad de la confesión Ya antes hemos citado este precioso testimonio.

2. Los protestantes nada pueden inferir de este hecho en favor de sus doctrinas. En efecto; en los relatos de ambos historiadores encontramos: primero, la confirmación de la doctrina católica sobre la confesión sacramental, al propio tiempo que, segundo, nada encontramos que se oponga á ellas.

1.º Sócrates y Sozomeno atestiguan claramente la fe práctica de la Iglesia en lo referente á la confesión. Ellos nos refieren que los fieles confesaban en secreto sus pecados al Presbítero penitenciario. "Éste les daba la absolución, imponiéndoles una satisfacción proporcionada á sus faltas.„ (Sozomeno.) Esta confesión, en virtud de la institución divina, se consideraba como necesaria á todos los fieles que habían ofendido á Dios (Sozomeno). Los mismos autores nos hablan de una mujer que, para conformarse con la ley divina, confiesa al Sacerdote todos sus pecados (κατὰ μέρος) y cumple la satisfaccion impuesta.

2.º Nectario, es cierto, suprimió entonces el cargo de Penitenciario; pero *esta medida no incluía de ningún modo la abolición de la confesión sacramental*. Para demostrarlo nos basta con dejar sentadas las dos proposiciones siguientes: se pudieron suprimir en Oriente las funciones del Penitenciario sin abolir la confesión secreta y sacramental; de hecho, al suprimir Nectario tales funciones, no abolió la confesión secreta y sacramental.

En primer lugar, *decimos que la supresión de las funciones de Penitenciario no entrañaba necesariamente la abolición de la confesión sacramental*. Estas funciones habían sido establecidas por la Iglesia en una época determinada y á causa de circunstancias particulares. De ello resulta que la Iglesia pudo suprimir este cargo, conservando, sin embargo, la confesión sacramental, que siempre ha considerado desde los tiempos apostólicos como una institución divina. En efecto; examinemos el carácter de las funciones que desempeñaba el Presbítero penitenciario.

Este cargo se estableció, como lo indica el historiador Sócrates, con ocasión del cisma de los novacianos. La Iglesia quería desvirtuar la censura, que estos herejes dirigían á la Iglesia católica, de admitir con excesiva facilidad para la reconciliación á aquellos que habían caído (*lapsos*) durante la persecución de Decio.

Por sus particulares funciones el Presbítero penitenciario había sido encargado de dirigir la penitencia pública y solemne en virtud de una delegación especial: oía las confesiones de los fieles que habían cometido crímenes canónicos, les imponía una penitencia proporcionada á la gravedad de sus pecados, les daba la absolución y dirigía luego el cumplimiento de las obras de penitencia. Esto se halla bien claramente indicado por Sozomeno; el Presbítero penitenciario ejercía en Constantinopla las funciones desempeñadas en Roma por el Obispo mismo. Ahora bien; estas funciones del Obispo de Roma, según este historiador, consistían en presidir la penitencia pública y dirigirla.—Además, incumbía al Sacerdote penitenciario velar por la observancia de las buenas costumbres y de la disciplina, recibir con este objeto las informaciones de los fieles, inducir á los grandes pecadores al cambio de vida y á la práctica de la penitencia. Sócrates y Sozomeno nos dan á conocer, además, este otro carácter de las funciones del Sacerdote penitenciario. Am-

bos, en efecto, deploran el relajamiento de costumbres, que fué la consecuencia de la supresión del Penitenciario. "Antes, dice Sozomeno, los pecados eran menos, ya fuese á causa de la vergüenza que acompañaba á la confesión que se hacía, ó ya también por la severidad de aquéllos que estaban encargados de juzgarlos.„ "Por este motivo, dice Sócrates, dejaron de reprenderse unos á otros y de practicar el precepto del Apóstol: *No os hagáis cómplices de las obras de las tinieblas, sino corregidlas.*„

Es evidente que Nectario podía suprimir estas funciones particulares, de institución puramente eclesiástica, conservando, no obstante, la confesión secreta y sacramental. ¿Se diría hoy, por ventura, que con la supresión del canónigo penitenciario en una catedral desaparecía necesariamente la confesión sacramental?

Afirmamos, en segundo lugar, que *Nectario, al suprimir el cargo de Penitenciario, de hecho no abolió la confesión secreta y sacramental.* Y de ello tenemos muchas pruebas terminantes:

1.ª ¿Cuál fué, según Sócrates, el efecto de la medida tomada por Nectario? Fué que los fieles ya no pudieron reprenderse unos á otros.

Este historiador indica con esto que en el hecho del Patriarca de Constantinopla veía únicamente la abrogación de las funciones particulares del presbítero Penitenciario.

2.ª Sozomeno describe extensamente la penitencia pública vigente en Roma en el tiempo en que escribía. Esta es la penitencia que Nectario suprimió, y claramente lo significa Sozomeno; pero en su sentir, el Patriarca no tocó para nada la confesión sacramental. En efecto, si hubiese hecho esto último, ¿no habría manifestado su indignación contra semejante medida, él que empieza su relato proclamando la institución divina y la necesidad de esta confesión?

3.ª En fin, la historia de los siglos posteriores nos da la verdadera significación del acto de Nectario.

Según Sozomeno, la mayoría de los Obispos de Oriente siguieron el ejemplo del Patriarca de Constantinopla suprimiendo el Sacerdote penitenciario. Podemos, pues, según los documentos históricos de los siglos que siguieron, precisar el alcance de esta reforma.

Después del siglo IV ya no encontramos en Oriente ni la penitencia pública con sus cuatro estaciones, ni las preces litúrgicas y las imposiciones de manos sobre los *prostrati*, ni las inquisiciones eclesiásticas y las denuncias de los fieles; en una palabra, nada encontramos de lo que constituía estrictamente las funciones propias y *peculiares* del Sacerdote penitenciario. *Pero continuamos encontrando en pie la confesión secreta y sacramental.* Para cerciorarse de ello basta leer los testimonios de la Iglesia oriental del siglo V, que antes hemos citado, ó bien recorrer el libro penitencial de *Juan el Ayunador* (muerto en 596), Patriarca de Constantinopla (Migne, *Patrología griega*, t. LXXXVIII, col. 1.891).—Es más: á partir del siglo IV hallamos en Oriente el dogma de la confesión sacramental afirmado de una manera más clara y precisa.

Resulta, pues, plenamente demostrado que los protestantes no pueden apoyarse en el hecho de la supresión del Penitenciario para deducir de él consecuencias favorables á sus doctrinas.

III. *Naturaleza de los testimonios de la Iglesia primitiva.*—La principal objeción hecha por los protestantes contra la creencia de la antigua Iglesia en la confesión sacramental, puede formularse de este modo: Los testimonios alegados por los católicos son obscuros y poco numerosos; ahora bien, si hubiese existido en la Iglesia un dogma tan importante y tan práctico como el de la confesión sacramental, ciertamente los sacerdotes lo hubiesen explicado á los fieles con frecuencia, y en sus escritos hubiesen hablado de él *frecuentemente y de una manera clara y precisa.*

Esta objeción no deja de ser atendible; por esto vamos á refutarla con cuidado por medio de dos consideraciones: la primera se refiere á las condiciones en que se encontraba la ciencia teológica; la segunda, relativa al uso que se hacía de la confesión en la Iglesia primitiva.

1.º Sucedió á la doctrina teológica

lo que ocurre á toda ciencia humana en su cuna; en un principio fué enseñada de una manera incompleta y poco desarrollada.

En la *época apostólica* aparecieron tan sólo algunos escritos en que apenas se bosquejaba la doctrina dogmática y moral del Cristianismo.

En la época *antenicena,* la Iglesia, oprimida y desconcertada por las persecuciones, no produjo sino un número muy reducido de escritores, quienes, deseando responder á las más urgentes necesidades, se inspiraban siempre en las circunstancias para la elección de sus instrucciones. A causa de las persecuciones se ocuparon especialmente de apologética contra los paganos y los judíos. También trataron otros puntos referentes al dogma, á la moral y á la Sagrada Escritura; pero lo hicieron con un fin polémico, para combatir á los herejes de aquellos tiempos, y particularmente á los gnósticos. Efecto de esto fué que dejaran á un lado los puntos de la doctrina católica sobre los cuales no había discusión. Por esto *no definen claramente,* sino que *simplemente indican,* cuando se presenta ocasión, el dogma de la confesión sacramental, pues no había entonces ninguna herejía que lo atacase directamente. Sin embargo, podemos afirmar que este dogma fué suficientemente enseñado de palabra á los fieles.

En el siglo IV fué concedida la paz á la Iglesia; por esto vemos en esta época un gran número de escritores. Aunque sus escritos se refieran especialmente todavía á las herejías que intentaban combatir, sin embargo, nos dan ya sobre las verdades de la religión católica exposiciones más detalladas. Así que, á partir de este siglo, encontramos ya testimonios más numerosos y más claros sobre la confesión sacramental.

Sin embargo, no tenemos inconveniente en conceder á los protestantes que los testimonios de este siglo en favor de la confesión no son tan numerosos ni tan claros como los que encontramos en favor del Bautismo y de la santa Eucaristía. Pero esta diferencia se explica fácilmente. En efecto, se hacía entonces en la Iglesia un uso mucho menos frecuente de la confesión que del Bautismo y de la Eucaristía: ya lo demostraremos más adelante. Así es que los Padres encontraban oportunidad más frecuente para hablar de estos dos últimos Sacramentos. Además, cuando hablaban á los fieles sobre el Bautismo ó la Eucaristía, no podían designar estos Sacramentos sino de una manera explícita. Pero cuando recomendaban á los fieles la confesión, podían muy fácilmente no pronunciar sino la palabra penitencia, de la cual la confesión es un elemento parcial. Finalmente, como en esta época la satisfacción era el elemento predominante de este Sacramento, hablaban principalmente de ella; en consecuencia, cuando, usando de una figura, designaban la penitencia sacramental por una de sus partes, se servían con preferencia de la satisfacción.

2.º En cuanto á la práctica de la confesión, era ciertamente más rara en la antigua Iglesia que en los tiempos actuales. En efecto:

a) Antiguamente los fieles hacían la confesión sacramental sólo cuando era necesaria para la expiación de los pecados mortales cometidos por ellos.

b) Esta expiación por medio de la confesión no era entonces tan frecuentemente necesaria como lo es hoy. Desarrollemos un tanto estas dos razones.

En la antigua Iglesia no se empleaba la confesión para obtener la remisión de los pecados veniales, que podían borrarse por otros medios. Y aun esta práctica no prevaleció sino bastante tiempo después en la Iglesia. Es cierto que no existía antes del siglo VIII (San Alfonso, *Sulla materia della confessione frequente, Apologia,* t. II, pág. 148, Monza, 1832). En el siglo XI todavía la confesión no versaba sino sobre los pecados mortales (Cf. Mabillón; en cuanto al siglo VIII, Cf. Beda; en cuanto al IX, Cf. Jonas Aurel.); sin embargo, á partir de este tiempo la confesión puramente ascética de los pecados veniales hecha en los monasterios, empezó á ser reemplazada por una confesión sacramental (Bolland., XXII Octobris).

Hemos dicho también que la obligación de recurrir á la confesión para la expiación de los pecados mortales era

antiguamente más rara que hoy. En efecto:

(α) Durante los primeros tiempos del Cristianismo, en la época de las persecuciones, los fieles estaban animados de un gran fervor y evitaban con el mayor cuidado caer en desgracia de Dios. Se seguía de esto que vencían con frecuencia las tentaciones *sin grandes esfuerzos*.

(β) Los cristianos, en gran parte, estaban unidos con los vínculos matrimoniales, y podían de este modo librarse con más facilidad de los pecados á que nuestra naturaleza corrompida está más inclinada.

(γ) Con frecuencia el bautismo se difería hasta después de muchos años.

(δ) El pueblo cristiano, habiendo salido recientemente del paganismo, no debía ser, en punto á moral, de una gran delicadeza. Muchos pecados, especialmente los de pensamiento, pasaban inadvertidos para muchos de entre los simples fieles.

Si se tienen en cuenta las consideraciones que acabamos de hacer, se explicará perfectamente por qué los Padres, sobre todo en los tres primeros siglos, hablan rara vez y de un modo bastante obscuro acerca de la confesión sacramental. Mal hacen, pues, los protestantes cuando pretenden sacar de aquí la principal objeción.

La Iglesia, según hemos demostrado, ha profesado, así en los primeros siglos como hoy, el dogma de la confesión sacramental; todas las objeciones de los protestantes caen por sí mismas ante la interpretación imparcial de los monumentos históricos de la antigüedad.

O. F. Cambier,

Doctor en Teología por la Universidad de Lovaina.

CONFUCIO.—(Kong-fu-tze), el más célebre de los filósofos chinos,—aunque apenas merece el nombre de filósofo—nació de una familia pobre, en el año 551 a. de J. C., en el pequeño reino feudatario de Lu. En su infancia mostró particular afición á las ceremonias y á los objetos empleados en los sacrificios. Desde la edad de quince años se consagró con interés al estudio, hasta el punto que bien pronto llegó á poseer una ciencia tan vasta y profunda que fué la admiración de sus contemporáneos. Contrajo matrimonio á los diecinueve años, y á los veinte tuvo un hijo, á quien llamó *Li*, que aparece citado con frecuencia en los anales confucianos. Hacia la misma época, Kong-futze entró en la Administración y obtuvo el cargo de conservador ó intendente de los graneros públicos.

La China, en aquellos desdichados tiempos, hallábase dividida en una multitud de pequeños principados ó señoríos que, aunque nominalmente sujetos al Emperador, habían reducido á éste á la condición de soberano que reina pero no gobierna; la corrupción y la tiranía más desenfrenada dominaban en cada una de estas pequeñas cortes. Los reyezuelos hallábanse envueltos en continuas luchas; ellos mismos, bien así como sus magistrados, se entregaban á toda clase de liviandades y orgías, y oprimían al pueblo, que estaba también sumido en la más extremada relajación de costumbres. Confucio, que había estudiado á fondo los tiempos antiguos, se había enamorado de la pintura que los historiadores hacían de aquella edad de oro en que la virtud reinaba por doquiera y difundía la felicidad entre los pueblos. A suscitar de nuevo estos tiempos de inocencia y felicidad es á lo que resolvió consagrar todos sus esfuerzos.

A los veintidós años comenzó á ejercer esta especie de apostolado, que le atrajo multitud de oyentes, y desde entonces su renombre fué siempre en aumento. Su vida, desde esta fecha, fué la de un misionero, pasando de reino en reino á recordar á Soberanos y súbditos los ejemplos de la antigüedad. Pero el éxito no coronó sus esfuerzos en esta ocasión (1).

Después de haber desempeñado en su país los cargos bastante modestos de intendente de los víveres ó provisiones, luego el de encargado del comercio de bestias, se vió obligado, á causa de los desórdenes que agitaron el reino de Lu, á pasar al de Tsi, del que salió en el 510, después de haber intentado inútilmente propagar su doc-

(1) Se le compara con frecuencia á un perro arrojado de casa. Al morir se lamentaba de que ninguno de los Príncipes había escuchado su voz.

trina en los Estados de Tchu y de Tsin. Entonces fué cuando redactó el *Shu* y el *Shi-King*, lo que le proporcionó gran número de discípulos. A seguida fué elevado al cargo de Ministro de Estado; pero los vicios del Príncipe de Lu le decidieron á pasar al país de Wei, donde no quiso ó no pudo permanecer. De aquí pasó á Tsao, luego á Song, donde el Ministro de las Armas, Huan Tui, quiso matarle de un sablazo, y donde también le abandonaron la mayor parte de sus discípulos. Confucio, al huir de este país, vióse reducido á la última miseria; durante siete días nada tuvo que comer, y no pudo retener á su lado sino á dos ó tres discípulos (493). En 489 fué recibido en triunfo por el Príncipe de Tchu; pero la muerte de éste le dejó sin apoyo. El pueblo y los grandes hiciéronle objeto de la pública irrisión, se compusieron cantares satirizando su persona y sus doctrinas; vióse, pues, obligado á retirarse nuevamente á Wei, desde donde pasó á la corte de Tsin, donde tampoco consiguió ningún fin práctico, aunque se tuvo algún aprecio para su persona. Viéndose ya inútil, volvió á Wei en 484, luego á Lu en 483, donde, al ver que nadie se molestaba en seguir sus enseñanzas, emprendió otra vez sus trabajos literarios, y escribió la historia del principado de Lu para perpetuar el recuerdo de esta lamentable época y que sirviera de lección á la posteridad. Murió en 479, y después de él, los crímenes, el libertinaje y las guerras intestinas continuaron reinando por todas partes.

El triunfo de Confucio no empezó sino después de su muerte. El Soberano de Lu, que no le había escuchado en vida, le colocó después de muerto en un templo que elevó en honor suyo. Los Emperadores Han hicieron peregrinaciones á su sepulcro, y le confirieron numerosos títulos póstumos. En el año 57 se levantó un altar en su honor dentro del colegio imperial de la corte y de los principales colegios de provincias. A partir del año 628 esta práctica vino á ser general en todos los colegios. El primer día de cada mes se le presentan ofrendas, y dos veces al año se ofrecen sacrificios solemnes en honor de Confucio. El Emperador se traslada al templo de la capital, se inclina seis veces, y dobla la rodilla dos veces; luego se evoca el espíritu de aquel grande hombre y se le colma de elogios.

Kong-fu-tze no dejó ningún escrito filosófico; pero sus discípulos coleccionaron sus enseñanzas, sus palabras y sus respuestas, y compusieron los tres libros llamados *Ta-hio*, la gran doctrina, *Tchong Yong*, el equilibrio del alma (el medio firme), y *Lun-yu*, las conversaciones ó conferencias. En estos tres libros es donde pueden aprenderse las enseñanzas del filósofo.

Por los honores que se le concedieron después de su muerte, ya se ve la inmensa influencia que ejerció Confucio sobre la vida política y social de la China. Puede decirse que la formó á su imagen y semejanza. Toda la educación del chino se amolda á los preceptos y principios del sabio. Será, pues, conveniente conocer al menos las líneas generales de su cuerpo doctrinal.

Realmente, Confucio no es un filósofo propiamente dicho. Es un moralista que pretende regular la política y la vida social del pueblo, sin profundizar y casi sin estudiar siquiera ningún principio. Su fin se reduce á procurar á los Estados una administración acertada, príncipes virtuosos é ilustrados, un pueblo tranquilo y morigerado en todos sus actos. Confucio no va más allá.

En cuanto al origen de las cosas, al modo como se producen, etc., parece no haber pensado en ello jamás. En lo que concierne á la religión se preocupa únicamente de los sacrificios, y en especial de los ofrecidos á nuestros antepasados. Según él, el fundamento de la virtud está en la piedad filial, y ésta tiene por razón de ser el que debamos la existencia á nuestros padres.

Por lo que se refiere á los seres superiores al hombre, Confucio cree en ellos, pero tampoco se preocupa gran cosa de esto. Dice sobre este punto: "Hay que respetar á los espíritus, pero tenerlos lejos de sí lo más posible." No quiere que se les pida la curación de las enfermedades; esto no puede serles útil. (*Lun-Yu*, V, 20; VII, 34; XI.)[1]

En las palabras que de él han conser-

[1] En otras partes recomienda el sacrificio á los espíritus; pero si es consecuente consigo mismo, no habla sino de los espíritus manes de los antepasados.

vado sus discípulos, una vez tan sólo se hace mención de la Divinidad. Habla algunas, aunque pocas veces, del *cielo;* dice también que si su empresa está inspirada por el *cielo* tendrá éxito. Pero ¿qué es lo que entiende por *cielo?* Esto es lo que no podemos saber con certidumbre. Él reconoce dos potencias: *el cielo* y *la tierra*, de las cuales todo procede; lo cual, ciertamente, no da una idea muy alta respecto á sus dotes como pensador. Según él, el hombre es una tercera potencia, formando tríada con el cielo y la tierra. Sin embargo, él (el hombre) depende del cielo y no debe atreverse á murmurar contra él. El cielo no habla, pero hace conocer su voluntad por medio de los acontecimientos y deseos del pueblo. El hombre ha sido formado por el cielo; su naturaleza es el decreto del cielo; esta naturaleza es buena por sí misma. Pero sólo algunos hombres la han conservado pura; estos hombres son los Santos; todos los demás han dejado que se pervierta por sus pasiones. El hombre tiene un destino establecido por el cielo; pero el hombre puede faltar á su destino y perderlo por sus culpas.

Todo esto se enseña en forma de axiomas; Confucio jamás prueba, jamás profundiza; para esto era Santo y poseía la ciencia infusa, para que se le creyera por su palabra. Preguntado en una ocasión por el estado del hombre después de la muerte, se negó á contestar. Todo lo demás de las enseñanzas de Confucio se refiere á la moral y al gobierno.

El concepto de la bondad primitiva de la naturaleza humana condujo al filósofo chino á este error: que el conocimiento de las leyes morales y el ejemplo de la práctica de las virtudes bastan para corregir al hombre, á los pueblos y á los Príncipes, haciendo reinar la páz y la justicia.

Toda su moral está basada, como hemos dicho antes, en los deberes mutuos de padres é hijos. Estos deberes se extienden, según los casos especiales, á las relaciones entre Príncipe y súbdito, esposo y esposa, jóvenes y viejos, inferiores y superiores, amigos y compañeros.

El hombre debe, por el estudio, llegar al conocimiento de las cosas, de sí mismo y de sus deberes, y de este modo aprender á enderezar sus pensamientos y su corazón, á conservar este último en el justo medio, de manera que el hombre no pierda la posesión de sí mismo, que domine su palabra y conserve la dirección de sus actos. Hay cuatro virtudes principales: la sabiduría, la intrepidez, que no se arredra por el temor y por los obstáculos que se le oponen; la humanidad, que comprende todos los deberes para con los demás hombres, y la rectitud, que envuelve en sí la veracidad y la confianza. Un hijo se debe por completo á sus padres; no puede tampoco exponer su vida ó la integridad de su cuerpo, porque debe conservarlo todo para el servicio de sus padres. Su obediencia no ha de tener límite en cuanto á los objetos á que se extiende. Estos principios se aplican, guardando la debida proporción, á los súbditos, mujeres, hermanos menores con respecto al primogénito, inferiores respecto del superior; el deber de la fidelidad se aplica á los amigos. El respeto es también un deber general, aplicable según las categorías de las personas.

No es menos estricto el deber de observar los ritos, es decir, todas las reglas de las acciones, cualquiera que sea el objeto de las mismas.

El hombre puede cometer faltas: en este caso debe reconocerlas, corregirse de ellas y tolerar que otro le advierta de ellas. Lo que Kong-fu-tze explicaba más frecuentemente eran las máximas de gobierno, máximas que sería superfluo enumerar.

Por lo que llevamos dicho puede ya juzgarse cuáles fueron los méritos y los defectos de la obra de Confucio, y qué influencia ejerció en lo porvenir de su patria. Nosotros lo decimos sin vacilar: esta influencia fué de las más funestas. Confucio era la encarnación del espíritu chino que él ensalzaba, era la China con sus caracteres tan especiales. De aquí la acción extraordinaria que ejerció siempre en su país. Divinizando á Confucio, el chino se deificaba á sí propio. Pero precisamente por esto Confucio causó á su país un daño irreparable rebajando las ideas, los caracteres, y haciéndole incapaz de miras más elevadas.

Kong-fu-tzé dió el golpe de gracia al espíritu religioso de la China. Haciendo abstracción de la Divinidad, y no proponiendo al hombre otro fin que una virtud humana y el cumplimiento de deberes puramente humanos, separó al pueblo de todo lo que podía elevar su inteligencia y dirigirla hacia Dios; le arrebató la fuerza de la oración que une el corazón á Dios y lo fortalece en la lucha contra las malas inclinaciones. Sustrayendo al amor de la virtud y al horror del vicio todo motivo grave é indiscutible, dejando al bien y al mal sin sanción alguna más allá de la vida presente, creó una moral sin base, más propia para engendrar hipócritas que gentes sinceramente religiosas.

Muchos otros defectos de detalle habría que añadir á estos vicios generales. Así, Confucio dejó subsistentes todas las creencias y prácticas tocantes al politeísmo, á la poligamia, á las supersticiones de todo género, y reservó para la mujer y el hijo una verdadera condición de esclavos. En fin, su doctrina no deja ninguna esperanza, ningún consuelo al pobre, destruyendo así la noción de la Providencia. Si los chinos han perdido casi por completo el sentimiento religioso; si se han hecho egoístas, adoradores de sí mismos, astutos, simuladores de una virtud aparente; si las supersticiones han arraigado entre ellos tomando formidables proporciones y han abierto la puerta al budismo, á Kon-fu-tze es á quien se deben en gran parte estos perniciosos resultados.

CH. DE HARLEZ.

CONGREGACIONES ROMANAS.— Se designan con este título las diferentes asambleas de Cardenales y de Prelados inferiores, instituídas por la Iglesia para el examen, la discusión y la reglamentación de los asuntos religiosos, obrando cada una de ellas en su dominio propio, y en nombre y por autoridad del Soberano Pontífice. Las Congregaciones romanas son *ordinarias* ó *extraordinarias*. Aquéllas son permanentes; éstas, creadas por una causa especial y transitoria, dejan de existir después de haber llenado su cometido. En este artículo debemos hablar únicamente de las primeras.

Las *Congregaciones romanas* no se remontan más allá del Concilio de Trento. A partir de esta época es cuando aparecen, estableciéndose sucesivamente, según las crecientes necesidades del gobierno eclesiástico, y los recursos, de día en día más numerosos, al poder supremo de la Santa Sede. Durante los diez primeros siglos los Papas trataron las cuestiones graves concernientes á la fe ó á las costumbres en los *Concilios romanos*, á los cuales asistían ordinariamente los Cardenales, Presbíteros y Diáconos, y los Obispos suburbicarios; muchas veces también se admitía en ellos á todo el clero de Roma y á los Obispos de otros países.

A los Concilios sucedió luego el *Consistorio*, es decir, la reunión de los miembros del Sacro Colegio. El Consistorio se celebraba dos ó tres veces por semana; era el Consejo ordinario del Pontífice. Este, que en un principio solía resolver, con asistencia de sus capellanes, las cosas de menor importancia, las sometió luego á ciertos tribunales inferiores. Desde entonces vemos funcionar la *Rota*, la *Penitenciaría*, la *Datería*, el *Cardenal camarista*, el *Auditor de la cámara*. Pero la multitud y las dificultades de los negocios de mayor interés no tardaron en demostrar la insuficiencia de una sola Asamblea para examinarlos y terminarlos con la prontitud y madurez convenientes; los Padres del Concilio de Trento, haciéndose cargo de esta situación, pidieron que las tareas del Consistorio se dividieran. Tal es el origen de las Congregaciones.

Pueden reducirse á dos categorías: las que se ocupan especialmente en los asuntos dogmáticos ó de fe, y aquellas cuyo objeto es más bien disciplinar. Las primeras son tres:

1.° La *Congregación del Santo Oficio* entiende en todo aquello que pudiera afectar á la pureza ó integridad de la creencia católica; declara acerca del examen de herejía, de superstición y magia, sobre los abusos de los Sacramentos y sobre los libros que contienen alguno de estos delitos ó son sospechosos de ellos. Fundada por Paulo III con

la misión de oponerse á los progresos del protestantismo, y puesta al frente de la *Inquisición ó Santo Oficio*, que existía ya desde el siglo XIII, es la más importante de todas las Congregaciones, y el Padre Santo se reserva la presidencia.

2.° La *Congregación del Indice* está encargada de examinar las obras que le son transmitidas como nocivas á la religión ó á las buenas costumbres, y de prohibir su lectura si se encuentra motivo suficiente. (V. art. *Indice.)*

3.° La *Congregación de la Propaganda* (De Propaganda fide) debe, como su nombre indica, dedicar sus esfuerzos á la difusión de la fe entre los infieles y las sectas disidentes; promover y dirigir las misiones, recaudar para ellas las limosnas de los cristianos caritativos y celosos, preparar y enviar predicadores del Evangelio y vicarios apostólicos, sostener las nacientes cristiandades y resolver las dificultades que pueden ocurrir en ellas. En el número de sus más poderosos medios de acción hay que contar su *Colegio,* verdadero semillero de apóstoles, donde se forman en la piedad y en la ciencia jóvenes de todos los países, que han de ir luego á llevar la luz del Evangelio á todas las regiones del mundo; y su *imprenta,* vasto establecimiento, cuyas prensas reproducen sin cesar, en infinidad de lenguas, la Escritura Santa, los libros litúrgicos y otros libros útiles á la religión. Pío IX anexionó á la Propaganda una Congregación especial para procurar el progreso de la fe católica en el seno de las naciones cristianas que siguen los diversos ritos orientales.

Entre las Congregaciones que tienen por principal cuidado los asuntos de disciplina, mencionaremos desde luego:

1.° La *Congregación del Concilio,* así llamada porque su objeto es interpretar los decretos disciplinares del Concilio Tridentino, que tal importancia tienen en el derecho moderno, y procurar, mediante la observancia de aquéllos, el proceder recto y edificante del clero secular y regular, y la piedad y pureza de costumbres del pueblo fiel. A esta Congregación se agregan dos Comisiones, que son como apéndices de la misma: la una se compone de Prelados encargados de examinar los informes de los Obispos sobre el estado de las diócesis; á la otra incumbe la revisión de las actas de los Concilios provinciales. Después de éstas vienen:

2.° La *Congregación de Ritos,* que se divide en dos partes, ocupándose respectivamente en todo lo que concierne al culto y á las ceremonias de la Iglesia, y en lo relativo á las causas de beatificación ó de canonización de los Santos.

3.° La *Congregación de las indulgencias y de las reliquias,* á la cual pertenece examinar y discutir los objetos y prácticas referentes á su doble título, previniendo y reprimiendo toda clase de abusos.

4.° La *Congregación de los Obispos y de los Regulares,* á la cual está asignada la vista y la resolución de las causas ó procesos formados á los Obispos, las que se instruyen á los religiosos, aquellas en que intervienen unos y otros, y los negocios pendientes entre esta clase de personas y un tercero. Añadamos finalmente las Congregaciones:

5.° *Consistorial.*

6.° *De la Inmunidad y de la Jurisdicción eclesiásticas.*

7.° *De los estudios.*

8.° *Del exámen de los Obispos*, y algunas otras sobre cuyas atribuciones pueden consultarse los canonistas. (V. Bangen, *Die Rœmische Curie,* Munster, 1854.) Se citan algunas veces con el nombre de Congregaciones la *Rota,* la *Datería,* la *Sagrada Penitenciaría,* la *Cancillería,* la *Secretaría de Breves;* pero estas instituciones no son propiamente sino tribunales, Comisiones administrativas ú oficinas para la expedición de las cartas y rescriptos apostólicos.

Las Congregaciones, según hemos dicho al definirlas, representan el poder soberano y son su expresión legal; por una ficción de derecho, cada una de ellas constituye con el Papa un solo cuerpo jurídico, así como, según los principios canónicos, el tribunal de un Vicario general no es distinto del de su Obispo. He aquí por qué Benedicto XIV atribuye á la Santa Sede los decretos de las Congregaciones, por medio de las cuales la Autoridad su-

prema emite sus sentencias (*Instit. eccles.*, 76, núm. 8); he aquí también por qué estos decretos, considerados como regla de conducta, son ordinariamente inapelables. Otro tanto hay que decir de los rescriptos de la Sagrada Penitenciaría. Sin embargo, ni las Congregaciones ni los tribunales de la curia romana pueden atribuirse las prerrogativas personales é incomunicables del Pontífice. Las decisiones doctrinales no participan, por consiguiente, del privilegio de la infalibilidad aun cuando lleven en sí la sanción del Pontífice. Este, al dar su asentimiento á ellas, no las hace suyas en todo el rigor de la palabra, á menos que lo declare así expresamente; su aprobación se adapta á la naturaleza del acto á que dicha aprobación se concede sin cambiarla en modo alguno. Con mayor razón se equivocaría aquel que viese en esta simple ratificación una definición *ex cathedra;* es, sin duda, una de las manifestaciones múltiples de la primacía y del magisterio universal, pero no implica por sí misma el ejercicio de la plenitud del poder, ni el uso de todas las prerrogativas que le son anejas; dicha ratificación no prueba tampoco la voluntad de definir irrevocablemente una verdad cualquiera y de imponerla á la creencia de los fieles. En una palabra, el Vicario de Jesucristo, al autorizar con su firma cualquiera resolución de sus Congregaciones, no intenta con aquel acto desempeñar "su cargo de Pastor y Doctor de todos los cristianos, y definir, en virtud de su suprema autoridad apostólica, que una doctrina cualquiera sobre la fe y las costumbres deba ser seguida por la Iglesia entera„. (Concilio del Vaticano, primera *Constitución dogmática sobre la Iglesia de Jesucristo.)* Sostener lo contrario sería erigir en definición dogmática todo juicio doctrinal de la Santa Sede, lo cual no ha sido admitido jamás por ningún teólogo, pues sería el colmo de lo absurdo. Roma aprueba diariamente declaraciones en materia de fe ó de moral que han sido formuladas por los Obispos ó Concilios particulares. ¿Quién pretenderá que estas declaraciones, por el mero hecho de la aprobación, hayan de convertirse en reglas infalibles para todo el orbe católico? Cuando el Pastor de los pastores quiere, para afirmar la verdad ó desautorizar el error con mayor eficacia, recurrir á su pleno poder espiritual, se sirve de un Breve, de una Bula, de una Constitución apostólica, ó cuando menos, teniendo buen cuidado de precisar el punto definido, manifiesta en términos suficientemente claros la obligación que tienen todos los fieles de prestar su adhesión interior á dichos documentos so pena de herejía. A la luz de estos principios es como hay que juzgar el valor de las condenaciones de proposiciones ó de libros, pronunciadas, bien sea por el Santo Oficio, ó bien por la Congregación del Indice con el asentimiento y la ratificación del Soberano Pontífice. (V. art. *Indice.*) Otra cosa sería si se tratase de una sentencia dada por el Padre Santo previo informe de una ó de muchas Congregaciones; en esta hipótesis sería el Papa mismo el que juzgaría la cuestión; y el acto de aprobación ó condenación, emanando formalmente del Papa, sería infalible, dado que se hallase revestido de todas las condiciones exigidas.

Se ha declamado mucho contra los derechos que la curia romana exige de aquellos que recurren á ella, y se pretende por este hecho echar en cara á la Iglesia católica la nota infamante de simonía y de venalidad. Pero, como acontece con frecuencia, se han exagerado los hechos, y la ignorancia ó la pasión, confundiendo muchas cosas esencialmente distintas, ha conducido á apreciaciones completamente destituídas de verdad. Para probarlo nos bastará indicar una ó dos distinciones indispensables, con el fin de descartar los abusos á que han podido dar origen las tasas ó aranceles, del principio mismo de su legitimidad, y para asignar á algunas de estas innegables y recriminadas imposiciones el verdadero carácter de las mismas.

Esta acusación, enunciada en términos tan generales, envolviendo á todas las Congregaciones y tribunales de la corte de Roma, denota desde luego en sus autores un espíritu prevenido y dispuesto á traspasar los límites de la equidad. Es notorio, en efecto, que la mayor parte de estas Comisiones legislativas, judiciales ó

administrativas, no perciben jamás, con ocasión de sus decisiones, ni dinero, ni nada de lo que se le parezca de cerca ó de lejos. Por lo demás, hay que prevenirse contra los equívocos. Ocurre con frecuencia que el que dirige á Roma una demanda debe hacerla llegar á las autoridades competentes valiéndose de alguno de los *agentes* á quienes una larga práctica ha acostumbrado á las formalidades necesarias. Estos comisionistas, seglares en la mayor parte de los casos, no figuran en ningún cuerpo constituído, sino que ofrecen sus servicios á los particulares para la conveniente tramitación del asunto, tramitación que en los tribunales y en las Administraciones eclesiásticas, como en las profanas, asegura la marcha regular y el pronto despacho de los asuntos. Los honorarios de estos agentes, así como los gastos de correo para la transmisión de la respuesta resolutoria, no pueden presentarse lealmente como derechos exigidos por el tribunal mismo. ¿Se ha considerado nunca como derechos de los tribunales civiles la justa retribución debida al procurador que presenta una demanda y al abogado que la defiende? Añadamos que la Santa Sede ha dado reglas severas para prevenir toda exacción injusta de estos agentes á los fieles á quienes sirven de intermedios.

Después de estas observaciones preliminares, no tenemos dificultad en admitir que algunos rescriptos de la Datería, de la Cancillería apostólica y de la Secretaría de Breves para la concesión de un favor solicitado, como el nombramiento para un beneficio eclesiástico, la concesión de un título honorífico, etc., imponen ciertos gastos al destinatario. Estos gastos son de dos clases. Comprenden desde luego una pequeña suma destinada á los miembros del tribunal, los cuales muchas veces,—como en la Datería, por ejemplo,—no reciben ninguna otra remuneración. Esta primera imposición nada tiene que no sea perfectamente legítimo. ¿Qué cosa más justa y equitativa que los fieles deparen los medios de una sustentación decente á aquellos hombres que emplean su tiempo y sus talentos en servirles? ¿Cómo podría la Iglesia, despojada y pobre como hoy se halla, subvenir á los gastos de una administración tan vasta como la suya, si sus hijos no le ayudasen de algún modo? ¿Y quienes son los más obligados á ayudarla, sino aquellos que gozan personalmente de las ventajas y beneficios que nos proporcionan las diversas instituciones de su gobierno? Los honorarios de que nos ocupamos pueden perfectamente equipararse á los que se perciben por otras funciones eclesiásticas; aquéllos, como éstos, lejos de pugnar con la sana razón ó con la ley divina, están enteramente conformes con sus prescripciones. Estas retribuciones no deben ser en modo alguno tildadas de simonía, puesto que ni se piden ni se dan como el *equivalente*, el *precio*, el *pago* de la cosa espiritual, que es ocasión de tales retribuciones, no siendo siquiera el motivo determinante por el que el ministro de la Iglesia se decide á la acción. Todo el mundo conviene en que una dispensa eclesiástica, una oración, un Sacramento, no son estimables á precio de dinero, y el Concilio de Trento quiere que las dispensas se concedan, á ser posible, gratuitamente. (Ses. XXIV, cap. V, *De ref. matrim.*) Pero no debe inferirse de aquí que un Sacerdote ó un clérigo cualquiera no pueda recibir ninguna remuneración. Desde el momento que él desempeña un acto de su ministerio en favor de una persona; desde el momento en que invierte su tiempo en beneficio de ella, no solamente le es lícito aceptar un estipendio, una retribución por la cual pueda vivir, sino que tiene perfecto derecho á ello. La ley natural proclama este principio. Así que Nuestro Señor, después de haber prohibido á los Apóstoles que traficasen con las cosas espirituales, añade que "todo operario es digno de retribución„. (Matth., X, 10.) Y San Pablo, comentando las palabras de su Maestro, escribe: "¿Quién hace la guerra á sus expensas?... Está escrito en la ley de Moisés: No atarás la boca al buey que trilla... Si nosotros sembramos en vosotros bienes espirituales, ¿qué extraño es que recojamos de vosotros bienes temporales?... ¿No sabéis que los ministros del templo comen de lo que se ofrece en el templo, y que aquellos que sirven al altar participan

del altar? Así que el Señor mismo ha dispuesto que aquellos que anuncian el Evangelio vivan del Evangelio.„ (I Cor., IX,7 y siguientes.)

Sean cualesquiera los beneficios espirituales que el pueblo cristiano obtiene de las funciones sacerdotales, ya aquéllos tengan su origen en la predicación, ya en la administración de los Sacramentos ó en el ofrecimiento del sacrificio, etc., el título á un estipendio es siempre el mismo: por una parte, la necesidad en que se halla el ministro sagrado de proveer á su subsistencia; por otra, la obligación en que está el fiel de reconocer y retribuir los servicios recibidos. Se comprende por esto que el estipendio eclesiástico no es una *limosna,* puesto que no puede negarse sin injusticia. Tampoco es un *precio* del trabajo ó de la fatiga que éste supone. Nuestros adversarios se sirven de esta palabra y de otras semejantes para desacreditar la práctica de que se trata; se ha considerado al Sacerdote como mercenario, como asalariado; se ha afirmado que vende el ejercicio de su ministerio. Pero basta un instante de reflexión para comprender la vaciedad de estas frases sonoras inventadas por la malignidad. Nosotros decimos que aquí no puede hablarse ni de *precio,* ni de *coste*, ni de *compra* ó *venta*, ni de *pago*, porque todos estos términos ofrecen al espíritu la idea de dos valores iguales, al menos en la intención de los contratantes, la idea de una proporción rigurosa entre la cosa entregada por el vendedor y la que recibe en cambio. Así se vende ó se compra un mueble, un artículo de alimentación, un campo, pagándose cada uno de estos objetos más ó menos según su utilidad, según las garantías de duración que presenta, etc., etc. El objeto vendible es cuidadosamente examinado, se tienen en cuenta sus cualidades intrínsecas, su rareza, las circunstancias de lugar, de tiempo, de personas, y todas estas consideraciones en conjunto forman la base de una apreciación tan exacta como sea posible. Lo mismo hay que decir, poco más ó menos, de la mano de obra de un artesano y del trabajo de un doméstico.

¿Pero quién extenderá esta apreciación, aun en el orden profano, á todas las profesiones y á todos los servicios, que aquellos que los ejercen prestan á sus semejantes? ¿Quién dirá de un soldado que derrama su sangre por la defensa de la patria, de un médico que para salvar á sus enfermos se expone él mismo á un contagio mortal, de un abogado, de un juez, que defienden ó vengan nuestra reputación injustamente atacada ó vilipendiada por la calumnia, de una persona que tiene en su mano las riendas del gobierno, Rey, Emperador, presidente de República, Ministro; quién dirá que todos estos hombres no son sino *mercenarios* á expensas del Estado ó particulares, que trafican con su tiempo, su ciencia y sus talentos? ¿Quién sostendrá que cada uno de éstos percibe el precio de su trabajo á razón de su posición ó de sus funciones? Si fuera así, habría necesidad de establecer la comparación exacta entre lo que hacen ó lo que valen y lo que se les abona; la distancia enorme que bajo el punto de vista de los conocimientos, habilidad, aptitudes personales, abnegación, etc., repasan muchas veces á los individuos de una misma profesión, á los dignatarios de un mismo nombre, produciría necesariamente una gran variedad de recompensas; habría necesidad de justipreciar todas las cualidades y todos los méritos de los individuos. ¿Quién no ve que nada de esto se ha hecho nunca, ni se podría hacer, y lo que es más, que la humanidad entera rechaza semejante idea? Nunca, en efecto, el buen sentido de los hombres ha asimilado la remuneración de las honrosas profesiones que hemos citado al salario de un jornalero. Así que la lengua misma posee términos especiales para expresar cada una de estas remuneraciones. El bracero gana el *salario* de su trabajo; al profesor y al magistrado se le señala un *sueldo;* el médico, el abogado, reciben *honorarios;* el militar tiene derecho á su sueldo, á sus haberes; al jefe del Estado constitucional se le vota la *lista civil.* ¿Por qué, pues, se quiere hacer á los eclesiásticos de peor condición que á la gente de letras, de toga ó de espada? ¿Por ventura el ministerio del Sacerdote es menos digno de retribución porque pertenece á un orden más elevado, porque tiende

siempre más ó menos directamente á asegurar la felicidad eterna de la criatura racional?

Acaso se hubiese juzgado mejor, y con más justicia, sobre los emolumentos del clero si se hubiese estudiado el origen de los mismos. En los primeros siglos de la Iglesia, sus ministros, apoyados en la declaración de Cristo y en la tradición apostólica, atendían á su subsistencia con las ofrendas voluntarias de los fieles; así que en esta época todo procedía de la caridad. Las diferentes revoluciones causadas por las persecuciones, por las herejías y por las invasiones de los bárbaros, hicieron comprender que la subsistencia de los eclesiásticos sería menos precaria si se les asignasen algunos inmuebles, como así se hizo. Tal fué el principio de la institución de los beneficios. En tiempo de Carlomagno, por idéntico motivo, se concedió el diezmo á los ministros del altar. Algo más tarde, es decir, en tiempos de la decadencia de la raza carlovingia, la Iglesia fué despojada por los señores feudales de las tierras y de los diezmos que le habían sido cedidos, y los pueblos se vieron en la precisión de subvenir á las necesidades del clero por medio de distribuciones en metálico ó en especies, estableciéndose así los derechos eventuales, ó sea lo que se llamó luego derechos de *estola y pie de altar*. En nuestra época el clero siente más que nunca la necesidad de estos socorros, hallándose, como se halla, enteramente despojado de sus rentas desde el tiempo de la revolución francesa; pero si estuviese en su mano elegir, preferiría sin vacilar modestas rentas aseguradas en propiedades inmuebles, á la costumbre, aunque muy conforme á razón, de recibir honorarios por sus funciones. Cuando, pues, en nombre de los mismos principios é intereses religiosos se declama con tanta acritud contra los emolumentos eclesiásticos, cuya necesidad la Iglesia es la primera en deplorar, ¿por qué disimular que el Evangelio los autoriza como un derecho, y que los Apóstoles han proclamado su legitimidad? ¿Por qué los ataques del protestantismo y de la impiedad se dirigen á los ministros del culto, á los representantes y á los encargados del gobierno espiritual? Si porque los operarios evangélicos, fundados en la palabra de Jesucristo, creen merecer su sustento con su trabajo; si por esto, decimos, el Catolicismo no es más que una "religión de dinero„, ¿por qué no se acusa también á la justicia de vender sus sentencias, por cuanto están asignados por la ley emolumentos extraordinarios á ciertos miembros de la magistratura?

Algunos tribunales romanos, además de lo que se les debe como retribución del personal, perciben otros derechos cuyo carácter varía según las circunstancias. Es muchas veces un verdadero impuesto que el Soberano Pontífice, como jefe de la sociedad cristiana, á cuyas numerosas necesidades está en la obligación de atender, establece principalmente sobre los bienes y las rentas eclesiásticas; tales son las cuotas de nombramiento para los beneficios importantes, cuotas que se conocen en derecho con el nombre de anatas. La remisión de un delito, de una penitencia canónica, puede ser también ocasión de una multa pecuniaria ó de una limosna impuesta al culpable. Ya en el siglo II el Papa San Eleuterio, según testimonio de Tertuliano *(De præscriptionibus hæret.*, cap. XXX), impuso una pena de este género al heresiarca Marción. Hay también favores espirituales, y aun indulgencias, como la del jubileo, por ejemplo, que exigen, entre otras condiciones, una limosna más ó menos considerable. ¿No vemos que la Escritura misma nos dice: "Redime tu pecado con limosnas, y tu iniquidad con la misericordia para con los pobres?„ (Dan., IV, 24.) Con bastante frecuencia ocurre también que aquel que consigue ser eximido de una ley á la cual estaba sujeto debe reemplazar la observancia de aquélla por algún otro acto laudable; así es que la Datería, cuando concede dispensa del impedimento de consaguinidad ó de afinidad, exige una *composición* ó *compensación (compositio, componenda)*. Esta última cuota no es contraria al principio de la gratuidad de las dispensas, porque no es el tribunal el que se aprovecha de ella; del mismo modo que las anteriores, ésta se dedica exclusivamente á obras piadosas, tales como

las misiones católicas, el socorro de los pobres, la conservación de los hospitales y de los asilos de huérfanos, etc.; así es que tiene la ventaja de sustituir un bien por otro bien, y compensar en cierto modo la derogación que, en vista de las circunstancias, se cree poder hacer en la disciplina eclesiástica. Sirve además dicha limosna para hacer más raras las peticiones de dispensa, y, por consiguiente, los matrimonios entre parientes ó afines. La Iglesia, por lo demás, muestra tanta moderación y discernimiento en la aplicación de esta medida, que quiere sean exceptuados de ella los indigentes, y en el número de éstos comprende á todos aquellos cuya fortuna no es bastante cuantiosa para permitirles vivir sin algún trabajo ó industria. En los casos de la más completa indigencia, la Santa Sede, con el fin de que los interesados no desembolsen ni siquiera lo que importan los gastos de expedición, les autoriza para que se dirijan á la Sagrada Penitenciaría, no pudiendo percibir este tribunal cuota de ninguna especie.

Lo que precede muestra bien claramente, á nuestro parecer, que las diferentes imposiciones de la corte romana nada tienen que pueda ser reprobado por la recta razón ni por la sana teología. Por los ejemplos que hemos citado se ve que no se exige retribución alguna como equivalente de una cosa espiritual. Por esto algunos escritores, conocidos ya por su hostilidad contra la religión revelada (Cf. Voltaire, *Diction. phil.*, art. *Taxe*), repiten sobre este particular con la mayor sinrazón las palabras *precio, coste, venta* y *compra* de absoluciones, de indulgencias y de dispensas. Todas estas expresiones delatan el odio al Catolicismo más bien que el amor á la equidad y á la verdad; descansan, como hemos explicado antes, en una confusión de ideas.

Por lo demás, al defender en principio las imposiciones tan recriminadas por los impíos, al probar que están fundadas en las necesidades sociales, y, por consiguiente, en los derechos de esta institución divina que se llama Iglesia, en la Escritura y en la tradición, en la honestidad indiscutible de los móviles que han guiado á los más santos Pontífices en la administración de las cosas sagradas, no negamos por esto que hayan existido abusos y puedan reproducirse todavía. Habría necesidad de un milagro continuo para que en semejante materia la avaricia y el egoísmo, tan naturales en el corazón del hombre caído, no manifestasen nunca su maligna influencia. Pero el que se hayan cometido algunos abusos, ¿es razón para condenar en absoluto las dichas imposiciones? Nadie ignora que para hacer desaparecer del mundo todos los abusos sería necesario hacer desaparecer de él á la humanidad entera. Sobre todo, ¿es ésta razón suficiente para exagerar desmesuradamente los abusos de los representantes humanos de la autoridad religiosa, para generalizar hechos locales ó individuales, para hacer mentir, en fin, á la historia? Voltaire mismo (obra y artículos citados), ¿no vemos que se funda para recriminar á la corte romana en un libro titulado: *Taxes de la Sacrée Chancellerie et de la Sacrée Penitencerie Apostolique*, que el mismo Voltaire reconoce haber sido incluído en el Indice? Concluyamos diciendo que, como toda práctica laudable está sujeta á degenerar y á corromperse, se hace preciso al advertir una desviación, cualquier exceso, enderezar, no cortar, procurar corregir el mal, no suprimir el bien. Así es cómo el Pontificado entiende su deber, y así es cómo lo cumple cuando se presenta ocasión. Nunca, ni aun en los tiempos más difíciles, ha faltado á su misión de sabio reformador. ¿Quién no reconoce los heroicos esfuerzos de Gregorio VII para restablecer en las diferentes categorías del clero una disciplina austera, y señaladamente para extirpar de él el vicio de la simonía, que la ambición y el interés de los Emperadores de Alemania fomentaban de continuo? Este ilustre Papa sacrificó para ello su reposo, su seguridad y hasta su vida. Del mismo vigor apostólico han dado brillantes muestras muchos otros Pontífices.

La Iglesia ha procurado siempre toda reforma de abusos con tanto celo como prudencia. Citemos para terminar un ejemplo referente á las indulgencias, es decir, á uno de los puntos que han dado pretexto á los más apasionados

ataques. Véase aquí el decreto del Concilio de Trento sobre esta materia (Sesión XXV, *Decretum de indulgentiis*): "El poder de conceder indulgencias ha sido conferido por Jesucristo á su Iglesia, y ésta ha usado de dicho poder desde los primeros siglos. En consecuencia, el santo Concilio enseña que el uso de las indulgencias, muy saludable al pueblo cristiano y autorizado por los Concilios anteriores, debe conservarse; manda, pues, que así sea, y anatematiza á aquellos que pretenden, ó que las indulgencias son inútiles, ó que la Iglesia no tiene el poder de concederlas. Desea, sin embargo, el santo Concilio que, según la antigua y aprobada costumbre de la Iglesia, se concedan con moderación, no sea que la disciplina eclesiástica se debilite por la excesiva prodigalidad con que se concedan. En cuanto á los abusos que se han deslizado en este punto, y que han prestado á los herejes ocasión para blasfemar de este nombre venerando de indulgencias, el santo Concilio, deseando corregirlos, manda en general, por el presente decreto, que se deseche de las indulgencias toda idea de lucro, porque ésta es la fuente principal de los abusos y escándalos de que ha sido víctima el pueblo cristiano.„ (Se consultarán útilmente sobre las Congregaciones romanas las siguientes obras: Huguenin, *Expositio methodica juris canonici*, tomo I;—Bouix, *De curia romana*;—Bangem, *Die Roemische Curie*, Munster, 1854;—Stremler, *Des peines ecclésiastiques, de l'appel et des Congrégations romaines.*)

CONGRESO (*Pruebas del*).—Desígnanse de este modo ciertas formas de procedimiento seguidas en otros tiempos por algunos tribunales, en las cuestiones de nulidad de matrimonio por causa de impotencia. Estas maneras de proceder han servido de tema muy socorrido para groseras chanzonetas y necios ataques contra la Autoridad eclesiástica. Véase aquí en pocas palabras todo lo que hay sobre este asunto:

Según el derecho natural y según el derecho eclesiástico, la impotencia perpetua y anterior al matrimonio le anula en absoluto, porque tal defecto es incompatible con una obligación que es de esencia en el matrimonio. Si, pues, la existencia de este defecto viene á ser alegada cuando ya se ha verificado el rito matrimonial, el juez debe asegurarse de su realidad, y cuando se haya cerciorado, anular el matrimonio. Se vale para esto del testimonio de los médicos y de las comadronas. Cuando en virtud de este testimonio el defecto resulta cierto, el asunto ha terminado: el matrimonio se declara nulo. Cuando deja lugar á alguna duda grave, entonces se concede á los esposos un plazo de prueba, que suele ser de tres años, pasado el cual el juez pronuncia su sentencia. Cuando la duda persiste y hay desacuerdo en las afirmaciones de los esposos, se manda hacer una nueva inspección, y muchas veces suele concederse un nuevo plazo de prueba. Algunos autores han creído debía exigirse,—y algunos tribunales así lo han hecho,—que algunas honestas comadronas pudieran asistir de algún modo á esta prueba, á fin de que no fuera sorprendida la buena fe de los jueces por las falsas declaraciones de alguno de los casados, deseoso de recobrar su libertad. La Iglesia ha reprobado siempre, como cosa en extremo vergonzosa, esta presencia más ó menos inmediata de testigos. Así puede verse en Sánchez (*De matrimonio*, lib. III, d. 109) y en San Alfonso (*Theologia Mor.*, lib. VI, tr. VI, n. 1003). No hay que decir que, aun en los casos en que los tribunales han seguido este procedimiento reprobable, se han tomado las precauciones necesarias para que por parte de las comadronas encargadas del papel de testigos, así como también por parte de los esposos, se guardase el pudor en la medida de lo posible. "No se puede negar, escribía á este propósito el presidente Bouhier (*Traité de la dissolution du mariage pour cause d'impuissance*), que el pudor se alarma ante el solo nombre de *Congreso*. La idea que se forman de él la mayor parte de las gentes aumenta todavía más el horror que naturalmente se le tiene. Imagínanse que los casados son expuestos á esta prueba en presencia de testigos, á la manera de los antiguos cínicos, y con esta prevención se cierran los oídos á todo aquello que pueda servir para justificar ese proce-

dimiento.„ Es inútil decir que la misión de los jueces eclesiásticos consistía exclusivamente en fallar según las declaraciones de los médicos y de las comadronas, bien así como en nuestros días deciden los jurados en los casos de envenenamiento ó locura sobre el informe de los especialistas ó peritos. El procedimiento del Congreso, introducido en Francia en el siglo XIV, fué suprimido por disposición de 16 de Febrero de 1679, á consecuencia del proceso del marqués de Laugey.

CONSTANTINO (*Visión de*).—El relato de la visión de Constantino ha llegado hasta nosotros con las obras de dos escritores contemporáneos: Eusebio y Lactancio. Eusebio (*Vita Cons.*, lib. I, cap. XXVII, XXVIII, etc.) refiere las ansiedades de su héroe durante la campaña que había emprendido contra Majencio. Le presenta preocupado continuamente en averiguación de los medios que pudieran conducirle á descubrir las encantaciones diabólicas de su adversario. "Constantino sabía bien, dice, que para conocer estas encantaciones le era necesaria otra asistencia que la espada de sus soldados, y trató de inquirir á qué divinidad se dirigiría. Consideró que entre los Emperadores, sus predecesores, aquellos que más habían fiado en la multitud de los dioses, en los sacrificios y en los oráculos habían muerto todos ellos miserablemente... Únicamente su padre Constancio, que no había compartido los errores de aquéllos y que toda su vida había honrado al solo Dios soberano, había experimentado su protección y sus favores... Resolvió, pues, consagrarse al Dios de su padre, y empezó á dirigirle fervientes súplicas para que se dignase hacerse conocer de él y extender sobre él su mano favorable. Oraba así el Emperador con toda su alma, cuando en cierta ocasión se le apareció una señal admirable procedente de Dios. Si fuera otro quien narrase este hecho, apenas le oiríamos; pero como es el mismo Víctor Augusto quien nos lo ha relatado hace mucho tiempo, en la época en que gozamos de su familiaridad, ¿quién será capaz de oponer la más pequeña duda sobre la verdad de toda esta historia, que nos confirmó con juramento? Eran las primeras horas de la tarde, y el sol empezaba ya á descender, cuando he aquí que se presenta ante su vista (pues nos ha afirmado que lo vió con sus propios ojos) en el cielo, por encima del sol, el trofeo de la cruz, marcado con una gran claridad y llevando esta inscripción: τούτῳ νίκα. Ante esta aparición, él y los soldados que le acompañaban en una marcha no sé hacía qué parte, y que fueron, como él, testigos del milagro, quedaron atónitos, y empezó él á preguntar qué significaba aquella aparición. Había ya meditado bastante cuando le sorprendió la noche. Entonces Jesucristo se le apareció durante el sueño con el signo que antes había divisado en el cielo, y le encargó mandase construir un estandarte militar de aquella forma, y que se sirviera de él como de un signo tutelar en los combates. Por la mañana se levantó el Emperador y refirió el hecho á sus amigos. Luego mandó llamar algunos plateros y joyeros, les hizo de viva voz la descripción de la enseña que había visto, y les mandó construir una imagen de aquélla con oro y piedras preciosas; he aquí la forma....„

Lactancio cuenta más brevemente el hecho en estos términos: "Commonitus est in quiete Constantinus ut cœleste signum Dei notaret in scutis, atque ita prælium committeret. Fecit ut jussus est, et transversa X littera, summo capite circumflexo, Christum in scutis notat.„ (*De mort. persecut.*, XLIX.)

Después de Eusebio y Lactancio, el único testimonio antiguo que no parece una copia directa de estos dos escritores, es el de Sozomeno (*Hist. ecclesias.*, I, cap. III): "Habiéndose decidido á atacar á Majencio, dice este historiador, empezó á interrogarse á sí mismo, ansioso acerca del éxito de la guerra.

"Hallándose preocupado de esta suerte, vió en sueños una cruz que resplandecía en el cielo. Espantado por esta visión, vió á los ángeles de Dios que le decían: "Κωνσταντῖνε, ἐν τούτῳ νίκα.„ Se dice que se le apareció Cristo, le mostró el estandarte de la cruz y le mandó hiciera ejecutar otro semejante para que lo usara en los combates y pudiera de este modo conseguir la vic-

toria.„ Sozomeno vivió un siglo después de Constantino.

Los autores paganos ignoraron la visión de Constantino, ó si la conocieron no la mencionaron *expresamente* en ninguna parte; pero algunos historiadores modernos han creído que la inscripción del arco de triunfo de Constantino en Roma y un pasaje del panegirista Nazario aludían discretamente á este hecho. La inscripción dice así: "Imperatori Flavio Constantino Maximo Pio Felici Augusto Senatus Populusque Romanus quod *instinctu Divinitatis* mentis magnitudine, cum exercitu suo, tam de tyranno, quam de omni ejus factione, uno tempore justis rempublicam ultus est armis, arcum triumphis insignem dicavit.„ En el estilo del Senado pagano, que había hecho erigir el arco de triunfo, las palabras *instinctu Divinitatis* habrían podido, en efecto, servir de velo para ocultar un acontecimiento cuyas consecuencias no se querían admitir. También parece que han inquietado algún tanto á ciertos autores contrarios á la visión (V. Henzeu, *Inscr. lat.)*, hasta el punto que han llegado á suponer que la expresión *instinctu Divinitatis* era un retoque cristiano, por el cual se sustituyó fraudulentamente una expresión más antigua, *nutu Jovis,* por ejemplo. Esta hipótesis, completamente gratuíta, ha sido refutada victoriosamente por el B. de Rossi, en su *Boletín de Arqueología* (1863).

Pudiera ser, en efecto, que los autores de la inscripción hubiesen tenido presente el hecho referido por Eusebio; pero sobre esto no puede emitirse sino una mera hipótesis. Las palabras *instinctu Divinitatis* son, en efecto, susceptibles de una interpretación pagana. Por poca que sea la costumbre que se tenga de leer esta clase de inscripciones en honor de los Príncipes, tan comunes en la época de Constantino, suponemos no ha de encontrarse inconveniente en dar á aquellas palabras un sentido no cristiano, siendo así que los autores paganos tenían marcada tendencia á atribuir á causas sobrenaturales las acciones de los Príncipes.

La misma reserva se impone en la interpretación de un pasaje del panegirista Nazario. "Toda la Galia, decía, habla de los ejércitos celestiales, que proclamaban haber sido enviados para socorrer al Emperador contra Majencio. *Flagrabant verendum nescio quid umbone coruscí et cœlestium armorum lux terribilis ardebat... Hœc ipsorum sermocinatio, hoc inter audientes ferebant: Constantinum petimus, Constantino imus auxilio.*„

Existen diferencias apreciables entre el relato de Eusebio y los de Lactancio y Sozomeno. Los dos últimos hablan de una aparición de la cruz durante el sueño de Constantino. "*Commonitus est in quiete*„ (Lactancio); "*Vidit in somnis*„ (Sozomeno). Según Eusebio, Constantino vió la cruz en el cielo en pleno día, y los soldados que le acompañaban fueron, como él, testigos de la visión. En lo que se refiere al tiempo y lugar de la aparición, tampoco están de acuerdo las opiniones; son además bastante vagas todas ellas. Según Lactancio, ocurrió la víspera de la batalla del puente Milvio. Eusebio no fija el lugar ni la época; pero, según los cálculos de Tillemont acerca de Eusebio, debió verificarse en las Galias y antes que Constantino hubiese pasado los Alpes para combatir á Majencio. Sozomeno asegura por su parte que todo el mundo se manifestaba acorde sobre este punto. "Pero sería inútil, añade Tillemont, pretender saber más, porque nosotros nada sólido hallamos en la conjetura de aquellos que dicen fué en Besançon ó en Sinzic sobre el Rhin, hacia Colonia, ó en Numayen, villa sobre el Mosela, á tres leguas sobre Tréveris.„ (Tillemont, *Hist. des Empereurs,* t. IV, pág. 128.)

Otro problema ha surgido además de los anteriores. ¿En qué lengua estaba concebida la inscripción? ¿En griego ó en latín? El Emperador León declaró formalmente que estaba en griego; Eusebio nada dice, pero da á entender igualmente que estaba en griego, mientras que Filostorgo, Nicéforo y Zonaras dicen que estaba en latín. En las monedas de Majencio y de Constancio el Joven se encuentra la fórmula *Hoc signo victor eris.* El idioma de Constantino era el latín, pero no debía ignorar el griego. Por lo demás, esta cuestión es de poca importancia, tanto más cuanto todas las fórmulas de la

inscripción, sean griegas ó latinas, están perfectamente acordes. *In hoc signo vinces*—τούτῳ νίκα.

Varios son los sistemas ideados para explicar esta aparición, que es uno de los acontecimientos más conocidos de la historia de Constantino. Se ha recurrido á la ilusión producida por un fenómeno óptico (Fabricio, *Exercitatio critica de cruce Cons. Magni)*; al sueño providencial (Schaff); á la impostura de los historiadores eclesiásticos. Esta última es la explicación aceptada por el autor de la *Histoire des Romains* en sus últimos tiempos. (V. Duruy, *Histoire des Romains*, t. VII, página 36.) Con una insistencia que contrasta con su calma habitual, M. Duruy se extiende en demostrar la perfidia de Eusebio, su carácter cortesano y rastrero ante Constantino, sin tener presente que la *Vida de Constantino,* donde se relata la visión, fué escrita después de la muerte del Emperador. M. Renán se hubiese mostrado más conciliador para con las personas, y más ingenioso en el fondo; hubiese demostrado con muchas y buenas razones que no había habido tal visión, y que ni Constantino ni Eusebio habían mentido. (Eusebii, *Vita Constantini;*—Lactant., *De mortibus persecut*;—Sozom., *Hist. ecclesiast. (locis citatis)*;—Tillemont, *Hist. des Empereurs*, t. IV, página 128.)

P. Guilleux.

CONSTANTINO *(Cristianismo de)*. —La conversión de Constantino ha sido en estos últimos tiempos objeto de minuciosas investigaciones críticas que tienden á rebajar notablemente, si no á borrar por completo, la sinceridad de sus sentimientos cristianos.

No negamos que fuese útil estudiar la parte que cabe al interés político entre los motivos que prepararon esta conversión, ni desconocemos tampoco la conveniencia de revisar con todo rigor los relatos excesivamente entusiastas de los primeros panegiristas del Emperador; pero estamos muy lejos de creer con ciertos autores que tales investigaciones hayan dado por resultado un cambio radical en las creencias tradicionales sobre la conversión de Constantino.

Hasta aquí habíase creído, independientemente del hecho milagroso referido por Eusebio y Lactancio (V. el art. *Visión*), que Constantino había renunciado al culto pagano poco tiempo después de su victoria sobre Majencio (312); fundábase esta creencia en el testimonio de escritores contemporáneos, y en la significación de repetidos actos públicos que atestiguan el favor que este príncipe prodigó á la Iglesia y á los cristianos. Pues bien; todo esto es un error, según parece. A juicio de M. Duruy, por ejemplo (*Hist. des Romaines*, t. VII, pág. 36-88), Constantino ni fué cristiano ni pagano, ó mejor dicho fué lo uno y lo otro por política, según las ocasiones. "Escéptico en religión, gana terreno de día en día en el partido de la Iglesia; pero su conciencia religiosa vagará en la incertidumbre hasta el fin de sus días„. (*Ibid.*, pág. 61.)

El mismo juicio se ve reproducido, y aun más acentuado, en algunos escritores alemanes contemporáneos. Según algunos de estos últimos, Constantino hallábase *desligado de toda idea religiosa cristiana* (J. Burckhardt y J. Marquard), "*profesando, á lo sumo, un monoteísmo tolerante*„. Se le reconoce, no obstante, una especie de *superstición cristiana* (Teodoro Brieger), *pero mezclada con prácticas abiertamente paganas*„ (J. Burckhardt).

Al proponer estos autores una reforma tan radical de las antigua opiniones sobre el primer Emperador cristiano, ¿lo demandaba así el hallazgo de nuevos y desconocidos documentos? Nada de eso.

"Con posterioridad al edicto de Milán, escribe M. Duruy, los católicos atestiguan la piedad de Constantino por medio de testimonios verdaderos en su mayoría; pero que no presentan sino una cara de aquella política que, sin mentira ni hipocresía, y no persiguiendo otro ideal que el afianzamiento de la paz pública, presentaba dos fases muy distintas: la una favorable á los cristianos, la otra beneficiosa para los paganos; ésta queda en la obscuridad á causa de la penuria de documentos de origen pagano.„

"La penuria de documentos de origen pagano...„ Precaución oratoria que

viene aquí muy á propósito para disfrazar la flojedad de una proposición un tanto arriesgada. Pero, por débiles que sean los elementos de prueba, ¿tienen al menos el valor que se les atribuye? Esto es lo que vamos á ver al presente. Se dice que en el año 312 Constantino nada dijo ni nada hizo que anunciase un cambio en sus ideas. Se ha creído, escribe M. Duruy, que después de su victoria no ofreció en el Capitolio los sacrificios de costumbre. "Dispensarse de esta práctica, añade el citado historiador, hubiese sido una apostasía manifiesta en medio de una ciudad completamente pagana.„ Después de esta cláusula, parece natural que el autor de la *Historia de los Romanos* presente la prueba de que Constantino se dirigió al Capitolio; pero los panegiristas paganos que tuvieron ocasión de celebrar la entrada triunfal de Constantino en Roma después de su victoria sobre Majencio (Pan., IX, 19), se olvidaron de mencionar los sacrificios celebrados por el Emperador en el Capitolio. Estos panegiristas, sin embargo, no omitieron en sus reseñas, ni los espectáculos ni los combates de gladiadores, ni los juegos sagrados, en los cuales los ciudadanos de Roma pudieron divisar al Emperador: "*Homines diebus munerum sacrorumque ludorum...te ipsum spectare potuerunt.*„ Convengamos, pues, en que al omitir esta ceremonia esencial de los sacrificios en el santuario oficial del Estado y de la religión romana, Constantino dió el espectáculo de una *manifiesta apostasía*.

Poco tiempo después de la derrota de Majencio, apareció el edicto de Milán que concedía á los cristianos el libre ejercicio de la religión. Este acto no es cristiano, se dice, "proclámase en él la igualdad de todos los cultos; concédese la más completa libertad para las prácticas religiosas, y lleva la firma de dos príncipes que toman el título pagano de soberano Pontífice.„ (Duruy, *ibid.*, pág. 61.) Todo esto es verdad hasta cierto punto; pero si el edicto de Milán, por los principios que en él se invocan y proclaman, no tiene un carácter estricta y exclusivamente cristiano, menos todavía puede decirse pagano, pues rompe abiertamente con un principio pagano de la religión del Estado, y se inspira tan sólo en la benevolencia y la justicia con respecto á los cristianos. ¿Es que el Emperador no podía hacerse cristiano sino con la condición de perseguir á los paganos? ¿Quién osaría pretender esto? Por haberse confundido la conciencia política de Constantino con su conciencia religiosa, se ha llegado á poner en duda la sinceridad de su conversión al Cristianismo.

Otros hechos aducidos por los mismos historiadores pertenecen á la misma categoría que los anteriores, y, como ellos, no tienen sino un valor negativo.

El año 315 se levantó en Roma el arco triunfal dedicado á Constantino. Los bajo relieves que hay en él representan sacrificios paganos; "*allí no se ve ni el lábaro ni la cruz*„. (Duruy, *ibid.*, pág. 5.) Pero debiera advertirse, como ya lo hizo Baronio, que este monumento fué adornado con una porción de piedras labradas entresacadas de los monumentos que se habían erigido en honor de Marco Aurelio y de otros príncipes, y debiera, sobre todo, tenerse presente que dicho monumento fué un signo de admiración que tributaba á Constantino el Senado romano, el último y firme baluarte del paganismo en el Imperio.

Que Constantino hubiera admitido en su familiaridad á algunos paganos, que oyese discursos en que se invocaban los nombres de los dioses, que al lado de muchos decretos dados por él en favor del Cristianismo se encuentran otros en favor del paganismo, ya se sabe todo esto desde hace mucho tiempo; pero nadie había imaginado encontrar en eso materia para una objeción contra la conversión de Constantino. Ya se sabía antes de ahora que ni Constantino había sido un San Luis, ni su siglo el siglo XIII. Por consiguiente, es inútil insistir sobre este lado de la cuestión.

Sin embargo, ciertos actos religiosos de Constantino, ciertos atributos conservados en sus monedas, ¿no parecen acusar una simpatía persistente para con el culto antiguo, ó cuando menos costumbres difíciles de conciliar con el puro sentimiento cristiano?

El Rdo. P. Grisar, en un notable ar-

tículo de la *Zeitschrift für Katholische Theologie* (IV Heft, 1882), ha hecho á su vez una crítica profunda de los actos de idolatría atribuídos á Constantino, y ha demostrado claramente que hay que rebajar mucho de la importancia que se les había dado. Nosotros no tenemos que hacer otra cosa que seguirle en su trabajo.

El historiador Zósimo, que vivió en el siglo v, refiere que Constantino hizo construir en Constantinopla tres templos paganos: el de la madre de los dioses, Rhea, el de Dióscoro y el de Tyché ó de la Fortuna. Pero los dos primeros tenían tan visiblemente carácter de edificios públicos, de museos de arte, que el mismo Burckhardt se ha visto obligado á reconocer que estos edificios no eran templos. La madre de los dioses había sufrido mutilaciones que le quitaban su temible aspecto. Sus brazos, extendidos antes sobre leones, y levantados ahora hacia el cielo, le dan la actitud suplicante de una verdadera *orante*. Otras muchas estatuas fueron transportadas á Constantinopla, haciéndolas servir para el ornato de la ciudad. Castor y Pollux fueron introducidos de este modo bajo el pórtico del nuevo Hipódromo, y Zósimo, lejos de considerar esta exhibición como un honor á los dos hermanos gemelos, se lamentaba, por el contrario, al ver que los restos del culto viejo servían para el triunfo del nuevo. "Estos dos dioses, dice Eusebio, célebres en las leyendas antiguas, fueron transportados con cuerdas.„

El único punto dudoso, el que presenta realmente dificultades, es el Tychéon, monumento destinado á recibir una estatua de la Fortuna. "Este Tyché, dice el P. Grisar, no me gusta de ningún modo; en una época en que el paganismo acababa de abandonar el trono, podía considerarse como una invitación á prácticas, si no idolátricas, cuando menos supersticiosas.„ Era ciertamente difícil que el culto tributado á la Fortuna, en una atmósfera cargada todavía de paganismo, se eximiese de idolatría. Con todo, el culto de la Fortuna era de aquellos que podían muy fácilmente reducirse á puro simbolismo, y puede creerse así con fundamento dado que, según Preller (*Mythologie grecque*), cuanto más iba perdiéndose la fe en los dioses, tanta mayor importancia y acrecentamiento iba tomando el culto de Tyché. El abandono de una idea que simbolizaba el engrandecimiento del Imperio y su porvenir, constituía sin duda un sacrificio de difícil realización para un Emperador romano. Constantino, pues, creyó poder adornar con este fragmento de paganismo su traje de neófito. El culto de Tyché se asoció á la fundación de Constantinopla. Según el *Chronicon paschale,* cada año se celebraba la fiesta conmemorativa de esta fundación, en la cual se paseaba una estatua dorada que representaba al propio Constantino con una estatua de Tyché en su mano extendida, y el príncipe reinante debía prosternarse delante de este grupo. El acto de postrarse, como decimos, ¿comprende honor religioso tributado al objeto ante el cual se verifica? Esto no es evidente á primera vista, y lo es mucho menos todavía tratándose de costumbres orientales. Sea lo que fuere de la interpretación que deba darse al culto de Tyché, no puede tener una importancia suprema en la cuestión de las ideas religiosas de Constantino, puesto que este culto continuó después de su muerte y fué practicado por Emperadores cuyos sentimientos cristianos no pueden ponerse en duda.

Esta ceremonia aniversaria recordaba demasiado vivamente las apoteosis; al menos así se pretende. Pero no era en realidad sino una imitación lejana, siendo así que el honor divino rendido á los Emperadores consistía principalmente en el ofrecimiento del incienso.

Se citan también otros hechos que tienden á probar que Constantino favorecía y aun solicitaba esta apoteosis atenuada: el título de *Pontifex Maximus* que se atribuye á sí mismo, el establecimiento de un Colegio de sacerdotes en honor de su familia, y, según la inscripción de Spello, la fundación de un templo con el mismo objeto. El historiador Filostargo atestigua además que los ortodoxos antiarrianos, en Constantinopla, practicaban toda clase de supersticiones delante de una gran columna de pórfido que sostenía la estatua de Constantino. Filostargo habla

de lo que ocurría en su tiempo, cien años después de Constantino.

Pues bien; todos estos hechos distan mucho de tener el alcance que se les atribuye. Desde luego el título de *Pontífice Máximo* suponía derechos que hubiera sido difícil definir faltando este título. La noción de Estado era pagana, y había de continuar siéndolo por largo tiempo. El Cristianismo no trabaja directamente por cambiarla: hasta Graciano, los Emperadores cristianos continuaron dándose el título de *Pontifex Maximus*, sin que el poder eclesiástico recibiera por eso ultraje alguno.

La inscripción de Spello, cuya autenticidad se halla bien comprobada, no dice que Constantino hizo erigir un templo en honor de la familia Flavia, sino que *permitió* que se edificase uno, lo cual es muy diferente. Finalmente, el establecimiento de un Colegio de sacerdotes con el mismo fin es pura ficción.

En cuanto al relato de Filostargo, además de que tiene el pequeño defecto de que se agrega, no se sabe por dónde, á la conversión de Constantino, pierde todo su valor por los detalles complementarios que proporciona Nicéforo Calixto. Supone este historiador que la columna en cuestión encerraba una parte de la verdadera cruz. Por esto podía ser objeto de aquel culto; pero Nicéforo añade que la estatua colocada sobre la columna representaba á Constantino teniendo en su mano derecha un globo de oro con esta inscripción: "A ti, ¡oh Cristo-Dios! consagro esta ciudad„, lo cual quitaría á este monumento todo carácter pagano.

Los partidarios de la tesis que nosotros refutamos se han apoyado fuertemente en las monedas de Constantino.

Restan todavía muchas obscuridades sobre este punto, aunque nos hallemos muy lejos del tiempo en que el numismático Eckhel declaraba que toda la historia monetaria de este reinado era la de un Emperador pagano. Se conocen actualmente monedas de Constantino con tipo exclusivamente cristiano, y otras con reversos paganos en las cuales se han asociado los dos cultos; pero desgraciadamente, careciendo de indicación de fecha, nos es imposible clasificarlas todas cronológicamente y decidir á qué época del reinado de Constantino pertenece cada una. Lo más que puede pretenderse en este punto es, pues, contrastar ciertas afirmaciones é interpretar los tipos conocidos, prescindiendo de toda conclusión cronológica.

Como ha observado justamente el Padre Grisar, no hay prueba ninguna de que las monedas con reverso pagano sean posteriores al año 324, época en que Constantino quedó el único señor del Imperio por la caída de Licinio; y por otra parte, algunas efigies, como las de Júpiter y Hércules, parecen anteriores al año 312. El P. Grisar invoca sobre este particular la autoridad de Garucci.

Las monedas con reverso pagano, ¿prueban que Constantino hizo profesión pública de ambos cultos? No se deriva esta conclusión de las figuras de los dioses que allí aparecen. Desde mucho tiempo antes los cristianos se servían de los símbolos paganos para representar ideas cristianas.

En tiempo de Ausonio, que no dista mucho del de Constantino, trazaban los cristianos figuras de dioses paganos sobre sus monumentos como signos abstractos, bien fuera para adornar, ó bien para velar sus pensamientos. Garucci nos dice que la Victoria aparece en los más antiguos monumentos cristianos con leyendas cristianas, tales como ésta: *A Deo datur victoria*. El mismo autor reproduce una figura en la que la Concordia se representa con rasgos de Psiqué y del Amor, para simbolizar la unión de los esposos cristianos. Constantino, pues, no se oponía al sentimiento cristiano de su época al hacer acuñar en sus monedas la efigie de Marte ó de la Victoria, tanto más cuanto que en la figura de Marte que nos representan las monedas se reconocen los rasgos y facciones de la cabeza de Constantino. Lo que allí se representa es la persona del vencedor, y la leyenda de Marte no figura sino para evocar la idea del valor y de la fuerza.

Pero se ha insistido con especialidad sobre la moneda en que el *reverso* representa la figura del sol con leyendas como éstas: *Soli invicto comiti, Soli invicto, Soli comiti aug.* De aquí háse concluído que Constantino era un adep-

to de aquel culto que, bajo los nombres de Apolo, de Hércules ó de Mitra, iba propagándose más y más en esta época.

Es cierto, efectivamente, que Constantino rindió á Apolo un culto especial; pero no se puede suponer que después de su conversión perseverase fiel á dicho culto, por cuanto Juliano el Apóstata le recrimina precisamente por haber abandonado el culto del sol. "Oh hijo mío, ¿por qué no has herido con tus acerados dardos á aquel mortal temerario que abandonó tu culto?„ Hace decir á Apolo por boca de Júpiter. Su contemporáneo, J. Firmico Materno, estaba á su vez muy distante de sospechar este culto del Emperador al dios sol, pues que le dedica su obra acerca de los *errores de las religiones profanas*, en la cual se trata especialmente del culto del sol.

¿Qué significación, pues, habrá que dar á esas monedas tan numerosas, en que se ve á Constantino con los atributos del sol y la cabeza rodeada de rayos?

No hay que equivocarse: el emblema del sol aquí no se refiere á Apolo, sino á Constantino mismo. En toda la literatura de aquel tiempo, cristiana ó pagana, siempre se adjudican á Constantino los atributos solares. Porfirio Optaciano decía dirigiéndose á Constantino: *Magna data tu lux aurea Romæ* (Panegir. III); en otra parte le llama *Jubar lucis primum* (Panegir. VIII); Nazario dice que cuando Majencio derribaba las estatuas de Constantino pretendía apagar la *luz del mundo*. Eusebio, en su *Historia eclesiástica* (X, 9), escribe que su reinado era la *luz* (φως), que lo llenaba todo: *después de su muerte, sus hijos brillan todavía con sus rayos*. En su *Vida de Constantino* (I, 43) añade que el Emperador apareció á los romanos todos como un libertador y un bienhechor, "á la manera que el sol se eleva sobre la tierra y envía generosamente su luz á todos los hombres„. Estos símbolos y estas expresiones figuradas se adaptaban, por lo demás, lo mismo al pensamiento cristiano que á la idea pagana. Los escritores judíos y cristianos sacaban del sol y de la luz puntos de comparación que servían para dar brillantez á la oratoria. Bien pronto después de esta época se encontrará pintada en los cristales de colores la cabeza de Cristo circundada de rayos solares, en un todo igual á como aparece la cabeza de Constantino en las monedas. Esto prueba que en el Cristianismo, en esta época al menos, se hacía poco caso de las cuestiones de origen cuando no afectaban á puntos esenciales. El paganismo estaba de caída. No había que temer, pues, los peligros de un contacto directo. El sol, en fin, esparcía sus rayos por todo el mundo. ¿Por qué, pues, Constantino, una vez cristiano, había de haber renegado á este símbolo? Esto tendía, desgraciadamente, á divinizar el poder. Aquí solamente estaba el peligro.

Los hechos aducidos contra la conversión de Constantino son, como se ve, poco numerosos y de mínima importancia. Cuando se los analiza con sinceridad no queda de ellos casi nada, y nada absolutamente quedaría si al lado de ellos se colocaran los hechos, también numerosos y significativos, que revelan la creencia religiosa del primer Emperador cristiano. (Grisar: *Die vorgeblichen Beweise gegen die Christlichkeit Constantin des Grossen*; *Zeitschrift fur Katholische Theologie*, IV, 1882.)

P. Guilleux.

CONSTANTINO (*Donación de*).—La llamada *Donación de Constantino* ha sido invocada algunas veces por el poder eclesiástico en apoyo de sus reivindicaciones en el orden temporal, y sirve al presente de arma ofensiva á los enemigos del Pontificado.

Según los términos de este extraño documento, Constantino concedía *á los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, y mediante ellos al Papa Silvestre* y á todos sus *sucesores,* una porción de derechos y de privilegios que tendían nada menos que á asegurar á los Pontífices romanos la dignidad imperial; á estos Pontífices, en efecto, se les concedía el uso de la diadema de oro, de la mitra y del *lorum,* del manto de púrpura y de todas las vestiduras imperiales; al clero de Roma, las insignias y los ornamentos de los funcionarios imperiales, incluso el derecho de montar sobre caballos cubiertos con gualdrapas blan-

cas. Constantino concede, además, á Silvestre y á sus sucesores el poder temporal sobre la ciudad de Roma y sobre todos los *lugares, ciudades y provincias de Italia y de las regiones occidentales.*

Después de renunciar á la más bella mitad de su Imperio restábale al Emperador confinarse en Bizancio, y esto es lo que, según declaración propia, está dispuesto á ejecutar: "Por esto, continúa la *Donación,* hemos creído conveniente transladar nuestro Imperio y la sede de nuestro poder á las provincias orientales, y edificar una ciudad que lleve nuestro nombre en el sitio más á propósito de la provincia de Bizancio. Allí donde ha sido establecido por el Emperador del cielo el principado del sacerdocio y el Jefe de la religión, es justo que el Emperador de la tierra no ejerza su poder.„

La *Donación de Constantino* no es auténtica; éste es ya, hace tiempo, un punto juzgado que sería superfluo discutir; pero precisamente porque es obra de un falsario hay más interés en averiguar el objeto que se propuso su autor, en medir la influencia que pudo ejercer en el desenvolvimiento del poder eclesiástico, en examinar si es cierto, como pretenden los historiadores hostiles al Pontificado, que sea de origen romano, inventada con un fin de dominación temporal.

La contestación á estas cuestiones resulta de las consideraciones siguientes, que resumen todo lo que se sabe con más certeza acerca de la época en que se compuso la *Donación de Constantino,* sobre el lugar de su origen y el uso que de ella se ha hecho.

1. **Epoca de la composición.**—Se ha creído descubrir los primeros vestigios de la *Donación de Constantino* en una carta del Papa Adriano I del año 777; pero el hecho no se ha demostrado suficientemente. Adriano habla, es verdad, de un poder concedido por Constantino á la Iglesia romana en Occidente: *potestatem in his Hesperiæ partibus;* pero hay mucha distancia de sentido entre estas palabras y aquellas otras de la *Donación: urbem Romam et omnes totius Italiæ et occidentalium regionum provincias, loca et civitates,* que suponen una concesión de poder mucho más extensa y bien definida. La hipótesis de que el autor de la *Donación* hubiese tenido á la vista la carta de Adriano, sería en todo caso tan admisible como la hipótesis contraria, y, por consiguiente, los críticos que se han apoyado en esta carta para asignar una fecha á la *Donación* no pueden lisonjearse de haber llegado por este camino á un resultado probable, mientras que se sabe, por razones tomadas de otra parte, que Adriano no atribuía el origen del Patrimonio de San Pedro á la generosidad de Constantino, sino á *muchas donaciones conservadas en los archivos de Letrán: unde et plures donationes in sacro nostro scrinio Lateranensi reconditas habemus.* En una carta de Octubre del 785 este Papa escribía al Emperador de Bizancio que la Iglesia romana era deudora de *su territorio,* de *sus plazas fuertes* y de *sus ciudades* á la munificencia de Carlomagno.

Los sucesores inmediatos de Adriano I tampoco tenían noticia de la *Donación de Constantino.* No se habla de ella en las Letras apostólicas de Nicolás I, donde con tanto cuidado se consignan las prerrogativas de la Santa Sede.

No nos detendremos á examinar las hipótesis de P. de Marca y de Pagi, que fijan la composición del citado documento en el pontificado de Paulo I (767), y aun antes, hacia el 752, porque tales hipótesis no se apoyan en ningún fundamento grave. Por otra parte, los Papas de esta época eran tan débiles, política y militarmente, que apenas es posible suponer que ellos, ú otros en su nombre, hubiesen ambicionado la situación que se crea á los Pontífices romanos en la *Donación de Constantino.* En sus incesantes llamamientos á los Reyes francos contra la opresión de los lombardos no pensaban, no soñaban siquiera en reclamar la soberanía *de toda la Italia y de todo el Occidente,* sino que se limitaban á asegurar su independencia en Roma y á mantener el orden en las provincias limítrofes. Si se admite que la *Donación* tiende á dar un apoyo legal al poder temporal de los Papas, resulta muy difícil de aceptar que hubiese nacido en Roma, en esta última mitad del siglo VIII, cuan-

do el recuerdo de las donaciones de Pipino y Carlomagno (6 de Abril de 774) estaba tan presente en todos los espíritus y constituía la base de las buenas relaciones entre los Papas y los Emperadores francos.

En vista de esto, creemos puede buscarse fuera de Roma el autor del documento en cuestión, tanto más cuanto que fuera de Roma y en el transcurso del siglo IX, época cierta de su composición, se presentaron circunstancias favorables á su aparición.

Sabido es el descontento que se produjo en Constantinopla al tenerse noticia del coronamiento de Carlomagno. Hasta entonces, no obstante la división del poder, se habían acostumbrado los ánimos á considerar el Imperio como indivisible. Pues bien; la restauración del Imperio de Occidente en la persona de Carlomagno consagraba el dualismo; Constantinopla perdía de un solo golpe toda la autoridad en Italia, lo que explica también el descontento de los Emperadores de Bizancio.

Desde el punto de vista del derecho público, tal como se entendía en aquella época, el acto del coronamiento de Carlomagno debía ser justificado teóricamente. Por esto se ve al Emperador de los francos entablando relaciones con los Emperadores de Oriente, y esforzándose por todos los medios posibles para acercarse á ellos. En este supuesto, fácil es comprender que un escritor franco concibiera entonces la idea de la *Donación de Constantino*. Si el primer Emperador cristiano cedió al Papa la dignidad imperial, el acto de éste coronando á Carlomagno no era sino el ejercicio legal de un derecho indiscutible y secular. Era esto una deuda de gratitud que se satisfacía al Imperio occidental frente al Imperio de Oriente.

Nosotros nos hemos limitado á decir que el proyecto de una ficción como ésta pudo nacer en el espíritu de algún jurista franco; pero lícito nos será todavía avanzar un poco más, porque hay ciertos indicios positivos que parecen demostrar que la *Donación de Constantino* tiene ese origen.

El más antiguo manuscrito conocido de la *Donación* pertenece á los fondos Colbert, y es ciertamente de origen franco. Además, los tres autores que hablaron ciertamente de ella en el siglo IX, ó que citaron fragmentos, son tres Obispos francos: Eneas, Obispo de París (hacia el 868); Adón, de Viena († 875), é Hincmaro de Reims († 882).

Cosa no menos notable es que el más antiguo de estos escritores, Eneas, Obispo de París, se sirve de este documento en un tratado contra los griegos, citándolo casi textualmente. "Después que el Emperador Constantino se hizo cristiano, escribe, abandonó á Roma, diciendo que no era conveniente que dos Emperadores, el uno príncipe de la tierra y el otro de la Iglesia, gobernasen en una misma ciudad; por esto estableció su residencia en Constantinopla, y puso á Roma, y á una gran parte de las diversas provincias, bajo el régimen de la Sede Apostólica. Legó al Pontífice romano la autoridad real, é hizo levantar de ello el acta auténtica, que se divulgó luego por todo el mundo." (*Tractatus adversus græcos*, c. 209.)

El primer Papa que parece haber conocido la *Donación* no era italiano de nacimiento, sino lorenés; éste fué Bruno, Obispo de Toul, conocido luego con el nombre de León IX. También éste hace uso del documento de que tratamos en una carta que escribe á Miguel Cerulario para recordar á este Emperador la independencia del Imperio de Occidente frente al Imperio de Oriente.

2. **Uso que se ha hecho de la Donación de Constantino.**—En todo el transcurso de los siglos X y XI, la *Donación de Constantino* no fué citada sino dos veces, por el Papa León IX y por San Pedro Damiano (*Opusc. IV*). El Papa San Gregorio VII, que con tanto ardor y perseverancia procuró conservar los privilegios del Pontificado, que hubo de sostener tantas y tan tremendas y memorables luchas contra los soberanos de su tiempo, jamás invocó la *Donación de Constantino* en apoyo de sus reivindicaciones. Tampoco se trata de ella en un documento notable del mismo siglo, el diploma de Enrique II (1020), por el cual este Emperador renueva en favor de la Iglesia romana las concesiones hechas por sus predecesores. Y sin embargo, Enri-

que II hacía mención de las donaciones de Pipino, de Carlomagno, de Ludovico Pío y de Othón.

Sólo en el siglo XII y en los siguientes es cuando este documento apócrifo, en virtud de su incorporación al decreto de Graciano, se dió á conocer y se extendió su noticia. Entonces es cuando políticos como el Emperador Federico Barbarroja, cronistas como Othón de Frisingue, canonistas como Godofredo de Viterbo, lo citan ó lo comentan, admitiendo todos su autenticidad. Algunos se resisten, sin embargo, entre los partidarios de Arnaldo de Brescia, por ejemplo; pero son muy raros, y se apoyan además en argumentos sin valor, y algunas veces en otras piezas apócrifas. Penetró en la Iglesia griega por la inserción que hizo de él Teodoro Balsamon en su comentario sobre los cánones (1194). Le cita luego el Emperador Miguel Paleólogo (1270). Los herejes valdenses y begardos no rechazaron sino su valor jurídico.

Por lo demás, se comprenderá perfectamente la facilidad con que circuló esta falsa *Donación* si, por una parte, se considera que en la época en que apareció no introducía alteración alguna en las relaciones existentes entre los dos poderes, y por otra, si se atiende á su poca importancia entre los instrumentos de prueba de que solían hacer uso los Papas y los partidarios del Pontificado en la defensa del poder temporal.

Casi todas las razones invocadas por estos últimos en la lucha entre el Sacerdocio y el Imperio se sacan del orden teológico. Así que son muy contados los Papas que alegaron la *Donación de Constantino* para probar su derecho de intervención en las contiendas políticas de la cristiandad. Nosotros hemos citado ya á León IX como uno de los Papas que se apoyaron en la falsa *Donación;* la lista será completa si agregamos á Inocencio III, Gregorio IX, Inocencio IV, Nicolás III y Juan XII; pero es justo observar que ninguno de ellos presenta este documento como base de ningún derecho. Inocencio III, cuya gestión política fué tan importante y su correspondencia tan vasta, no se acordó de la *Donación de Constantino* más que en una sola ocasión: en un discurso sobre San Silvestre. Gregorio IX sólo se sirvió de ella para censurar la conducta hostil de Federico II, presentando ante su vista la adhesión de Constantino á la Iglesia. Inocencio IV no habló de ella sino para decir que el poder temporal de los Papas fué conferido á San Pedro, siendo, por tanto, anterior á Constantino. Finalmente, Nicolás III y Juan XXII la mencionaron de paso, el primero para recordar la cesión de la ciudad de Roma á los Papas, y el segundo por mera erudición contra Marsilio de Padua. Así que los Papas vieron sin cuidado que los canonistas se declararan contra la *Donación de Constantino.*

Sin embargo, esta tendencia de los canonistas no se mostró clara hasta los siglos XVI y XVII. En 1570, Francisco Bursato contaba todavía, entre los partidarios de la autenticidad, á veintidós canonistas y setenta y tres juristas; pero su número iba disminuyendo de día en día, y desde Baronio decreció más rápidamente todavía, y hace ya mucho tiempo que la *falsedad* de la *Donación de Constantino* no es discutida siquiera.

Los Papas vieron con indiferencia este descrédito, y bien pronto esta total ruina de un documento que ellos no habían inspirado, del cual no habían hecho uso, y que, en definitiva, no les servía de ninguna utilidad para justificar su soberanía.

P. GUILLEUX.

CONVERSIÓN.—I. La adhesión del mundo antiguo á la fe cristiana cuando le fué anunciada; el bautismo de tantos pueblos bárbaros que parecía no invadían el Imperio romano sino para hacerse cristianos; la transformación religiosa del nuevo mundo y de muchas naciones del extremo Oriente en los siglos XVI y XVII; los progresos continuos de la propaganda católica, y finalmente, el regreso individual de un gran número de herejes y cismáticos á la unidad romana, tal es la significación que damos aquí á la palabra conversión.

II. La Iglesia, reunida en el Concilio del Vaticano, al exhibir los títulos que posee á la creencia y confianza de los fieles, dice "que su admirable propagación„ contribuye á formar "el grande y

perpetuo motivo de su credibilidad, el testimonio irrefragable de su divina misión„, que el hecho mismo de su existencia proporciona á todo hombre razonable. (Sess. III, Constit. *De fide cath.*, cap. III.)—Sin embargo, el mismo Concilio, con el IV de Toledo (can. 57) y el de Trento (sess. VI, cap. VI), afirma la libertad de la fe, y en consecuencia de la conversión misma. Ni la gracia, ni la predicación, ni las razones por las cuales se demuestra la verdad de la religión, ejercen sobre nuestra inteligencia y nuestra voluntad una acción fatal y necesaria; libremente se convierten á la fe católica el pagano, el protestante, el incrédulo ó el apóstata. Una fe sin libertad no sería en manera alguna esa fe católica de donde arranca la justificación.—Si, pues, toda alma que vive fuera de la verdadera fe está obligada á convertirse á ella desde que la reconoce claramente como verdadera, en cambio no puede ser obligada por la violencia ni conducida por la astucia y la mentira, puesto que en ambos casos carecería de libertad en su creencia y no haría sino una falsa é inútil conversión. Así es que el Derecho canónico prohibe formalmente en muchas partes forzar á los infieles á abrazar el Cristianismo, aun cuando se les hubiera predicado lo suficiente para que pudieran comprender su carácter divino y obligatorio. Así también el Papa Benedicto XIV (en 1747) prohibe bautizar á los hijos de los infieles sin el consentimiento de los padres, salvo en el caso de ser abandonados por éstos ó en el artículo de muerte. La Iglesia, no teniendo jurisdicción sobre los no bautizados, no se atribuye tampoco el derecho de obligarlos á oir la predicación evangélica, no obstante habérsele confiado este ministerio con respecto á todos los pueblos y á todos los siglos. Pero es lógica al reconocer en el poder civil el derecho de obligar á sus súbditos infieles á que oigan esta predicación (Constit. de Gregorio XIII en 1584, y de Clemente XI en 1704) y á que renuncien á los errores ó supersticiones reprobados por la simple razón natural; y en efecto, la autoridad política se extiende hasta aquí, y no se ve la razón por qué no pudiera cumplir con su deber cuando la prudencia lo consiente.

Tampoco se ve por qué no haya de contener, haciendo uso de la fuerza si fuese necesario, á los paganos y á otros enemigos del nombre cristiano que pusieren trabas á la Iglesia en el ejercicio de su ministerio apostólico, máxime si la Iglesia, no pudiendo ó no queriendo usar de su derecho de defensa, apelara á los Gobiernos cristianos (Cf. Santo Tomás y sus comentadores, 2.ª-2.ae, q. 10, a.8). Sería igualmente lícito, según opinión de los téologos más sabios, mostrarse dispuesta dicha autoridad política á conceder gracias temporales á un pueblo, á una tribu, á una familia que consintiera en convertirse, y denegar los mismos favores á aquellos que se obstinasen en la idolatría, en la herejía ó en el cisma, porque el tratar de este modo á los hombres no es hacerles violencia siempre y cuando no se contravenga en nada á las reglas de la justicia. (Cf. de Lugo, *De fide*, disp. XIX).—La situación de los herejes, cismáticos y apóstatas es esencialmente diferente de la de los paganos con respecto á la Iglesia; en efecto, los primeros pertenecen á ella en virtud del bautismo válidamente recibido, y están, por tanto, sujetos á las penas espirituales y temporales que ella tiene derecho á establecer contra sus súbditos rebeldes; penas que suelen ser la excomunión, la privación de cargos y beneficios eclesiásticos, la prohibición de la sepultura eclesiástica, etc. En la organización de la sociedad cristiana, tal como la comprendió y realizó la Edad Media, el poder secular debía secundar la misión del poder espiritual, y establecer penas proporcionadas á la gravedad de la culpa cometida, no solamente contra la fe, sino también contra la paz, el buen orden y la constitución política del Estado. Esta es la doctrina de Inocencio III en el tercer Concilio de Letrán, y de los principales teólogos, entre los cuales citaremos al Cardenal de Lugo (*op. cit.*, disp. XIX y XIV) y Suárez (*De fide*, disp. XX y XXIII). Las alteraciones profundas que se han obrado en estos últimos tiempos en la constitución política del mundo, han hecho peligroso y aun imposible el ejercicio completo de los derechos y deberes de que estamos hablando; pero nunca han podido probar, ni probarán jamás, que

este ejercicio, en tanto que haya estado conforme con los principios expuestos más arriba, haya sido ilícito en lo pasado. Y si algunas veces ha ido mezclado con exageraciones y abusos, no se culpe de esto á la doctrina de la Iglesia, sino á las miserias y pasiones de los hombres.

En la teoría que precede no tenemos necesidad de justificar, como es evidente, las doctrinas teológicas favorables á la libertad; tales doctrinas no pueden menos de ser del gusto de nuestra época. Hay en dicha teoría otras enseñanzas que pueden desagradar á nuestro siglo, razón por la cual nos detendremos breves momentos en justificarlas. Lo primero es la obligación de abrazar la verdadera fe desde el momento en que se la conoce con certeza. Nada más sencillo y lógico si nos persuadimos de la autoridad de Dios y de la realidad de la revelacion; Dios habla y revela; luego tiene el derecho de ser creído y obedecido. Está además lo que hemos dicho con respecto al bautismo de los hijos de infieles abandonados por sus padres, ó en peligro inminente de muerte; nada tampoco más sencillo desde el momento en que se cree con la Iglesia en la necesidad del bautismo para salvarse; los niños de que se trata tienen derecho al medio necesario de salvación, y su situación los coloca con mucha probabilidad al abrigo del peligro de apostasía, pudiendo aprovecharse por este medio de la gracia del bautismo. El poder que se reconoce á un Gobierno cristiano de obligar á sus súbditos infieles á escuchar la predicación evangélica y á conformarse á las obligaciones de la ley natural, no puede causar sorpresa sino á aquellos que no creen en ninguna religión ó que dispensan al Estado de todo cuidado sobre este particular; pero están en un error evidente. Que la Iglesia tiene el derecho á defenderse, como toda sociedad, como toda familia, como todo individuo, contra un agresor injusto; que tiene el derecho de anunciar libremente el Evangelio y de propagar los beneficios de la civilización cristiana; que los poderes humanos tienen el derecho de protegerla y de secundarla; que éstos mismos poderes tienen aún el deber de hacerlo si pertenecen á su cuerpo social; que todo hombre bautizado es jurídicamente, y delante de Dios, súbdito de la autoridad eclesiástica; he aquí lo que debe admitirse y lo que de hecho se admite en buena lógica cuando se tiene fe en Dios, en Jesucristo, en su Iglesia, y cuando, fielmente sometidos á la dirección intelectual de esta Iglesia, se sabe y se quiere que todas las cosas tiendan aquí, en la tierra, á glorificar á Dios, á asegurar el reinado de Jesucristo y á procurar la salvación de todos los hombres. Aun cuando no se quiera ver en esto sino un sistema filosófico, debería admirarse su grandeza, respetar su sinceridad y reconocer su trabazón lógica.

III. Dicho esto, vamos á resolver algunas objeciones de dos órdenes diferentes: las unas tienden á quitar toda fuerza al argumento, que suele sacarse de la conversión de los pueblos y de los individuos, en favor de la divinidad del Catolicismo y de la Iglesia romana; las otras propenden á devolver este argumento en contra de la Iglesia romana misma, inculpándola por los medios que emplea para conseguir esas conversiones generales ó individuales. Examinemos sucesivamente estas dos series de dificultades.—I. Las objeciones contra el valor apologético de las conversiones con que se gloría el Catolicismo pueden resumirse así: la extensión del territorio conquistado por los Apóstoles y sus sucesores hasta Constantino, no es ciertamente más considerable que la de las regiones conquistadas por el budhismo, el mahometismo y el protestantismo; la rapidez de las conversiones obtenidas en dicha época por el Catolicismo no superó, y acaso no igualó, á la de las conversiones alcanzadas por las tres religiones que acaban de citarse; por lo demás, el Catolicismo, en el momento de su aparición, respondió á una necesidad general de las almas, á las cuales se dirigía, y encontró, en las circunstancias políticas, en el movimiento de las ideas filosóficas, y en la naturaleza de sus propias teorías y de sus prácticas particulares, todos los elementos del éxito importante sí, pero no milagroso, no sobrenatural, que logró especialmente entre el pueblo bajo, entre los escla-

vos, los miserables, las muchedumbres aplastadas desde largos siglos por el orgullo y la tiranía antigua; después de Constantino y hasta nuestros días su expansión no ha sido sino un éxito del mismo valor, dado que obedece á causas análogas; en este punto concreto no se ha levantado un ápice sobre su nivel primitivo, ni sobre el nivel de las demás religiones á las cuales disputa el dominio del mundo y el privilegio de un origen divino.

A esta objeción ó serie de objeciones, que por cierto no son de nuestros días, contestamos desde luego que hay injusticia en restringir nuestra argumentación á la sola consideración de la extensión y celeridad de las conversiones, como si nosotros no viésemos ni alegásemos más que esto para demostrar la divinidad de la Iglesia por la conversión del mundo. Realmente, nosotros discurrimos de muy diferente manera; porque, concediendo de antemano que otros movimientos religiosos ó pseudo religiosos han alcanzado asimismo mucha extensión y rapidez, nosotros añadimos que el Catolicismo, tal como es en sí, con su doctrina, sus prácticas, sus preceptos, sus prohibiciones y sus medios de accion, apareciendo en un mundo tal como era en los primeros siglos de nuestra era, y obrando en las conciencias, en las familias y en los pueblos una transformación tal como la historia nos la ofrece y como nosotros mismos vemos todavía con nuestros ojos, ha dado muestras de una fuerza y de una vitalidad incomparablemente superiores á las del budhismo, del mahometismo y del protestantismo, y que su obra no puede explicarse razonablemente sin la intervención sobrenatural de la omnipotencia divina. El budhismo no aportó al mundo una creencia nueva, sino prácticas morales nuevas; se ha venido modificando y transformando en sus principios según los lugares en que se introdujo; no fué perseguido hasta muy tarde por ciertos príncipes; ha limitado sus conquistas á la India y á la China. Su propagación se explica por causas puramente naturales: los esfuerzos de sus primeros adeptos, la habilidad que mostraron para acomodarse á las costumbres de los pueblos, en vez de procurar cambiarlas, el favor de los príncipes, los excesos del brahmanismo y la relativa belleza de su moral humanitaria. El mahometismo puede considerarse como una rebelión de la carne contra el espíritu, cuyos derechos había reivindicado el Cristianismo, restableciendo su legítimo predominio en la vida humana. Los medios empleados en su propagación, á saber: la fuerza de las armas y la satisfacción de las más bajas pasiones, nada tienen que no sea puramente natural, y explican fácilmente el hecho de su difusión. El protestantismo, por su doctrina, por los ejemplos de sus fundadores, por sus resultados inmediatos, por sus efectos sucesivos hasta nuestros días, aparece como una innegable decadencia del pensamiento y de las costumbres cristianas.

Otro tanto podría decirse de todas las religiones que se levantaron en contra de la revelación mosaica y mesiánica. Esta, por lo contrario, ha exigido siempre á sus adictos un vigor de pensamiento, un esfuerzo de voluntad y una pureza de costumbres que pueden considerarse como una ascensión continuada del hombre, desde la humanidad misma con todas sus imperfecciones, hacia lo ideal, lo inmaterial, lo eterno é inmutable. ¿No se nota la inmensa diferencia que separa á esta última religión de las precedentes, desde el punto de vista del triunfo que se propone conseguir y de las conquistas que ha de realizar en el mundo de las almas?

Cuantas facilidades tienen aquéllas para ser bien acogidas por el gran número, otros tantos obstáculos se presentan á ésta para subyugar aun á los más excelentes entre los hombres. Aun suponiendo que el número, bien reducido ciertamente, de estos espíritus escogidos estuviese cansado y disgustado del paganismo, no pudo reclamar nada tan puro y tan elevado como el Catolicismo; y si los pequeños, los oprimidos y los miserables encontraban en él ventajas innegables, así para su emancipación como para el mejoramiento de su situación temporal, en cambio no estaban ni podían estar preparados para practicar las virtudes de resignación, de humildad, de obediencia, de jus-

ticia y mansedumbre que debían abrazar para en adelante.

El resultado natural de los crímenes, de las tiranías y de las miserias del antiguo mundo no era el nacimiento del Cristianismo; era la erupción de un movimiento revolucionario espantoso, del cual las guerras *estériles* no habrían sido sino un preludio relativamente moderado. Las semejanzas de ideas y de sentimientos que MM. Renán, Havet y otros señalan con tanta satisfacción entre algunos escritores antiguos en sus horas de buen sentido, y las doctrinas de Jesucristo y sus Apóstoles, no prueban sino una cosa, de la cual estamos tan persuadidos como pueda estarlo cualquiera: la supervivencia de la razón humana y de una parte de los principios de la religión natural en medio de las tinieblas, de los errores, de los sueños y locuras del paganismo. Precisamente sobre estos restos y sobre estas ruinas los predicadores del Evangelio apoyaban la demostración de la nueva religión, puesto que solicitaban para ella, no una adhesión ciega, sino una obediencia racional, *rationabile obsequium,* como decía San Pablo á los romanos (XII, 1). Y así, en este sentido, es cómo Clemente de Alejandría, así es cómo otros muchos escritores y teólogos católicos pudieron decir que la filosofía antigua había servido de preparación y de introducción al Cristianismo (Cf. Suicer, *Thes. eccles.* V. φιλοσοφία). Nuestros modernos adversarios no lo dirán nunca con más claridad y elocuencia que este ilustre alejandrino. Pero lo que estos adversarios dicen, y lo que no hubiera dicho jamás quien sepa razonar rigurosamente, es que el triunfo prodigioso del Cristianismo arranca de ahí. Porque, al fin y al cabo, ¿por qué esa filosofía griega y romana, esa sabiduría tan decantada por qué no fué cristiana, por qué, decimos, ella misma no conquistó y transformó el mundo? ¿Por qué fué impotente en manos de sus detentadores naturales, y alcanzó de repente tan asombrosos resultados en manos de Jesucristo y de sus discípulos? ¿Por qué el mundo no se entregó á Platón y á Séneca, sino á Pedro y á Pablo? Ha habido, pues, un elemento, una fuerza, un poder que ha faltado á aquéllos y que ha auxiliado á éstos. Esta fuerza es una intervención natural de Dios.

Y hoy mismo, ¿de dónde le viene á la Iglesia su fuerza incontrastable de duración, de resistencia y expansión? ¿Cómo puede ganar tantas almas ávidas de verdad en esta Europa civilizada, tan furiosamente trabajada por el racionalismo? (Cf. *Kirchenlexicon,* art. *Convertiten* y *Statistique,* de Grube.) ¿Cómo puede, hallándose frente á las misiones protestantes, cuyo sistema de conversión es de lo más cómodo, así para los prosélitos como para los apóstoles, cómo puede, decimos, conducir tribus y pueblos enteros á abrazar aquella locura *de la cruz* de que hablaba San Pablo (I Cor., I-IV), sin que sus misioneros actuales hayan modificado el carácter y método de la misma? (Cf. Marshall, *les Missions chrétiennes.*) Sí, lo puede la Iglesia, que dispone del único poder capaz de domar y transfigurar la naturaleza humana viciada, muy especialmente en aquellas regiones no alumbradas por la luz de la Fe y de la Filosofía; lo puede por la sola virtud sobrenatural de Aquel que, habiendo hecho curables las naciones, derramó su divina sangre para curarlas (I Pet., II, 24). Una cosa es, en efecto, para una sociedad religiosa enriquecerse con los desfallecimientos y apostasías de una sociedad rival, y otra cosa atraer á sí las almas sanas, fuertes, ávidas de luces y de perfección. Aquello no es difícil, y no supone, ni poder sobrenatural, ni gran rigor en cuanto á delicadeza y honor. Esto, por el contrario, requiere una energía superior á la naturaleza, porque la naturaleza no es más fuerte que ella misma, y no pasa por sus solas fuerzas á una esfera más alta y más noble. Ahora bien; ya se sabe cuál es, en punto á conversión, la suerte del Catolicismo y la de las demás religiones; un protestante decía de su secta, y lo hubiese podido decir de todas las religiones opuestas á la Iglesia romana: "Cuando el Papa extirpa las malas hierbas de su jardín, vienen á caer en el nuestro.„ No debe tampoco perderse de vista la consideración de los medios empleados para la propaganda de las religiones que aquí se comparan, por más que esta consideración,

en fuerza de repetirse, pueda creerse vulgar y trivial.

Por espacio de cuatro siglos tiene que luchar el Catolicismo en todas partes contra la fuerza política mejor armada y menos escrupulosa que ha existido jamás, siendo objeto de horribles persecuciones que atentan contra sus jefes los Papas y los Obispos, contra su clero inferior y contra todas las categorías de sus adeptos. La conversión de Constantino le concede un momento de paz, y vuelve á empezar de nuevo la persecución con las herejías, fomentadas, ó cuando menos apoyadas, por la autoridad imperial. Si desde entonces los Gobiernos de los pueblos convertidos al Cristianismo han secundado muchas veces sus enseñanzas, no han olvidado por completo las tradiciones violentas de sus antecesores paganos ó herejes, dando así la mano á los tiranos bárbaros que hoy todavía pretenden imposibilitar la propagación de la fe católica, valiéndose al efecto de la prisión y del asesinato. Y la fe católica se propaga, no obstante, como ha venido sucediendo desde un principio, por la predicación sencilla y familiar, por la caridad y buenas obras, por el ejemplo de una vida austera y de una abnegación completa, por la paciencia, la resignación, la alegría heroica en los tormentos y hasta en la muerte, cooperando Dios en este apostolado por medio de su gracia interior y por otros prodigios exteriores cuando de ellos se necesita. Frente á este cuadro colóquese el del mahometismo y del protestantismo, sectas fundadas con el concurso decidido y hasta fanático de los Reyes ó pueblos armados para defenderlas y propagarlas, con el oro de los grandes interesados por el triunfo de estas innovaciones, o con el auxilio de las masas populares alentadas por el espíritu de rebelión; con la aprobación, finalmente, y con el apoyo moral de los filósofos, que se burlaban en Roma y en Atenas al ver á los cristianos entre las garras de las fieras ó ardiendo entre las llamas, de los humanistas y eruditos que aplaudían los excesos del populacho soliviantado por Lutero y Bucer, de los enciclopedistas y de los poetas voluptuosos que alentaban los primeros desacatos de la revolución francesa con el fin, sin duda, de justificar aquel adagio: "el lodo exige sangre„; que se coloque, digo, este cuadro frente al de los comienzos del Cristianismo, y no habrá nadie de buena fe que se atreva á sostener que éstos no han tenido nada de sobrenatural, de sobrehumano, y que su expansión haya sido el efecto lógico y necesario de causas puramente naturales. Es verdad que, en defecto de los medios ordinarios de éxito, el Cristianismo ejerce un poderoso atractivo sobre ciertas almas, á las cuales proporciona consuelos, esperanzas, alegrías que ninguna otra religión puede igualar. Pero ¿de dónde le vienen estas ventajas, cuya realidad é importancia estamos muy lejos de negar? ¿De dónde le viene ese atractivo, superior al de las liviandades y ambiciones terrestres? ¿De dónde esa fuerza de atracción, predicha ya por su fundador cuando dijo: "Cuando sea elevado sobre la tierra lo atreré todo á mí?„ (Joan., XII, 32.) El buen sentido responde: lo que atrae hacia la tierra es terrestre; lo que atrae hacia el cielo es celestial. Y para concluir, si la conversión del mundo al Catolicismo presenta, en cuanto á la extensión y rapidez, algunas analogías históricas, en cambio desde el punto de vista moral y filosófico es absolutamente único é incomparable. (Cf. Perrone, *Tract. de vera religione*, capítulo IV, prop. III-IV.)

2.º He aquí ahora el resumen de las objeciones hechas contra las conversiones particulares de que se gloría la Iglesia católica:—Las conversiones de alguna colectividad, las de ciertos pueblos y ciertas tribus, han sido muchas veces resultado de estratagemas políticas, de presiones ejercidas sobre las conciencias, de abiertas violencias, de guerras crueles, de implacables persecuciones. ¿Cómo no indignarse, por ejemplo, al ver el modo cómo Clodoveo convierte á los francos, Carlomagno á los sajones, Luis XIV y Luis XV á los protestantes? ¿Qué prueban tales conversiones, ó mejor dicho, qué no prueban tales conversiones? Estas conversiones por masas, ¿no es cierto que fueron muchas veces efecto de una manía popular, de un fanatismo excitado por ardientes predicaciones ó por hechos

en apariencia extraordinarios, pero en realidad puramente naturales?

En cuanto á las conversiones individuales, éstas se explican por motivos del orden sentimental, por intereses personales, por influencias enteramente comunes cuando no son efecto de hechos reprensibles, y en fin, por esa necesidad de cambio y de novedad que sienten muchos espíritus, en ciertas épocas sobre todo. Y por lo demás, hechos como los de que tratamos no pueden tener el valor de una demostración objetiva de la verdad del Cristianismo. Si San Pablo y San Agustín se hicieron católicos, Lutero y Calvino se hicieron protestantes; si Constantino abrazó la fe cristiana, Juliano apostató de ella; los casos son iguales; el pro y el contra tienen á su favor los mismos argumentos.—Tales son, según parece, las objeciones más graves y más frecuentemente dirigidas contra el argumento que de las conversiones han sacado nuestros apologistas. Empezaremos á refutarlas recordando lo que hemos dicho antes acerca de los principios teóricos de la Iglesia en esta materia. Si el poder civil ó los particulares, si á veces también algunos Obispos ó simples clérigos, han empleado, para la conversión de los pueblos ó de los individuos, medios incompatibles con la libertad de la fe y la sinceridad de la conciencia, no solamente no invocaremos los resultados que hayan podido obtenerse en favor de la causa que defendemos, sino que los deploramos y censuramos acerbamente; como que se hallan en abierta contradicción con las doctrinas y la práctica constante de la Iglesia, que nunca ha dejado de lamentarlos y censurarlos también. Añadamos que los abusos cometidos en este particular no son exclusivos de algunos católicos. El paganismo y el mahometismo, los albigenses, valdenses y husitas, los luteranos y los moscovitas, los anglicanos y los anabaptistas, y en general todos los cismas y todas las sectas, se han mostrado perseguidores cuando les ha sido posible. A la Reforma se debe este increíble y abominable axioma: *Cujus regio, ejus et religio:* "la región hace la religión„, que debiera hacer muy circunspectos á los autores que suelen indignarse con excesiva ligereza por la revocación del edicto de Nantes. — No tenemos, pues, nosotros ni el deseo ni la obligación de examinar y de justificar todos los hechos históricos en que se ha creído ó se crea encontrar vestigios de presión, de violencia ó de astucia y artificio para obtener conversiones al Catolicismo. Que los rudos camaradas de Clodoveo se contentasen con una demostración somera de la fe cristiana antes de adherirse á ella como su jefe; que los ejércitos de Carlomagno trataron sin miramientos á los sajones, rebeldes á la predicación evangélica, y más aún á las nociones más elementales de justicia y de religión naturales; que los dragones de Luis XIV y aun de Luis XV maltrataran á los hugonotes, no menos peligrosos para el Estado que para la Iglesia, ¿qué prueba esto contra la divinidad del Cristianismo? ¿Habrá que inferir de aquí, contra lo que atestiguan los hechos más notorios, que la conversión del mundo todo no ha sido sino un golpe de fuerza y de astucia? "Nuestros filósofos, decía Bergier *(Diccionario de Teología,* art. *Fanatismo),* afirman que los pueblos del Norte fueron convertidos por fuerza; dado que esto fuera cierto, aún tendríamos motivo para felicitarnos de esta bienhadada violencia que libró á la Europa entera de sus incursiones, y que los sacó de la barbarie. Pero el hecho es falso... Es también falso que las Ordenes militares se fundaran para convertir infieles á sablazos; fueron instituídas para rechazar á los infieles que atacaban al Cristianismo con las armas; por esto hubo necesidad de defenderse apelando al mismo recurso.„

Sabemos perfectamente hasta dónde suele conducir el fanatismo popular; hemos leído los relatos curiosos, y á veces conmovedores, de los *revivals,* organizados por algunas sectas protestantes de América. Hemos leído también en los anales de la Edad Media hechos muy parecidos, y, por ejemplo, los flagelantes de otro tiempo presentan bastantes puntos de semejanza con el *ejército de salvación* de hoy día. ¿Pero ha pretendido la Iglesia aprovecharse de estos extraños movimientos de conversión? De ningún modo; siempre los

ha distinguido de las verdaderas y sólidas conversiones; háse servido de todo su poder para condenarlos é impedirlos, y si ha alentado los admirables esfuerzos de animosos y populares Apóstoles, como un Santo Domingo, un San Vicente Ferrer, un San Francisco Javier ó un San Francisco de Regis, reprimió en el siglo XIII á los flagelantes de Italia, en el XIV y XV á los de Alemania, en el XVIII á los convulsionarios del cementerio de Saint-Médard, sin hablar de los fanáticos de los primeros siglos, cuyas supersticiosas prácticas se inspiraban en las impurezas del paganismo y del gnosticismo. Mas, por el contrario, lo que no es fanatismo en ningún grado; la justa admiración causada por la santidad y las obras de los hombres apostólicos; el entusiasmo excitado por milagros perfectamente auténticos, no sólo en la cuna del Cristianismo, sino también, con más ó menos frecuencia, en las edades siguientes; las saludables conmociones producidas en los pueblos por acontecimientos terribles ó por manifiestas bendiciones del cielo, deben ser considerados como medios absolutamente regulares y providenciales de conversión ó de regeneración moral. Y esto es precisamente lo que ha faltado siempre y seguirá siempre faltando á los falsos reformadores, cuya misión, no justificándose por ninguno de estos títulos, no puede apoyarse sino en éxitos de un carácter irreligioso é inmoral (Cf. Bergier, *ibid.*, art. *Misión).*—En lo tocante á las conversiones individuales, hay algunas de éstas poco leales y poco sinceras. Nosotros somos los primeros en reprobarlas comparándolas con la de Simón el Mago, que solicitó de los Apóstoles le concedieran á precio de oro el poder sobrenatural de que se hallaban dotados. Pero no se puede pasar de aquí sin un sofisma manifiesto, pretendiendo que todas ó el mayor número de las conversiones individuales son malas. Cuando se las estudia de cerca, cuando se examinan las razones que las han motivado y que son expuestas por los mismos conversos, por ejemplo, en la preciosa colección de Monseñor Ræss, Obispo de Strasburgo *(Die Convertiten seit der Reformation,* 13 vol.), no puede uno menos de admirar dos cosas: la generosidad perfectamente desinteresada de tantos espíritus nobles y sabios vueltos á la fe católica, y además, la copiosa abundancia de luces que la gracia suele poner á su disposición, y de las cuales los católicos de nacimiento y profesión debieran aprovecharse mucho más de lo que lo hacen. — Se han hecho cargos por el establecimiento de la *Caja de conversión* puesta bajo la administración de Pellisson, en tiempos de Luis XIV, y destinada á remunerar con seis libras por persona la abjuración de los calvinistas. No debió de dar grandes resultados, se dice, y entonces el Rey se debió decidir por la revocación del edicto de Nantes. *Credat Judæus!* ¡Pellisson creyendo poder comprar las conciencias de sus antiguos correligionarios al precio de seis libras cada una! ¡Pellisson consintiendo en este oficio vil! ¡Imaginarse la Corte que daría resultado esta medida, desengañarse luego de repente, y revocar el edicto de Nantes porque el ofrecimiento de seis libras no daba resultado! ¡Vaya una manera de escribir la historia! Lo que ocurrió en realidad de verdad fué que existía desde 1598 una Caja de socorros para los ministros protestantes convertidos, y, por lo mismo, desprovistos de recursos; si tenían con que vivir no percibían nada de la Caja, la cual no se destinaba en modo alguno á pagar su abjuración (Cf. Ræss, *op. cit.*, t. III, pág. 269-277; Feller, *Dict. hist.,* acerca de Pellisson). La Caja establecida en París por los *Convertidos,* las medidas tomadas en favor de los mismos por el Parlamento en 1663, y por el Rey en 1664, 1681 y 1685, no tuvieron otro fin que éste que acabamos de decir; y por cierto que no era Francia, en la época de que tratamos sobre todo, donde hubiera podido establecerse un mercado de conciencias si la herejía hubiera consentido en aprovecharse de él. Obispos como Bossuet y Fenelón no hubieran dado nunca su consentimiento.

En cuanto á la célebre revocación (véase esta palabra), no fué motivada por el fracaso imaginario de la Caja de Pellisson; muchos escritores hasta han llegado á creer que dicha revocación no tuvo por objeto obtener nuevas con-

versiones, que se hubiesen logrado más fácilmente con las medidas anteriormente adoptadas. El protestante y escéptico Bayle la ha explicado y casi justificado por otras razones; evidentemente se halla más cerca de la verdad que aquellos que quieren atribuir la idea y la responsabilidad á la Iglesia, que habría visto en esta medida un excelente medio de conversión. Que algunos personajes eclesiásticos hayan padecido esta ilusión, ó más bien que hayan elogiado la intención política del Rey, es posible; pero la Iglesia, ni de derecho ni de hecho, ha contado nunca la *revocación del edicto de Nantes* entre sus instrumentos de apostolado y sus medios de conversión.—Lo que hemos dicho antes de los verdaderos motivos alegados por los mismos convertidos para su regreso á la unidad romana, lo que los apologistas y controversistas católicos no han cesado nunca de proponer á los herejes y cismáticos para que se decidan á ello, basta y sobra para refutar la objeción de *subjetivismo* y de *sentimentalismo* aducida contra las conversiones en general. No; ni los convertidos vuelven á la Iglesia, á no ser conducidos á ello por razones, y por razones graves, ni tampoco la Iglesia los recibe en su seno sin algún indicio poderoso de la sinceridad de su conversión. Si el corazón les incita alguna vez á convertirse, no es el único escuchado; ¡y cuántas veces los aleja, por el contrario! No es el corazón ciertamente el que los mueve á romper, cuando la fe lo exige, con los amigos y parientes, y les induce á renunciar al reposo y á las riquezas. No es el corazón el que arrastra hacia la pobreza, la persecución, el martirio. O si es él, es porque le anima una fuerza superior, es decir, la fuerza de la gracia, que le transfigura, como transfigura á la razón humana. Los cambios de religión no son, como se ve, todos iguales ante la apologética; la conversión y la perversión, el regreso á la fe y la apostasía son esencialmente diferentes, y deben provocar sentimientos también esencialmente diferentes. Tanto más cuanto que sus resultados en nada se parecen: San Pablo y Lutero no viven del mismo modo después de haber verificado sus respectivas evoluciones; San Agustín y Calvino no llegan, por su transformación respectiva, al mismo régimen de vida religiosa y moral. Fácil es juzgar de estos árboles por los frutos que producen; por éstos se reconocerá si aquéllos han recibido una savia divina ó una savia emponzoñada; y las conversiones, aun las individuales, quedan siempre, en su conjunto, como una base sólida de apreciación y de crítica para la solución del problema de la fe. Desde el punto de vista social, la conversión de Constantino y la apostasía de Juliano ofrecen las mismas diferencias y conducen á resultados enteramente opuestos; solamente el escepticismo absoluto ó el vago panteísmo del libre pensamiento podrán no ver en esto sino matices insignificantes y cantidades despreciables. (Cf. *Kirchenlexicon* de Friburgo, art. *Conversión* y *Convertiten;* —Rohrbacher, *Cuadro general de las conversiones;*—Baunard, *Le doute et ses victimes; la Foi et ses victoires;* y los trabajos citados en el curso del presente artículo.)

Dr. J. Didiot.

CONVULSIONARIOS *(Los).*—Además de los casos aislados ó, por decirlo así, esporádicos, de convulsiones maravillosas, encontramos en la historia numerosos ejemplos de epidemias convulsivas.

Pero estas extrañas convulsiones, epidémicas ó no, casi nunca se presentan separadas, ni aun claramente distintas, de otros fenómenos, ya sean puramente morbosos, debidos á cualquier neurosis, ó bien efecto de alguna intervención diabólica, maleficio, obsesión ó posesión. Así, pues, el histérico cuenta entre sus manifestaciones los ataques convulsivos, y los posesos reales ó aparentes, así como los obsesos ó maleficiados, hállanse con frecuencia sujetos á convulsiones, aunque éstas no sean características de una neurosis determinada, y menos todavía de una intervención cualquiera del demonio. Así que la convulsión toma formas diferentes: unas veces se presenta bajo la forma de *contorsiones* espantosas; estas contorsiones del cuerpo son las que se observan de ordinario entre los demoniacos, ya reales ó aparentes. Otras veces la convulsión ofrece cierto

ritmo, é imita los grandes movimientos, el clownismo del gran histérico; tal era el ataque convulsivo de la *danza epidémica* de la Edad Media, de la danza de San Juan, de San Guy, etcétera. (Véase nuestro estudio sobre los *demoniacos* en la *Science Catholique,* cuadernos del 15 de Abril de 1889 y siguientes.) Aquí no tratamos sino de los convulsionarios propiamente dichos, que distinguimos desde luego de los danzantes que acabamos de mencionar, sin querer negar por esto los puntos de contacto entre unos y otros, y permitiendo al lector haga aplicación á estos últimos de todo aquello que les fuere aplicable en las consideraciones que haremos. Distinguimos también á los convulsionarios de los demoniacos, lo cual no significa que queramos negar *a priori* toda intervención del demonio entre los convulsionarios; tampoco queremos excluir *a priori,* de una manera general y absoluta, la posesión propiamente dicha, sino que hablamos de aquellos convulsionarios que no presentan ese conjunto de signos aparentes ó reales, seguros ó equívocos, que hacen pensar á primera vista, con razón ó sin ella, en una posesión del demonio. Descartaremos también la intervención de un maleficio como causa general y aparente de las convulsiones. Los convulsionarios son aquellos entre quienes *predominan* las convulsiones propiamente dichas, como efectos, bien sea de una extraña enfermedad ya existente ó que se declara repentinamente, bien sea de una intervención preternatural, que no ha sido atribuída, por lo general, á un maleficio, ni á la posesión del demonio, y que á primera vista no podía ser atribuída á estas causas. Además del maleficio, existe también la intervención espontánea del demonio. Además de la posesión se da también la obsesión propiamente dicha, ó sea toda acción diabólica que se verifica sin que el demonio habite y posea el cuerpo del que á su influjo está sometido. Además del demonio, está también la intervención del cielo. Veremos, pues, cómo en realidad se han hecho todas estas suposiciones con respecto á los convulsionarios más famosos, á los convulsionarios de Saint-Médard.

Aparte de los casos aislados de extrañas convulsiones, y para no remontarnos muy lejos en la historia, encontramos en el transcurso del siglo IX escenas tumultuosas de esta naturaleza dos veces repetidas, que excitaron en el mismo grado la curiosidad y el estupor. Sobre el hecho primero, que ocurrió en Uzès, en la iglesia de San Fermín, tenemos una carta de San Agobardo, Arzobispo de Lyon, á Bartolomé, Obispo de Narbona [1]; y respecto al segundo, que tuvo lugar en Dijon, en la iglesia de San Benigno, tenemos igualmente una carta de Amolón, Arzobispo de Lyon, á Teoboldo, Obispo de Langres [2].

Podemos también comparar con los convulsionarios de Saint-Médard, que se hallan más cerca de nosotros, á los convulsionarios de los *revivals* y de los *camp-meetings* americanos é ingleses, á principios de este siglo y hasta nuestros días; vióse en ellos alguna vez hasta cuatro mil personas atacadas de convulsiones [3].

Finalmente, en 1841 y 1842 reinó una epidemia convulsiva, acompañada de una especie de éxtasis, entre los habitantes del campo de las comarcas centrales de Suecia [4].

Nosotros nos limitaremos á examinar filosófica y teológicamente los hechos auténticos de los convulsionarios de Saint-Médard: primero, porque son los más célebres en la historia; segundo, porque de ellos se han valido principalmente los incrédulos y los sectarios para dirigir sus ataques contra la Iglesia católica, pudiendo nosotros, en consecuencia, refutar, á propósito de estos célebres convulsionarios, todos los cargos que se han hecho ó que se hagan en adelante concernientes á los convulsionarios de cualquier clase que sean.

Empezaremos exponiendo sucintamente los hechos.

La realidad de estas extrañas convulsiones y de los fenómenos que las acompañaban, no ha sido negada por nadie

1 V. Migne, t. CIV, col. 179.

2 V. Migne, t. CXVI, col. 77 y siguientes.

3 V. John Chapman, *Christian revivals.* London, 1860. Hipp. Blanc, *Le merveilleux dans le jansénisme,* etc., libro III.

4 Véase la Memoria del Dr. Souden, de Stockholmo, en la *Gaz. Méd.* Paris, 1843, pág. 555.

ni podría serlo. Todo París fué testigo de ello, y tenemos todavía informes detallados de testigos oculares, jansenistas y católicos, partidarios de lo sobrenatural y naturalistas, que han podido compararse unos con otros [1]. Ahora bien; todos están de acuerdo en cuanto á la materialidad de los hechos; en lo que discrepan es en lo tocante á la interpretación de los mismos, y de aquí ciertas divergencias de detalle, debidas á las prevenciones é ideas preconcebidas de los observadores, pero que en nada tocan á la realidad del hecho en sí mismo, sin que sean tampoco obstáculo para que conozcamos la verdad y juzguemos de la índole de dichos fenómenos cual si hubiéramos sido testigos oculares.

Es verdad que los jansenistas han pretendido también que antes de las convulsiones se habían verificado algunas curaciones milagrosas sobre el sepulcro del diácono Pâris; pero ¡qué diferencias tan notables entre la comprobación de estos hechos y la de aquellos que se refieren á las convulsiones! Esto prescindiendo de la interpretación, y atendiendo tan sólo á depurar la verdad de los hechos. Sólo los jansenistas son los que tratan por todos los medios posibles de acreditar estos milagros, y, según testimonio de un contemporáneo, lord Jorge Littleton, deísta que se hizo luego protestante, aquellos que les prestaron fe es porque estaban muy dispuestos á creerlos; el mismo autor se indigna de que los incrédulos hayan osado comparar y oponer tales milagros á los de Jesucristo y sus Apóstoles [2]. Según el testimonio de otro contemporáneo, estos milagros se atrajeron la incredulidad general, que "se desencadenó desde el principio, de viva voz y por medio de numerosos escritos de toda clase, serios, razonados, satíricos, burlescos, cómicos. Los milagros del santo jansenista fueron condenados por la autoridad episcopal [1], anatematizados en cátedra y representados en el teatro... En una palabra; hasta el presente, la leyenda de los milagros del diácono Pâris no ha logrado crédito sino en el partido jansenista, á pesar de todas las demostraciones que los convulsionarios y sus defensores han dado de su autenticidad [2]." En fin, el Cardenal de Noailles, Arzobispo de París, que era también de los *apelantes*, al propio tiempo que manda se comprueben debidamente por ministerio de los curas los prodigios que se obraban, al decir de las gentes, sobre el sepulcro de Pâris, confiesa que el mayor milagro del *santo* diácono había sido su vida penitente. Después de la muerte del Cardenal, muchos curas solicitaron de su sucesor, Mons. de Vintimille, se prosiguieran las informaciones hechas en tiempo de su antecesor. Se instruyó sumaria en 1735; los cinco milagros sobre que versó la información fueron declarados, tras minucioso examen, falsos é ilusorios [3]. Por lo demás, en cuanto al carácter de los hechos, más ó menos maravillosos, que habrían podido ocurrir en el sepulcro de Pâris antes de las convulsiones, no tenemos para qué ocuparnos aquí en ellos directamente; pero haremos observar que toda cuestión que pueda surgir á este propósito encontrará su solución allí donde hablemos de la naturaleza y del carácter de las convulsiones y de los demás fenómenos extraños que las acompañaron, tanto más cuanto que estos pretendidos milagros forman con las convulsiones una serie que tiende á los mismos fines, como lo reconocieron la mayor parte de los mismos jansenistas.

Los acontecimientos que se relacionan con los convulsionarios de Saint-

[1] Citemos desde luego algunos de los principales. Carré de Montgeron, uno de los acérrimos partidarios de las convulsiones, atribuídas por él á la intervención divina, dice de sí mismo que se convirtió al jansenismo. Dom Lataste, O. S. B., que atribuye en parte los fenómenos convulsivos y lo que los acompañan á la intervención diabólica, y refuta las alegaciones jansenistas. Hecquet y de Bonaire, que lo atribuyen todo al artificio y á la naturaleza. El célebre cirujano Morand, que describe en sus *Opúsculos de Cirugía* la prueba del fuego sufrida por la hermana Sonet, llamada la Salamandra. La Condamine, que redactó él mismo los informes de las escenas de crucifixión, y lo atribuye á supercherías.

[2] V. *Dictionnaire historique* del abate Feller, art. *Pâris*, Cpr. *Recueil de litt., de philos. et d'histoire*, Amsterdâm, 1730, pág. 123, y el protestante De Vœux, Amsterdâm, 1740.

[1] Entre otros de Mons. J.-J. Languet, Arzobispo de Sens, y de Mons. de Vintimille, Arzobispo de París.

[2] *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*. Bernardo Picart, tomo IV, pág. 182. Amsterdâm, 1736.

[3] V. *Biographie universelle*, vol. XXXII, art. *Pâris*.

Médard presentan tres épocas diferentes.

Primera época. Francisco de Pâris, diácono de la Iglesia de París, jansenista empedernido, *apelante* y reapelante de la bula *Unigenitus*, murió en medio de las austeridades que le inspiraba su fanatismo, y protestando en sus últimos momentos que persistía en sus sentimientos sobre la apelación de la Bula al Concilio. Murió, pues, en olor de santidad jansenista el 1.º de Mayo de 1727, y fué enterrado en el pequeño cementerio de Saint-Médard.

Pasaron algunos meses, cuando he aquí que empiezan las peregrinaciones al sepulcro del diácono, se hacen novenas en honor del pretendido santo, los más fervorosos se arrodillan sobre su sepulcro y hasta besan la tierra que lo rodea... Bien pronto se anuncian curaciones prodigiosas. Los *apelantes* proclaman el milagro; es Dios que decide en favor de la doctrina jansenista por la intercesión de su siervo Pâris. Esta es la época de los pretendidos milagros de que hemos hablado.

Segunda época. En el mes de Julio de 1731 se produjo el primer caso de convulsiones en la persona de A. Pivert. En el mes de Agosto un sordomudo de Versalles las siente también, y el sacerdote de Bescherand, á fines del mismo mes, es igualmente atacado. Desde entonces "Dios cambió sus caminos, dice Montgeron, y el medio de que se sirvió entonces para la curación de los enfermos fué el de hacerlo pasar por dolores vivísimos y convulsiones extraordinarias y muy violentas„. Sin embargo, el 15 de Julio de 1731 el Arzobispo de París, Mons. de Vintimille, prohibió se honrase el sepulcro de Pâris y se tributase á éste un culto religioso. No obstante esta prohibición, acude extraordinaria afluencia de gentes al cementerio de Saint-Médard, se extienden las convulsiones, y bien pronto los convulsionarios llegan á contarse por centenares. Al mismo tiempo aparecen los llamados *pequeños y grandes socorros*.

Los convulsionarios notan algún alivio haciendo que se les golpee el vientre y los riñones, que se les oprima y pisotee el cuerpo; estas operaciones son las que recibieron la denominación de *socorros* prestados ordinariamente por hombres, por los hermanos llamados "de socorro„, los cuales golpean á puchetazo limpio los cuerpos de los convulsionarios ó los tratan de otras maneras diferentes, todas igualmente brutales; ocurrió alguna vez que, colocando sobre el cuerpo del atacado una tabla de madera, montábanse sobre ella hasta diez hermanos de socorro, con lo cual dicho se está que aplastaban al socorrido. Más tarde estos grandes socorros vienen á ser *socorros mortales*, sometiéndose los atacados á los fuertes golpes de un leño, de una barra de hierro, etc.

La Corte, por fin, en vista de escenas tales, tomó cartas en el asunto, y en 27 de Enero de 1732 se cerró por una real orden el cementerio de Saint-Médard, con prohibición de abrirlo sino por causa de inhumación. Al mismo tiempo se encarceló á los convulsionarios más renombrados.

Tercera época. Entonces es cuando se presentó con mayor pujanza la epidemia convulsiva. "Apenas se hubo prohibido la entrada en el lugar santo que parecía haber sido elegido por Dios para obrar en él sus prodigios, cuando éstos se multiplicaron más que nunca... Convulsiones mucho más sorprendentes atacaron de repente á una multitud de personas.„ Estas son también palabras de Montgeron. No obstante haberse dado en 17 de Febrero de 1733 una nueva real orden por la que se prohibía á los convulsionarios se presentasen en espectáculo al público, y se prohibía á todos que admitieran en sus casas las reuniones ó asambleas de los convulsionarios, no obstante estas medidas el mal duró todavía; se reunían clandestinamente para *convulsionar;* á las convulsiones en esta época se añaden éxtasis, discursos, pretensiones de hacer profecías, de hablar idiomas desconocidos, de obrar milagros de invulnerabilidad, de representar al vivo la Pasión y la agonía de Jesucristo en la cruz; de aquí las escenas de los *socorros* mortales, de la prueba del fuego, de la crucifixión, etc.[1] Estas manifestaciones sorprendentes duraron, por de-

[1] V. Hipp. Blanc, *Le merveilleux dans le jansénisme*, etcétera. Paris, 1865, pág. 27 y siguientes.

cirlo así, hasta la revolución, y acaso hasta nuestros días. La atención pública se distrajo de ellas durante algunos años, por los de 1740 á 1758; pero en 1759 y 1760 las encontramos nuevamente más animadas que nunca; entonces es cuando d'Alembert y La Condamine asistieron á las escenas de crucifixión. Aquel breve eclipse se explica por la aparición de los enciclopedistas, que prepararon la gran revolución; los jansenistas habían causado la ruina de la autoridad de la Iglesia, así como la del poder civil, habían sembrado la confusión en las conciencias y en las convicciones, y preparado de este modo el camino á la incredulidad y la rebelión [1]; y así, cuando ya creyeron haber concluído con los molinistas, por los milagros de los convulsionarios, se cayó en la cuenta de que no había sido tanto cuestión de jansenismo como de incredulidad y de filosofismo. Voltaire, d'Alembert y otros, que habían explotado el jansenismo en favor de su impiedad, habíanse atraído por entonces toda la atención.

Quisiéramos describir detalladamente, según los autores contemporáneos, que fueron en ocasiones testigos presenciales, diferentes escenas que dan una idea más completa de las convulsiones y de otros extraños fenómenos que las acompañaban, poniendo á la vista, por ejemplo, las relaciones de un testigo sectario que habla de las convulsiones, atribuyéndoles un origen celestial, como lo hace Carré de Montgeron; de un testigo naturalista y anticonvulsionista, aunque sectario, como Hecquet; de un testigo que se inclina á creer que es pura superchería, como La Condamine; y finalmente, de un testigo católico que hace la crítica de los hechos, como D. Lataste. Pero nos falta espacio. Supliremos, sin embargo, este vacío á satisfacción de los lectores; así al menos lo esperamos; al mismo tiempo que hacemos el examen de los hechos, que investigamos la naturaleza y carácter de los mismos, anotaremos multitud de detalles sacados de los autores contemporáneos, detalles que nos servirán para ilustrar y edificar al lector acerca de los fenómenos en cuestión.

1 V. Bergier, *Diccionario de Teología*, art. *Jansenismo*.

Hemos, pues, llegado á la segunda parte de nuestro estudio sobre los convulsionarios, en la cual esperamos demostrar hasta la evidencia que nada, absolutamente nada hay en sus hechos y gesticulaciones que sea capaz de proporcionar á los adversarios de la fe católica y de la Santa Iglesia el menor argumento contra su doctrina, el menor pretexto para rechazar lo sobrenatural, ó los milagros en particular, ó para atacar la santidad de la Iglesia; por el contrario, vemos aquí la solicitud constante y nunca desmentida de la autoridad eclesiástica para conservar intacto el depósito de la fe como las buenas costumbres, su prudencia para distinguir lo verdadero de lo falso, el bien del mal, su extremada reserva para admitir lo sobrenatural y aun lo preternatural en las curaciones ó en los otros hechos proclamados prodigiosos por las muchedumbres.

Nuestra primera proposición es ésta: Concediendo que las convulsiones de Saint-Médard, con los fenómenos que las acompañan, tengan realmente un origen preternatural, decimos que no pueden proceder de Dios, ya inmediatamente, ya mediatamente por los ángeles, sino que su origen en esta suposición sería diabólico.

En las convulsiones mismas, en la manera de obrar de los convulsionarios y en sus discursos, en los fines de toda *obra de convulsiones*, como la llamamaban fervientes, no sólo no se ve nada que sea digno de la acción divina, sino que, por el contrario, todo es indigno de la intervención celestial y marcado con el sello del demonio.

La obra de las convulsiones no tendía á la fundación de una nueva forma de religión ó de culto; pero los jansenistas, partidarios de las convulsiones, ven en ellas una aprobación divina de su doctrina sobre la gracia. Ahora bien; aunque pretendan pertenecer á la Iglesia católica, se declaran en abierta rebelión contra su Jefe supremo y contra el Episcopado entero, á excepción de un corto número de Obispos franceses, que ciertamente, en cuanto á virtud y ciencia, distaban mucho de ser los más distinguidos, rebeldes al propio tiempo á la autoridad civil.

Además, los jansenistas no estaban

tampoco de acuerdo en cuanto á la obra de las convulsiones. Unos, los más sensatos, eran enemigos acérrimos de las convulsiones, como Hecquet y muchos otros. Los mismos convulsionarios llegaron á dividirse en muchas sectas, entre las cuales se distinguían los *agustinistas,* partidarios del hermano Agustín, que, al decir de Barbier [1], hacía que se le rindiese culto tendido sobre una mesa en la postura del Cordero sin mancilla; los *vaillantistas*, que tomaron su nombre del sacerdote Vaillant, el cual pretendia ser Elías en persona. El mismo Montgeron lamenta estas aberraciones en la obra de las convulsiones, y dice que los discursos de los convulsionarios de las dos sectas que acabamos de mencionar se hacían para autorizar los errores, y que no podían proceder sino del extravío de sus propios espíritus ó de la sugestión del demonio [2]. También vemos las sectas llamadas de los *mélangistes*, de los *discernants* y muchas otras. ¿Puede concebirse la intervención y la aprobación divinas en esta confusión y en esta rebelión contra la autoridad legítima?

Las convulsiones mismas, aparte de las tendencias y de los actos de los convulsionarios, ¿podrán atribuirse á Dios? Distingamos: á la permisión divina para castigar á estos miserables, puede concederse; á la aprobación divina que produzca tales fenómenos, ¿quién podrá creerlo jamás? ¿Quién podrá imaginar que Dios sea la causa de esos movimientos desordenados, de esas horribles contracciones del semblante, de ese desenfreno de la lengua, de esos gritos ó ladridos feroces, etc., y todo esto para significar su aprobación?

Se dirá acaso que todo esto eran pruebas para aquellos santos individuos, y el medio de atraer sobre ellos la atención, y que lo sobrenatural se manifestaba especialmente en las circunstancias, en las acciones y en los discursos de los convulsionarios. Contestamos á esto diciendo que Dios tiene otros medios más dignos para llamar la atención, y que precisamente los hechos y gesticulaciones de los convulsionarios es lo que más repugna á una intervención divina. En los *socorros*, en la manera de obrar de los convulsionarios, en sus discursos, la ridiculez corre parejas con la indecencia, la inmoralidad se une á la crueldad, y no exageramos al decir que se encuentra allí la falsedad, y aun la blasfemia y el sacrilegio.

Así los convulsionarios afectan el estado de infancia, según el testimonio nada sospechoso de Montgeron [1], que encuentra en esto un favor especial de Dios; ellos oraban, dice D. Lataste [2], afeitándose para imitar, decían, á un santo, comiendo sopas solas por la misma razón, y haciendo otras mil tonterías dignas de una casa de locos. El mismo autor describe á continuación lo ridículo é indecente de los *socorros* más ordinarios, muchachas que se entregan á hombres que las oprimen, las agitan, las balancean; que oran haciéndose estirar los brazos y las piernas, tocar el seno, levantando las piernas al aire [3]. La actitud de los improvisadores de discursos no era menos extravagante [4].

Los discursos mismos eran un ensarte de falsedades y despropósitos, lo cual motivó aquellas palabras d' Alembert: "Se asegura que desde el día siguiente al de la expulsión de los jesuítas los convulsionarios han empezado á predecirla, y así es como han profetizado siempre. Cuando se ve que sus predicciones no se cumplen, nada más sencillo: Dios ha permitido la equivocación para cegar mejor á los incrédulos [5]." Y advirtamos que el mismo Montgeron no se atreve á aprobar todos los discursos: "Los ha habido, dice, sobre todo en los primeros tiempos, cuyo espíritu estaba iluminado por una luz sobrenatural; pero en estos últimos tiempos algunos de los discursos no son sino engendro de una imaginación calenturienta, y los de los agustinistas y de los *vaillantistas* pueden ser

[1] *Journal ou Chronique de la Régence et du règne de Luis XV* (1718-1763), t. II, pág. 525.

[2] Tomo II, 2.ª parte. *Idée de l'état des convulsionaires*, página 19.

[1] *Loc. cit.*, pág. 88.

[2] *Lettres théolog.*, tomo II, pág. 298, y tomo I, pág. 111.

[3] *Lettres théolog.*, y veáse el caso de la viuda Thévenet al fin de este artículo.

[4] D. Lataste, tomo II, pág. 929 y 930. Veáse Picot, citado en la nota siguiente.

[5] V. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire eccl. pendant le XVIII siècle*, año 1733, tomo II, pág. 117 (edic. de Paris, 1875).

efecto de la sugestión del demonio.„ Ya hemos citado antes este pasaje. En cuanto á los pequeños *socorros*, el mismo Montgeron reconoce también el peligro que ofrecían desde el punto de vista de la decencia, é insinúa con mucho disimulo, y advirtiendo á sus hermanos que evitaran las asechanzas del demonio, insinúa, decimos, con bastante claridad que la satisfacción de los malos instintos no era extraña á la obra [1]. ¿Qué más? Véase lo que afirma Barbier: "Lo cierto es, dice, que hay diez ó doce jóvenes (convulsionarias) embarazadas, y que los jefes de enseñanza y de predicción inducen á las mujeres del pueblo, que han cedido á la persuasión, á que les entreguen ellas mismas sus hijas, lo que hacen ellas por miras religiosas [2].„

Hecquet, sectario también, está explícito sobre este punto [3].

En fin, la crueldad de los grandes *socorros,* de los socorros mortales especialmente, de las pruebas del fuego y de las espadas, de las escenas de crucifixión, etc., ¿qué puede tener común con una obra divina? Añádase á la crueldad la desesperación. Poncet vió una convulsionaria que queria desgarrarse la cara con las uñas y arrojarse por la ventana [4]. ¿Y la blasfemia y el sacrilegio? "Una hermana decía en cierta ocasión: Los salvajes adoran el sol, y adoran á Dios porque Dios es el sol.„ Otra llevaba su impiedad hasta celebrar Misa; y lo que es apenas creíble, algunos Sacerdotes la servían de ministros, y querían que se admirase la majestad con la cual esta joven cometía tal sacrilegio [5]. Montgeron refiere también el hecho de una hermana que dice la Misa con dignidad, desde el principio hasta el fin, en una lengua desconocida (que sin duda no es una sola). Pero dice esta Misa echada de espaldas, y agitándose en ocasiones con tanta violencia que hay necesidad de sujetar sus vestidos para prevenir toda indecencia. ¡Qué dignidad! [6]

[1] Tomo II, 4.ª parte, págs. 33 y 35.

[2] Tomo II, pág. 527.

[3] *Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidemie convulsionaire* (1733), pág. 69 y siguientes.

[4] El abate des Essarts (llamado Pontce) *Letres sur l'œuvre des convulsions*, citado por D. Letaste.

[5] Picot, *loc. cit.*

[6] Tomo II, págs. 25 y 55.

Nos hemos extendido algún tanto sobre nuestra primera proposición. Creímos de importancia manifestar cuán lejos nos hallamos aquí de las manifestaciones sobrenaturales, y cuán injustamente han pretendido los incrédulos desacreditar los milagros y la santidad de la Iglesia con ocasión de estas escenas jansenistas. ¡Cuán lejos no se hallan estas manifestaciones tumultuosas é inmorales de la calma, de la dignidad, de la moralidad irreprochable, de los fines sublimes que acompañan las pruebas, los discursos y las acciones, los fenómenos sobrenaturales de éxtasis, de visión, etc., de los Santos que venera la Iglesia católica!

Pasamos ahora á una segunda y última proposición, menos importante bajo el concepto apologético, razón por la cual seremos muy breves en su desarrollo.

Descartada toda intervención del cielo, ¿cómo hay que explicar la extraña obra de las convulsiones?

Segunda proposición.—Es indudable que muchas veces fué todo pura farsa. Además, numerosos fenómenos eran efectos naturales. Pero, en fin, nos parece difícil explicarlo todo sin una intervención diabólica.

La farsa la encontramos en el modo de obrar de los jansenistas en general, en los milagros jansenistas y en los discursos de los convulsionarios. Las escenas de crucifixión referidas por La Condamine presentan evidentes muestras de ello, sin que digamos por esto que la superchería sea suficiente por sí sola para explicarlo todo [1].

En cuanto á los fenómenos que pueden atribuirse á una causa natural morbosa, remitimos al lector á los estudios recientes sobre el histerismo, á los trabajos de M. Charcot y de sus discípulos, especialmente de M. Richer, *Etudes cliniques sur la grande hystérie;* apéndice; *L'Hystérie dans l'histoire*, 3.ª sección, *Convulsionaires*, pág. 866 y siguientes. Nosotros hemos dado una idea del histérico, según MM. Charcot y Richer, en nuestro artículo sobre los demoniacos de la Salpêtrière. (*Science Catholique,* 15 Abril de 1888.) Si no in-

[1] Véase la descripción de La Condamine en Hipp. Blanc, *Le merveilleux dans le jansénisme*, etc. Paris, 1865, pág. 104 y siguientes.

sistimos acerca de la farsa y del naturalismo en las convulsiones de Saint-Médard, es porque este punto ha encontrado pocos contradictores, salvo entre los jansenistas, ó mejor dicho entre los solos partidarios de las convulsiones, y que la dificultad de distinguir entre el artificio y la naturaleza, por una parte, no empieza precisamente sino en las manifestaciones de que vamos á hablar ahora. Sin embargo, réstanos por hacer una observación á propósito de las obras que acabamos de citar. Los médicos de la Salpêtrière son naturalistas *a priori:* todo se explica, según ellos, por el histérico, y tienen la indiscreción, M. Richer en particular, de citar los documentos históricos, ya según Figuier, el cual hace las citas siguiendo á Calmeil, ya también según este último. Ahora bien; Calmeil suprime todo aquello que perjudica á su teoría, y, lo que es más grave, muchas veces analiza á su manera, principalmente á propósito de las convulsiones de la señora Thévenet, de que hablaremas ahora mismo; Hipp. Blanc [1] compara el texto de D. Lataste y el de Calmeil para dar á conocer cómo éste hace más fáciles sus explicaciones naturalistas falseando los documentos. El lector encontrará en la obra de M. Richer todo lo necesario para explicar por el histerismo, ó por una enfermedad semejante, todos los hechos que pueden explicarse naturalmente; pero ha de tener en cuenta las modificaciones de ciertos textos y no olvidarse del naturalismo *a priori* de este autor. En este concepto nos permitimos nuevamente remitir al lector á nuestro artículo antes citado.

Finalmente, en cuanto á los efectos preternaturales, nos parece que la apreciación de D. Lataste es muy juiciosa. He aquí algunos hechos, entre otros muchos, que este teólogo cree deben atribuirse al demonio. La viuda Thévenet "se elevaba de vez en cuando á siete ú ocho pies de altura, y hasta el techo, y al elevarse levantaba también consigo, hasta una altura de tres pies del suelo, á dos personas que, asidas de ella, gravitaban con todas sus fuerzas...

[1] *Le merveilleux dans le jansénisme*, etc. París, 1865, pág. 153 y siguientes.

„Acontecimiento todavía más prodigioso en un sentido, acontecimiento horrible. Mientras que Mad. Thévenet levanta la cabeza, sus faldas y su camisa se recogen como por impulso propio sobre su cabeza...„

D. Lataste señala luego el hecho de que las convulsiones se producían en el instante mismo en que la persona se ponía en contacto con el sepulcro de Pâris, y cesaban instantáneamente cuando se retiraba de él.

"La maravilla es aún más clara en ciertas experiencias que se han hecho. Aplicábanse algunas reliquias del pretendido santo, bien á niños ó bien á otras personas que no podían darse cuenta de ello, y aun á personas profundamente dormidas, y al instante esta aplicación era seguida de sorprendentes convulsiones. Retirábanse estas reliquias, y las convulsiones cesaban de repente...

„Se practicaban además un sinnúmero de maravillosas y crueles experiencias sobre jóvenes convulsionarias sin herirlas... A la Nisette se le golpeaba la cabeza con cuatro palos. Cuatro hombres descargaban grandes puñetazos sobre la cabeza de Margarita Catalina Turpín, por sobrenombre la Crosse, y con un leño tan gordo que no podía cogerse sino con ambas manos se le propinaban sendos golpes en el vientre, en la espalda, en los costados, y algunas veces hasta en la cara, contándose así hasta dos mil golpes. Y todo esto se hacía sin que en el cuerpo de estas jóvenes se formara ni un solo cardenal.„

Debemos confesar que hay alguna diferencia entre esto y la compresión del ovario, y que la anestesia y la analgesia están aquí harto pronunciadas.

Concluyamos. Las convulsiones maravillosas de Saint-Médard son una realidad histórica. Una parte de los hechos, ó por lo menos de las circunstancias que los acompañaron, se deben á la habilidad, á la astucia; otra parte se explican por causas naturales, especialmente por enfermedades nerviosas, y en particular por el histerismo. Pero hay fenómenos que no pueden explicarse sino por una intervención preternatural. Ahora bien; como ni Dios ni los ángeles buenos pueden ser la cau-

sa eficiente, los agentes de tales fenómenos, resulta evidente que éstos han de ser producidos por el espíritu de las tinieblas. Lejos de encontrar en los convulsionarios un argumento cualquiera contra la doctrina de la Iglesia, contra su santidad, contra los milagros ó lo sobrenatural en general, encontramos aquí una confirmación de la infalibilidad de su doctrina, una prueba de su prudencia y de su reserva, un argumento *a contrario* en favor de las manifestaciones sobrenaturales de que se habla en las vidas de los Santos, una señal bastante clara de la existencia del demonio y de su intervención nefanda en las cosas de la tierra, intervención, no sólo oculta, sino también manifiesta por permisión de Dios.

G. J. Walffelaert, S. T. D.

CORAZÓN (*Sagrado*).—La devoción al Sagrado Corazón de Jesús ha sido objeto de numerosos ataques, los cuales quedarán refutados en lo que vamos á decir: 1.º Sobre el origen del culto del Sagrado Corazón. 2.º Sobre su objeto. 3.º Sobre su legitimidad.

1. **Origen.**—La beata Margarita María de Alacoque, nacida en Francia en el año 1640, religiosa de la Orden de la Visitación de la Santísima Virgen, fué favorecida con apariciones de Nuestro Señor por espacio de muchos años. Estas maravillas se realizaron en Paray-le-Monial. Con frecuencia el Salvador le hizo ver su divino Corazón; llevaba sobrepuesta una cruz, enlazábanse los emblemas de su pasión y muerte, y salían de él intensas llamas. Jesucristo pidió á su piadosa sierva que no perdonara medio hasta conseguir en honor de su Corazón la institución de una nueva fiesta, que debería celebrarse el viernes después de la Octava del Santísimo Sacramento. Le recomendó también propagara por todas partes esta devoción, cuyo objeto y cuyos principales ejercicios tuvo á bien indicarle. Favores insignes debían concederse, según las promesas del divino Maestro, á los adoradores de su Corazón.

Bien pronto la beata Margarita María pudo contar con poderosos auxiliares. El venerable Padre de la Colombière, de la Compañía de Jesús, que le fué dado por el Salvador como cooperador y consejero; la Reina de Inglaterra, María, hija de Jacobo II; los Superiores de la Visitación; el Rey y los Obispos de Polonia y otros muchos, unieron sus esfuerzos para alcanzar el éxito de tamaña empresa. Desde entonces la devoción se extendió con gran rapidez por Francia, Italia y Polonia. La Santa Sede secundó este impulso de la piedad de los fieles. En 1726 se fundaron 310 cofradías, por medio de otros tantos breves apostólicos, en Bélgica, Alemania y Polonia. La cofradía de Roma, instituída por San Leonardo de Porto-Mauricio, fué elevada en 1732 á la dignidad de archicofradía. Sin embargo, la piedad y el amor no se contentaron con esto. La curia romana se hizo cargo de la demanda indicada en la relación hecha á la bienaventurada Margarita María. El culto del Sagrado Corazón reclamaba su entrada en el templo, su lugar entre las fiestas del Catolicismo.

Roma usó en esta ocasión de su acostumbrada prudencia. Cuando en el año 1697 la Reina de Inglaterra, María, suplicó á Inocencio XII prescribiese el culto del Sagrado Corazón á toda la Iglesia el viernes después de la Octava del Corpus, no consiguió otra cosa que la facultad concedida á la Orden de la Visitación de celebrar en dicho día la la Misa de las cinco llagas. Esto era ya una concesión. Otras habían de seguirla. Treinta años más tarde, el Obispo de Marsella pidió que el clero secular y regular de su diócesis fuera autorizado para rezar el Oficio y celebrar la Misa del Sagrado Corazón. El Rey de Polonia, Augusto, y el Obispo de Cracovia, hicieron la misma petición para toda la Iglesia. Por dos veces fué denegada esta doble petición: el 12 de Julio de 1727 y el 30 de Julio de 1729. Presentada de nuevo por el Obispo de Cracovia y por la archicofradía del Sagrado Corazón, consiguió su primer éxito en 1765, cuando Clemente XIII instituyó la fiesta del Sagrado Corazón para Polonia y para la archicofradía de Roma. Desde este momento, la mayor parte de las diócesis recibieron este mismo favor por indulto apostólico. El triunfo fué completo en 1856: Pío IX prescribió á la Iglesia universal la

fiesta del Sagrado Corazón con Misa y Oficio propios.

2. **Objeto del culto del Sagrado Corazón.**—Algunas observaciones preliminares servirán para esclarecer la cuestión.

Notemos desde luego que la palabra *corazón* tiene muy comúnmente dos acepciones distintas. En un sentido propio, significa una de las partes del cuerpo; en un sentido figurado, significa el amor, del cual es símbolo.

Observemos además que la humanidad de Jesucristo está unida hipostáticamente al Verbo. La segunda Persona de la Santísima Trinidad está intrínsecamente unida á cada una de las partes del cuerpo, al alma y á sus facultades. Las operaciones del alma, así como las del cuerpo, son, por tanto, las operaciones del mismo Dios. El Verbo es quien piensa, quiere, ama, sufre y muere por el amor que profesa á su Padre y por el que nos tiene á nosotros mismos.

Notemos, finalmente, que hay costumbre de distinguir el objeto material del culto, el objeto formal y el fin. El objeto material es la cosa considerada en sí misma con todas las perfecciones que encierra; á ella se dirigen inmediatamente el homenaje y la adoración. El objeto formal es lo que se considera con especialidad en la materia, la razón que nos mueve á prestar nuestra veneración y nuestros homenajes á ésta; tal será, por ejemplo, sus virtudes, la excelencia de su naturaleza, su poder ó su bondad, manifestadas por sus obras ó por sus beneficios. Es fácil notar que el culto no separa estos dos objetos; considera y venera el objeto formal en el objeto material de que forma parte. El fin del culto es el objeto hacia el cual se dirige. Además del fin indicado por la naturaleza misma de la devoción, honrar á Dios ó á sus Santos, la Iglesia puede proponer un fin especial, á cuya consecución nos incita, y cada uno de sus fieles puede asignarse algún otro todavía.

Dicho esto, respondamos á la cuestión.

Según la doctrina de Santo Tomás, el objeto material del culto que se rinde al Hombre-Dios es siempre la persona del Verbo, entendiéndose por esto la segunda Persona de la Santísima Trinidad, realmente distinta del Padre y del Espíritu Santo, identificada con la naturaleza divina y unida intrínsecamente á la naturaleza humana. La alabanza, pues, la adoración, la oración, así como la ofensa y la injuria, todo se dirige á la persona.—El objeto formal del culto es la naturaleza divina ó la naturaleza humana, la sabiduría increada ó la sabiduría creada, ó cualquier otro atributo. La humanidad y las perfecciones creadas, unidas intrínsecamente á la persona del Verbo, santificadas por esta unión y elevadas á una dignidad infinita, son adoradas en la persona misma de Jesucristo. (III, q. 25.)

Si se aplica esta doctrina á la devoción del Sagrado Corazón, resulta de ello que el objeto material, el objeto que se adora, es la Persona divina; lo que se considera especialmente en Jesucristo, lo que nos mueve á adorarle, el objeto formal, en una palabra, es su Corazón, según la doble acepción de que hablábamos antes, aquel Corazón unido hipostáticamente al Verbo, y por esto digno de ser adorado en sí mismo. Por tanto, el Corazón de carne que todo un Dios vivifica, y del que fluye su preciosa Sangre, será el objeto formal sensible; la caridad, considerada como virtud ó como acción, unida á la Persona divina de la misma manera que el alma y sus facultades, será el objeto formal espiritual.

Sin embargo, hay que observar que los teólogos modernos se han apartado algún tanto del lenguaje adoptado en otro tiempo por la Escuela. El objeto material, según ellos, es á la vez la caridad de la persona y su corazón de carne, vivificado por el alma y unido al Verbo. El objeto formal, que es la razón del culto del objeto material, es la infinita perfección de la Persona divina unida á la humanidad y á cada una de sus partes. El objeto adecuado es la persona subsistente en las dos naturalezas.

Cualquiera que sea el significado que se dé á los citados términos, siempre resultará cierto que adorando al Sagrado Corazón de Jesús se venera al Verbo, se venera su Corazón de carne unido á su persona, su caridad, de la cual el corazón es símbolo.

Para demostrar esta verdad tenemos

que consultar la voluntad de Cristo, manifestada á la beata Margarita María, los actos de los Soberanos Pontífices ó de las Congregaciones romanas, la práctica de los fieles. Nosotros encontramos la mención expresa de estas diversas cosas: la persona del Verbo, su corazón físico y su caridad. Tan pronto, en efecto, es el corazón físico de Jesucristo el que se dice que recibe las adoraciones; tan pronto es su caridad, ó también ambas cosas juntamente. El corazón ó la caridad nunca se separa de Jesucristo, es decir, de la Persona.

El P. de Galifet, postulador de la causa en nombre de la nación polaca ante la Sagrada Congregación de los Ritos, dió testimonio sobre el sentimiento del pueblo cristiano. "El principal objeto de esta devoción, dice, es el amor inmenso del Hijo de Dios... He aquí por qué, en reconocimiento de todos los efectos de este amor, conviene adorar con un culto especial el Sagrado Corazón de Jesús... El corazón no es solamente digno de nuestros homenajes porque es la parte más noble de aquel cuerpo adorable, sino también porque es el asiento del amor... Como la debilidad humana reclama que un objeto sensible excite y mantenga su piedad, el amor á Jesucristo no puede excitarse por un objeto sensible más eficaz y más digno que por su Sagrado Corazón (*Analecta Jur. Pontif.*, serie 4.ª, libro XXX).

Los Obispos de Polonia declaran aún más explícitamente el objeto de la devoción. Cuando por diversas razones hubo de desestimarse la demanda del Rey de Polonia y del Obispo de Cracovia, entonces presentaron una Memoria á la Sagrada Congregación de los Ritos, en la cual solventaban todas las objeciones del promotor de la Fe, el Cardenal Lambertini, después Papa con el nombre de Benedicto XIV. "Creen algunos, al parecer, dice la citada Memoria, que el objeto de esta fiesta debe ser el corazón material de Jesucristo, desprovisto de toda significación, sin conocimiento y sin amor; que no se adora sino la carne y la sangre, sin tener en cuenta el tesoro de dones espirituales, admirables y divinos que estaban unidos á este corazón y encerrados en él. Parece que estos tales consideran este Corazón como el corazón de un Santo que se hubiese conservado con las demás reliquias de su cuerpo en una preciosa urna. Yerran grandemente los que así piensan... El Corazón de Jesucristo debe ser considerado desde luego como formando un todo con el alma de Jesús y su Persona divina; debe ser también considerado como el símbolo y asiento de todas las virtudes y afecciones de Nuestro Señor, especialmente de su caridad para con el Padre y para con nosotros los hombres; luego, como el centro de todos los dolores y penalidades que sufrió el Redentor amantísimo por la salvación del mundo durante toda su vida, y principalmente durante el tiempo de su pasión; y finalmente, debe considerarse como atravesado sobre la cruz, no tanto por la lanza del soldado, cuanto por el amor del Redentor que dirigía el hierro de la lanza... El Corazón, pues, de Jesús herido por nosotros, su alma santísima que anima este Corazón y le permite ser el Corazón de un Dios, el amor en que arde este Corazón, las virtudes de que es símbolo y residencia, los dolores y angustias que lo torturaron, este conjunto de cosas sublimes, admirables, divinas; he aquí el objeto verdadero, propio y adecuado de la fiesta del Corazón de Jesús."

La intención de la Iglesia al fomentar esta devoción nos es conocida por multitud de documentos. Bastará que mencionemos tres de ellos.

Clemente XIII habla principalmente de la caridad del Redentor en el decreto por el que se autoriza al reino de Polonia y á la archicofradía romana á celebrar la fiesta del Sagrado Corazón. "Accede, dice, á las preces de los Obispos de Polonia y de la archicofradía de Roma, sabiendo bien que la celebración de la Misa y del Oficio no tiende sino á desarrollar un culto ya existente y á conmemorar con este símbolo el recuerdo del amor divino que hizo tomar al Hijo de Dios la naturaleza humana, que le hizo obediente hasta la muerte, y que le inspiró los ejemplos de humildad y mansedumbre."

Pío IX, en el decreto de beatificación de la beata M. M., se fija especialmente en el Corazón físico de Jesucristo. "Jesús, dice, el autor de nuestra salvación, después de haber asumido, por un efec-

to de su caridad, las dolencias de la humana naturaleza y de haberse ofrecido á Dios sobre la cruz como víctima inmaculada á fin de librarnos de la esclavitud del demonio, no se propuso ya otra cosa sino encender por todos medios en los corazones de los hombres la llama de la caridad en que ardía su propio Corazón... ¿Quién será tan duro de corazón que no ame aquel Corazón herido por nosotros y atravesado con una lanza?... ¿Quién no se siente impulsado á multiplicar los testimonios de su veneración á este Corazón sagrado, que dejó manar por su herida el agua y la sangre, fuente de vida y de salvación?„

El oficio de la Beata, aprobado por la Congregación de los Ritos el 27 de Septiembre de 1864, no se expresa de otro modo: "Jesús se le apareció, y le hizo ver su Corazón divino consumido en llamas y coronado de espinas. Le encargó trabajase con todas sus fuerzas para que se instituyera un culto público en honor de su Corazón, para que se reconociera su caridad, y se reparasen las injurias y las ingratitudes de los hombres.„

En cuanto al fin del culto del Sagrado Corazón, estos diversos documentos dicen con bastante claridad cuál sea: enardecer á las almas con el amor divino, y reparar las injurias y las ingratitudes de que los hombres se hacen culpables con sus pecados.

3. **Legitimidad de este culto.**—Es claro que el Corazón es digno del culto de latría. Si, en efecto, el Verbo encarnado tiene derecho á nuestros homenajes, no sólo en sus atributos divinos, sino también en todo lo que tiene de humano; si es lícito y aun necesario adorar en el Verbo la Humanidad santísima, es evidentemente legítimo adorar en la misma Persona el Corazón, uno de los órganos principales del cuerpo, y la caridad, una de las perfecciones morales del alma.

Pero se dirá: ¿es justo honrar el Corazón de Jesús con un culto *especial?* ¿Por qué se ha de distinguir el corazón de otras partes del cuerpo, y la caridad de las otras perfecciones del alma? ¿Pueden nuestros homenajes dirigirse especialmente á un órgano del cuerpo y á una virtud?

Para responder á estas preguntas, debemos enumerar las razones de este culto especial. Estas razones se encuentran en la parte principal que el corazón y la caridad tuvieron en la redención del género humano.

Por la caridad hacia su Padre y hacia el linaje humano, el Verbo hecho hombre vivió una vida oculta durante treinta años, anunció el reino de Dios, confirmó su misión con innumerables milagros, dió ejemplo de las más sublimes virtudes. Por su amor para con los hombres dejó torturar su cuerpo y su alma, y quiso expirar sobre el patíbulo de una cruz; instituyó la Iglesia y los Sacramentos, y continúa residiendo entre nosotros bajo los velos de la Eucaristía para ser nuestro consuelo, nuestro apoyo y nuestro alimento. Si es lícito adorar á Jesús recien nacido, á Jesús sufriendo y muriendo; si en todo tiempo se ha rendido culto al nacimiento de Jesús, á su pasión, á su muerte, ¿por qué no se podrá rendir también á la caridad, móvil de todas las acciones, un culto especial que honre en su persona, y con ella una de las más magníficas virtudes morales?

El Corazón sagrado de Jesús comunicó la fuerza, la santidad y la vida á los restantes órganos corporales. Fué la fuente de aquella Sangre sagrada que regeneró el mundo. Después de la muerte del Salvador la lanza lo atravesó, y esta herida, provista por Cristo, había sido ofrecida á Dios por la salvación del mundo. Por esto, según opinión de muchos Padres de la Iglesia, Cristo mereció el poder de instituir los Sacramentos. ¿No hay en esto aun primera razón para distinguir al Corazón de todos los otros miembros, tributándole un culto especial?

Si la caridad para con Dios y para con los hombres fué el móvil de la vida del Redentor, ¿quién será capaz de expresar la intensidad de sus actos de amor? Ahora bien; notoria es la correlación entre estos actos y el corazón. Según una opinión, no desprovista de probabilidad, el corazón es el órgano del amor; es decir, cuantas veces la voluntad produce un acto intenso, el apetito sensitivo á su vez, cuyo órgano parece ser el corazón, produce un acto correspondiente. Si esto es así, ¿no hay en ello una nueva razón para honrar el Cora-

zón del Redentor? Ya sabemos que muchos fisiólogos rechazan esta influencia del corazón y hacen del cerebro el órgano del amor. El Cardenal Lambertini lo hizo notar á la Sagrada Congregación de Ritos, y la objeción pareció bastante fuerte para hacer diferir la institución de la fiesta del Sagrado Corazón. Por esto no hacemos hincapié en esta consideración.

Sea lo que fuere del órgano del apetito sensitivo, no pueden negarse las secretas y profundas influencias del sentimiento, de toda pasión viva sobre el corazón del hombre; sea cualquiera la explicación que de ello den la Filosofía y la Fisiología, la existencia de estas relaciones é influencias es incuestionable. El amor, el odio, la cólera, el miedo, la sorpresa instantánea, cuando se experimentan con intensidad, producen en el corazón agitaciones más ó menos rápidas, y hasta palpitaciones y contracciones. Esta correlación entre el corazón y el sentimiento existe también en el orden sobrenatural. El extremado amor divino que sentían algunos Santos, producía en sus corazones extraños fenómenos. El corazón de San Pedro de Alcántara estaba como abrasado, y el fuego interior solía comunicarse á todo su cuerpo. San Luis Gonzaga y San Estanislao de Kostka sintieron también ardores semejantes. El corazón de San Felipe Neri se dilató de tal manera que produjo la fractura de dos costillas, y daba tan violentas sacudidas que muchas veces transcendían á todo su cuerpo, y hasta se notaban en su propia habitación. Dios mismo confirmó con prodigios este lazo misterioso entre el corazón y la caridad. ¿Por qué si no Jesucristo, en una visión, arrebató á Santa Catalina de Sena su propio corazón para cambiarlo por un corazón nuevo? ¿Por qué un serafín traspasó el corazón de la seráfice virgen Teresa de Jesús? ¿No fueron todos estos prodigios como el efecto natural de la vehemencia de la caridad? Si esto es así, ¿quién no ve que la vida entera de Jesús, toda ella de amor y sufrimientos por la gloria de su Padre y la salvación del mundo, debió ejercer misteriosas influencias en su Corazón? Con razón, pues, la piedad de los fieles distingue el corazón de las otras partes de la santa humanidad y le rinde honores especiales adorándole en y con su persona divina.

Existe además una razón última de este culto especial. El hombre, compuesto de carne y espíritu, necesita ser excitado al amor de Dios por medio de signos sensibles; los misterios de la redención deben aparecer bajo un símbolo que atraiga su corazón y subyugue su voluntad. Ahora bien; ningún símbolo, ningún signo tan á propósito para producir este saludable efecto como el Corazón de Jesús. La imagen del Corazón de Jesús, con sus llamas, su herida, la cruz y las espinas, induce fácilmente al alma fiel á amar el Corazón mismo de Jesús. Este símbolo le recuerda al mismo tiempo la inmensa caridad de Jesucristo, y la ingratitud con que pagan los hombres el amor del Redentor. ¿Cómo los hombres, al contemplarlo, no han de sentirse estimulados á amar más de veras á Jesús y á Dios, á practicar más fielmente la virtud, y á extender en la medida de sus fuerzas el reino de Dios en la tierra?

Véanse: *De cultu SS. Cordis Jesu ac D. N. J. C.*, auctore P. de Gallifet, anno 1726 (De la excelencia de la devoción al corazón adorable de J. C.).

La devoción al Sagrado Corazón de Nuestro Señor Jesucristo, por el Padre Croiset, S. J.

De rationibus festorum SS. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariæ, auctore P. Nilles, S. J.

Dissertazione intorno alle regole da osservarsi per parlare e scrivere con esatezza e con proprietà su la devozione e sul culto diretto al SS. Cuore di Gesu. P. Muzarelli, S. J., 1806.

De cultu SS. Cordis Jesu, quædam... theologice scripsit Herm. Jos. Nix, S. J.

Quinque theses ad elucidandam et scientifice declarandam devotionem erga SS. Cor. Jesu, auctore P. Jungmann, S. J. prof. in univ. Oenipontana.

De SS. Corde Jesu, ejusque cultu. Tract. phil., hist., dogm. et ascet., auctore L. Leroy, S. Theol. et Phil. doct., Theol. dogm. prof. in Semin. Leod. 1882,

Commentarii in cultum SS. Cordis Jesu, auctore S. Bucceroni, S. J. Parisiis, Berche et Tralin, 1880.

COSMOGONÍA.—Se entiende por Cosmogonía un conjunto de doctrinas relativas al origen del mundo.

La antigüedad formuló sobre esta cuestión numerosos sistemas; Hesiodo, Anaxágoras, Platón, Aristóteles, y antes que éstos los libros sagrados de Oriente, trataron de resolver, cada cual á su manera, este grave problema, uno de los primeros que preocuparon al hombre. De todos estos sistemas que nos legaron los antiguos, uno sólo ha sobrevivido: el que se halla expuesto al principio del Génesis. Según confesión de los mismos racionalistas, es esta solución tan superior á las demás como el día es distinto de la noche.

Más adelante veremos, cuando tratemos de los *días* del Génesis, cómo los descubrimientos de la Geología han venido á confirmar hasta en sus detalles la Cosmogonía bíblica. Aquí no examinaremos sino una de las partes de la cuestión: la que se refiere al origen del universo inorgánico, es decir, á la obra de los dos primeros días genesíacos, puesto que los seres organizados no aparecen hasta el tercer día. Aunque la ciencia esté menos clara y precisa en lo concerniente á estos primeros tiempos que en lo que se refiere á las fases posteriores de la historia del globo, no obstante, conviene saber si las opiniones más ó menos autorizadas que emite sobre este punto están ó no de acuerdo con los datos bíblicos.

Que la Tierra no ha presentado siempre el aspecto que hoy ofrece; que ha pasado por distintas fases, acusando en su superficie y en su estructura un progreso casi constante, es un hecho que la Geología ha logrado demostrar hasta la evidencia. Allí están las revelaciones, todavía recientes, de esta ciencia para atestiguar que en una época relativamente poco remota el hombre no existía todavía; que más antiguamente tampoco existían en la naturaleza los animales que nos rodean, y que más remotamente todavía ni había fauna ni flora, sino un sol espléndido, cuyos rayos encontraban en nuestro globo una naturaleza desierta y sin vida allí donde las aguas se habían ya retirado.

Este progreso, caracterizado por las manifestaciones sucesivas de la vida vegetal y animal, no puede ser puesto en duda.

La Paleontología, ó el estudio de los seres que se han sucedido en los tiempos geológicos, nos muestra superpuestos, en las capas sedimentarias que constituyen la parte superficial de la corteza terrestre, las huellas ó los restos de plantas y de animales sin número, y el orden según el cual se presentan está, en el conjunto, en harmonía con el desarrollo de su organización. Conforme con lo que nos dicen nuestros libros santos, el vegetal aparece antes que el animal, el pez antes que el cuadrúpedo, y éste antes que el hombre.

¿Pero tendremos que detenernos en el ser inferior que representa la primera aparición de la vida? ¿No será posible que nos remontemos más alto en la serie de los tiempos, y sigamos á la materia misma, transformándose y progresando según las leyes establecidas por el Criador?

Es posible; pero advirtiendo que ya en este punto abandonamos el terreno de los hechos debidamente demostrados para penetrar en el dominio de las conjeturas. Pero hay conjeturas tan firmemente apoyadas en la razón y en la observación que se imponen por sí mismas, y nosotros estimamos que la historia de la Tierra, antes de la aparición de la vida, es de este número. Acaso no haya en nuestros días un solo geólogo que niegue que nuestro globo antes de solidificarse, al menos en su superficie, ha pasado todo él por el estado líquido ó pastoso. Su forma esférica, su aplastamiento en los polos, el aumento de densidad y de temperatura de las rocas á medida que se profundiza hacia el centro de la Tierra, todo esto no se explica de otro modo.

Está probado que un cuerpo fluido, aislado en el espacio, toma por sí mismo la forma de una esfera. Muchos fenómenos observados en la naturaleza desde hace mucho tiempo habían hecho muy probable esta verdad; un sabio belga, Plateau, ha dado de ella una prueba experimental. Una pequeña masa de aceite introducida por él en un líquido de la misma densidad, compuesto de una mezcla de agua y de alcohol, tomó ante su vista una forma

globulosa perfectamente regular. Prosiguiendo esta ingeniosa experiencia, imprimió á esta esfera un movimiento de rotación valiéndose de un hilo metálico que la atravesaba de parte á parte, y vió luego que la pequeña esfera se hinchaba hacia el Ecuador y se aplastaba por los polos. Difícil sería imaginar una confirmación más brillante del origen fluido de nuestro planeta.

Si hay que creer al mayor número de geólogos, este estado fluido está lejos de haber desaparecido todavía. Nuestro globo, según ellos, no es sino una masa líquida ó pastosa cubierta de una capa sólida de 50 ó 60 kilómetros á lo sumo, es decir, menos de una centésima parte del radio terrestre.

Pero no basta decir que nuestro globo se halló en otros tiempos en el estado líquido ó pastoso. La materia puede afectar una forma más simple todavía. Hoy está demostrado que todos los cuerpos, incluso los que componen nuestra atmósfera y que nosotros respiramos, pueden hallarse sucesivamente en el estado sólido, líquido y gaseoso. Este último es, sin duda, el más simple, y parece creíble que éste es el estado primitivo, aquel en que fué creada la materia.

Hay más. Los cuerpos que nos rodean, en especial los sólidos y líquidos, se presentan en su mayoría á nuestra vista en el estado de compuestos químicos. La arcilla, la sílice y la cal, por ejemplo, no son otra cosa que aluminio, silicio y calcio combinados con oxígeno. El agua resulta de la unión íntima de dos gases, el oxígeno y el hidrógeno. El ácido carbónico mismo, producto de la combustión, se compone de carbono y oxígeno. Ahora bien; hay alguna repugnancia en admitir, y de hecho no se admite, que la materia haya presentado desde un principio esta composición complicada. Créese, por el contrario, que fué creada en el estado de cuerpos simples y de átomos aislados. La aproximación ulterior de las partículas gaseosas es lo que produjo luego la combinación de aquellos que tenían alguna afinidad recíproca.

La hipótesis que acabamos de emitir no es tan gratuíta como pudiera creerse á primera vista. Se apoya en los datos más indiscutibles de la Astronomía y de las ciencias físicas, y permite explicar las sorprendentes analogías de movimientos, de forma y de naturaleza que presenta el sistema solar, y aun el universo todo. Si la Tierra hubiese sido creada en el estado solido ó líquido, hubiese permanecido siempre aislada en el espacio. No tendría, por consiguiente, ninguna relación de origen con los demás astros, ni aun con los planetas. No se sabría, en consecuencia, por qué motivos se habría sometido á las mismas leyes y por qué se compone de las mismas substancias.

Tal harmonía, que no puede en manera alguna ser efecto del acaso, llamó la atención de los astrónomos, quienes dedujeron de ella la siguiente teoría, debida casi totalmente á Laplace.

En un principio, la materia que compone la Tierra, los demás planetas, los satélites y el Sol mismo, estuvo esparcida por todo el espacio que ocupan actualmente estos astros. Esta materia constituía entonces una sola é inmensa masa gaseosa, cuyo radio, por lo menos igual á la distancia que media desde el Sol á Neptuno, último planeta de nuestro sistema solar, medía más de mil millones de leguas.

Esta nebulosa, ha dicho M. Faye, siendo en un principio de una tenuidad extrema, infinitamente menos densa que el aire de un recipiente donde se han hecho esfuerzos para obtener el vacío, redujo poco á poco su volumen. La ley de atracción á que fué sometida, dió por resultado agrupar sus átomos de modo que formasen moléculas. Estos movimientos locales y desordenados dieron lugar verosímilmente á la rotación, que se efectuó de Oeste á Este.

Por de pronto, la rotación debió de ser extremadamente lenta; pero el movimiento fué acelerándose poco á poco con la condensación de la nebulosa. Las moléculas situadas en la periferia de la inmensa esfera gaseosa tendían, en efecto, á situarse en el centro, donde encontraban á su vez otras moléculas animadas de una velocidad angular mucho menor, puesto que las primeras estaban más cerca del arco de la esfera. Comunicaban, pues, á estas últimas una parte de su velocidad primitiva, lo

cual á la larga había de producir, naturalmente, un aumento sensible del movimiento rotatorio de la nebulosa total.

Pero á medida que este movimiento se aceleraba, la fuerza centrífuga ó de proyección aumentaba á costa de la centrípeta ó de atracción. Pues es una ley mecánica muy conocida la de que la primera de estas fuerzas aumenta con la rotación. La honda es un ejemplo vulgar. Desde entonces, acentuándose más y más la velocidad giratoria de la nebulosa, debió llegar un momento en que la fuerza centrífuga triunfase de la centrípeta, la cual mantenía hasta entonces la unión de la masa total. Como es natural, este fenómeno se produjo primeramente en la periferia de esta inmensa esfera, pues que, dado su alejamiento del centro, la atracción era allí más débil. Se desprendieron, pues, en diversos intervalos varias porciones de esta materia gaseosa, extremadamente sutil. Estas porciones ó núcleos continuaron el movimiento de rotación de que estuvieron animados cuando formaban parte de la nebulosa total, pero transformándose en un movimiento de translación alrededor de la masa central. Poco á poco fueron condensándose sus elementos gaseosos, obedeciendo á las mismas leyes y presentando las mismas fases que en la nebulosa generativa, pero invirtiendo en esto un espacio de tiempo tanto más corto cuanta era la diferencia de masa entre aquéllas y ésta.

La sola aproximación de las moléculas dió lugar al desarrollo de un calor intenso, que debió hacer de estas nebulosas parciales otros tantos astros incandescentes, soles momentáneos que fueron alternativamente otros tantos focos de luz. Al estado gaseoso sucedió el estado líquido, y á éste el estado sólido, que constituyó definitivamente el planeta. Con el tiempo ha ido enfriándose la superficie, ya que no la masa total del astro, pudiendo ya subsistir en él la vida.

Pero aun estos astros secundarios, cuando todavía se hallaban en estado gaseoso, abandonaron á su vez en el espacio nuevos desprendimientos de materia cósmica, que, condensados asimismo, vinieron á ser luego nuestros satélites. Aunque son en cierto modo los más recientes de nuestro sistema solar, estos astros de tercer orden están, sin embargo, más adelantados que ningún otro, á causa de su relativa pequeñez, en la serie de las transformaciones que todo cuerpo celeste parece está llamado á experimentar. No sólo han cesado de ser luminosos por sí mismos, no sólo es ya hoy completa su solidificación, sino que ni tienen ya atmósfera ni aguas líquidas. Esto es, por lo menos, lo que parece averiguado respecto á la superficie de nuestra Luna, único satélite que es algo accesible á nuestras observaciones.

Mientras que planetas y satélites recorrían estas diversas fases, indicios de las que están reservadas al astro central, la nebulosa generatriz continuaba por su parte, con mucha lentitud, la serie de sus transformaciones seculares. En el centro se producía inmenso foco de calor, resultado de la condensación, y lanzaba en el espacio rayos chispeantes. Desde entonces el Sol se hallaba ya constituído, y con él el sistema planetario.

Tal es, en resumen, el origen probabilísimo del sistema solar, así como también del resto del universo, es decir, de la inmensa multitud de astros que pueblan el espacio.

No debemos exponer aquí las razones, de gran peso todas ellas, que apoyan esta hipótesis. Solamente diremos que en la naturaleza todo se verifica como si tal hipótesis fuese verdadera: la dirección uniforme, con dos únicas excepciones, de los movimientos de rotación y de revolución de los planetas alrededor del Sol; la velocidad de sus movimientos, la densidad relativa de los planetas, el estado físico de cada uno de ellos, etc. Así que Laplace ha podido decir que apostaba cuatro millares de millones contra uno á que tal disposición no era efecto del acaso.

Hemos dicho, es verdad, que hay dos excepciones contra la uniformidad de dirección, contra la uniformidad de los movimientos celestes. En efecto, parece que se ha demostrado que los satélites de Urano y de Neptuno tienen un movimiento retrógrado, es decir, de Este á Oeste. De aquí se ha inferido con razón, aunque del hecho no haya seguridad todavía, que el movimiento

de rotación de estos dos planetas debía efectuarse en el mismo sentido.

La observación de este fenómeno anormal ha conducido á un astrónomo distinguido, M. Faye, á rechazar el sistema de Laplace, sustituyéndole por una nueva hipótesis, según la cual la edad de los planetas está en razón directa de su proximidad al Sol. En opinión nuestra, el movimiento retrógrado de Urano y de Neptuno no debe ser motivo suficiente para abandonar una teoría tan bien fundamentada, por otra parte, como la teoría de Laplace. En la posición misma de Urano y de Neptuno encontramos una explicación suficiente del fenómeno invocado contra dicha teoría. Por lo mismo que estos planetas son los más distantes del astro central, debieron formarse en una época en que la nebulosa estaba todavía tan extendida que sus elementos se moviesen como cuerpos aislados en el espacio, rigiéndose en consecuencia por las leyes de Képler. Esta sola consideración creemos que basta para explicar el movimiento retrógrado de los planetas que han venido á ser constituídos por tales elementos. (Véase *L' origine du Monde* en la *Controverse* y en el *Contemporain*, Noviembre de 1885, así como también en el *Cosmos*, 1886, tomo I, pág. 453.)

Al fin y al cabo, la nueva teoría de M. Faye parte del mismo punto que la de M. Laplace: el origen gaseoso de la Tierra y del mundo entero. Puede decirse que sobre este punto no hay sino una opinión.

Pues bien; la Biblia, lejos de oponerse á estas ideas nuevas en materia de Cosmogonía, ha sido la primera en dejarlas entrever. El estado en que nos presenta á la materia cuando acababa de ser creada, puede muy bien aplicarse á la nebulosa primitiva. La versión más generalizada, la Vulgata, nos dice que la tierra era entonces *informe y vacía (inanis et vacua);* pero estos términos no traducen con toda fidelidad la fuerza de las expresiones *tohu-bohu* del texto hebreo. Se acercaron más á la verdad los Setenta cuando tradujeron: *invisible y sin forma (invisibilis et incomposita).*

Otros intérpretes, usando expresiones más enérgicas todavía, han llamado á la Tierra en estado caótico una *nulidad*, una *nada*. No podrá menos de reconocerse que era difícil caracterizar mejor la materia gaseosa y prodigiosamente rarificada que componía la nebulosa primitiva. Esta conformidad de la Biblia con las ideas cosmogónicas más recientes es de lo más notable.

Y no son sólo algunos traductores ó comentadores los que entendieron de este modo el segundo versículo del Génesis; porque así lo entendieron también la mayor parte de los Padres, creyeron en la identidad de las substancias que entran en la composición de los cuerpos celestes y terrestres. San Buenaventura no hace sino resumir la tradición cuando dice: "La generalidad de los intérpretes ha visto en las palabras: *In principio creavit Deus cœlum et terram*, la substancia de todas las cosas visibles; esta es, pues, una, y hay que convenir en que los cuerpos celestes y los terrestres han sido producidos, *quantum ad esse,* de una sola y misma substancia.„ (*Sentent.*, II, 12.)

En este terreno, como en otros muchos, la Biblia se adelantó á la ciencia.

HAMARD.

CREACIÓN.—1. *Lo que enseña la Iglesia.*—En el artículo *Dios* demostramos que el mundo tiene á Dios por autor. ¿Pero cómo Dios ha producido el universo? La doctrina cristiana, expuesta ya en la primera página de la Biblia, contesta que *por creación.* El hecho de la creación y su naturaleza, la libertad de Dios y el fin que se propuso en el acto creador, son otros tantos puntos que pertenecen á la fe católica. He aquí, en efecto, cómo se expresa sobre estos puntos el Concilio del Vaticano:

"¡Anatema á los que no reconocieren un solo Dios verdadero, Criador y Señor de las cosas visibles é invisibles!

"¡Anatema á quien afirmare que no hay sino una sola substancia, y que es una misma la esencia de Dios y de todas las cosas!

„¡Anatema á quien sostuviere que los seres finitos, sean corporales ó espirituales, ó los espirituales al menos, han emanado de la esencia divina, ó que la esencia divina, manifestándose y des-

envolviéndose, da origen á todas las cosas; ó en fin, que Dios es el ser universal é indefinido que, determinándose á sí mismo, constituye la universalidad de los seres, distintos unos de otros según los géneros, las especies y los individuos!

„¡Anatema á quien no reconociere que el mundo y todo cuanto contiene, así los seres espirituales como los materiales, ha sido sacado por Dios de la nada; ó que dijere que Dios no ha creado el mundo por una voluntad libre de toda necesidad, sino que lo ha creado tan necesariamente como se ama á sí mismo; ó que no admitiere que el mundo ha sido hecho para gloria de Dios!„

Para darse exacta cuenta de la doctrina de la Iglesia, conviene ante todo exponer con precisión el concepto de la palabra *creación*.

2. **¿Qué es creación?**—Los que admiten que Dios es el autor del universo, explican de tres modos el origen de los seres.

Los sectarios del *dualismo* atribuyen el origen del mundo á dos principios distintos, ambos eternos é increados: la materia y Dios. La materia, según ellos, proporcionó todos los elementos con que se formó luego el universo por la acción divina.

Los filósofos de la antigüedad que no profesaron el panteísmo ó el ateísmo, parece no se elevaron sobre esta manera de concebir el origen de las cosas.

La misma teoría fué sostenida por Hermógenes, filósofo estoico que abrazó el Cristianismo hacia fines del segundo siglo, cayendo luego en la herejía. En nuestros días ha encontrado también un campeón inesperado en la persona de Stuart Mill (*Examen sobre el teísmo*), que explica el mal en el universo por la resistencia que la materia opuso á la acción, no omnipotente, según él, pero poderosísima y sapientísima de Dios, que la dispuso lo mejor que pudo.—Según esta teoría, el fondo de los seres de este mundo existía por sí mismo. Dios no ha sido sino un arquitecto; la obra se subordinó á los elementos de que dispuso.

Los partidarios más ó menos francos del *panteísmo* consideran el universo como una emanación que Dios ha sacado de su substancia, ó como una manifestación y un desenvolvimiento de la naturaleza divina. En los artículos *Panteísmo* é *Idealismo* se encontrará la exposición y refutación de las principales formas de este error. Baste indicar por ahora que dicho error confunde á Dios con el mundo, ora considere el universo como la morada ó sustentáculo de todas las realidades existentes, en cuyo caso se inclina hacia el *ateísmo*, ora coloque en Dios toda la realidad de las cosas, tendiendo á reducir el mundo móvil á meras apariencias y á confundirse, por tanto, con el *idealismo*. Según esta teoría, la existencia del mundo con todas sus partes y movimientos no depende de ninguna voluntad libre; es la consecuencia de una necesidad absoluta que se impone á la naturaleza divina.

Según la doctrina católica, que da una tercera solución al problema de la formación de las cosas, Dios es el único principio necesario y eterno; el mundo de los cuerpos y de los espíritus es de una naturaleza finita, diferente, bajo todos conceptos, de la naturaleza divina; posee, sí, una existencia real, pero que no es necesaria ni eterna. Este mundo, del cual nada existía primitivamente, fué llamado á la existencia por un acto absolutamente libre de Dios. Esto es lo que se llama *creación*.

La creación es, pues, la producción del mundo por Dios, que libremente lo hizo surgir de la nada, sin sacarlo, por consiguiente, ni de su divina substancia, ni de ninguna substancia finita preexistente.

La creación es un misterio que nosotros no podemos explicar; mas para hacer comprender mejor en qué consiste, los teólogos distinguen la *creación activa*, ó el acto por el cual Dios crea, y la *creación pasiva*, ó el efecto que este acto produce fuera de Dios y que constituye la criatura.

La creación activa es un acto de la voluntad divina, que manda que tal ó cual ser finito exista ó salga de la nada. Para quien conoce la naturaleza y los atributos de Dios, es evidente que este mandato no puede preceptuar nada imposible; que es eterno sin que éntre en él la noción de tiempo; que es independiente y está por encima de toda necesidad, porque la voluntad de Dios no

puede aplicarse sino á aquello que encuentra cuerdo su inteligencia infinita; dicha voluntad es también inmutable en su fondo, como también en sus menores determinaciones, y lo que ella ordena, ordenado está desde toda la eternidad; esta voluntad divina no quiere necesariamente sino lo que es necesario por su naturaleza misma, es decir, lo que constituye la esencia divina, pero no lo restante; por consiguiente, ella ordena libremente la existencia de las criaturas finitas, las cuales podrían no existir, y de las cuales no tiene ninguna necesidad. Sin embargo, Dios quiere la existencia de estas criaturas para que le glorifiquen á su manera; porque Él nada hace sino en orden á sí mismo, según aquella palabra de la Escritura: *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus*.

La creación pasiva es la producción del ser finito fuera de Dios en virtud de su mandato eficaz. La criatura que así sale de la nada, queda constituída con naturaleza y en condiciones conformes en un todo á las ideas eternas que Dios ha querido realizar en ella y fuera de él; ella empieza en el tiempo una existencia real; pero como recibe de Dios un ser propio, diferente del ser divino, que es el único infinito y necesario, su naturaleza y su existencia son limitadas en su extensión y duración, según la voluntad de Dios, que en todo momento es libre de conservarla en la existencia ó de retirarla de ella.

Ahora preguntamos: ¿hay que explicar así, según estas doctrinas del Cristianismo, el origen del mundo? ¿El mundo ha sido sacado por Dios de la nada? ¿Es eterno el mundo? ¿Ha sido creado libremente? He aquí algunas cuestiones que vamos á discutir por separado, refutando las doctrinas contrarias á las de la Iglesia.

3. **¿El mundo ha sido sacado por Dios de la nada?**—El dualismo enseña que Dios hizo el mundo de una materia imperfecta, pero increada; el panteísmo afirma que el universo ha sido formado de la substancia divina, que él manifiesta ó determina. Nosotros, los católicos, decimos que el mundo ha salido de la nada por mandato de Dios, sin que ninguna materia imperfecta ni la substancia divina hayan servido de materia.

Para demostrar la verdad de esta doctrina basta conocer la naturaleza de los seres que componen el mundo. En efecto, estos seres tienen una existencia real, pero al mismo tiempo limitada y movible. De aquí resulta que esta existencia es contingente, es decir, que puede no existir, y por consiguiente, dichos seres no son una emanación de una parte de Dios; de aquí resulta igualmente que esta existencia es una existencia recibida y que, por consiguiente, aquellos seres han sido creados y no han sido formados de una materia increada.

Desde luego, los límites y los cambios á que están sujetos los seres del universo prueban que tales seres no existen necesariamente y que, por tanto, no son ni una modificación ni una emanación de la esencia divina, la cual abarca todo aquello que es absolutamente necesario. Esta esencia es, en efecto, absolutamente perfecta é inmutable (V. el art. *Dios*). Por consiguiente, ninguno de los seres que forman el mundo es una emanación ni una determinación.

En segundo lugar, admitido que estos seres no existen necesariamente, es preciso reconocer que su existencia tiene su razón de ser fuera de su esencia. En otros términos, es preciso reconocer que esta existencia les ha sido dada por completo. Y digo *por completo*, porque no hay en ella ningún elemento que no sea más imperfecto que el conjunto á cuya perfección contribuye; no hay, por consiguiente, en ella ningún elemento que posea necesariamente la existencia. No puede, pues, decirse que los seres han sido formados de una materia más imperfecta que ellos. Porque una materia increada existiría necesariamente y no podría ser imperfecta; y puesto que la materia de que está formado el universo es imperfecta, no existe por sí misma; resulta, pues, que ha recibido la existencia y que ha sido sacada de la nada. Luego ha sido creada. Todos los seres que forman el universo han recibido, pues, la existencia por creación.

En vano se nos objetará que de la nada nada se hace. En efecto; si con

esto quiere decirse que el poder limitado de los hombres y de los demás seres del mundo no puede producir ningún ser de la nada, y que dicho poder se reduce á modificar ó transformar la materia y los seres existentes, admitimos este principio; pero habrá que convenir al propio tiempo en que tal enunciado no es aplicable á las obras de Dios, cuyo poder es infinito, no pudiendo, por tanto, inferirse de dicho principio la imposibilidad de la creación. Y si á este proverbio "*de la nada nada se hace*„ quiere dársele un valor absoluto y hacer de él un principio necesario, nosotros exigiremos que se determine y concrete su sentido. Si con esto quiere decirse que no hay efecto sin causa, nosotros seremos los primeros en sostenerlo, puesto que en virtud de este principio demostramos que Dios es la causa que ha dado la existencia al universo; pero si se quiere dar á entender que es imposible que esta causa infinita produzca ningún ser fuera de ella misma, y no valiéndose de una materia preexistente, si esto quiere significarse con aquel principio, entonces responderemos que, si así fuera, el mundo no podría existir, pues que la materia no existe por sí misma. Y dado que el mundo existe, es necesario admitir que ha podido ser creado de la nada, porque es la unica manera como ha podido recibir la existencia.

4. **¿Cuál es el fin de la creación?**—Dios se propuso seguramente un fin al crear el mundo, puesto que todos sus actos son dictados por una sabiduría infinita. ¿Cuál es, pues, el fin que la determinó á crear el mundo? Por una parte, este fin no puede ser sino Dios mismo, puesto que la voluntad de Dios no puede determinarse á la acción sino movida por el bien infinito, que no existe sino en su divina esencia, en atención á que todo lo que es finito y limitado no puede ser el término que se propone en sus deliberaciones eternas. Dios, pues, ha creado todas las cosas por sí mismo, según las palabras de los Proverbios (XVI, 4): "*Dios hizo todas las cosas por sí mismo*„; y según las frases del Apocalipsis: "*Él es el Alfa y el Omega, el primero y el último, el principio y el fin, el que era y el que es, el Todopoderoso.*„

Por otra parte, la esencia infinita se basta á sí misma; Dios, no sólo no tenía ninguna necesidad de las criaturas, sino que las maravillas todas del universo, las alabanzas y las obras de los hombres, nada pueden añadir á su perfección, ni á su felicidad, ni á su gloria (esencial). Al sacarlas, pues, de la nada, no hizo cosa alguna que le sirviera á Él, y la creación no fué útil sino á las criaturas. En otros términos: no produjo ningún bien que no poseyera ya infinitamente, ó mejor dicho, todos los bienes y todas las esencias finitas que realizó, fuera de Él, en las criaturas, están á infinita distancia del bien soberano y de la esencia infinita, que es Dios.

¿Cómo conciliar estas verdades, entre las cuales los *panteistas* quieren ver contradicción, y que, sin embargo, se derivan lógicamente de lo que la razón nos enseña acerca de Dios y del mundo?

"Todos los seres imperfectos, dice Santo Tomás (1 p., q. IV, a. 4), siendo á la vez activos y pasivos, deben proponerse en sus operaciones la adquisición de alguna cosa; pero la causa primera, que está toda ella en acto, no puede pretender la adquisición de ningún bien. Lo que se propone, sí, es comunicar su propia perfección, que es su bondad. Toda criatura que quiere ser perfecta trata, pues, de asemejarse á Dios en su perfección y en su bondad. Así es que la bondad de Dios es el fin de todas las cosas. Así se ve que Dios es enteramente desinteresado en sus dones, pues nada hace por su utilidad, sino que obra siempre á impulsos de su bondad.„

Resulta, pues, que Dios crea para sí mismo, puesto que satisface su bondad por la comunicación que hace á las criaturas de una imagen de sus perfecciones y de su ser; pero es cierto al propio tiempo que redundan en beneficio de las criaturas todos los bienes comunicados por el acto creador, y que Dios no reporta para sí ninguna ventaja de la creación.

5. **¿Es Dios libre para crear?**—Después de lo que acabamos de decir, nos es fácil demostrar que Dios, en su acto creador, no obedece á ninguna necesidad. Dios no ha sido impelido á crear por ninguna necesidad; añadamos que

tampoco se ha determinado á ello por obligación alguna.

Él es, efectivamente, el bien perfecto. Las criaturas no son buenas sino en tanto que participan de su bondad en un grado limitado. La creación, pues, dió la existencia á nuevos seres buenos, pero no hizo que hubiese, por decirlo así, mayor cantidad de bien.

De aquí resulta que Dios, al crear, no cumplía con un deber; nada hacía más perfecto de lo que hubiera sido el abstenerse de toda creación, y era lo mismo para Él producir un mundo más ó menos perfecto que dar existencia al que tenemos.

Se ve por esto que el acto creador fué absolutamente libre de parte de Dios, que podía crear ó no crear. Desde el momento que se decidió á crear los seres (art. *Providencia*), era libre para darles mayor ó menor perfección y multiplicarlos según su voluntad. En vano, pues, ciertos filósofos han tratado de inquirir por qué los seres finitos é imperfectos han sido producidos por el ser infinitamente perfecto, y los seres múltiples por el ser que es esencialmente único. La única razón de la existencia de las criaturas es la libre voluntad de Dios.

6. **¿El mundo es eterno?**—El mundo no es eterno, es decir, que no ha existido siempre. Constituye esto un dogma de nuestra fe, y en otros artículos se encontrarán las pruebas de la verdad de las enseñanzas de la Iglesia en lo referente á que el mundo ha sido creado en el tiempo.

Aquí no haremos otra cosa que examinar la cuestión de si el mundo ha podido ser eterno. La Iglesia nos deja en libertad para adoptar sobre este punto la opinión que más aceptable encontremos.

Concretemos la cuestión. Es cierto que en Dios el acto creador es eterno, puesto que en Dios no hay cambio de ninguna especie; es también cierto que el mundo no es eterno por razón de su naturaleza, como pretenden los materialistas. El decreto eterno de Dios llamó á la existencia á cada uno de los seres en el momento en que plugo á su divina voluntad; á los seres inorgánicos antes que á los orgánicos, y á los animales menos perfectos antes que al hombre.

Pero ¿los seres creados podían recibir su ser desde toda la eternidad? ¿Habrían podido existir sin haber empezado á ser? Sobre este punto están divididas las opiniones de los filósofos católicos.—Alberto el Grande, San Buenaventura y la mayor parte de los modernos, consideran la existencia eterna como imposible en seres creados; Santo Tomás y la mayor parte de los escolásticos creyeron que el problema es insoluble, y que la razón no nos presenta prueba alguna concluyente ni en pro ni en contra de la posibilidad de un mundo eterno.

Nosotros creemos con el Cardenal Zigliara (*Cosmología*, §10) que hay que hacer algunas distinciones antes de resolver la cuestión.

Se puede examinar por de pronto si es imposible admitir la existencia eterna de una criatura cualquiera, por ejemplo, la de las substancias que no se hallasen sujetas á ningún cambio, ó la de un mundo en el cual no tuviesen lugar los movimientos y las sucesiones que observamos en el actual.

Si se trata de un mundo sujeto á cambios, á mutaciones, parece imposible admitir que estos cambios se hayan estado produciendo eternamente, pues es cosa demostrada que un número determinado no puede ser infinito, porque siempre es posible aumentarle con alguna unidad. Ahora bien; como quiera que los seres creados que se han sucedido hasta ahora en la tierra forman un número determinado puesto que han existido; como quiera que los cambios diversos que han experimentado forman también un número bien determinado puesto que han existido, es de absoluta necesidad, á nuestro entender, que el número de estos seres y de estos cambios sea finito; y es de absoluta necesidad, por consiguiente, que el mundo, tal como es hoy, no haya durado eternamente. En esta consideración se han apoyado, por lo general, los apologistas modernos que defienden la imposibilidad del mundo eterno.

Pero si se trata de un mundo sin sucesión de seres y sin cambios medidos por el tiempo, no puede aducirse este argumento, y nosotros en tal caso no encontramos argumentos para admitir

ó rechazar la posibilidad de una creación eterna.

En efecto; por parte de Dios no se ve la imposibilidad de que ejecutara desde toda la eternidad su voluntad creadora; por parte del mundo tampoco parece que se opone nada á esta eternidad. Verdaderamente, en lo que nosotros podemos juzgar, esta eternidad, que dependería por completo de la voluntad de Dios, no supone ninguna necesidad en la esencia de la creación; porque si el ser creado debe existir en virtud del acto creador y serle posterior, esta posterioridad es meramente lógica; y puesto que Dios está fuera de toda idea de tiempo, esta posterioridad no implica necesariamente que el mundo haya empezado á existir. Un mundo como éste no estaría regido, cual el nuestro, por las leyes del tiempo, y una parte de la cuestión se reduce á examinar si toda creación debe hallarse sujeta á estas leyes.

Si ahora se considera que ningún obstáculo se ve en que el mundo actual hubiese existido primitivamente en el estado de substancia sin movimiento, no parece imposible que este mismo mundo hubiera existido desde toda la eternidad.

No hay que extrañarse, pues, de que Santo Tomás no creyera posible demostrar la posibilidad ni la imposibilidad de un mundo eterno.

J. M. A. VACANT.

CRISTO Y CRISTNA *(El)*.—Un magistrado de Pondichéry llamado Jacolliot, ha publicado en Francia numerosas obras que, aunque con nombres diferentes, todas tienden al mismo fin: á probar que la Biblia no es otra cosa que una copia de los libros sagrados de la India, y sus historias y anécdotas, plagios sacados de las mismas fuentes. La principal de estas obras, la que las resume todas, se titula: *La Bible dans l'Inde*, con otro subtítulo que dice: *Vie de Jezeus Christna*. En este libro M. Jacolliot se esfuerza por hacer creer que la India tuvo un héroe legendario, que llevó casi el mismo nombre y realizó casi los mismos hechos que Nuestro Señor Jesucristo. Muchos espíritus superficiales se han dejado engañar por el embaucador. Otros, en mayor número, se han visto de pronto sorprendidos y confusos. ¿Podía suceder de otro modo ante la impudencia de las afirmaciones del autor? Vamos nosotros á detenernos un momento en el examen de estas aseveraciones, no ciertamente á causa de su valor científico, que es nulo, sino para tranquilizar á aquellos que se han visto sorprendidos y confusos, y para hacer ver hasta dónde llega el odio á la verdad cristiana. Estos libros de M. Jacolliot, esparcidos por millares en todos los países del mundo, distribuídos en todas ocasiones por encargo de la masonería, han causado daños de importancia, tanto como los de M. Renán, y aun hoy son encomiados en Revistas que tienen pretensiones de científicas. M. Jacolliot es aquí el tipo de gran número de nuestros adversarios. Se queda uno estupefacto al ver hasta qué grado emplea en sus obras el refinamiento de la embustería y de la mala fe.

El nombre *Jezeus Christna* que aparece en el frontispicio de su libro nos presenta ya un ejemplo elecuente. M. Jacolliot creyó ciertamente poner una pica en Flandes al inventar un nombre tan parecido al de Jesucristo. Pero no tenía en cuenta que ya estas palabras delataban el fraude de la manera más evidente. *Jezeus* no es ni puede ser sanscrito; el sanscrito no posee *z* ni *eu*. *Christna* se halla en el mismo caso; *ch* no puede encontrarse delante de *r*. Pero era necesaria la *ch* para que este nombre resultara semejante al de Cristo *(Christus)*. ¿Qué diremos, pues, ahora de este párrafo del inventor del Cristo indio? "Como hemos visto ya, estos nombres *Jesús, Josué, Jehovah,* proceden todos ellos de las dos palabras sanscritas *Zeus* y *Jezeu*, que significan: el uno, el Ser Supremo, y el otro, la esencia divina; estos nombres eran vulgares en todo el Oriente. Pero no sucede así con los nombres Cristo y Cristna *(Christ, Christna)*; aquí encontramos la imitación, la copia hecha por los Apóstoles de la encarnación india. Jesús no fué llamado *Christo* hasta después de su muerte. Esta palabra no se halla en hebreo; ¿de dónde viene, pues, si los Apóstoles no se apoderaron del nombre del hijo de Devanaguy?

"En sanscrito, *Kristna*, ó mejor *Christna*, significa enviado de Dios, prometido por Dios sagrado.

"*Nosotros escribimos Cristna prefiriéndolo á Kristna, porque la* kh *aspirada del sanscrito se transcribe mejor por nuestra* ch, *que es también una aspiración, que por nuestra simple* k [1]. Nos hemos guiado, pues, en esto por una regla gramatical, y no por el deseo de establecer semejanzas.

"Esta palabra *Cristo*, ¿se hará venir del griego χριστός? Además de que la mayor parte de las palabras griegas son sanscrito casi puro (!), lo cual explica el parecido, resta todavía por averiguar los motivos por los cuales se dió á Jesús este sobrenombre griego, siendo así que fué judío de nacimiento, pasó en Judea su vida militante y allí también murió. Sólo un sobrenombre hebreo hubiese sido comprensible y lógico. La única verdad admisible es que el nombre de *Cristo* formaba parte del sistema tomado de la India por los Apóstoles."

He aquí una página modelo de M. Jacolliot. Ciertamente, es de admirar el arte con que todo está combinado para conducir seguramente al término deseado, y se comprende que el lector no especialista se deje convencer por estas aserciones tan absolutas y terminantes, y por ese aire de candor y de sinceridad que el autor aparenta. Y, sin embargo, nosotros no podemos calificar su obra sino diciendo que es una obra maestra de atrevimiento y descaro. No es otra cosa que una serie no interrumpida de mentiras.

No hay en sanscrito ni *Zeus*, ni *Jezeu*, ni *Christna;* estas palabras ni siquiera pueden existir en dicha lengua; ya hemos dicho por qué. No pueden, pues, tener ningún sentido, y jamás ningún personaje legendario, mítico ó de otra clase, ha llevado ninguno de estos nombres. La *ch* de *Christna* no ha sido adoptada para seguir una regla gramatical, puesto que la gramática sanscrita prohibe esta forma.

En fin, nuestro autor nos da la medida de su ciencia diciendo que las palabras griegas son sanscrito casi puro, y atestiguando que ignora por completo el origen de la palabra *Christus*. No sabe que Jesús recibió este título bajo la forma hebrea *mashîha*, que significa *ungido*, y que procede de la raíz *ungir*; que este nombre se tomó de la Biblia hebrea, donde figura muchas veces el ungido del Señor; que χριστός, es la traducción exacta de la palabra hebrea, puesto que significa igualmente *ungido* y procede del verbo χρίω ungir. La palabra χριστός fué adoptada por los judíos helenistas, que sustituyeron el griego al hebreo, y por los Evangelistas, que escribieron en griego.

Después de haber inventado de este modo un nombre semejante al de *Jesucristo*, aunque imposible; después de haber acumulado una porción de aserciones falsas para apoyar su tesis, M. Jacolliot ya no tendrá tampoco inconveniente en fingir un personaje semejante á Cristo, en atribuirle actos y enseñanzas tan fabulosos como la existencia del personaje, en falsificar los textos, inventar otros nuevos, y presentar textos de los cuales no se ha encontrado jamás una sola palabra en ningún libro sanscrito.

Dirijamos una breve mirada á las principales partes de este sistema:

a) M. Jacolliot cita al principio algunas profecías que anuncian un salvador, un Niño dívino, y las autoriza con nombres de obras ó de autores sanscritos. Cita los Vedangas, Narada, *Paulastya, Pourouravas;* pero se guarda muy bien de indicar qué Vedanga, qué libros de estos autores contienen estas profecías, por la sencilla razón de que no existen; es más, *Pourouravas* y *Paulastya* (*sic*) no figuran en ningún tratado de literatura sanscrita, ni aun en el gran diccionario de Bœhtlingk-Roth. Lo cual no es obstáculo para que nuestro hombre añada con la audacia que le es habitual: "No hago más que *transcribir;* todo comentario desfiguraría el estilo inspirado del Profeta."

b) Sigue una relación del *Nacimiento de la virgen Devanaguy, madre de Christna* según la *Bogaveda-gîta*. Pues bien, el nombre *Devanaguy* no ha existido jamás, y hasta es imposible en sanscrito. Además, jamás en la India

[1] No se pierda de vista que habla un francés, relacionando por tanto el valor fónico de los caracteres sanscritos con el del alfabeto en francés.—*(Nota de la versión española.)*

hubo virgen divina, y la *Bhâgavad-gîta* (no *Bogaveda-gîta*) no contiene ni una sola palabra que haga relación al nacimiento de ningún ser terrestre. Nuestros lectores pueden cerciorarse de esto, pues existe de este poema una traducción francesa de Bournouf.

A estos preliminares sigue la exposición de la vida de *Jezeus Christna*, tal como M. Jocolliot la sacó de su cabeza. No nos detendremos en las afirmaciones accesorias del autor, que nos asegura, por ejemplo, que la encarnación india es la primera del globo; que va á referir sencillamente, y según los autores indígenas más recomendables, la vida de la virgen Devanaguy y la de su hijo divino. Todo esto se dice para mejor engañar. Nosotros no reproduciremos, ni aun á grandes rasgos, esta pretendida leyenda; esto sería simplemente perder el tiempo. Nos limitaremos á decir en general que las tres cuartas partes de los hechos que contiene son de invención de M. Jacolliot, que los ha calcado sobre los de la Biblia, y que los restantes, pertenecientes á las fábulas indias, son de creación posterior á la redacción de los Evangelios. Consignemos, sin embargo, algunos hechos del primer orden. Leemos, por ejemplo, las siguientes líneas en M. Jacolliot:

"Apenas llegó á los seis años de edad, Christna abandonó á su madre y empezó á recorrer la India para predicar la nueva doctrina, luchando constantemente contra el mal espíritu y declarando á todos que él era Visnú, la segunda Persona de la Trinidad, venido para rescatar al hombre del pecado original, vencer al espíritu malo é inaugurar el reinado del bien. Los pueblos corrían en masa á oir sus lecciones y le adoraban como un Dios, diciendo: "*Este es el Redentor prometido á nuestros padres...*„

Todo esto no es sino una solemne mentira; más todavía: jamás ha habido entre las creencias de la India, ni un *espíritu malo*, ni *una segunda persona de la Trinidad*, ni un *pecado original* de que el hombre debiera ó pudiera ser redimido. Las palabras que pone en boca del pueblo indio son sencillamente absurdas.

Hablando de una pretendida matanza de inocentes semejante á la de Belén, M. Jacolliot añade: "Todas las obras de la India, científicas, históricas ó religiosas, los *Puranas*, los *Sastras*, el *Mahâbhârata*, el *Bogaveda-gîta* (!), el *Bagaveda sastro* (*sic*), dan testimonio de la verdad de este hecho.„ Pues bien; de todos estos libros, solamente los *Puranas* contienen algo que tiene algún parecido con el hecho evangélico; ¡y los *Puranas* datan de mediados de la Edad Media!

Más adelante leemos que "*Christna*, encarnación de Visnú, escogió algunos discípulos, entre los cuales sobresalía Ardchuna, quien, así como los demás, llevaba una vida austera, y gobernaba la pequeña comunidad en ausencia de *Christna*„.—"Un día, para persuadir á sus discípulos, se transfiguró (como Cristo) y apareció con el esplendor de su majestad divina. Sus discípulos se echaron á sus pies y le proclamaron *Jezeus*, es decir, nacido de la pura esencia divina.„

También todo esto es pura falsedad. Ardchuna fué, según el *Mahâbhârata*, un guerrero famoso, protegido por Visnú, pero de ningún modo discípulo de un dios encarnado. En cuanto á la transfiguración, puede juzgarse de ella por lo que hemos dicho antes acerca de la palabra *Jezeus*. Y todavía, después de tanta farsa y embuste, se atreve M. Jacolliot á añadir en tono de oráculo: "No creo que los orientalistas serios vayan á contradecir en nada lo que yo conjeturo„; puede decirse que este escritor lleva la impudencia hasta sus últimos límites. Sí, ha habido una transfiguración; pero sólo data de algunos años; es la que ha realizado nuestro autor.

Su Christna, en efecto, no es sino una transformación, para uso de los lectores poco instruídos y crédulos, de un personaje legendario de la India brahmánica que lleva por nombre *Kerchna* (el negro).

¿Quién fué este *Kerchna?* Vamos á decirlo. Pero advirtamos desde luego que la India no ha concebido nunca la idea de una encarnación propiamente dicha. Todo lo que ha creído sobre este particular se reduce á manifestaciones, apariciones bajo formas sensibles; pues no son tampoco encarnaciones las apa-

riciones de los demonios en forma de machos cabríos, de lobos, de hombres-monstruos, etc., en las cuales el pueblo cree todavía.

Kerchna no es tampoco una encarnación propiamente dicha. Es una simple manifestación de Visnú, y vamos á decir dos palabras sobre el origen y naturaleza de esta manifestación.

Cuando el budhismo empezó á extenderse por la India, los brahmanes, viendo que sus instituciones y su dominación se hallaban amagadas de inminente peligro de ruina, decidieron atajar los pasos de la nueva religión que venía á suplantarlos. Para lograr esto, creyeron que el mejor medio era oponer á la doctrina de Budha una forma de culto que pudiera apasionar igualmente los espíritus. La persona de Visnú, Dios-Sol en un principio, luego genio de la generación, de la conservación y de la alegría, muy popular en la India, les proporcionaba lo que deseaban. Para atraer mejor al pueblo, que se mostraba muy indiferente á las grandezas del Brahma, abstracto é incomprensible, se propusieron los brahmanes dar á Visnú una figura antropomórfica que impresionase más los sentidos y contrarrestase por esta cualidad lo que el budhismo tenía de conforme con las ideas del tiempo en que nació. Esta nueva forma del dios la tomaron de las antiguas leyendas, de los cantos guerreros de la raza indo-arya, atrayéndose por este golpe de habilidad las simpatías de la casta real y guerrera. El *Xathrya Kerchna*, uno de los héroes más célebres del *Mahâbhârata* primitivo [1], viene á ser una manifestación del dios Visnú. Su carácter original, completamente humano, se encuentra diseñado en los cantos más antiguos. Allí le vemos sucumbir en una expedición desgraciada. En los episodios más recientes, el carácter divino de *Kerchna* va pronunciándose poco á poco; en el *Bhâgavad-gîta* aparece de repente como una figura sensible que ha tomado el dios Visnú, el cual muestra al guerrero Ardchuna su forma divina para animarle al combate, y en esta manifestación Ardchuna ve en Visnú una boca inmensa armada de terribles dientes, en la cual todos los seres entran, son triturados y absorbidos. De esta extraña escena es de donde M. Jacolliot ha sacado su Ardchuna, jefe de aldea, discípulo de su Mesías-apóstol, *Christna*, y la transfiguración de este Salvador encarnado, durante la cual sus discípulos le proclaman Jezeus. En realidad, lo que ocurre es simplemente que el dios Visnú se cambia repentinamente por uno de los guerreros en medio del combate para dar á otro héroe una lección de filosofía. Es evidente á todas luces que esta transformación no fué inventada sino para enlazar el poema con un episodio que no tenía con él ninguna relación posible.

En consecuencia de esto, se hace necesario explicar la manera cómo el dios se ha manifestado; se da á Kerchna un nacimiento, se le atribuye una vida extraordinaria, llena de hechos raros y estrambóticos. Así es que, todavía feto, fué transladado desde el seno de su madre al de otra esposa de su padre, y que, disgustado del lugar á que había sido elevado, produjo lobos fantásticos que atemorizaron á las gentes en medio de las cuales andaba errante, obligándolas á emigrar; hizo volcar un carro al cual le había amarrado su nodriza, etc., etc.

Estos relatos se hallan en el *Harivansa*, poema que forma el lazo de unión entre el *Mahâbhârata* y los *Puranas*, y que data de los primeros siglos de nuestra era; todavía no presentan rasgo ninguno que recuerde los sucesos evangélicos. Lejos de esto, nos representan á Kerchna-Visnú retozando entre los pastores y entregándose á los pasatiempos y dulzuras del amor, hasta el punto de que el dios del amor se da como hijo suyo. (V. *Harivansa*, verso 9322 y siguientes.)

Más tarde todavía, la introducción del Cristianismo en la India obligó á los brahmanes á una nueva evolución. Estos sacaron de los relatos evangélicos lo que podía servirles para popularizar más todavía á su dios, y hacer de él un rival de Cristo capaz de con-

[1] El *Mahâbhârata*, la *Iliada* de la India, es un poema de doscientos mil versos. Unos quince mil próximamente pertenecen al fondo primitivo; lo restante ha ido añadiéndosele con el tiempo en forma de episodios por los brahmanes, que han agrupado alrededor de este fondo las principales leyendas de la raza arya-india.

trabalancear en el ánimo de sus fieles la influencia del Cristianismo. Tomaron del Evangelio lo que les convenía, y crearon en cierto modo un nuevo culto con la creencia en un dios encarnado que vivió una vida maravillosa, y con la adoración del niño divino. Este era también un medio para luchar ventajosamente contra el budhismo, que constituía asimismo una rival temible.

Este culto, muy diferente del Cristianismo, pero rebosando alegría y belleza, desterró de la India el budhismo é hizo que triunfara el brahmanismo. Así que los brahmanes, en vista del éxito conseguido, enriquecían constantemente sus enseñanzas y sus fiestas con episodios y relatos tomados de la religión del Occidente, sin cuidarse por esto de adoptar sus principios. Que esto sea así, que el retrato de Kerchna se ha formado sobre el modelo de Cristo, está reconocido por todos los sabios, aun aquellos que son extraños á toda idea religiosa, ó más bien hostiles al Cristianismo. (Véase, por ejemplo, A. Weber, *Ueber Krchna geburts'Fest.* Abh. d. K. Academie Berlin, 1867;—Angelo de Gubernatis, *Enciclopedia indiana,* pág. 242;—A. Weber, *Indische litteratur Geschichte,* 2.ª edic., págs. 78, 206, 251, 320, 327, etc.;—Dowson, *Classical dictionary*, art. *Vishnu Krshna*;—Reinaud, *Mémoire géographique, historique et scientifique sur l' Inde*, páginas 119-123.)

CH. HARLEZ.

CRITICA ESCRITURARIA ENTRE LOS CATÓLICOS *(La).*—Los incrédulos y algunos protestantes tienen por costumbre hablar con soberano desdén acerca de nuestros estudios y trabajos sobre las Santas Escrituras. Si hemos de creerlos, estos estudios y estos trabajos carecen en absoluto de crítica, es decir, de discernimiento racional. Para los católicos romanos, dicen ellos, toda la Biblia está en la Vulgata latina; aceptan todas sus partes sin distinguir lo que es apócrifo de lo que es auténtico; aceptan sin examen la traducción latina, aun en aquellas partes en que no es exacta, ni mucho menos; no conocen sino por referencia los textos originales, y no se cuidan de consultarlos para aclarar los pasajes obscuros de la Vulgata. En fin, la ignorancia de los católicos y su menosprecio de la palabra de Dios van tan lejos, que, sin atender al contexto, se fijan de ordinario en el sentido superficial que parecen tener las palabras, sentido que se desvanece desde el momento que se las estudia en el conjunto del discurso de que forman parte. Tal es la acusación; veamos si es merecida.

Y desde luego hemos demostrado ya en otra parte que la Iglesia católica, al aceptar como canónicos todos los libros y todas las partes de los libros contenidos en la antigua Vulgata latina, no hizo sino conformarse con la tradición apostólica, siguiendo así las reglas de una crítica ilustrada. (Véase el art. *Canon de las Escrituras.*)

En cuanto á las demás censuras, cabe el que se dirijan, con alguna apariencia de razón, contra ciertos escritores ascéticos y contra algunos teólogos vulgarizadores; pero sería soberanamente injusto echarlas en cara á la Iglesia y á aquellos de sus doctores á quienes los católicos honran como los maestros de la ciencia teológica. Por lo demás, los mismos escritores ascéticos, cuando emplean los textos de la Vulgata en sentido diferente del sentido literal de los mismos, podrían excusarse diciendo que al hacerlo así pretenden, más bien que desentrañar el verdadero sentido del autor sagrado, presentar un sentido "acomodaticio„, pues ya se sabe el papel importantísimo que desempeña en la teología ascética el sentido acomodaticio de la Escritura. Confesamos, sin embargo, que esta excusa no basta siempre para ponerlos á salvo de todo reproche; pero puede al menos atenuar en mucho su culpabilidad en la mayor parte de los casos.

Vamos á tratar ahora de la prática de la Iglesia y de la de sus doctores. El Concilio de Trento, en su decreto *De editione et usu sacrorum librorum,* declaró auténtica la Vulgata latina; es decir, que entre todas las versiones latinas de la Biblia que circulaban en aquella época, reconoció como suya, como su texto oficial, "la antigua versión vulgata, que durante largos siglos ha obtenido la aprobación de la Iglesia„. El Concilio manda, en consecuencia, que esta antigua versión vulgata "sea con-

siderada como auténtica en las lecciones, controversias, predicaciones y explicaciones públicas, y prohibe que nadie se atreva á rechazarla con cualquier pretexto„. Los teólogos más autorizados que han explicado este decreto, hacen observar:

1.° Que los Padres del Concilio no dicen de ningún modo que la Vulgata deba ser preferida á los textos originales, sino solamente á las versiones latinas que circulaban en la época del Concilio.

2.° Que al declarar auténtica la Vulgata no pretenden definir con esto que en todas las cosas esté conforme con el original, sino tan sólo que no hay en la Vulgata ningún error, ninguna doctrina falsa en materia de dogma ó de moral.

3.° Que no prohiben en manera alguna cotejar la Vulgata con los textos originales y con las demás versiones, ya antiguas, ya modernas, y sacar de este cotejo los elementos necesarios para rectificar lo que la versión auténtica pueda contener obscuro ó inexacto.

4.° Que en sentir de los dichos teólogos no es rechazar la Vulgata el someterla á este examen crítico. Estas conclusiones resultan claramente del testimonio de los teólogos que asistieron al Concilio de Trento, tales como Vega, Titelmán y Láynez, de las explicaciones dadas por los Cardenales legados que presidieron en él, y finalmente, de la correspondencia que se entabló entre estos Legados y la Congregación reunida en Roma para proseguir en nombre de la Santa Sede los trabajos del Concilio. Después de esto, digan nuestros adversarios si el decreto sobre la autenticidad de la Vulgata vino á dificultar ó embarazar los trabajos de una crítica juiciosa. Por lo demás, basta recorrer el largo catálago de las obras que nuestros grandes intérpretes han escrito con posterioridad á la época del Concilio de Trento para convencerse de que esas pretendidas trabas de que hablan los adversarios no son sino una vana quimera. Se nota en estos autores, cuando estudian la versión oficial, idéntica libertad de procedimiento á la que empleaban sus antecesores los que florecieron antes de la celebración del Concilio. Léanse, por ejemplo, las obras de Maldonado, de Patrizzi, de Beelén, etcétera, y se verá con qué minuciosa diligencia discuten las divergencias de la Vulgata con los textos originales y las versiones antiguas, abandonando muchas veces, sin escrúpulo de ningún género, la lectura oficial, y proponiendo ó siguiendo otra que les parece más acertada.

No empezaron en el siglo XVI los trabajos de los católicos en el terreno de la crítica escriturariа. Ya en los primeros siglos los Agustinos y los Jerónimos les habían abierto un camino espacioso y brillante. San Agustín, en su magnífico tratado *De doctrina christiana*, expuso magistralmente las reglas de interpretación de las Escrituras, y este tratado ha servido en cierto modo de norma á todo cuanto se ha escrito después sobre hermenéutica sagrada. El mismo doctor enseñó igualmente con el ejemplo, especialmente en sus cuatro libros sobre la conformidad ó acuerdo de los evangelistas, libros que son desde el principio hasta el fin una obra de crítica minuciosa. En cuanto á San Jerónimo, nadie ignora lo mucho que sobresalió en la inteligencia razonada de los libros santos. Nada de lo que se refiere á la Biblia escapó á la crítica de este hombre, igualmente versado en todos los ramos del saber que requiere la exégesis, y dotado de una independencia de espíritu y de una fuerza de voluntad capaces de afrontar todas las contradicciones que le suscitase la defensa de la verdad. Los sabios modernos más renombrados no han encontrado nada más perfecto ni más completo que las reglas seguidas por San Jerónimo en la revisión que hizo del texto de los Setenta y de la versión latina del Nuevo Testamento, así como en su traducción del Antiguo Testamento según el original hebreo. En época más antigua nos encontramos con los admirables trabajos de Orígenes, dedicados todos ellos á la crítica del texto griego de los Setenta. La Iglesia griega se honra igualmente con los doctos comentarios que le dejaron San Juan Crisóstomo, Teodoreto, Teofilacto, Ecumenio. Todos estos intérpretes atienden al sentido literal del texto sagrado, y lo exponen ordinariamente con mucha exactitud. Los intérpretes de la Edad Media toman por guías á San Agustín y San

Jerónimo; su mérito principal es el de vulgarizar las interpretaciones de estos sabios maestros. En nuestro siglo, después de las desventuras sin cuento de las revoluciones y de las persecuciones, asistimos hoy á una feliz restauración de la ciencia sagrada. Los estudios escriturarios en particular han tomado extraordinario empuje entre el clero católico. Italia, Alemania, Francia, Bélgica, etc., han visto producirse en su seno notables trabajos, así sobre la Biblia en general como sobre algunos de sus libros en particular, y en el momento en que escribimos estas líneas, una Sociedad de Jesuítas alemanes se ocupa en la publicación de un curso completo de Escritura Santa, redactado en latín y que abraza todos los recursos que las ciencias modernas proporcionan para la historia é interpretación de los libros santos. A juzgar por los volúmenes que ya han visto la luz pública, será ésta una obra magistral que honrará, no sólo á sus doctos autores, sino también á la Iglesia, por cuya gloria trabajan.

Se nos dirá tal vez que todos estos trabajos son resultado de la iniciativa particular de algunos sabios católicos, pero que se desearía saber qué ha hecho la Autoridad suprema de la Iglesia en favor de la crítica escrituraria. La diligencia que pone en elogiar todo aquello que tiende á la glorificación de su Vulgata, y su hostilidad con respecto á toda traducción que se separa de ella (como lo atestigua la condenación del Nuevo Testamento de Mons), ¿no son una prueba de que la Sede de Roma ve con malos ojos el celo indiscreto de aquellos de sus adeptos que se aplican al estudio crítico de las Escrituras? ¿Alentó nunca sus esfuerzos? ¿Les concedió jamás otra cosa que el silencio de una tolerancia más ó menos forzosa?

Trataremos de dar á cada una de estas preguntas una contestación satisfactoria. La Iglesia, al hacer de la Vulgata su texto oficial, debía, en consecuencia, velar para que este texto fuese respetado por sus hijos. Puesto que ella nos ofrece en la Vulgata la palabra divinamente inspirada, exige con razón que las traducciones de la Escritura no nos presenten esta misma palabra en una forma diferente, sino que sean, por lo contrario, la reproducción fiel del texto latino adoptado por ella. En conformidad con este principio, completamente racional, la Santa Sede, al aprobar, por ejemplo, la versión de Allioli, da, entre otras razones, la conformidad de esta versión con el texto de la Vulgata; por el contrario, el Nuevo Testamento de Mons ha incurrido en la condenación de Roma, en parte porque en algunos pasajes substituye el sentido de la Vulgata por el del texto griego. Esto no es decir que Roma prohiba la traducción de los textos originales; muy al contrario: han sido autorizadas por la aprobación eclesiástica las versiones, según el hebreo, del libro de Job, por Le Hir; del Salterio, por Patrizzi y Mabire; pero Roma no toleraría que estas traducciones fuesen publicadas como las únicas que representan pura y simplemente el texto de estos libros sagrados. Cualquiera que se proponga pura y simplemente traducir la Biblia y publicar su traducción, debe seguir en todo la Vulgata, es decir, el texto oficial ó auténtico. La Iglesia lo exige, y debe exigirlo si no quiere ponerse en contradicción consigo misma. En cuanto á los otros trabajos críticos emprendidos ó publicados por los católicos dentro de los límites de la ortodoxia, jamás han encontrado la menor oposición por parte de la Santa Sede. Al contrario, en nuestros días hemos visto á Pío IX poner á disposición del P. Vercellone todos los tesoros de la Biblioteca Vaticana para la publicación de las variantes de la Vulgata, y aceptar con gusto la dedicatoria de la obra. Es más: el mismo Pontífice permitió al protestante Tischendorf que copiase el *Codex Vaticanus;* una hora entera estuvo conversando con este sabio ilustre; éste, á su vez, rindió homenajes, en uno de sus prefacios, á los buenos oficios del gran Papa, llegando hasta dedicarle una de sus ediciones críticas del Nuevo Testamento. El mismo P. Vercellone, de quien hablábamos poco antes, publicó en Roma una disertación, en la cual emite opiniones tan atrevidas sobre la autenticidad de algunas partes de la Vulgata, que el P. Franzelín creyóse en el deber de refutarla expresamente; pero Vercellone no fué inquietado en lo más mínimo por la Autoridad ecle-

siástica, sino que continuó el Papa prodigándole su benevolencia. El P. Franzelín, á su vez, fué elevado á la dignidad cardenalicia en recompensa de sus doctos trabajos teológicos. Pues bien; ninguno de los autores de teología dogmática ha llevado tan lejos como él la crítica de los textos bíblicos, de los cuales se sirve para la demostración de sus tesis. También nuestro glorioso Pontífice León XIII nada omite para fomentar los estudios sólidos del clero, y ciertamente no ignora que en los Seminarios bien organizados la primera cátedra es la que tiene por objeto el estudio de las Santas Escrituras, y que todos los recursos de las ciencias modernas se utilizan para dicho estudio. Concluyamos, pues, diciendo que la sabia crítica escrituraria, muy lejos de encontrar en la Iglesia católica una celosa oposición, hallará siempre en ella protección y apoyo.

Mas parece que esto no satisface á nuestros contradictores; se escandalizan ante los abusos que el defecto de crítica no cesa de producir entre algunos escritores, profesores y predicadores católicos, abusos que la Iglesia, según dicen, encubre con su tolerancia y aun autoriza ostensiblemente, pues se la ve con frecuencia conceder su aprobación á libros en que los textos de la Santa Escritura aparecen mal citados y aplicados sin discernimiento.

He aquí lo que contestamos á este cargo: La Iglesia reprueba en general todos los abusos de esta índole; pero tiene por costumbre usar con gran moderación de su poder represivo cuando se trata de casos particulares; es madre, y como tal, quiere que la dulzura presida en su gobierno. Esta es la razón por qué, si da pruebas de inexorable firmeza para reprimir todo aquello que menoscabe la fe ó la moral, es indulgente en tolerar ciertos extravíos inofensivos en que incurren alguna vez sus hijos obrando de buena fe. La aprobación que da á libros de piedad ó de ciencia sagrada no significa por su parte ninguna adhesión á las ideas vertidas en estos libros; lo que ella hace únicamente, es garantizar la ortodoxia doctrinal.

J. Corluy.

CRÍTICA ESCRITURARIA ENTRE LOS RACIONALISTAS (*La*).—La crítica, considerada en general, puede definirse diciendo que es el discernimiento de lo verdadero y de lo falso en todas las cosas. Su primer principio es éste: no aceptar ni afirmar nada sin las convenientes pruebas. La crítica así entendida es altamente laudable, y el proceder de conformidad con este principio es perfectamente racional. Si la crítica racionalista no fuera más que esto, y si se propusiera solamente no decidirse por nada que no esté plenamente comprobado, no habría que censurarla. Pero nosotros vamos á ver que la ciencia de que se jacta, y cuyo monopolio se atribuye, no es sino una máscara engañosa que un examen serio basta para arrancarle. La base misma sobre que pretende levantar todo el edificio de sus conclusiones es, eminentemente anticientífica y manifiestamente falsa. Además, aun suponiendo la solidez de esta base, sus procedimientos de investigación son muy frecuentemente falaces y nada á propósito para que se distinga la verdad.

Como base de todos sus trabajos, el racionalista pone esta proposición: *Lo sobrenatural no existe: es imposible*. Esta proposición es para él un axioma; la presupone en todo razonamiento ulterior; y si le preguntáis porqué se cree con derecho para substraerla al examen, os responderá desdeñosamente que esta proposición es la conclusión necesaria y evidente de la ciencia. El gran orador de Notre-Dame, el R. P. Félix, fustiga esta crítica incrédula con una argumentación tan vigorosa como elocuente. Nada mejor podemos hacer que reproducirla textualmente: "A despecho de esos bellos discursos, lo sobrenatural vive en la humanidad, la humanidad entera cree en lo sobrenatural; y cree tan profunda, tan necesariamente, que cuando trata de separarse por completo de lo verdadero sobrenatural, es decir, de lo sobrenatural cristiano, se refugia en un sobrenatural falso, imaginario, imposible; y ved cómo las fantasmagorías del mesmerismo, ó las visiones del espiritismo, vienen á reemplazar, en el alma extraviada y ciega, la fe en lo verdadero sobrenatural y en el verdadero

Cristianismo. En presencia de este hecho brillante como el sol, toca á la crítica demostrar clara y rigurosamente que esta aspiración á lo sobrenatural, tan generalizada y constante en la humanidad, es una perpetua y universal quimera: conclusión bastante grave al parecer, para que se crea obligada á demostrarla. Pues bien; yo me atrevo á preguntar á todos aquellos que han leído sus libros ó han oído sus discursos: ¿dónde se halla esta demostración? En cuanto á mí, lo digo muy alto: yo he buscado en sus obras, página por página, la prueba de una aserción que da al Cristianismo y á la humanidad un mentís tan solemne tocante á un punto tan decisivo, y á pesar de ello no he podido hallarla: ¡he visto la afirmación en todas partes, la demostración en ninguna!... Sí, en ninguna parte: lo repito. ¿Y cómo he de poder encontrarla? Aquí la crítica, no sólo no demuestra nada, sino que ni siquiera se lo propone... Ella misma lo proclama, y esta vez al menos podemos creerla: "En cuanto á la cuestión fundamental en torno de la cual ha de girar la discusión del hecho de la revelación y de lo sobrenatural, yo no la tocaré jamás.„ ¿Y por qué, ilustre lógico, no tratáis esta cuestión, que es la suprema cuestión? Oid, señores, la respuesta, que ha de seros ciertamente muy instructiva: "porque la discusión de esta cuestión no es científica„ y "porque la ciencia independiente la supone anteriormente resuelta„. ¡Ah! ya: la crítica acaba de descubrir su secreto en presencia vuestra. Sí, señores; he ahí la frase reveladora de la ciencia nueva; y yo os pregunto: ¿es esto bastante positivo? Sí, es cosa resuelta; la crítica independiente no discutirá la cuestión de las cuestiones; la *supone resuelta,* y esto, entendedlo bien, porque es la ciencia *independiente,* y en calidad de tal tiene el derecho de dar por supuesto lo que no quiere ó no puede demostrar. ¡Verdaderamente, ved aquí una manera singular de entender la ciencia, manera que nosotros no conocíamos, y de la cual quedarán sorprendidos todos nuestros sabios!... ¡Qué más! Delante de vosotros y junto á vosotros tenéis dieciocho siglos de ciencia y de genio; para afirmar lo sobrenatural y lo divino, tenéis la ingente y luminosa legión de todos los doctores de la catolicidad; ¿qué digo? tenéis todo el ejército doctrinal que lleva la palabra y el estandarte de Jesucristo, y vosotros decís: "Yo no tengo para qué mezclarme con los polemistas y los teólogos, y nunca discutiré con ellos... Los cristianos, privados de la esplendorosa luz de la crítida, son espíritus estrechos y resueltos á permanecer tales: discutir con ellos es perder el tiempo, es querer convencer al salvaje sobre lo absurdo de sus creencias fetiquistas„ ¡Y estos espíritus *estrechos resueltos á permanecer tales,* y estos polemistas tan orgullosamente menospreciados, se llaman, según los tiempos, Orígenes ó San Agustín, San Anselmo ó Santo Tomás de Aquino, Bossuet ó Fenelón, Descartes ó Leibnitz!... Yo os pregunto: ¿no ha estado esta vez bastante impertinente la flamante crítica? Ved aquí á esta crítica soberbia, que reprocha á las religiones, y particularmente al Cristianismo, el querer imponerse por completo; vedla, pues, convencida de querer imponerse totalmente, sin discusión y sin examen, sin prueba y sin demostración; vedla frente á frente de la ciencia, despojada de todos los atributos y de todas las cualidades de la ciencia; vedla, finalmente, convencida de ofrecernos, como conclusión de la ciencia y como resultado de sus descubrimientos, sus hipótesis gratuitas y los prejuicios de su terquedad. Después de esto, creed, si queréis, que esta crítica es la ciencia.„ (*Conferencias de Nuestra Señora de París*, año 1864, primera conferencia, primera parte.)

¿Qué hay, pues, que esperar del edificio construído por la crítica racionalista sobre este fundamento anticientífico en su primera piedra? Sin duda una erudición vasta y variada aportará allí piezas artísticamente trabajadas; pero el conjunto no tardará en hundirse, y no quedará de todo ello sino ruinas y escombros. Hablando sin figuras, diremos que esta negación de lo sobrenatural domina en todas las investigaciones y raciocinios de la crítica incrédula; aun allí donde afecta hacer abstracción de ello, si se profundiza algo se verá que el por qué de todos sus trabajos es siempre algún hecho

sobrenatural que trata de hacer desaparecer. De manera que esta crítica viene á encontrarse siempre con aquello que ella tanto censura en los demás: la *ratio dogmática*. De aquí también, entre otras consecuencias, la preferencia que da á los argumentos intrínsecos sobre los testimonios extrínsecos; y por esto, cuando se encuentra frente á una multitud de testigos que le afirman la existencia de un hecho sobrenatural y necesita encontrar un medio para negarlo, es cuando recurre á esa especie de anatomía literaria que hace descubrir en un escrito todo cuanto se quiere, gritando luego con aires de triunfo: "Los testigos se han engañado ó nos han engañado; lo demuestro fundándome en las cosas mismas de que nos han dado testimonio. Desconfiemos, pues, en adelante de los testimonios, y no nos fiemos sino de nuestras propias investigaciones; interroguemos á los hechos mismos, y veamos si lo que se dice es conforme á la verdad."

Como aquí queremos hablar especialmente de la crítica racionalista aplicada á los estudios bíblicos, mostraremos por medio de algunos ejemplos cómo la santa Escritura ha sido tratada por estos sabios incrédulos. La escuela racionalista está unánime en negar la autenticidad del Pentateuco, reconocido como obra de Moisés por toda la tradición cristiana y judía. ¿Cuál es la razón verdadera de esta negación? Hé la aquí: Si se admite que Moisés escribió el Pentateuco, se debe en consecuencia admitir la realidad de los hechos que refiere; porque, refiriendo estos hechos á un pueblo que habría sido testigo ocular de ellos, no pudo haberlos contado de otro modo que como habían ocurrido. Ahora bien: un gran número de estos hechos son manifiestamente sobrenaturales, y por consiguiente, no solamente falsos, sino también imposibles. No puede, pues, admitirse que hayan sido narrados por Moisés. Este razonamiento es concluyente para el racionalismo; desde que se ideó esta argumentación, pudo ya creerse en posesión del triunfo; sólo faltaba allegar argumentos con que corroborar la tesis ya supuesta de antemano. Pero se encuentra con que todos los testimonios que nos restan de la antigüedad protestan unánimemente contra esta tesis; no importa, estos testimonios no tienen valor alguno; los testimonios son demasiado recientes, han sido mal consignados; toda la nación judía se equivocó; Jesús y los Apóstoles participaron también del error común; sólo la crítica moderna lleva razón en este punto contra el sentir unánime del mundo entero. Ella sola ha descubierto lo que las edades pasadas no sospecharon siquiera, á saber: que la autenticidad de un escrito no puede probarse sino por los caracteres intrínsecos de este escrito. He ahí la obra. El Pentateuco, dice la crítica, examinado en sí mismo, se revela á la mirada perspicaz de la misma como una rapsodia sin orden ni plan preconcebido; de donde se infiere que fueron varios los escritores que contribuyeron á su composición; allí se encuentran repeticiones y contradicciones que no pueden ser obra de uno sólo, especialmente de Moisés, hombre sensato y relativamente instruído. Hay indicios para creer que los hechos que se cuentan distan mucho de la época en que se compuso la obra. Todo esto está dispuesto y agrupado con arte como el informe de un abogado. En cuanto á los innumerables pasajes del mismo Pentateuco que muestran á las claras el trabajo de un contemporaneo, el racionalista, ó se hace el desentendido, ó los atribuye al fraude. Era necesario, en efecto, que el escritor se presentase ante el pueblo como un gran legislador á fin de dar importancia á su obra.

Se asombra uno al ver el lujo de erudición que la escuela racionalista ha empleado para llevar á término la obra malsana cuyos procedimientos acabamos de exponer; en medio de este acervo impertinente é indigesto, es posible sin duda recoger algunas perlas; pero, examinado todo, un espíritu no prevenido seguirá su camino diciendo: ¡Todo esto nada prueba! Y quedará convencido más que nunca de que el Pentateuco no tuvo por autor á otro que al legislador de Israel.

El procedimiento seguido para demoler la autoridad de nuestros santos Evangelios es muy semejante; en los relatos evangélicos el espectro de lo sobrenatural aparece por doquiera ante

la crítica racionalista; hay que quitarle de en medio á toda costa; se espera llegar á este resultado negando que tales narraciones sean obra de escritores contemporáneos de los sucesos que refieren; desde entonces ya está resuelto en los consejos de la crítica racionalista que los Evangelios, los tres primeros cuando menos, no son auténticos. Aquí también se prescindirá de los testimonios de la antigüedad por concluyentes que sean; los argumentos intrínsecos serán casi los únicos de que se haga uso en la discusión, y la crítica se volverá triunfante, imaginando en su insensato orgullo que ha socavado los cimientos sobre que se asienta la obra inmortal del Hijo de Dios.

¿Qué decir ahora de la exégesis racionalista? Mientras no se trate sino de cosas indiferentes al orden sobrenatural, el racionalista y el cristiano se pondrán fácilmente de acuerdo en cuanto á la interpretación de los textos; pero una vez que se pase este lindero, la divergencia empieza de repente. Para el cristiano, ó al menos para el católico de verdad, la santa Escritura es un libro inspirado por Dios, y de consiguiente, todo lo que el autor sagrado afirma es infaliblemente verdadero; he aquí por qué el católico no admitirá ninguna interpretación contraria á esta veracidad; el racionalista, por el contrario, no dejará pasar ninguna ocasión de acusar al autor bíblico de mentira ó error. Cada vez, por ejemplo, que el historiador sagrado se halle en desacuerdo, aunque no sea sino aparente, con algún historiador profano, éste llevará siempre razón, aquél nunca la tendrá. Si se trata de interpretar la narración de un hecho milagroso, el católico aceptará esta narración tal como es y admitirá la intervención sobrenatural de Dios; la interpretación del racionalista depende ordinariamente del sistema que haya adoptado respecto á la autenticidad del libro sagrado. O violentará el texto para que el hecho que se cuenta parezca conforme á las leyes de la naturaleza, ó el relato, despojado ya de su carácter histórico riguroso, será para él un mito ó una leyenda. Así, el relato de la caída de nuestros primeros padres es para muchos de ellos un mito filosófico que pone en escena el origen del mal en el mundo; los ángeles que anuncian á los pastores el nacimiento del Salvador, son mercaderes que llevan luces para alumbrarse en el camino, y que cantan para hacer menos sensibles las molestias del viaje, etc., etc.

Tal es la crítica racionalista desde el momento que penetra en el dominio sobrenatural; todo lo que produce lleva el sello de la arbitrariedad y del prejuicio. Las hipótesis más estrambóticas no la desconciertan con tal que contribuyan á salvar su *palladium*. "Nada de sobrenatural, no existe; es imposible!„ Y con tal proceder tiene luego la audacia de adjudicarse el monopolio de la ciencia escrituraria, y de dirigir contra los católicos la censura que hemos formulado contra ella. Podéis hablar, nos dice; podéis hablar vosotros los ortodoxos de arbitrariedad y prejuicio, siendo así que sentáis por base de vuestra crítica y de vuestra exégesis el principio de la inspiración y toda la serie de dogmas inflexibles, ante los cuales todo ha de doblegarse, hechos históricos, contextos, paralelismo, etc.—Nuestros adversarios, al hablar así, no advierten, ó fingen no advertir, que nuestra causa es muy diferente de la suya. Ellos niegan lo sobrenatural *a priori*, sin probar jamás su negación. Nosotros, por lo contrario, cuando en nuestros estudios escriturarios nos apoyamos en el principio de la inspiración y en la analogía de la fe, que resulta del conjunto de las verdades dogmáticas, demostramos de antemano, primero la posibilidad de lo sobrenatural; luego la existencia misma del hecho sobrenatural de la inspiración divina de la Biblia; nosotros recibimos de la Iglesia, y demostramos con los argumentos que les son propios, las enseñanzas dogmáticas y morales contenidas en el depósito de la revelación; nosotros demostramos en particular la infalibilidad del magisterio de la Iglesia, y á la luz de estos principios es como nosotros caminamos con seguridad. No pudiendo la verdad ponerse en contradicción consigo misma, es superlativamente racional que lo mismo en nuestra crítica que en nuestra exégesis no aceptemos sino conclusiones que estén en harmonía con los principios ya recono-

cidos por nosotros como verdades demostradas.

Para consulta: Bacuez y Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, Introd. gen., cap. VI, art. II. *Histoire sommaire de l'exégèse chrétienne*, § III, *Exégèse moderne; Ancien Testament. Le Pentateuque*, cap. I, art. III, *De l'authenticité du Pentat.*—Tomo III. Introd. al Nuevo Test., cap. II. *Des systèmes rationalistes;*—Felix, *Le progrès par le christianisme*. Conferencias en Notre-Dame de París. Año 1864. 1.ª conf., 1.ª parte, 4.ª conf.—Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste*, tomo II, lib. IV; tomo III.

J. Corluy.

CRONÓMETROS NATURALES.—Los representantes de la arqueología prehistórica han presentado en estos últimos tiempos las cifras más fantásticas y las opiniones más contradictorias á propósito de la antigüedad del hombre sobre la tierra. Al lado de aquellos que creen hay suficiente con los seis ó diez mil años de la tradición, están aquellos otros más avanzados que se creen con derecho á reclamar, cuando menos, un millón de años; y, cosa extraña, unos y otros se apoyan en los mismos hechos. Esta gran diversidad de cifras procede sin duda de la diversidad de tendencias; pero resulta también de la insuficiencia de los datos en que se fundan los cálculos cronométricos.

M. de Mortillet, á quien como jefe, y acaso fundador de la nueva ciencia, hemos de referirnos especialmente en este artículo, M. de Mortillet, decimos, no va tan lejos como otros representantes de la prehistoria; se contenta con reclamar para la humanidad de doscientos treinta á doscientos cuarenta mil años de existencia. Es verdad que para darse por satisfecho con esta cifra necesita prescindir de los silex que se dicen *tallados* de la época terciaria, atribuyéndolos á un ser diferente del hombre, aunque figure en la serie de sus antepasados; de otro modo, el hombre contaría más de un millón cuarenta y dos mil años (¡1.042.000!), según ha asegurado con admirable precisión uno de sus más fieles discípulos, M. Zarborwoski.

Como habrá curiosidad por saber en qué descansa el cálculo de M. de Mortillet, vamos á decirlo en dos palabras. Según él, la época *musteriana* ó de *Le Moustier* (V. en el art. *Antigüedad del hombre* el cuadro resumen de los tiempos prehistóricos) duró cien mil años. Ahora bien; esta época representa 45 centésimas de los tiempos cuaternarios ó paleolíticos. Resulta de aquí que la época cuaternaria entera ha durado doscientos veintidos mil años, que con los ocho mil de la época histórica, y los mil que podemos suponer entre el fin de los tiempos geológicos y el origen de la civilización egipcia, dan un total de doscientos treinta y un mil años (*Le Préhistorique*, pág. 627.)

Tal precisión no puede menos de hacer reir. No hay necesidad de decirlo: ni uno solo de los datos que sirven de base á este pretendido cálculo tiene el menor fundamento. La época *musteriana*, que es el punto de partida, se confunde probablemente con las otras tres épocas (las llamadas *cheléenne, solutréenne* y *magdalénienne*), entre las cuales ha tenido á bien M. de Mortillet distribuir los tiempos cuaternarios. Aunque realmente comprendiese un período aparte y una existencia distinta, lo mismo podrían asignársele cien años que cien mil, en razón á que no hay indicación alguna precisa sobre este particular. Según M. de Mortillet, dicha época abraza todo el período glacial; pero por de pronto, ¿quién le ha dicho que el período glacial duró cien mil años? Si fuera cierto que el período del frío húmedo, así llamado, tuvo por causa el cambio ó traslación del perihelio terrestre á consecuencia del fenómeno de la precesión de los equinoccios, dicha época no habría durado más de diez mil años, y el máximum del frío habría ocurrido unos siete mil años antes de nuestra era. (V. *Controverse*, Noviembre de 1886, y también nuestros *Etudes critiques d'archéologie préhistorique*, pág. 207.) Además, todo prueba que este período glacial precedió en gran parte á la venida del hombre á nuestras comarcas, y se extendió hasta el fin de la época cuaternaria, puesto que hasta esta fecha, y podría decirse hasta principios de la era cristiana, se encuentra, además de la nieve y de la abundancia de aguas, el reno y

los otros animales característicos de un clima frío.

No concederemos á las cifras de M. de Mortillet el honor de discutirlas con más amplitud. Son lo bastante arbitrarias para que nadie las tome en serio.

Otros cálculos se han hecho, al parecer, más fundados, y que, por tanto, podrían más fácilmente inducir á error: nos referimos á aquellos que se apoyan en ciertos fenómenos naturales que datan de los tiempos geológicos, continuándose en nuestros días con una intensidad que ha podido creerse igual en todo tiempo. Tal es la formación de los aluviones ó depósitos de pedrusco, arena y limo que se forman, ya sea en la desembocadura de los ríos, ó bien en la parte baja de los torrentes, en el sitio en que estas corrientes de agua dejan la región montañosa para entrar en la llanura. Estos son los cronómetros naturales de que vamos á tratar brevemente.

Uno de los más célebres debe su origen y su nombre al torrente de la Tinière, que desemboca en el lago de Génova, muy cerca de Villanueva. Un cono, formado por los guijarros y detritus de todas clases aportados por el torrente, ha sido cortado para la construcción de un camino de hierro en una longitud de 300 metros y en una profundidad de siete metros. Ha sido, pues, cosa fácil estudiar su estructura y composición. Pues bien: si hemos de creer á M. Morlot, se ha encontrado á 1,20 metros de profundidad algunas tejas y una pieza de moneda que se ha creído romana, aunque no ha sido posible determinar su fecha. A los tres metros hánse descubierto vestigios de la edad del bronce, vestigios consistentes en fragmentos de alfarería sin barnizar, y en dos instrumentos de bronce. Más abajo, á los seis metros, nuevo yacimiento arqueológico, caracterizado por fragmentos de cacharrería rudimentaria, carbón, huesos destrozados y un cráneo humano pequeño, redondo y muy fuerte. No se ha vacilado en atribuir estos restos á la edad neolítica ó de la piedra pulimentada.

M. Morlot ha basado sobre estos datos un cálculo muy sencillo que daría por resultado trasladar la edad de la piedra pulimentada á un tiempo que dista, cuando menos, siete mil años del nuestro. Si el cono, dice, sólo ha aumentado 1,20 metros desde la época romana, es decir, ocho centímetros por siglo puesto que nos separan quince siglos de esta época, hay que inferir que los seis metros que cubren los vestigios de la edad neolítica han debido de tardar, por lo menos, siete mil años en formarse.

Para que este resultado fuese aceptable se necesitaban dos condiciones: 1.ª, que la formación del cono hubiese sido regular y uniforme, lo cual es más que dudoso; 2.ª, que el dato que sirve de base al problema fuera exacto; es decir, que la capa superficial de 1,20 metros se hubiere formado realmente en mil quinientos años, lo cual es más discutible todavía.

Por de pronto, nada más irregular que el régimen de un torrente, y por consiguiente, que el acrecentamiento de los depósitos debidos á los materiales que acarrea. Hay fuertes razones para creer que estos materiales eran en otros tiempos mucho más abundantes que en nuestros días, porque, por una parte, las aguas lo eran también—y se sabe esto por el antiguo nivel del lago—y, por otra, porque el torrente, antes de atacar á la roca subyacente, roca compacta y sólida, debió en un principio encontrar á su paso piedras móviles y tierras fáciles de disgregar.

En segundo lugar, es muy arbitrario lo que hace M. Morlot, atribuir una duración de mil quinientos años á la formación de la capa superior. Desde luego es discutible que los objetos en que se funda esta suposición pertenezcan realmente á la época romana. Ya lo hemos dicho: la moneda que allí se ha encontrado no lleva indicación visible de su fecha, y las tejas que la acompañan pueden ser, según confesión de Lubbock (*L'Homme préhistorique*, página 365) anteriores ó posteriores á los romanos. Hay aquí, pues, una duda grave, que no permite se saque una conclusión cierta. Además, parece que esta capa superior dejó de formarse desde la Edad Media. M. Fore ha llegado á convencerse, tras ingeniosas observaciones, de que los diques del torrente, desde el año 1245, le ponían á salvo de

las inundaciones. Resulta, pues, que se formó, á lo sumo, en ochocientos años, lo cual reduce ya á la mitad los resultados del problema. En estas condiciones pues, la parte de cada siglo será, por lo menos, de 15 centímetros, y los seis metros que tiene sobre sí el yacimiento inferior habrían podido formarse en cuarenta siglos. Y esto es el maximum.

Se ha creído encontrar un cronómetro de la misma naturaleza en las orillas del lago de Bienne (Suiza), en el valle del Thièle, por el cual este lago recibe las aguas del de Neufchatel. Una antigua abadía, que se supone haber sido edificada á la orilla misma del lago hacia el año 1100, se halla hoy á 375 metros. Parece, pues, que las aguas se retiran á razón de 50 metros por siglo. Ahora bien; se ha creído comprobado que el lago se había extendido anteriormente, en pleno período humano, á más de 4.000 metros de sus riberas actuales, hasta un punto denominado puente de Thièle, pues se han encontrado en este sitio restos de las estacas que anuncian una antigua construcción lacustre. Si la retirada de las aguas ha sido siempre la misma, esto nos traslada á una época distante de la nuestra en ocho mil años.

¡Pero aquí también cuántas incertidumbres! No se sabe á punto fijo si la abadía que sirve de base al cálculo fué edificada en el borde mismo del lago; tampoco se puede asegurar si las estacas del puente de Thièle fueron plantadas en el agua ó en un sitio turboso ó pantanoso, como una de las *terra mares* de Italia; finalmente, no existe motivo alguno para suponer que la retirada del agua haya sido siempre regular. También aquí hay que notar lo que decíamos antes, á saber: que el acarreo de los materiales que van cegándolo poco á poco debió ser más considerable en la época en que las aguas del Thièle eran más abundantes, y cuando su cauce no había perdido todavía sus elementos terrosos y movibles.

Por lo demás, notorio es que todos los lagos suizos tuvieron, en una época relativamente reciente, un nivel sensiblemente superior á su nivel actual, sin duda á consecuencia de la abundancia de nieves del período glacial y de los tiempos que siguieron. Se comprende que en esta época, que tal vez no se aleja de nosotros más de dos ó tres mil años, el lago de Bienne se extendiese por toda la llanura que lo rodea al S. y al O.; pero debió, cual los otros lagos, reducir rápidamente sus límites tan pronto como los ventisqueros ó glaciales que lo alimentaban perdieron su antigua extensión.

Se ha creído encontrar en las riberas del lago de Neufchatel las bases de otro cálculo cronométrico que conduce por esta vez á conclusiones bastante aceptables. Una palafita ó palizada de la edad de piedra se halla hoy á 1.650 metros del lago. Por otra parte, la antigua Iverdón romana, que en el siglo IV de nuestra era estaba todavía en las márgenes del mismo lago, está hoy á 750 metros de distancia. Luego aquí también la retirada de las aguas ha sido á razón de 50 metros por siglo. Según este cálculo, la palizada debió ser construída hace treinta y tres siglos.

Esta cifra, tratándose de una construcción lacustre de la edad de piedra, no tiene nada de exagerada. Sin embargo, representa el maximum, y no faltan motivos para creer que hay que rebajar considerablemente para aproximarse á la verdad. Desde luego ya lo hemos dicho: porque los aluviones fueron en otros tiempos mucho más abundantes que en nuestros días; además, porque es probable que se formaran turberas en el mismo sitio á favor de las dunas, que las protegían contra las aguas del lago. Estas materias vegetales unieron su acción á la de los aluviones para acelerar el levantamiento del suelo. Según toda verosimilitud, la palizada de que hablamos no debe ser anterior en más de diez siglos á la era cristiana. Es ésta una nueva razón para creer que su vecina, la del puente de Thièle, no cuenta los ochenta siglos que tan generosamente se le han concedido.

Los aluviones del Nilo y del Missisipí han proporcionado elementos para otros cálculos cronométricos. Una vasija de arcilla encontrada á poca distancia del Cairo, á una profundidad de 13 metros próximamente, se ha creído que contaba trece mil años de existencia, suponiendo que el suelo se ha

elevado tres metros solamente durante los treinta últimos siglos. Se ha notado, en efecto, que la base de la estatua de Ramsés, erigida en Memfis hace por lo menos tres mil años, estaba cubierta por tres metros de sedimento.

Por desgracia, en este cálculo todos sus elementos son muy discutibles. Según todas las probabilidades, no son tres mil años, sino diez ó doce siglos, los que ha tardado en formarse el sedimento de tres metros que cubre el pedestal de la estatua. Es de creer que este monumento escapó á las inundaciones mientras que Memfis estuvo habitada, es decir, hasta cerca del año 500 de nuestra era.

En esta fecha, á lo sumo, es cuando debieron de empezar los aluviones á depositarse sobre el pie de la estatua. En tales condiciones, la parte que corresponde á cada siglo en la formación de los sedimentos será cerca de tres veces más considerable, es decir, de treinta centímetros; lo cual da por resultado reducir á cinco mil años apenas la antigüedad de la vasija descubierta á una profundidad de 13 metros.

Pero aun esta cifra es más que discutible, pues supone la regularidad en el levantamiento del delta, y nada más irregular que un fenómeno de esta naturaleza. Esta elevación, así como debió ser rápida en las partes bajas del suelo donde se estancaban las aguas, debió ser nula en las alturas no ocupadas por las aguas. Ahora bien; es muy probable que la estatua de Ramsés fuese erigida en un punto bastante elevado para que se hallase resguardada de sus alcances. Debió, pues, de transcurrir largo tiempo antes que empezase el enterramiento de la estatua.

Todavía hay que contar en Egipto con otros elementos: los vientos y las arenas. Una sola tempestad—y se han dado muchos casos—puede amontonar en un punto muchos metros de arena sacada de otras partes. Así es que Denón enumera en la *Description de l'Egypte*, muchas poblaciones que han desaparecido bajo los inmensos montes de arena, desde que la incuria musulmana ha abandonado todo medio preventivo de defensa. Se ha temido en alguna ocasión que desapareciese de este modo todo el terreno comprendido entre el Nilo y la cadena líbica. Para prevenirse contra este desastre ha sido preciso plantar millares de árboles, como se había hecho en nuestro litoral de los Landes.

Añadamos que en Egipto, como en casi todas partes del hemisferio septentrional, las aguas, y por consiguiente los aluviones, eran más abundantes hace sólo dos mil años que en la época actual. Sabemos que entonces el delta tenía otra configuración que la que hoy presenta. La descripción que de ella da Herodoto no cuadra á su estado actual. El lago Mareotis comunicaba directamente con el mar, y ya entonces se conservaba el recuerdo de un estado de cosas que discrepaba más todavía. Si hay que creer á los sacerdotes egipcios, nos dice el historiador griego, el Egipto entero, á excepción de Tebas, era una marisma en los tiempos de Menes, es decir, al principio de la primera dinastía. "Nada de esta comarca, dice Herodoto, que existe hoy en la parte inferior al lago de Mœris aparecía entonces fuera de la superficie de las aguas„ (II, 4).

Resulta de aquí que las cosas han cambiado sobremanera, porque el delta no avanza hoy más que un metro cada año. Según esto, habría necesitado ciento cuarenta siglos para formarse, es decir, diez veces más del que realmente ha necesitado según Herodoto. Se comprende por esto que no hay que juzgar de los fenómenos antiguos por los fenómenos actuales, así en Egipto como en otras partes.

Mucho más fantástico era todavía el cálculo del americano Dowlez, quien atribuía una antigüedad de cincuenta y dos mil años á un esqueleto humano hallado en Nueva Orleans á cinco metros de profundidad en los aluviones del Missisipí. Observaciones ulteriores han hecho creer á un geólogo del país que la masa total de los aluviones había invertido de cuatro á cinco mil años en formarse. No hay por qué sorprenderse, cuando se considera la cantidad inmensa de materiales que transporta el Mississipí aun en nuestros días.

También Francia ha proporcionado algunos de estos cronómetros naturales, y hemos de decir una palabra acerca de ellos. Algunos sabios de una au-

toridad y de una sinceridad indiscutibles, MM. A. de Ferry y Arcelin, han sido conducidos, por una serie de observaciones ingeniosas hechas en las márgenes del Saona, á pensar que el hombre cuaternario se remontaba en esta región á una fecha comprendida entre seis mil y nueve mil años. He aquí en qué datos se fundan:

A un metro de profundidad, por término medio, se encuentra en las orillas del Saona una capa romana claramente caracterizada. Como nos separan de la dominación romana mil quinientos años próximamente, resulta que esta capa se ha formado en la medida de 66 milímetros por siglo. Ahora bien; á una profundidad que varía de tres metros á 4,50 se encuentra, junto con los animales cuaternarios y algunos restos humanos, la industria paleolítica, consistente en silex imperfectamente tallados. Si cada metro de aluviones representa mil quinientos años, los objetos encontrados á 4,50 contarían seis mil setecientos cincuenta años.

Por desgracia, también los términos de esta proposición son discutibles. Desde luego es más que probable que las corrientes de agua fueran en otro tiempo más abundantes que en nuestros días; debieron, por tanto, arrastrar mayor cantidad de materiales, y tenemos la prueba en los ribazos mismos del Saona.

La época galo-romana, no obstante haber durado sólo cuatro ó cinco siglos, está allí representada por un lecho de sedimentos de tanta profundidad como el de la época ulterior, aunque ésta ha sido tres veces más larga. Parece ser que esta progresión va creciendo á medida que nos remontamos en el curso de los tiempos. Según esto, la edad de los restos cuaternarios sería una mitad menos de lo que se ha dicho.

Por lo demás, fácilmente podemos convencernos de que el punto de partida del cálculo es defectuoso. Si es cierto que el depósito superficial mide por término medio un metro de profundidad, no hay que perder de vista que en algunos puntos se extiende hasta dos metros, mientras que en otras partes se reduce á nada. Falta, pues, que sea regular.

Además, y esto es más grave, no es posible sin exagerar atribuir á su formación una duración de mil quinientos años. Desde hace muchos siglos, desde que los diques puestos al río han hecho relativamente raras las inundaciones, sus márgenes no se elevan ya de una manera sensible. Por tanto, el lecho de aluviones superior se formó mucho más rápidamente de lo que se ha dicho, y hay necesidad, si se quiere aproximarse á la verdad, de reducir en mucho los resultados del problema.

Conviene advertir además que M. de Arcelín no se ha forjado ilusiones sobre el valor de su cálculo. "Estas son, ha dicho, apreciaciones vagas, cifras al azar, provisionales, sin valor cronológico real.„

M. de Mortillet ha buscado en la antigua extensión de los glaciales ó ventisqueros cuaternarios un argumento más sólido en favor de las largas cronologías. "Había alguno de estos glaciales, ó ríos de hielo, nos dice, que medía hasta 280 kilómetros de longitud. Ahora bien; su velocidad media en nuestra época es de 62 metros y 66 centímetros por año. Según esto, habría necesitado cuatro mil cuatrocientos sesenta y ocho años el ventisquero en cuestión para transportar un bloque desde su cima hasta su extremidad inferior. Además, los glaciales de la época cuaternaria se mantuvieron por mucho tiempo con sus límites extremos, á juzgar por la inmensa cantidad de materiales que componen sus dominios terminales.„ Esta consideración da una idea de la duración de los mismos; pero no es esto todo. Al decir de M. de Mortillet, su declive era cinco veces menos considerable que el de los glaciales actuales, y su velocidad debía ser también cinco veces menor, lo cual nos da veintidos mil trescientos cuarenta años, en vez de cuatro mil cuatrocientos sesenta y ocho, citados antes.

Nosotros dudamos que este cálculo haya de producir gran impresión; tan hipotéticos son sus datos. Nosotros no haremos sino una objeción, pero grave. La experiencia prueba que los grandes glaciales, en vez de ser más lentos que los pequeños, poseen, por el contrario, una velocidad notablemente superior. M. Helland ha comprobado que llegaba

á alcanzar 19 metros por día en Groenlandia, donde la pendiente es relativamente poca. Atribuyendo esta velocidad á los glaciales cuaternarios, no habrían necesitado cuarenta años para recorrer un espacio de 280 metros.

Todavía podría decirse que la duración de la época glacial importa bastante poco á la del período humano, dado que todo prueba que el hombre no la ha precedido, sino que ha visto de ella tan sólo las últimas fases.

Otro argumento que M. de Mortillet juzga de los más serios, es el siguiente. Se observa que algunas rocas calcáreas existentes en Aix-les-Bains han servido de lecho á un glacial cuaternario, y que están surcadas con estrías que tienen, por término medio, un metro de profundidad, mientras que antiguas canteras explotadas en la epoca romana presentan estrías de una profundidad que no pasa de dos á tres milímetros. Si han sido necesarios mil ochocientos años para producir estas últimas é insignificantes corrosiones, ¡cuántos siglos serán necesarios para producir aquellas de un metro!

El razonamiento de M. de Mortillet tiene el defecto de probar demasiado; pues daría por resultado trasladar el fin de la época glacial á seiscientos mil años, y aun á novecientos mil años de la época actual, cifra que espanta á su autor mismo. La diferencia de profundidad en las estrías procede de otra causa que la indicada. ¿Cuál es esta causa? Es difícil saberlo sin conocer los lugares. Sin embargo, puede desde luego preguntarse si el calizo de la cantera y del lecho del glacial, suponiendo que haya sido efectivamente glacial, son en realidad de la misma naturaleza y están expuestos al aire libre en idénticas condiciones. Si así es, hay todavía el recurso de pensar que las tales estrías, surcos ó aberturas que se notan sobre el lecho de este antiguo glacial pueden ser, no tanto efecto de los hielos, como de los guijarros que éstos contienen casi siempre, y que hacen el oficio de verdaderos buriles sobre la roca subyacente. Los agentes atmosféricos habrían dado con el transcurso del tiempo á estas corrosiones su aspecto actual.

Este problema, bien así como el anterior, presenta muchas incógnitas para que legítimamente pueda inferirse nada de él.

Ya hemos hablado en otra parte de los cálculos cronométricos basados en la formación de la hulla ó de las estalagmitas. (V. *Antigüedad del hombre.*) No volveremos á repetir aquí lo que ya hemos dicho. Para dar fin á este artículo de los cronómetros naturales, vamos á decir cuatro palabras sobre el de Saint-Nazaire, el único, á nuestro parecer, que está al abrigo de toda objeción grave, pero, en cambio, el más desacreditado por la secta avanzada de los geólogos, porque tiene el grave inconveniente, á su modo de ver, de estar perfectamente acorde con la cronología tradicional.

El ingeniero M. Kerviler, encargado de la construcción de un gran dique flotante en Saint-Nazaire, descubrió en 1874, entre los aluviones que ocupaban su emplazamiento, una serie de objetos de hueso, bronce y piedra, y con ellos un cráneo humano de forma doliocéfala ó prolongada, y un gran número de huesos de animales. Todo ello procedía de una capa que medía dos metros de altura, capa cuya superficie se hallaba á 8,50 metros de profundidad y á cuatro metros del fondo del mar. En la base dominaba la piedra; de manera que parecía evidente que se trataba de un depósito perteneciente á la edad neolítica y á la edad del bronce.

Restaba por averiguar la fecha exacta de este yacimiento. Un primer descubrimiento vino muy oportunamente á dar alguna luz sobre este punto. A 2,50 metros encima de la capa de grava, tan rica en objetos prehistóricos, y de consiguiente á 1,50 bajo el fondo del mar, se encontró en 1876 una porción de vasijas rojas que presentaban los caracteres indubitables de la industria galo-romana, con asas de ánfora y lo que era más precioso todavía, una moneda de Tetricus, Prefecto de Aquitania, que extendió su autoridad sobre la Gaula desde el año 268 hasta el 275. Una capa de aluviones de cerca de seis metros cubría estos objetos. Distribuída entre los dieciséis siglos que nos separan de Tetricus, nos da una formación de 35 á 37 centímetros por siglo. Ahora bien; ya hemos dicho que una capa aluvial

de 2,50 metros separaba los dos yacimientos arqueológicos. Suponiendo que el acrecentamiento fuese uniforme antes y después de la época galo-romana, estos 2,50 representan un período de siete siglos á lo más; de lo cual se deduce que cuatrocientos años antes de Jesucristo era simultáneo en la desembocadura del Loire el uso de la piedra pulimentada y del bronce. Mas como los objetos de esta naturaleza están diseminados en una capa que mide cerca de dos metros de grosor, parecen representar una duración de cinco á seis siglos, que se extenderían desde el siglo x hasta el IV antes de la era cristiana.

Tal es el cálculo de M. Kerviler. Por sí sólo no puede engendrar una convicción completa. Como todos los cronómetros naturales presentados hasta ahora, descansa en un dato no seguro, cual es la regularidad en el acrecentamiento del depósito aluvial. Felizmente, un descubrimiento completamente inesperado, más extraordinario y más precioso todavía que el anterior, vino á confirmar de un modo brillante los primeros cálculos del sabio ingeniero. Cierto día, recorriendo M. Kerwiler su cantera acompañado de un arqueólogo conocido, M. du Chatellier, notó en un corte vertical de la pila, desde hacía tiempo abierta por la lluvia, señales evidentes de estratificación. Un estudio más atento y prolijo permitióle encontrar estos estratos en toda la extensión del depósito, y nadie ha visitado desde entonces este paraje que no los haya observado por sí mismo.

Cada uno de estos estratos mide de tres á cuatro milímetros de grosor, y está compuesto de tres pequeñas hojas de arena, de arcilla y de residuos vegetales. Estas tres cuasi membranas se suceden siempre en el mismo orden, y por ser tan sumamente tenue (la última sobre todo) no por eso dejan de percibirse distintamente. La primera idea que se ocurre al observador, es que estas láminas representan en su totalidad el acarreo del río durante un año. Imposible explicar de otro modo su sorprendente regularidad. Las crecidas de invierno debieron transportar la arena; luego vino una corriente menos agitada, que depositó la arcilla, y el otoño, por fin, aportó las hojas y residuos herbáceos, de que resultó la capa de humus, necesariamente más desigual que las otras dos.

Compréndese el alcance de tal descubrimiento. Puesto que cada grupo de estas tres láminas representa un año, bastará contar el número de estos grupos para tener, por una parte, la fecha de los objetos enterrados, y por otra, la del depósito completo. Pues bien; repetidas observaciones han demostrado que cien capas anuales, á cualquier profundidad que se las tome, dan, por término medio, un grosor de 35 centímetros; lo que equivale á decir que se han formado cada siglo 35 centímetros de aluvión. Tal es también la medida del acrecentamiento secular á que había sido conducido M. Kerviler por sus datos anteriores.

Se ha visto, por otra parte, que el depósito de objetos prehistóricos de bronce y piedra empezaba á 2,50 metros bajo la capa galo-romana, y que media dos metros de espesor. Estos 4,50 metros representan una duración de cerca de trece siglos: lo cual, así en el nuevo sistema como en el anterior, obliga á fijar la formación del más antiguo depósito arqueológico de Saint-Nazaire entre los siglos x y IV antes de la era cristiana. Forzoso es, pues, admitir la exactitud del primer cálculo de M. Kerviler y afirmar con él que la edad de la piedra no se remonta, al menos en la desembocadura del Loire, á una época tan lejana como se ha venido repitiendo hasta ahora. Nosotros hemos dicho en otra parte (V. *Bronce* y *Piedra*) que la civilización neolítica, introducida sin duda por los primeros aryos, ó si se quiere por los celtas propiamente dichos, nos parecía que podía transportarse á doce ó quince siglos antes de Jesucristo. Hemos añadido que la introducción del bronce había seguido de cerca á la de la piedra pulimentada y que podía atribuirse á los navegantes fenicios. Cuando expusimos esta idea, no teníamos otra base que el conjunto de datos prehistóricos y arqueológicos. El descubrimiento de Saint-Nazaire la confirma, como se ve, del modo más convincente.

Bueno será añadir que el depósito de Saint-Nazaire, teniendo, como tiene,

una profundidad total de 30 metros, representa un período de menos de nueve mil años, período que no puede ser otro que la era geológica actual, y cuyo origen coincidiría muy aproximadamente con la fecha asignada por los Setenta á la primera aparición de nuestra especie.

Hemos insistido en lo concerniente á este último cronómetro, no sólo porque hemos podido comprobar por nosotros mismos la exactitud de los datos sobre que descansa, no sólo también porque nos parece estar á salvo de las objeciones que pueden hacerse á los otros, sino también porque los ataques violentos de que ha sido objeto por parte de M. de Mortillet le han causado un descrédito que estaba lejos de merecer. Lo decimos con toda sinceridad: nosotros no conocemos ningún otro que presente las mismas garantías. Su único inconveniente es que contradice los sistemas cronológicos en boga. ¿Es éste un motivo para que se haga á su alrededor la conspiración del silencio?

Véase el artículo *Antigüedad del hombre*, y además: Lubbock, *L'homme préhistorique*, cap. XII;—Pozzy, *La tierra y el relato bíblico*, cap. XII;—De Mortillet, *Le préhistorique*, 1.ª edición, pág. 617;—Ch. Lyell, *L'ancienneté de l'homme*;—De Nadaillac, *Les premiers hommes et les temps préhistoriques*, cap. XIII;—Moigno, *Splendeurs de la foi*, cap. VIII, t. II;—Rioult de Neuville, *Revue des questions historiques*, 1.º Enero de 1882;—Ducrost, *La Controverse*, 1.º de Junio y 1.º de Agosto de 1883;—Hamard, *Ibid.*, 16 de Abril 1881.

HAMARD.

CRUZ.—La cruz y el culto de que es objeto parecen ser lo que más particularmente pertenece al Cristianismo. Sin embargo, muchos autores pretenden hoy que el culto de la cruz es de origen pagano, y que los cristianos han adoptado simplemente este símbolo para hacer así más fácil el tránsito de las religiones antiguas á la religión nueva. M. Mourant Brock, que ha publicado un libro para defender esta opinión[1], nos da á conocer los principales argumentos. Toda la discusión de M. Mourant-Brock se apoya en un equívoco, seguido por el autor desde el principio hasta el fin de su obra; confunde dos cosas que no tienen entre sí más que una relación puramente material: la cruz de Cristo y ciertos instrumentos ó signos que se parecen á una cruz.

¿Qué es, en efecto, la cruz cristiana? No es otra cosa que el instrumento de suplicio sobre el cual murió Jesucristo; el culto que se le tributa tiene por objeto único conmemorar la muerte de Cristo, mediador entre Dios y los hombres, la redención verificada por esta muerte, el amor y los beneficios de Dios y de su Cristo, la necesidad en que se halla el hombre de trabajar por su salvación imitando al Redentor. El uso y el culto de la cruz tienen por fin la memoria de Cristo y de su pasión.

Ahora bien; ¿qué puede haber común entre esta cruz y los signos ó instrumentos que aparecen en las representaciones y prácticas de los paganos? Ciertamente, no puede haber en estas últimas nada que haga relación al divino Fundador del Cristianismo ni á su pasión. Tampoco se pretenderá, sin duda, que las figuras que se han calificado de cruz representen el instrumento de suplicio conocido con este nombre. Pues si es así, ¿cómo ha podido existir una cruz pagana? ¿Cómo hay quien se atreva á sostener que los cristianos han tomado este símbolo de los pueblos politeístas?

Es evidente que los cristianos no pudieron tomar de sus adversarios lo que éstos no poseían, lo que ni siquiera pudieron concebir. Para defender que la cruz existía ya entre los paganos, se ven precisados nuestros adversarios á cometer una confusión completamente inexplicable, si no es voluntaria; vénse obligados á jugar con las palabras y á confundir cosas enteramente diferentes, valiéndose de aquel abuso de lenguaje que consiste en extender el sentido de una palabra, de su objeto primordial á otro secundario, que es muy distinto en la realidad pero que se le parece en algo.

Así se llama *cruz* á toda figura, á todo instrumento formado por dos líneas, por dos barras transversales que se cortan en ángulo recto. Estas dos

[1] *Croix païenne et croix chrétienne*, editado por E. Le roux. Paris, 2.ª edic. (traducción del inglés).

barras se dice que se cruzan, bien así como dos caminos que se encuentran en las mismas condiciones, etc., etc. Pues bien; entre los paganos se han encontrado algunos signos de esta clase; ¡luego la *cruz* de los cristianos es de origen pagano!

En este equívoco se funda todo el libro de M. Mourant-Brock. Bastaríanos esta reflexión para hacer de él merecida y pronta justicia; pero debemos entrar en algunos detalles para probar al lector que, en realidad, no hay otra cosa en esta tesis verdaderamente nueva.

M. Mourant-Brock empieza por afirmar que el primer poseedor de la cruz ha sido el paganismo, y para probar esta afirmación cita algunos pasajes de Waring (*Ceramic art*), en que se dice que se ha encontrado la cruz en una vasija griega que data de quinientos á seiscientos años antes de Jesucristo; que se encuentra también en la raza latina antes de nuestra era, así como también en la India, en donde era el símbolo de Budha, y que se encuentra igualmente en Escandinavia y en el Norte. "Estas cruces, de formas diversas, añade Waring, nos muestran así las variaciones de un símbolo de la Divinidad, de la vida eterna, de la bendición, difundido desde muy antiguo entre los pueblos paganos.„ El abate Pluche y algunos otros nos enseñan también que los egipcios designaban á su dios Canopo por medio de una t ó T, y que las vestiduras de los sacerdotes del dios Horo estaban cubiertas de cruces con sus cuatro brazos iguales. La cruz era también el signo de la ortodoxia en el budhismo.

Nuestro autor continúa presentándonos la reproducción de una cruz de Tebas, luego la de una cintilla de Baco, adornada toda ella de signos de la misma forma +; hace luego mención de las cruces (!) de oro encontradas en los sepulcros de Micenas por el Dr. Schliemann, y en tono jocoso presenta á Aquíles y á Héctor dirigiéndose al combate con una cruz sobre el pecho, como ciertas mujeres en nuestros días van á la iglesia ó al baile.

Para llevar la convicción completa al ánimo del lector, ilustra su libro con la representación de la *cruz* (!) que adornó en otro tiempo el pecho del Rey de Asiria Samsi-Vul. Así, M. Mourant-Brock añade en aire de triunfo: "¿Qué relación puede tener con las cruces Samsi-Vul, hijo de Salmanasar?„

"¿Qué relación? Él tiene suspendida alrededor de su cuello la mayor de las cruces. He dicho bien: *suspendida al cuello.*„

"¡La cruz de las cruces es la cruz de Samsi-Vul!„

¡Qué lógica tan admirable! El amuleto del Rey asirio es muy grande, el más grande que se conoce; luego es la cruz de las cruces.

Y M. Mourant-Brock añade:

"Un pectoral, ¿no es ésta la palabra eclesiástica propia? Ciertamente; puesto que Samsi-Vul es, como el Papa, Sacerdote y Rey, *pectoral* debe ser el término propio. El Sacerdote-rey, aunque pagano, lleva, pues, un pectoral como el Papa; de donde se sigue que, en cuanto al respeto que nos merecen, el Papa ocupa el mismo lugar que el Rey pagano. Solamente que, como aquél ha existido en época mucho más remota, el pagano tiene sobre el Papa la ventaja de la *antigüedad.*„

Todo este razonamiento relativo al pectoral es de lo más cómico. El Papa convertido en pagano, é indigno por tanto de nuestros respetos, porque lleva sobre su pecho un objeto que es la *negación del paganismo*. ¡Esto es el colmo del buen sentido!

Y notemos que esta semejanza consiste en que los dos signos están formados por cuatro partes que se cruzan perpendicularmente. Por lo demás, basta comparar estos dos objetos para ver que no tienen sino un lejano parecido; helas aquí en pequeño:

Cruz de Samsi-Vul.

Cruz papal.

Es verdad que para hacerlas un poco más parecidas, el verídico autor se permite un pequeño fraude y da á los cuatro brazos de la cruz papal una longitud igual.

M. Mourant-Brock hace notar que la cruz llamada griega ó de Malta se asemejaba al amuleto ó á la insignia de Samsi-Vul, é infiere de aquí que la cruz de Malta existía ya en los tiempos an-

tiguos de la Asiria. —¡Sin duda los caballeros de San Juan, ó los Obispos de Oriente, habían adivinado los descubrimientos que la etnología había de hacer cinco siglos más tarde!

Más adelante, M. Mourant-Brock presenta dos imágenes, una al lado de otra; una es de Astarte, la inmunda divinidad fenicia; la otra de Santa Margarita, que, según él, forman los dos anillos de una misma serie de conceptos, puesto que ambas llevan en la mano insignias de la misma naturaleza. He aquí cómo las explica M. Mourant-Brock, según los autores de numismática. Santa Margarita sostiene una cruz, y Astarte *baculum in crucem efformatum:* un bastón terminado en forma de cruz. De aquí infiere nuestro juicioso numismático que "la *cruz* es el emblema reconocido de esta impúdica divinidad fenicia„.

También se ve aquí este equívoco voluntario, que es el único recurso de M. Mourant-Brock. Un instrumento terminado en una especie de cruz, es la cruz, el mismo signo de los cristianos; dos palos que se cortan perpendicularmente, son nuestra cruz, es decir, ¡el instrumento de muerte sobre el que expiró nuestro divino Salvador!

Nuestro autor pasa luego á Méjico. También aquí ha encontrado cosas sorprendentes. "Los mejicanos se servían también de la *cruz* como insignia del dios de la lluvia; por consiguiente, trasladar sus homenajes de una cruz á otra, es decir, de la *cruz* que era el signo del dios de la lluvia á aquella otra que era el emblema de la redención de Cristo, fué toda su conversión. Esto, nos dice, se ha sacado de Prescott, *Historia de Méjico*.„

¿Es posible que un hombre formal estampe seriamente tales absurdos? Sin entrar en una prolija discusión tocante á la historia tan obscura de estos tiempos, sin discutir los testimonios de los frailes historiadores de Méjico, podemos citar dos hechos conocidos por todo el mundo, que M. Mourant-Brock no puede ignorar, y cuyo conocimiento debiera haber impedido que emitiera una afirmación tan contraria á la verdad. He aquí estos hechos:

1.º La conversión de los mejicanos fué lenta y difícil; los conquistadores españoles, poco acostumbrados á los procedimientos de los misioneros, no hallaron cosa mejor para vencer la oposición de los naturales que acuchillarlos en masa, y este medio enérgico no pudo proporcionarles sino en parte el triunfo sobre la resistencia de aquellos indígenas [1]. Ciertamente si su conversión no hubiese reclamado más esfuerzo ni otro cambio que aquel de que habla Prescott, hubiese sido cuestión de un instante.

2.º Los libros que nos han transmitido el conocimiento de las lenguas de los americanos indígenas, y de los mejicanos en particular, han sido compuestos en su mayor parte por los misioneros; comprenden gramáticas, léxicos y *catecismos*. Ahora bien; estos catecismos, destinados evidentemente á solos los indios, contienen una somera exposición de toda la doctrina cristiana. Los religiosos, pues, enseñaban á estos pueblos algo más que el culto de una simple cruz; el cambio de homenajes de una cruz á otra no era sino uno de tantos puntos como abarcaba el conjunto de las nuevas doctrinas que los convertidos debían adoptar.

Por lo demás, ¿puede un hombre hablar según lo hace M. Mourant-Brock?

Los misioneros anuncian á los mejicanos que deben renunciar á sus dioses; que estos dioses no existen; que deben rechazarlos y adorar al Dios de los *hombres blancos* (único Dios verdadero en tres personas); que una de las personas divinas, hecha hombre, fué crucificada para salvar á la humani-

[1] La conversión de los mejicanos, como la del resto de América que abrazó el Evangelio, no tuvo en general más lentitud que la de la conquista. Y esta lentitud fué tal, que en toda la historia del mundo no se conoce conquista, ni más rápida, ni más grande, ni más humana; sí, ni más humana. Con los conquistadores iban los misioneros; aquéllos preparaban los pueblos para recibir la luz del Evangelio, éstos se la daban porque, como dice el P. Acosta, y muy bien, «antes de hacer cristianos á los indios había que hacerlos hombres». Esas degollinas, esos *acuchillamientos en masa*, que la credulidad francesa ha tomado á la letra de Las Casas, están ya tan añejas que sólo los zurcidores de enciclopedias ó los propaladores de entregas terroríficas les dan cabida en nuestros días, calificativos ambos que ciertamente no merece este Diccionario, y por eso no podía pasar sin correctivo la especie nada exacta que aparece en el texto. ¡Cuándo acabarán de conocer nuestra historia y de hacernos justicia nuestros vecinos de allende los Pirineos!

Si más detenidamente quiere el lector saborear lo que en esta nota indicamos, y conocer y comprobar la verdad histórica, puede ver acerca de Las Casas el juicio que de él hace el P. Ricardo Cappa, S. J., en el primer tomo *Colón y los españoles*, ó lo que de la conquista de América trata en el segundo de los varios que lleva publicados en su obra *Estudios críticos acerca de la dominación española en América*.—(NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA.)

dad, y presentan á su veneración, no una cruz desnuda, sino la imagen del Hombre-Dios adherida á un instrumento de suplicio que llaman cruz. Pues bien; entre los emblemas religiosos de los mejicanos se encontraba una figura compuesta de dos maderos iguales, colocados perpendicularmente el uno con respecto al otro, y cortándose por la parte media común; este emblema hacía referencia al dios de la lluvia, y tenía, por consiguiente, una significación perfectamente natural, relativa á los elementos, á los puntos cardinales.

Jamás á los mejicanos se les ocurrió ver en ello un instrumento de tortura y de muerte; ¡y habrían pasado sin dificultad (no de una cruz á la otra, lenguaje falso y falaz en absoluto), sino de este signo físico á la cruz de Cristo!

Lo mismo sería suponer que basta para convertir á un árabe musulmán ó á un chino foísta hacerle notar la semejanza lejana y accidental que existe entre el signo + de su Aritmética y la cruz del Salvador de los hombres.

Realmente, se encuentran en América, aunque no en los templos y como objeto de veneración, sino en ciertos monumentos, signos grabados que se parecen algo á la figura material de la cruz, ó más bien al signo + de nuestra Aritmética. En un principio se creyó, y muchos continúan creyéndolo todavía, que algunos europeos ó asiáticos, habiendo arribado á América, ó entrado en ella á consecuencia de un naufragio, antes del descubrimiento de Colón, introdujeron también el signo de la cruz. Pero otros sabios, para no tener que admitir esta conclusión, no quieren reconocer en estos emblemas verdaderas cruces, y no ven en ellos sino la forma de alguna letra, ó un símbolo, es decir, un signo ideográfico sin ninguna relación con la cruz. Cualquiera que sea la opinión que se adopte, contradice la tesis de nuestro autor.

Más adelante nos dice que "algunas tribus mejicanas veneraban también la cruz como el signo ó símbolo de su gran Mesías *Tamón*„.—Todo esto es pura invención.

Por lo demás, véase á qué figura (figura 1) llama él cruz; es simplemente una figura plana con cuatro secciones principales, de un contorno ondulado y atravesadas por dos lineas que se cortan en forma de ×.

1

Si esto es una cruz, hay que confesar que es una cruz bien particular.

Además, M. Mourant-Brock nos ofrece también un grabado que representa las diferentes clases de estas pretendidas cruces paganas. La Asiria está representada por el adorno de Samsi-Vul que ya hemos indicado; Grecia, por un monumento que no es ciertamente la cruz instrumento de suplicio (fig. 2);

2

el Egipto, por un signo jeroglífico en el cual nuestro verídico autor quiere ver una cruz plantada en un corazón (figura 3) en representación de la santidad,

3

y con una candidez sin ejemplo añade que el Sagrado Corazón de María Alacoque está tomado probablemente de aquí. ¡María Alacoque, la humilde religiosa de Paray-le-Monial, adivinando con dos siglos de anticipación los descubrimientos de los más sabios egiptólogos!

"La cruz, nos dice, hallábase en todas partes entre los paganos; en sus templos, en sus casas, sobre sus imágenes, sobre sus vestidos, etc.; los adoradores de las divinidades paganas estaban acostumbrados á ver la cruz ó las cruces particulares dedicadas á cada una de ellas. Así que á los paganos, *cuando adoptaron el nombre de cristianos (sic)*, no les fué difícil modificar, cristianizar sus ideas acerca de la cruz pagana.

"Al entrar en un templo pagano recientemente dedicado á Cristo, se encontraba todavía en él la cruz del dios pagano expulsado, ó una cruz nueva que el Sacerdote cristiano había puesto

en su lugar. Una visita á uno de estos templos, ó á una basílica puesta á disposición de los Obispos, bastaba para facilitar el paso del culto de los dioses al del *dios del Emperador*.„

No hablaremos aquí de las persecuciones de que fueron objeto los cristianos, después de las cuales se atrevió Diocleciano á escribir: *extincto nomine christiano*. Nos concretaremos por ahora á hacer la siguiente reflexión: Si así fué, si la cruz desempeñó un papel tan grande, tan importante, ¿cómo se explica que ha sido necesario esperar hasta los últimos tiempos para aprender que existía antes del Cristianismo? ¿Cómo es que no ocupa ningún lugar en ninguna mitología escrita, en ninguna historia seria de la antigüedad, y que en vano se la busca en los diccionarios y en los léxicos?

La verdad es que la pretendida cruz pagana no ha existido nunca; toda la argumentación de M. Mourant-Brock, ya lo hemos dicho, descansa sobre un equívoco, es un verdadero juego de palabras. Los paganos tomaron muchas veces como signo ó símbolo la figura +, la cual puede llamarse una cruz con el mismo derecho que nuestro signo matemático, la rosa de los vientos ó las estacas con travesaño horizontal que suelen plantarse para las indicaciones de los caminos. Esta figura era el símbolo de los cuatro puntos cardinales, de las cuatro direcciones de la inmensidad, á veces un signo obsceno, pero nada más. Esta figura no tuvo jamás relación alguna con la cruz cristiana; nunca los paganos han tomado como símbolo el instrumento de suplicio llamado cruz, y ni siquiera han pensado en hacerlo. Si hay alguna semejanza entre los dos signos, es puramente accidental. El texto, algunas veces alegado, de Minucio Félix, que habla de las cruces que los paganos adoran y que los cristianos rechazan, es una pura farsa.

Todo lo que nuestro autor y los partidarios de esta opinión dicen acerca de la difusión y de la importancia del signo + en el mundo pagano, es falso. Este emblema se encuentra aquí y allá, pero no fué nunca de uso frecuente ni universal, y ha habido necesidad de los modernos descubrimientos para encontrarlo. Es, pues, falso también que se facilitara el tránsito de una religión á otra por medio de la cruz. Los paganos no la tenían, ni en sus casas ni en sus templos.

Los primeros cristianos, lejos de mirar la cruz con horror y desagrado, la llevaban en sus corazones y en sus labios. Jesús, y Jesús crucificado, era el objeto de sus pensamientos, de su veneración y de su amor: este amor engendró, como es natural, el uso y el culto relativo de la cruz.

Por lo demás, el hecho de que se hubiese rendido culto á la cruz, hecho cuya inverosimilitud acabamos de demostrar, nada prueba contra el misterio cristiano de la Redención. Hasta podría considerarse como un anuncio misterioso y profético del papel que la cruz debía representar un día en el mundo. Pero, lo repetimos, la hipótesis es inverosímil y falsa. (V. art. *Swastika*.)

CH. DE HARLEZ.

CULTO Y SACRAMENTOS.—Los enemigos del Cristianismo han hecho cuanto les ha sido posible para confundirlo con las religiones paganas poniéndolo al nivel de éstas, si no le colocan muy por debajo. Se esfuerzan particularmente por demostrar que sus ceremonias y sus principales Sacramentos (del Cristianismo) son imitaciones, remedos de otros cultos. La cuestión no carece de importancia, por lo cual nos proponemos tratarla con la extensión y cuidado que merece.

Pero antes cumple á nuestro propósito recordar y esclarecer algunos principios de buen sentido, cuyo olvido ó abandono suele dar lugar á los juicios más erróneos y á las más injustas prevenciones. Nuestros adversarios, en efecto, hablan y discurren como si la menor semejanza entre los cultos de las falsas religiones de la antigüedad y el de la religión cristiana bastase para demostrar el origen humano del Cristianismo. ¿Es, pues, verdad que una religión revelada por Dios no puede tener, en sus ritos, en sus ceremonias, en sus fiestas, nada que se asemeje á las prácticas de los cultos puramente humanos? Algunas observaciones sugeridas por el simple buen sentido bastarán para resolver la cuestión.

Toda religión de origen humano se apoya en la convicción impuesta al hombre por la voz de su conciencia y de su razón, así como por la vista del mundo exterior, de que existe sobre él y sobre la naturaleza un poder supremo del cual depende, y á quien debe tener propicio para evitar cuando menos los males físicos. Un error tan funesto como grosero ha dividido este poder supremo y multiplicado los agentes sobrenaturales; pero el sentimiento, la idea de la divinidad ha quedado la misma en su fondo. El hombre siempre y en todas partes ha creído en la existencia de un ser ó de muchos seres divinos, dueños, en todo ó en parte, de sus destinos.

Los remordimientos de la conciencia, al ponerle de manifiesto la criminalidad de ciertos actos, le advierten al propio tiempo que aquel ó aquellos de quienes depende están irritados contra él á causa de sus crímenes y le castigarán por ellos. Es, pues, conducido naturalmente á buscar los medios con que aplacar esta cólera tan temible para él.

De hecho el hombre ha entendido siempre y en todas partes, con más ó menos perfección, que debe á su autor y Señor, ó á los dueños de la naturaleza, homenajes de adoración y respeto, reconocimiento del soberano dominio de aquéllos y de su propia dependencia; que su deber y su propia conveniencia le imponen la obligación de implorar los auxilios de la Divinidad, y de esforzarse por calmar su enojo y recobrar el favor perdido.

Por otra parte, un instinto inteligente le lleva no menos necesariamente á usar de las cosas visibles y exteriores para expresar sus sentimientos, y á elegir lo que es más propio para lograr este fin. Para expresar la veneración, la adoración, el hombre inclina su cabeza ó dobla sus rodillas; para suplicar, une las manos y las eleva hacia el cielo. Para reconocer el soberano dominio del Señor del mundo, para expiar sus propios delitos, nada le parece más natural al hombre que sacrificarse á sí mismo en cierto modo, ó inmolar un objeto que le pertenece.

Además, el hombre siente en él los estímulos de algunos apetitos que su conciencia condena, y á los cuales cede con demasiada frecuencia por desgracia. Comprende que existe en él mismo una lucha encarnizada entre las buenas y las malas inclinaciones, entre el espíritu y el cuerpo. Para debilitar estas pasiones, que le dominan y le hacen sucumbir con harta frecuencia, se inclina naturalmente á combatir su tendencia hacia los placeres del cuerpo, privándose de estos goces y hasta acostumbrándose al sufrimiento. Por otra parte, este sacrificio le parece muy propio para aplacar la indignación divina cuando la ha provocado cometiendo alguna falta.

Desde el momento en que se admite la existencia de Dios y de la ley moral, no se puede negar que estos conceptos, que se forman naturalmente en el espíritu del hombre, son justos y verdaderos.

Por otra parte, si Dios revela á los hombres la verdadera doctrina, si les dicta las prescripciones de un culto, debe necesariamente darles reglas que respondan á la naturaleza de las cosas, y acomodarse en particular á las condiciones de la naturaleza humana.

Ahora bien; ya lo hemos demostrado: el hombre es tal que tiene necesidad de un culto exterior para llenar sin excesiva dificultad su misión sobre la tierra y alcanzar su fin. Debía, pues, Dios, al hacer la revelación, dar á la humanidad un culto exterior, y ¿debía hallarse este culto en harmonía con las tendencias y necesidades de la naturaleza humana.

¿Pero debía Dios, al revelar este culto, formarlo exclusivamente con prácticas nuevas, y no hacer ningún caso de las costumbres inveteradas, de los medios ya empleados por los hombres para el cumplimiento de sus deberes religiosos? Suponer en Dios este propósito pueril es ultrajarle. Evidentemente, aquello que el hombre había podido encontrar por sí mismo (haciendo abstracción de una revelación primitiva) era lo que mejor respondía á sus necesidades, lo que producía en él la impresión más viva, más profunda, más duradera. ¿No era, pues, propio de la bondad divina dejar á su criatura los medios más aptos para facilitarle el cumplimiento de sus deberes?

Dios, pues, al establecer una religión

positiva, pudo y en cierto modo debió atenerse á lo pasado de la humanidad y á sus costumbres religiosas.

Y llegamos ya á las conclusiones prácticas. Cuando prescribe á Moisés los ritos y ceremonias de la primera ley revelada, Dios hace bien en no obligar á su pueblo á que cambie por completo sus prácticas religiosas en lo que tenían de buenas; al obrar así, se manifestó como padre misericordioso y previsor. La Iglesia también, al imitar este proceder de la Providencia, al emplear los medios más propios, aunque desde mucho tiempo conocidos, para conducir á sus hijos hacia Dios, hacia las cosas espirituales y hacia la virtud, se hizo acreedora á nuestra gratitud y á nuestros elogios.

Hincarse de rodillas ante la Divinidad es cosa excelente en sí; aunque antes el hombre se hubiese puesto de rodillas en presencia de una criatura, considerada por él como Dios, esta forma de adoración no ha perdido por esto nada de su natural bondad; y cuando el hombre reconoce su bajeza, es justo que restituya este homenaje natural á Aquel que es el único que tiene derecho á él. La llama, el incienso humeando y elevándose hacia el cielo, signos son muy aptos para presentar ante la vista del verdadero adorador de Dios la obligación de elevar su alma al cielo, de volver hacia el cielo sus miradas y sus deseos. ¿Por qué, pues, no han de formar parte del culto cristiano?

El ayuno, la mortificación son en realidad de verdad los medios más á propósito para que pueda el espíritu imponerse á la carne y resistir las pasiones brutales. Debía, pues, Dios conservar dichas prácticas entre las propias de la religión que se dignó revelar al mundo.

Notemos, finalmente, que la segunda religión revelada debía tener en cuenta aquella otra á la cual reemplazaba; que el Cristianismo debía no echar en olvido la ley mosaica, cuyo perfeccionamiento era.

Jesucristo no quiso regular por sí mismo los detalles del culto nuevo, sino que dejó á su Iglesia el derecho y el deber de determinar las prácticas religiosas que no fueran los Sacramentos. Al determinarlas, la Iglesia católica ha debido también hacerse cargo de las nuevas doctrinas que reclamaban nuevas prescripciones litúrgicas, y de los usos legítimos de los nuevos adeptos que pertenecían al judaísmo ó al gentilismo.

Esta conducta no implicaba modificación ninguna en su fe, porque las ceremonias cristianas no son verdades teóricas, sino actos que pueden, hasta cierto punto, considerarse como indiferentes en sí mismos, aunque siempre buenos y aptos para alcanzar el fin del culto, es decir, para elevar al hombre hacia Dios, ayudarle en la lucha del alma contra las pasiones, de la virtud contra el vicio. Estos ritos y estas ceremonias, la Iglesia los tomó, en parte, de la ley mosaica, como ya hemos dicho. Otra parte ha podido muy bien ser imitada de las religiones humanas, cuando estas religiones han tenido prácticas buenas en sí mismas, apropiadas al fin de la religión en general, y defectuosas solamente desde el punto de vista del objeto del culto. Así que la Iglesia, al encontrarse con el asirio que quemaba incienso delante de Baal, ha podido decirle muy legítimamente: Tú quemas tu incienso á la Divinidad; está bien, continúa haciéndolo; pero la Divinidad que merece este homenaje no es Baal; ofrece este incienso al verdadero Dios, que es el de los cristianos, y serás bendecido por él.

Al brahman podía decir igualmente: Tú ayunas, mortificas tu carne, practicas austeras penitencias, bien; éste es el medio de vencer las pasiones y de acercarse á la Divinidad. Pero el Dios á quien te diriges no es más que un nombre vano; tus prácticas no te servirán para nada. Persiste en ellas, sí, pero que sea en el nombre del Dios verdadero, viviente y personal.

Así que muchas veces, con sólo cambiar el objeto, sustituyendo el error por la verdad teológica, podían conservarse sin modificación sensible muchos actos de un culto falso. Muchas veces también, para arrancar de raíz una práctica mala y perniciosa, la Iglesia reemplazó una fiesta pagana por una solemnidad cristiana que no tenía con la primera otra relación que la identidad de fecha ó ciertas ceremonias exteriores. Sin embargo, en este punto hay que distinguir con cuidado entre

los ritos de la Iglesia y ciertas costumbres populares que se han conservado, que la Iglesia nunca ha sancionado y contra las cuales ha luchado en vano muchas veces. Estas ligeras reflexiones bastarán para contestar á las censuras de carácter general y á los ataques de nuestros adversarios. Apliquémoslas ahora á algunos puntos en particular, dejando á nuestros lectores que juzguen los demás.

Abstinencia.—El indio practica el ayuno y la abstinencia, pero de un modo que nada tiene común con las prácticas cristianas. Así que no podemos menos de admirarnos ante esta asimilación curiosa que leemos en la obra de M. Mario, *La personnalité du Christ:* "Los indios observan un ayuno riguroso el día undécimo de la luna creciente de los meses Sravana, Bhadra y Kartika. *Así también los católicos ayunan antes de la resurrección de Cristo.*

„Visnú duerme desde mediados de Diciembre hasta mediados de Abril; empieza á dormir el primer dia del ayuno indicado, se revuelve el segundo, y despierta el tercero.„ (Visnú es el sol que desciende por debajo del Ecuador y duerme durante el invierno.) Ahora, pues, véase la conclusión:

"Así también el Cristo bíblico yace dos días en el sepulcro y resucita el tercero.„

Notemos, para completar lo absurdo de esta comparación, que la creencia y las prácticas indias, si existen verdaderamente, son *mucho menos antiguas que el Evangelio.*

Sacramentos.—Se ha sostenido que nuestros Sacramentos no son sino plagios de pretendidos sacramentos indios ó persas. MM. Jacolliot (*la Bible dans l'Inde*) y Mario son los que principalmente han defendido esta tesis, reproducida cien veces desde entonces: el primero atribuye la prioridad á la India; el segundo á la Persia. Según M. Jacolliot, se encuentran ya nuestros Sacramentos en las leyes de Manú. Escribe sobre esto un largo capítulo (págs. 307-313), y remite al lector á la traducción de ese código por Loiseleur des Longchamps. Es verdad que este traductor ha empleado aquel término, pero lo ha hecho abusivamente.

Júzguese por el texto y la nota que pone Loiseleur:

"26. Con los ritos propicios prescritos por el Veda, deben practicarse los sacramentos (*Sanskâras*) que purifican el cuerpo.

„27. Por las ofrendas al fuego para la purificación del feto, por la del mechón de cabellos *(cûta Karma)* y por la de la investidura del cordón sagrado, desaparecen enteramente todas las inmundicias que el contacto del semen ó de la matriz ha podido producir.

„*Nota*. Los sacramentos (*Sanskâras*) son ceremonias purificatorias peculiares á las tres primeras clases. Los principales se enumeran en el párrafo 27; el matrimonio es el último.„

Dígasenos ahora: ¿qué relación hay entre estas ceremonias purificatorias y nuestros Sacramentos? Así, pues, esta última palabra se emplea muy desacertadamente para traducir *sanskâra,* que significa simplemente *purificación, ceremonia,* literalmente *realización, cumplimiento.*

Bautismo.—Pero no es solamente la India la que habría proporcionado al Cristianismo algunos de sus sacramentos: también la Persia, al decir de los citados autores, debió ser su institutriz (del Cristianismo). El Bautismo, la Misa, la Confesión y los demás Sacramentos son, según ellos, de origen persa y tomados de los discípulos del Avesta.—Esta afirmación, repetida en periódicos, revistas, y aun en obras históricas de importancia, no resiste ni un momento siquiera de examen.

La semejanza entre el Bautismo y las ceremonias persas consiste en que el niño persa, apenas nacido, debe ser lavado por completo con agua, luego con orín de buey, y en que se le echa en la boca un poco de jugo de el *hôma* sexto día después del nacimiento, "á su entrada en la comunidad„ (dice falsamente M. Mario). "¡De aquí el uso de la sal introducida en la boca del niño bautizado!„—Hay todavía un error muy chocante de cronología. El mismo M. Mario confiesa que el Avesta no prescribe sino lavar el cuerpo del recien nacido, y que esta operación tiene un carácter exclusivamente profano; es un simple lavatorio de limpieza. El Avesta regía todavía en el siglo VII de nuestra

era; las ceremonias que han sido agregadas á sus prescripciones son, por consiguiente, de origen posterior á la promulgación del Evangelio; no pueden, pues, ponerse en comparación, á no ser para demostrar que los persas las han tomado de los cristianos, y no viceversa.

Notemos además que el bautismo cristiano fué instituído desde un principio para ser aplicado, no á los niños acabados de nacer, sino á los hombres de todas edades; que durante muchos siglos se siguió la costumbre de permanecer mucho tiempo neófito y de no hacerle bautizar hasta muy tarde. El bautismo, pues, no tiene ninguna relación necesaria con el nacimiento; es el símbolo y el instrumento de la regeneración espiritual, cualquiera que sea la edad del regenerado; así que resulta infundada toda asimilación que se haga de él con el lavatorio del niño persa.

Renacimiento.—Las mismas observaciones hay que hacer respecto del renacimiento brahmánico.

Las leyes brahmánicas hablan, en efecto, de un segundo nacimiento, y al fiel observante de aquel culto le califican de *dvicha* (nacido dos veces), y este doble nacimiento se denomina *dwichanman*. Aquí se ha querido ver el renacimiento anunciado por Jesucristo, y en tal caso la ceremonia que produce aquel doble nacimiento sería nuestro bautismo.

Pero este segundo nacimiento, conocido ciertamente por los antiguos indios, no es en modo alguno una resurrección, ni tampoco un renacimiento como aquel cuya necesidad expuso Jesucristo á Nicodemo. Es un segundo nacimiento que se añade al primero, no un renacimiento exigido por una muerte espiritual.

El concepto del doble nacimiento (*dwichanman*) se halla en los Vedas. Se aplica en un principio al dios *Agni* (el fuego), que nace de dos maneras: en el cielo por el relámpago, y en la tierra por la frotación de la madera. A los dioses, ó á ciertos dioses, se les llama también una vez *dwichanmânas* (dotados de dos nacimientos). Estos son, probablemente, los dioses de la luz. El título de *dvicha* (nacidos dos veces) se aplica una vez al sacerdote en un himno de los más recientes (X, 71, 19). El contexto indica con bastante claridad la razón de este doble nacimiento; y es que al sacerdote, aparte de su nacimiento corporal, se le atribuye un segundo nacimiento como sacerdote ó como sujeto á una ley religiosa. Este himno pone en boca de aquellos que han de recitarlo las palabras siguientes: "Nosotros, que somos *dvichas-prathamachas rtasya*, es decir, los primogénitos del culto."

El segundo nacimiento espiritual (no la resurrección) está claramente explicado en las leyes de Manú; nacimiento, por lo demás, completamente exterior y sin relación alguna con el renacimiento espiritual exigido por Jesucristo.

Resulta de aquí que el *dwichanman* indio, si es más antiguo que el Cristianismo, habría podido inspirar á Cristo la idea del renacimiento espiritual aunque medie una distancia inmensa entre estas dos ideas, que no tienen de común sino lo apariencia; pero no hubiera podido producir una leyenda de pasión, de muerte y de resurrección reales.

Añadamos ahora una sucinta exposición de las ceremonias de iniciación entre los indios, tales como las describe el código de Manú, es decir, tales como se usaban todavía trescientos años, por lo menos, después del nacimiento de Jesucristo, y tales como las practican todavía la mayor parte de los brahmanes. Se trata de los indios de las tres castas superiores: brahmanes, guerreros y nobles ó burgueses, como diríamos hoy.

Del año á los tres años se les afeita la cabeza hasta la coronilla, donde se les deja un mechón de cabello. A los ocho, once ó doce años, según la casta, se recibe la iniciación por la imposición del cordón sagrado puesto en forma de aspa, y de la cintura ó ceñidor, hecho con tres cordones de lino ó de cáñamo. A los dieciséis, veintidos ó veinticuatro años, se le comunica la oración sagrada y misteriosa, llamada *Savitrî*, en honor del sol. Entonces el joven iniciado se arma con un bastón, hecho ya de antemano con la forma prescrita, se pone cara al sol, se finge muerto, y luego va á mendigar su alimento entre sus parientes. Come solo, recogido, venerando los alimentos recibidos. Luego ejecuta la ceremonia del *kêsânta* (corte

de la punta de los cabellos), después de lo cual ya está iniciado, ya recibe la segunda vida.

No son éstas, ciertamente, las ceremonias cristianas.

La confesión.—La confesión de las faltas se practica entre los persas, pero ésta es una práctica posterior al Avesta. "La confesión se llama en zend *paitita*„ dice M. Mario; y en efecto, los persas poseen fórmulas generales de confesión, que se llaman *patets*. Pero si se hubiese parado á distinguir las fechas, hubiese podido ahorrarse una nueva caída.

El Avesta es verdad que emplea la palabra *paitita;* pero este término nada tiene que ver con la confesión de los pecados. Para determinar su verdadero sentido recurramos al texto mismo.

Según el Avesta, el hombre que lleva él solo un cadáver, aunque fuese el de un fiel, es reo de un gran crimen, debe ser encerrado en un calabozo aislado hasta la edad de la decrepitud. Entonces se le debe conducir á lo alto de una montaña, cortarle la cabeza y arrojar su cuerpo al buitre, diciendo: "Este hombre *paitimithnâiti*, todos sus actos malos cometidos en pensamiento, palabra, obra. Si ha cometido otros actos culpables, he aquí la expiación *paitita* por él; si no ha cometido otros, son *paitita* por él eternamente.„ (*Yêci hê anya adha skyaothna fravars'ta, paitita hê citha.*)

¿Puede razonablemente traducirse: "He aquí la expiación confesada por él?„ Evidentemente no. Se ve además que no se trata aquí de confesión. En otra parte se habla de la remisión de los pecados concedida por el *destur* (sacerdote zoroástrico), y el Avesta se expresa así: "Por una ofrenda, el señor de la ley puede remitir el tercio de las penitencias expiatorias.„ Tampoco aquí se trata de la confesión, ni aun de la remisión de los pecados propiamente dicha. No se trata sino de la remisión de las penas.

En vano se buscaría otra cosa en el Avesta.

El *Vendidad* (VII, 130, y XIII, 19) dice de aquel que ha demolido un trozo de *dakma* (cementerio), ó matado una tortuga, que su espíritu, sus palabras y sus acciones son *paitita.—Paititis*, sustantivo derivado, se emplea en la frase siguiente: "Si un hombre comete un crimen de impureza, ¿cuál es la *paititis* del mismo? Que ofrezca mil carneros, etcetéra, etc.„ *Paitita* y *paititis* no designan, pues, sino la expiación por las penitencias ú ofrendas, y en manera alguna la confesión.

En el ministro mazdeíta, llamado *Çraoshâvareza*, se quiere ver un confesor. También éste es un error extraño que no puede ser involuntario. El *Çraoshâvareza*, como su nombre indica, es aquel que hace cumplir los áctos prescritos, las penitencias y ofrendas, las expiaciones impuestas. Puede desafiarse á cualquiera á que encuentre en todo el Avesta una palabra que indique relación entre el *Çraoshâvareza* y la confesión auricular.

Si más tarde los persas han admitido en cierto modo esta forma de penitencia expiatoria, esto prueba que lo han tomado de los cristianos. La conclusión contraria es soberanamente absurda. Todavía tenemos que advertir que la confesión de los persas no ha tenido nunca un carácter individual. Se confiesan de una manera general, sin declaración personal y circunstanciada, como puede verse por la fórmula del *patet,* que todo mazdeíta debe recitar frecuentemente, y del cual *patet* vamos á insertar aquí algunos pasajes:

"1. Yo alabo todos los buenos pensamientos, palabras y acciones; repruebo todas las malas.

„2. Acojo todos los buenos pensamientos, palabras y acciones, y renuncio á las malas, es decir, quiero cumplir todo lo bueno y evitar todo pecado.

„3. Elogio la santidad y maldigo á los demonios, doy gracias al creador Ormuzd por todos sus dones, y rechazo á Ahrimán; creo en la ley santa y deseo observarla.

„4. Me arrepiento de todos los pecados que afecten á mi naturaleza desde mi nacimiento, sean graves ó leves, de cualquier clase que sean, háyalos yo cometido en favor de otro ó en favor mío.

„5. En presencia del creador Ormuzd... en presencia de los santos inmortales, ante Mithra, Graosha y Bashnu (*genios, jueces de los muertos*),

delante del fuego, del *baresma* (haz de ramas de tamarisco) y del *hôma* (planta sagrada), ante el sacerdote de la ley y en presencia de todos los fieles aquí reunidos, me arrepiento de todos mis pecados, de toda culpa cometida por pensamiento, palabra ú obra, corporal ó espiritual; me arrepiento, perdonadme, pues, oh Señor, de todos los pecados cometidos contra mi padre, mi madre, hermana, hermano, esposa, hijo, esposo, jefes, parientes, conciudadanos, vecinos, iguales, servidores.

„7. Perdonadme si he comido alguna cosa impura, ó tocado algún cuerpo muerto, ó los he rociado con agua, aproximado al fuego, etc., etc.„ Estos pasajes del *patet* Aderbat (nombre del autor) muestran bien á las claras qué diferencia tan grande existe entre la confesión auricular de los cristianos y la que han establecido los persas á imitación de estos últimos.

M. Jacolliot afirma, por su parte, que las leyes de Manú conceden al brahman el derecho de conocer los pecados de los fieles y de perdonarlos tras la confesión de los mismos. Pues bien; el citado libro no contiene ni una palabra siquiera á este propósito, ni se vislumbra nada que se le parezca.

La Misa.—Después de la confesión, la Misa. "Los Sacerdotes, dice M. Mario, han robado á los persas; han tomado de ellos sus prácticas religiosas, las ofrendas que aquéllos presentaban para el sacrificio cotidiano, á saber: pequeñas tortas y el jugo de la planta *hôma*. Los Sacerdotes cristianos han transformado estas ofrendas en hostias de pan y en vino; luego han afirmado que esto era el cuerpo y sangre mismos de un Jesús que nunca ha existido.„

Los eclesiásticos que de repente y sin preparación inventan y predican cosas como éstas, llegando á persuadir de ellas al mundo entero, son, hay que confesarlo, taumaturgos y brujos de primer orden.

Pero no nos detengamos en tamaños absurdos; examinemos desde luego la cuestión de los orígenes.

Las ceremonias persas ¿eran tales que pudieran dar origen á las del Cristianismo? Para contestar á esta pregunta debemos recordar en pocas palabras las particularidades del sacrificio mazdeíta, tal como lo reglamenta el Avesta en su tercer libro ó Yaçna.

El sacrificio se celebra delante del altar de fuego en que arde la llama perpetua, y este fuego es un genio, el hijo de Ahura Mazda, un dios poderoso. Los objetos é instrumentos que figuran en él son: el *baresma,* ó haz de ramas de tamarisco, agua lustral, diferentes vasijas en que se depositan las ofrendas, y morteros con sus manos.

El acto principal y verdaderamente constitutivo del sacrificio es la destilación del jugo de la planta *hôma,* planta de flor amarilla, de tallo nudoso, que crece en las montañas del Ghilân. He aquí ahora, ligeramente reseñados, todos los actos de la ceremonia:

1.º El oficiante anuncia el sacrificio é invoca con llamamientos especiales á todos los genios que el mazdeíta reconoce y á quienes implora. Tales son Ahura Mazda, los Ameshas spentas, el alma del toro, primer ser viviente que fué creado, el fuego, la ley, Çraosha (la obediencia), Mithra (la luz), los genios de las partes del día y de las divisiones políticas, los Fravashis (manes), la prosperidad, la victoria, el sol, la luna, las estaciones, las estrellas, las aguas, la tierra, las montañas, Ashi nanuhi (la santidad), etc., etc.

2.º El celebrante consagra el *baresma* y el agua lustral, luego las ofrendas, que consisten en carne, leche, *drônas* (panes?), arroz, frutas y maderas preciosas destinadas al altar del fuego.

3.º El propio oficiante prueba las ofrendas. Siguen luego preces de bendición en favor de los asistentes, y conjuros contra los demonios.

4.º Después de diferentes himnos al *hôma* viene el acto principal: el preste coge algunos pedacitos de rama, los amontona en el mortero y destila el jugo en un vaso *ad hoc,* luego toma de este jugo y ofrece también de él á su asistente.

He aquí el sacrificio avéstico. Dígase, pues, ahora: ¿hay alguna analogía entre estas ceremonias y la misa cristiana, aparte de la cualidad misma de sacrificio? Todo hombre de buena fe dirá ciertamente que no. Una sola cosa parece ofrecer alguna semejanza: el *drôna,* cuya forma entre los persas se asemeja muy mucho á la de la hostia

entre los católicos. Pero si de esta semejanza quieren sacar partido nuestros adversarios, incurrirán en una doble inadvertencia. Los *drônas* no tuvieron la forma que les asemeja á nuestras hostias hasta una época bastante reciente. El *drôna* avéstico no era ciertamente en otro tiempo lo que es hoy, puesto que, como hemos visto, la ofrenda de un solo *drôna* podía autorizar la remisión del tercio de todas las penitencias impuestas. Además, en el Yaçna XI, 20, se dice: "Cortad un *drôna* de carne de buey.„ El *drôna* de *hôma* es la lengua y el ojo derecho de la víctima del sacrificio. El *drôna*, pues, no es siempre pan. Es una ofrenda y nada más. Así que Spiegel no vacila en considerar la forma actual de los *drônas* como imitación de la hostia cristiana. Pero, además, esta misma hostia cristiana no era en un principio como se hace actualmente, pues que, según repetidos testimonios de la Escritura, era un pan que se fraccionaba en la cena y se distribuía entre los asistentes.

Y en fin, ¿es lógico suponer que los judíos convertidos, que fueron los primeros cristianos, fueran á buscar los objetos de su sacrificio á la lejana región de la Persia, atravesando el Líbano, la Siria y los grandes ríos, y esto en la época de los Arsacidas, en que la religión de Zoroastro era sumamente despreciada, en tanto que su país y su religión (de los judíos) les sugerían la idea del uso del pan y del vino por sus panes de proposición, sus panes ázimos, el tan célebre sacrificio de Melquisedec y los numerosos pasajes de la Escritura que hablan del cáliz y del vino, etc., etc.? Ya se ve por esto con qué ligereza proceden aquellos que atacan por pasión, por odio, y que hacen arma sin escrúpulo alguno de todo cuanto les viene á la mano.

Costumbres religiosas.—"Los persas, dice M. Mario, tienen la costumbre de concertar los esponsales dándose la mano.—El matrimonio es para ellos cosa religiosa, el ofrecimiento de los panes se hace cuatro días después de la muerte, y el *siroza* se celebra á los treinta días después del fallecimiento.

„Los *Afrigans* se celebran en el primer aniversario de una defunción; la fiesta de los Gâthâs en favor de los muertos recuerda la católica de Todos los Santos.

„El cordón sagrado de los persas es la faja de los sacerdotes romanos. Los persas emplean también el agua consagrada y el incienso, y entonan sus cánticos sagrados con acompañamiento de música.

„El Catolicismo les ha robado todo esto; y si no se ha advertido, es porque el ladrón procura siempre ocultar con cuidado los objetos substraídos.„

Imitar las prácticas de otro pueblo es hacerle honor más bien que robarle sus bienes. Por otra parte, suponer que la Iglesia naciente, con el fin de atraerse á los judíos y gentiles, les hubiese presentado los ritos religiosos de los persas, sin que nadie se hubiese enterara de ello, y sin que el plagio redundase en menoscabo y confusión del plagiario que quería pasar plaza de inspirado, es admitir hipótesis tan fútiles que el espíritu más vulgar percibe al instante lo absurdo de las mismas.

Además, toda la exposición que nos hace M. Mario sobre este punto no se más que una sarta de errores. Las costumbres de que habla son ciertamente las de los persas modernos, pero el Avesta no conoce de ellas sino muy poca cosa. No se hace allí la menor alusión ni á las ceremonias de los esponsales ó del matrimonio, ni al carácter sagrado del matrimonio, ni á las preces por los muertos, etc. Es, pues, una temeridad suponer todo esto anterior al Cristianismo y presentarlo como fuente de las prácticas cristianas.

¿No es una puerilidad suponer á los primeros cristianos yendo á buscar en Persia lo que tenían en su propia casa, mejor concebido y mejor establecido? Los desposorios, el matrimonio religioso y sagrado estaban en uso en Judea; las oraciones por los muertos se practicaban también, por lo menos desde el tiempo de los Macabeos, con el fin y el alcance que les asigna la doctrina católica. "Es cosa santa y útil orar por los muertos, dice el II de los Mac., XII, para que sean libertados de los vínculos del pecado.„ Parece esto una respuesta de nuestro Catecismo. En Persia, por el contrario, no se ve nada parecido.

Se oraba, ciertamente, después de la muerte; pero no era una oración en favor de los muertos: era en favor de los fravashis ó manes y para tenerlos propicios. Pueden verse á este propósito los capítulos XXIII y XXVI del Yaçna, y el Yesht XIII. Esta fiesta de los Gâthâs se hacía en honor de los fravashis, que en fin de año volvían á la tierra para ver si se les honraba, si sus parientes y amigos merecían su favor ó su enojo y venganza. (V. Yesht XIII, sección XIII.) Por lo demás, M. Mario ignora que había, no una fiesta de los Gâthâs, sino cinco, distribuídas á largos intervalos en el transcurso del año.

Las prácticas y creencias persas se han asemejado á las nuestras; pero esto ha ocurrido en una época en que el Cristianismo estaba ya muy floreciente, y por consiguiente, es un efecto de su influencia. Los persas copiaron mucho de la Iglesia de Siria, cuya lengua vino á ser la lengua casi nacional en el país de aquéllos. Otro error todavía: el *sirozah* es una oración á los treinta genios protectores de los treinta días del mes, y no tiene relación alguna con los ritos funerarios. El Avesta lo contiene bajo dos formas, sin la menor alusión ni á estos ritos, ni á los difuntos ó á los fravashis. Su adopción en las preces por los difuntos es de fecha posterior al establecimiento del Cristianismo, y no ha podido ser inspirada sino por nuestras creencias.

He aquí un rasgo de las costumbres persas que mostrará cuán distantes se hallan en esta materia sus ideas de las nuestras:

Según el Avesta más reciente, el alma después de la muerte permanece expuesta, durante tres días, á los ataques de los demonios. Al amanecer del tercer día se le aparece la ley en forma de una joven, que le pone á la vista el estado de su conciencia, y la conduce, bien sea al cielo, ó bien al infierno. Durante estos tres días hay necesidad de orar para que los demonios no causen daño al alma del muerto. Después de esto la oración resulta inútil, porque su suerte se ha fijado ya en definitiva.

Aun el uso de esta oración data de la Edad Media, porque el Avesta no permite suponer la posibilidad de una caída del alma esperando en el otro mundo la fijación de su destino.

Defender que la faja de los sacerdotes católicos es una imitación del *kosti* ó cordón persa, es sencillamente una puerilidad.

El incienso no se empleaba entre los persas; usaban, sí, madera aromática, que colocaban en el altar del fuego para honrar de este modo al genio poderoso.

El canto religioso de los persas no es más que una especie de murmullo sin tonalidad ni variedad; además, el Avesta no habla sino de recitación en voz alta, nunca de canto, ni aun con respecto á los himnos rimados. Todo esto es más reciente. Por otra parte, el incienso, el canto, la música, la solemnidad de las ceremonias se usaban ya en el templo del verdadero Dios en Jerusalén, y de la Iglesia judaica, que fué la verdadera Iglesia antes de la venida de Jesucristo, los tomó el Cristianismo. Este es un hecho que no puede desconocerse sino á causa de la prevención y del prejuicio. Pero lo que dice M. Mario sobre el culto de las reliquias supera tal vez á todo lo que precede.

"Hasta qué grado ha llegado lo ab„surdo en cuanto al culto de las reli„quias, y de qué manera tan infame lo „ha explotado la codicia de los clérigos, puede verse en ciertos hechos „que nos presentan á la Iglesia pretendiendo poseer reliquias imposibles.

„Se exhibía una pluma del arcángel „San Miguel, una porción de la respi„ración de Cristo encerrada en una bo„tella, un vaso lleno de las tinieblas de „Egipto, un poco del ruido de la cam„pana que sonó á la entrada de Jesu„cristo en Jerusalén, un rayo de la es„trella de los Magos, algunos suspiros „de San José, un fragmento de la esca„la de Jacob.„—Y sobre esto dirige una porción de injurias al clero católico. ¿Cómo calificaremos semejantes afirmaciones? Ciertamente, M. Mario no cree ni una sola de las palabras que acabamos de citar; pues de lo contrario, habría que dudar de la integridad de sus facultades mentales.

En el mismo orden de ideas se ha hablado de la tonsura de los brahmanes para dar á entender que nuestros ecle-

siásticos los han imitado haciéndose tonsurar. Pues bien; la *tonsura* (!) de los indios consiste en afeitarse toda la cabeza á excepción de la coronilla, donde se deja un mechón de cabellos. Esta obligación se ha impuesto á los guerreros y á los *vaiçyas* (clase de los comerciantes), bien así como á los brahmanes, y esta operación se hace á los niños de uno á tres años. Su nombre es *cûdâ-karma:* la acción de dejar el mechón de pelo.—Hay que convenir en que esto en nada se parece á la tonsusa del Sacerdote católico.—(Véase el artículo *Religión romana.*)

CH. DE HARLEZ.

D

DAN *(Santuario de).*—El libro de los Jueces refiere, en los capítulos XVII y XVIII, un hecho extraño del cual se han apoderado los racionalistas tratando de demostrar que, contra las afirmaciones de la Biblia, los hebreos tenían, al menos antes de la cautividad, muchos *santuarios* (véase esta palabra). Un efraimita llamado Michas quiso tener una imagen de Jehovah y un santuario doméstico, en el cual colocó como sacerdote, primeramente á un hijo suyo, y luego á un levita llamado Jonathán, de la familia de Moisés.

Pues bien; cuando en cierta ocasión los danitas se dirigían hacia Lais para tomar esta ciudad y establecerse en ella, pasaron por delante de la casa de Michas, y tuvieron á bien arrebatarle á la vez estatua y sacerdote, trasladándolos á Lais, que en adelante se llamó Dan. Sobre este hecho los racionalistas han ideado todo un sistema; aquí ven la prueba de que existía *legalmente* un santuario en Dan, santuario que coexistía con el de Jerusalén y con los pretendidos santuarios de Bethel, Gálgala, etc., y esto sin interrupción hasta la época del cautiverio; infieren de aquí que el Pentateuco no es auténtico, pues que no admite más que un santuario para todo Israel. Pero es fácil demostrar que los críticos racionalistas falsean por completo el carácter de la narración bíblica y que el santuario de Dan nunca fué ni *legal*, ni *perpetuo*.

I. El relato mismo invocado por los racionalistas depone implícita, pero claramente, acerca de la ilegalidad del santuario de Dan. Por tres veces (XVII, 6; XVIII, 1, 31) insiste el escritor sagrado en consignar el hecho de que aún no había Rey en Israel. ¿Por qué esta advertencia? Porque ella explica el acto de Michas y el de los danitas, llevados á cabo por no haber una vigilancia tan exquisita y severa como convenía para impedir aquella falta; el autor lo dice explícitamente: "No había entonces Rey en Israel, y cada cual hacía lo que se le antojaba.„ La misma conclusión se deriva de la conducta de Michas; este hombre, nada escrupuloso por cierto, pues que había empezado por robar, sabe perfectamente, cualquiera que sea su ignorancia, que es ilícito obrar como él lo hace; como quiera que tenía necesidad de un sacerdote para el santuario que había erigido, designó por de pronto á un hijo suyo para desempeñar este cargo; pero viendo en cierta ocasión que pasaba por allí un levita, lo agrega á su familia y lo sustituye á su propio hijo, aunque se vea por esto obligado á proporcionar á

un extranjero vestido, sustento y una retribución pecuniaria. ¿Por qué hace esto? Para reparar, en parte al menos, la ilegalidad de su acto: él se felicita, lo dice él mismo, de tener ahora un sacerdote de la tribu de Leví. No es, pues, una nota favorable para un santuario el deber su origen á un individuo tan poco escrupuloso, así respecto de la ley natural como de la ley positiva.

II. Aun cuando este santuario *ilegal* hubiese subsistido á través de la historia toda de Israel, nada podría inferirse contra la unidad legal de un solo templo, el de Jerusalén. Pero de hecho no duró largo tiempo; el autor sagrado, al explicar su existencia por el hecho de que no había aún Rey en Israel, da á entender claramente que en el tiempo de los Reyes el santuario de Dan ya no existía; su duración, además, se nos indica exactamente en la Biblia: "El ídolo de Michas permaneció en Dan todo el tiempo que el tabernáculo de Dios permaneció en Silo„; esta frase que termina el episodio nos proporciona dos indicaciones preciosas: fija aproximadamente la duración del santuario de Dan, y al propio tiempo lo condena implícitamente, puesto que, al decir que había un santuario en Dan, declara que la casa de Dios, que el verdadero santuario, no estaba allí, sino en Silo. Para concluir, resolvamos por adelantado una objeción: si se ha dicho (XVIII, 30) que todavía en la época de la cautividad había sacerdotes al servicio del santuario de Dan, es porque Jeroboán restauró este santuario, al mismo tiempo que el de Bethel, con un fin político (III Reg., XII, 29): para impedir que los israelitas separados de Judá fueran á llevar sus ofrendas á Jerusalén. La segunda etapa del santuario de Dan fué digna de la primera; allí no hubo nunca sino un santuario ilegal, á propósito del que pueden recordarse las palabras del Apóstol: *Oportet hæreses esse*. Si el Catolicismo no había de estar exento de esta plaga, ¿por qué había de librarse de ella el pueblo judío? Muy al contrario: para quien conozca por la historia el carácter del pueblo judío, tales cismas no son nada sorprendentes.

DUPLESSY.

DANIEL (*Profecia de las setenta semanas de*).—Daniel, el Profeta cautivo y objeto de las más altas distinciones en la corte de Babilonia, colocado por su contemporáneo Ezequiel entre los justos del Antiguo Testamento con Noé y Job, interpretó primeramente á Nabucodonosor un sueño profético. En este sueño el Monarca había visto, bajo la forma de una estatua colosal cuya cabeza era de oro, el pecho y los brazos de plata, los muslos y el vientre de bronce, las piernas de hierro y los pies en parte de hierro y en párte de arcilla, bajo la forma de esta estatua, decimos, había visto la sucesión de las cuatro Monarquías: de los caldeos, de los medo-persas, de los griegos y de los romanos hasta el establecimiento del reino espiritual de Jesucristo. Este aparecía figurado en la visión por una piedra desprendida de la montaña sin la mano del hombre, piedra que vino á tropezar con los pies de arcilla, los pulverizó, hizo que se derrumbase la estatua, y se extendió luego por toda la tierra. Más tarde, Daniel vió por revelación particular el número de años que habían de transcurrir hasta que el Salvador viniese á fundar su reino espiritual. Esta visión de las setenta semanas de años que debían transcurrir hasta el "Cristo jefe ó caudillo„, constituye una de las profecías más importantes, y por lo mismo más rudamente atacadas, del Antiguo Testamento.

Antes de abordar la cuestión debemos hacer notar que el libro de Daniel ha gozado de autoridad indiscutible é indiscutida hasta estos últimos tiempos. Antes de los racionalistas, nadie sino Porfirio había osado impugnar el libro de Daniel. Y con razón ciertamente, porque pocos libros tienen un origen tan cierto. Si los modernos que lo atacan fueran tan severos en sus críticas con respecto á Herodoto, Jenofonte, Diodoro de Sicilia y los demás historiadores griegos y latinos, bien poco de estos escritos había de quedar en pie. En la parte histórica se cuentan los sucesos con detalles tan precisos y circunstanciados, que se nota desde luego que el autor de la narración ha sido testigo presencial de ellos. Este autor conocía perfectamente los usos, costum-

bres y leyes de los babilonios. Al leerle se percibe claramente que vivió en Babilonia. Importa poco que escribiera su libro todo de una vez á fines de su vida, ó que consignase por escrito, en forma de notas, los acontecimientos que iban acaeciendo, y que reuniera luego estas notas sin otra mira que la de dar á conocer los hechos principales en que había intervenido. También concederemos, si se quiere, que los jefes de la sinagoga que recogieron este libro se permitieron adicionarle con alguna que otra nota histórica, ó cambiar el orden de algún fragmento. Todo esto importa poco. No es por esto menos cierto que el libro es obra de Daniel. Un escritor que hubiese vivido tres siglos más tarde en Palestina, no tendría ni el estilo, ni el conocimiento minucioso que es de ver en el libro de Daniel. Tampoco mezclaría el hebreo y el caldeo en su narración, como lo hace el citado libro. Daniel describe acontecimientos íntimamente relacionados con la historia de la Monarquía caldea, acontecimientos que influyeron notablemente en los destinos de este Imperio. Habla de hechos públicos á guisa de testigo fiel y sincero que no teme ser desmentido. El Profeta hebreo no es un personaje obscuro, desconocido, del cual se haya apoderado la leyenda. Ocupó los primeros puestos del Estado durante los reinados de muchos Reyes; intervino en los acontecimientos más importantes. El fué quien explicó el sueño que indicaba la locura de Nabucodonosor; él se halló también junto á Baltasar la noche misma en que este príncipe fué privado del trono y de la vida.

La parte profética no puede separarse de la parte histórica. Las visiones del Profeta sobre las cuatro grandes Monarquías no pueden disgregarse del sueño de Nabucodonosor sobre el mismo asunto. El libro forma un todo cuyas partes están tan íntimamente unidas entre sí, que nuestros adversarios mismos admiten su unidad. Ahora bien; en la parte profética, Daniel afirma muchas veces que él mismo ha escrito las visiones que constituyen su libro [1]. Ezequiel conocía á Daniel, su virtud y su justicia, su sabiduría y el don de profecía que le había revelado los secretos divinos acerca de los destinos de Nabucodonosor, pues que dirige al Rey de Tiro este reproche: "*Tú eres más sabio que Daniel, y ningún secreto se te ha ocultado* [1]." En tiempo de los macabeos la historia de Daniel era tan conocida entre los judíos, que el viejo Matatías cita á Daniel, juntamente con Abrahám, José, David y Elías, cuando trata de presentar á sus hijos modelos de valor y de fidelidad á la ley de Dios. "Ved, les dice, á Ananías, Azarías y Misael, que por su fe se salvaron de las llamas. Daniel, por su sinceridad, fué librado de la boca de los leones [2]." Ya se ve, pues, Matatías cita precisamente los hechos que más han llamado la atención de la moderna incredulidad. En tiempo de Matatías nadie entre los judíos ponía en duda los hechos maravillosos acontecidos á Abrahám, á José, á David y á Elías; tampoco se dudaba de la historia de Daniel. ¿Cómo pues, podrá concebirse que las visiones de este sublime Profeta, que forman un todo con su historia, fueran inventadas en la época de los macabeos? El historiador Flavio Josefo [3], que no suele ser rechazado por nuestros adversarios, refiere que habiendo el sumo sacerdote Jaddo conducido á Alejandro el Grande al templo de Jerusalén, le enseñó el libro de Daniel y la profecía que anuncia que un príncipe griego había de destruir el Imperio de los persas. Alejandro se conmovió tanto por este hecho, que trató á los judíos con la mayor benevolencia.

Pero poseemos además un testimonio incontrastable en la palabra del Salvador Jesucristo: en el discurso en que predice la ruina de Jerusalén y el fin de los tiempos, alude á la profecía de las setenta semanas que nosotros vamos á explicar. "*Cuando veáis en el lugar santo la abominación de la desolación predicha por el profeta Daniel* [4]." Este testimonio corta toda discusión. Después de esto, poco importa que se haya omitido á Daniel en los panegíricos del cap. XLIX del Eclesiástico. También aquí se hace caso omiso

[1] Dan., VII, 1; VIII, 1; XII, 4.

[1] Ezech., XXVIII, 3; XIV, 14.
[2] I Mac., cap. II, 60.
[3] *Antiquit.*, XI, 8, 4.
[4] Matth., XXIV, 15.

de Esdras, de Mardoqueo y de casi todos los jueces de Israel. Pues si esta omisión no es suficiente tratándose de Esdras, ¿por qué ha de serlo cuando se trata de Daniel?

No refutaremos detalladamente las diferentes objeciones que el racionalismo ha formulado contra Daniel. Este trabajo nos llevaría muy lejos. Después de lo que llevamos dicho, muchas de estas objeciones caen por sí mismas; otras no pueden prevalecer contra las breves pruebas que hemos aducido. Pasamos, pues, á tratar de la profecía de las setenta semanas.

Mientras que Daniel, macerando su cuerpo con el ayuno y vestido de saco y ceniza, oraba con fervor para que se cumpliesen los divinos oráculos que marcaban el fin del cautiverio de los setenta años, el ángel Gabriel, que se había aparecido ya otra vez en forma humana al Profeta, vino á interrumpir su oración: "*Orando yo todavía,* dice Daniel, *he aquí que Gabriel, el varón á quien había visto en visión al principio, voló rápidamente hacia mí y me tocó al tiempo del sacrificio de la tarde.*„

El Profeta emplea la palabra "volar„, y con ello parece conceder alas al ángel. Ezequiel da también alas á los querubines. Antes de esto, Isaías había visto en una visión simbólica serafines alados. Los querubines cubrían con sus alas el Arca de la alianza. Por lo demás, las alas representan muy bien la rapidez con que los ángeles, esos mensajeros divinos, ejecutan las órdenes de Dios.

Los asirios parecen haber conservado esta tradición en los genios alados que decoran sus monumentos. Según M. Reuss, los serafines de la visión de Ezequiel no son ángeles. Pues entonces, ¿qué son? Daniel continúa (seguimos el texto hebreo, que nuestros adversarios eligen con preferencia): „*El ángel me instruyó, me habló y me dijo: "Daniel, he venido ahora para instruirte y para que comprendas. Al empezar tus plegarias ha salido un oráculo de la boca de Dios, y yo he venido á comunicártelo porque eres hombre de deseos.*„ Nada indica que se trate aquí del oráculo dado á Jeremías sobre la duración del cautiverio, como suponen gratuitamente M. Kuenen y su traductor [1].

"*Presta, pues, atención al oráculo y comprende la visión. Setenta semanas se han fijado (abbreviatæ sunt,* dice la Vulgata) *sobre tu pueblo y sobre la ciudad santa para abolir la prevarication* [2] *(ut consummetur prævaricatio,* según la Vulgata), *poner fin al pecado, expiar* (ó borrar) *la iniquidad, hacer venir la justicia eterna, sellar la visión y el Profeta (ut impleatur visio et prophetia,* según la Vulgata), *y para ungir al Santo de los Santos.*„

Antes de pasar adelante, hemos de resolver algunas dificultades de detalle. Nosotros hemos traducido "poner fin al pecado„: M. Reus traduce "sellar el pecado„. El hebreo tiene לַחְתֹּם para sellar; pero el Keri de los masoretas manda leer לַחְתָּם para abolir.

Este es el sentido que el contexto exige, porque se dice inmediatamente "para expiar la iniquidad„. Los cuatro términos aquí empleados se explican uno por otro, y significan una sola é idéntica cosa: la remisión de los pecados. "La justicia eterna es un nombre abstracto usado por el concreto, con el cual, como dice Teodoreto, se significa á Cristo, que es la eterna justicia.„ "La visión y el Profeta„ están en singular colectivo, y significan "las visiones de los Profetas„.

¿Qué hay que entender por la unción del Santo de los Santos, de que aquí se habla?

El hebreo dice á la letra "para ungir Santo de Santos„. Según M. Kuenen, se trata aquí de la parte del templo denominada *sancta sanctorum*. El Profeta, según él, designa el altar de los holocaustos profanado por Antíoco Epifanes, altar que había que purificar y ungir de nuevo, rehabilitándole para los sacrificios. M. Reuss dice: "La unción del Santo de los Santos es la purificación del altar y del templo por Judas Macabeo. El gran altar de los holocaustos es llamado el Santo de los Santos en la ley misma (Exod., XXIX, 37) lo mismo que aquí [3].„ Esta interpreta-

[1] *Hist. crit. des livres de l'Ancien Testament,* traduite par Pierson. Paris, 1879, tomo II, pág. 542, nota.

[2] V. Hebbelynck, *De auctoritate Danielis.* Lovan, 1887.

[3] *La Bible, traduction nouvelle, A. T.,* 7.ª parte, Daniel, págs. 259-260. Paris, 1879.

ción es la de muchos racionalistas muy instruídos. Yo no puedo admitirla. Desde luego la profecía no se refiere á Antíoco Epifanes ni á su época. No se habla de él. Además, el texto no tiene la significación que le dan MM. Reuss y Kuenen. La expresión hebrea [1] empleada aquí no designa nunca la parte del tabernáculo ó del templo llamada "el Santo de los Santos„. Yo he examinado cuidadosamente todos los pasajes del Antiguo Testamento en que se encuentra esta expresión, y puedo afirmar que en ninguna parte designa el santuario del templo. El lector podrá convencerse de ello leyendo en el texto hebreo los pasajes que indico en la nota [2]. Estos son los únicos en que he encontrado estas dos palabras. En estos pasajes la expresión hebrea equivale á nuestro superlativo *santísimo,* y se dice así de las personas como de las cosas. Cuando se quiere designar la parte del tabernáculo ó del templo llamada "el Santo de los Santos„, se antepone en hebreo el artículo á la segunda palabra [3]. Así, la expresión hebrea "para ungir al Santo de Santos„ significa "para ungir al Santísimo„, ó, como prefiere el P. Corluy, "para ungir lo que es santísimo„. De cualquier modo que se entienda, no puede esta expresión aplicarse sino al Mesías, de quien se habla inmediatamente. La Vulgata, pues, vertió con exactitud el sentido de estas palabras, como ya lo había hecho Teodoción, al decir: "*Ungatur sanctus sanctorum.*„ Así es como lo comprendió la versión siriaca traduciendo: "Para cumplir la visión y los Profetas y el Mesías, Santo de los Santos.„ No obstante la imperfección de la versión griega, San Hipólito había comprendido ya que aquí se trataba del Mesías, pues en su *Comentario* sobre este texto dice: "No existe otro Santo de los Santos que el *único Hijo de Dios*, el cual, cuando se manifestó, dijo: "el espíritu de Dios está en mí; por esto me ha ungido„ [4].

[1] קדש קדשים

[2] Exod., XXIX, 37; XXX, 10, 16; Lev., II, 3, 10; VI, 25; VII, 1, 6; X, 12, 17; XIV, 13; XXVII, 28; Num., IV, 4; XVIII, 9; I Par., XXIII, 13; Ezech., XLIII, 12; XLV, 3; XLVIII, 1. (V. Hebbelynck, pág. 296.)

[3] קדש הקדשים Exod. XVI, 33, 34 *et passim.*

[4] *Patrol. gr.*, X, 654.

San Efrén explicó en el mismo sentido la versión siriaca, la cual además está bastante clara en sí misma: "*Para que lleguen al cumplimiento la visión y los Profetas*„, porque Cristo, con su advenimiento, su pasión y su muerte, ha cumplido todos los oráculos de los Profetas, y *Cristo, Santo de los Santos, es el resultado de la profecía,* porque él es el santificador de los Santos [1].

Ya se ve pues; la Vulgata redactada por San Jerónimo, cuyos conocimientos hebraicos nadie se atreve á negar; la versión griega interpretada por San Hipólito, la versión siriaca comentada por San Efrén, es decir, las principales autoridades de Oriente y Occidente en los tiempos antiguos, ignoran en absoluto la nueva interpretación y la excluyen de acuerdo con la exégesis. Las semanas, pues, de que habla el ángel Gabriel son semanas "fijadas ó determinadas para la venida de Aquel que es la eterna justicia„, y para la unción ó manifestación del Mesías, que "es el Santo de los Santos„.

El ángel continúa: "*Sabe, pues, y advierte: desde la orden dada para edificar de nuevo á Jerusalén hasta el Cristo caudillo ó jefe, habrá siete semanas y sesenta y dos semanas; volverá (se edificará nuevamente), y las plazas y los muros serán restablecidos en tiempos de angustias.*„

M. Reuss traduce de otro modo: "Sabe, pues, y advierte: desde que ha sido pronunciada la palabra para que se devuelva y reedifique á Jerusalén hasta un ungido, un príncipe, hay siete semanas, y durante sesenta y dos semanas será devuelta y reedificada en su emplazamiento y en sus murallas, pero en la estrechez ó angustia de los tiempos.„ La traducción de M. Kuenen ofrece el mismo sentido. Ambos separan los siete años y los sesenta y dos años, y añaden la palabra "durante„, que no se halla en el texto. Así que llegan á suponer que á los siete años ha de ocurrir el advenimiento de un Cristo ó de un príncipe desconocido, y que en las sesenta y dos semanas ha de verificarse la reconstrucción de Jerusalén, lo cual haría durar esta obra cuatrocien-

[1] *Opp. syr.-lat.*, II, 221. Romæ, 1740. Casi todos los Padres entienden del Mesías la expresión «Santo de los Santos».

tos treinta y cuatro años. Esto es ya suficiente para desechar esta separación. Olvidan además que todas las versiones antiguas[1] tienen la partícula copulativa *et* delante de "volverá„, lo cual nos impide separar el siete del sesenta y dos. Debemos leer, por consiguiente: "Hasta el Cristo, caudillo ó príncipe, habrá siete y sesenta y dos semanas; en cuanto á la ciudad, será reedificada, etc.„

El ángel continúa: "*Y después de sesenta y dos semanas será muerto (occidetur) el Cristo*[2], *y no será ya suyo el pueblo que le ha de negar. El pueblo de un príncipe que ha de venir destruirá la ciudad y el santuario, y su fin sobrevendrá por el desbordamiento* (*et finis ejus vastitas,* dice la Vulgata) *y hasta el fin, guerra y devastaciones determinadas* (*et post finem belli statuta desolatio*, ibid). *En el medio de la semana*[3] *hará cesar las víctimas y los sacrificios. Y sobre el ala de las abominaciones vendrá el devastador y hasta la consumación decretada, que se extenderá sobre la desolación.*„ Esta última frase es muy obscura. La Vulgata traduce: "*La abominación de la desolación estará ó reinará en el templo, y la desolación continuará hasta la consumación y hasta el fin.*„ El Salvador, en el famoso sermón que reproduce San Mateo[4], cita esta última parte en el sentido de la Vulgata y de la versión de los Setenta.

Hemos de justificar muchos detalles de nuestra profecía antes de hablar del significado general de la misma.

"El pueblo que ha de negarle no será ya suyo.„ El hebreo dice simplemente ואין לו, "y no de (ó para) él„, lo cual es muy obscuro y da lugar á diferentes interpretaciones. Los Setenta tradujeron: καὶ οὐκ ἔσται, y no "será ya„. La versión siriaca conservó la frase hebrea refiriendo el pronombre, no al Mesías, sino á Jerusalén. San Efrén lo interpreta así: "Y Jerusalén no tendrá otro Mesías„. San Agustín (*De civitate Dei*, XVIII, 34): "*Et non erit ejus, id est ejus civitatis.*„ Entre los modernos, unos quieren que esta frase signifique: "será entregado á la muerte, no por él, sino por los hombres culpables„, ó bien: "será entregado á la muerte, no por él, que es inocente, sino por causa de los hombres que han pecado„; ó también: "nadie lo será por él„; ó con Pusey, "ella (la ciudad) no existirá ya„; ó, finalmente, con los revisores ingleses y americanos: "no tendrá nada, nadie le pertenecerá„.

Según M. Kuenen, esto significa la falta de sucesores legítimos en Onías, que es, según él, el Cristo ó ungido de que se trata. Otros intérpretes creen que la frase está incompleta, que los copistas han omitido una palabra, que hay que suplir algo, como á la palabra *shiloh* de la profecía de Jacob. Yo soy también de esta opinión, porque no se encuentra en ninguna otra parte esta frase, muy frecuente por cierto, sin una palabra que determine su sentido. Así, encontramos esta expresión un poco más lejos, en el mismo Daniel (capítulo XI, 45), completada por la palabra עזר "y no para él (tuvo) auxilio„, para socorrerle. La Vulgata ha sobreentendido aquí la palabra "pueblo„ parafraseándole. Esta interpretación está conforme con el contexto. Y si no quiere suplirse nada, paréceme que la interpretación de San Efrén es la mejor. La traducción de los revisores ingleses y americanos en la *Versión revisada*, no se compagina con el contexto, que dice que el Cristo entregado á muerte "confirmará la alianza con muchos„ en la última semana. No puede, pues, decirse que no tendrá nada ó que nadie le pertenecerá.

Otra dificultad proviene de la palabra קצו "su fin„, que gramaticalmente puede referirse á "pueblo„, á "príncipe„ ó á "santuario„. El contexto exige que se refiera el pronombre á la ciudad y al santuario, pues se trata de la destrucción del templo y de la ciudad, no de la destrucción del príncipe, según expli-

[1] Tal vez se habrá omitido un *wau* en el códice de los masoretas. Nuestros adversarios se escudan con el *athnach* colocado bajo שבעה. El P. Corluy ha contestado terminantemente á esta dificultad demostrando que este acento, por lo demás que no tiene más razón de ser que la autoridad de los masoretas, no es siempre disyuntivo.

[2] יככת literalmente: «será golpeado, herido», se dice siempre de una muerte violenta, nunca de una muerte natural. Esta observación la hacen Pusey, Keil, Rosenmüller, Maurer, Lengerke y otros muchos.

[3] חֲצִי no significa «la mitad», como quiere M. Reuss, sino la parte media. No se trata aquí de media semana sino del «punto que la divide en dos». (V. Jud., XVI, 3; II Reg., X, 4.)

[4] Matth., XXIV, 15.

có hace ya tiempo San Efrén, quien por su lengua comprendía fácilmente el genio de la lengua hebrea; el fin de la ciudad y del santuario coincidirá con la inundación de guerreros, que todo lo destruirán y que llevarán en cautiverio á aquellos á quienes el hambre hubiere perdonado [1]. Ha errado, pues, M. Kuenen al traducir: "el príncipe que volverá encontrará su fin en la inundación„; no es el príncipe, son la ciudad y el templo los que perecerán en la inundación de los ejércitos, que se precipitarán como olas devastadoras.

Las últimas palabras de la profecía difieren, como hemos visto ya, en el texto hebreo y en el Vulgata; en el fondo, viene á ser la misma idea expresada de diferente manera.

La palabra hebrea שִׁקּוּץ, que hemos traducido por "abominación„, significa cosa abominable, despreciable, execrable, y se dice particular, si no únicamente de los ídolos. Así, al ídolo Kelcom se le llama la abominación de los ammonitas; el ídolo Chamos es llamado la abominación de los moabitas; Astaroth es la abominación de los sidonios. Los ídolos son llamados en plural "abominaciones„ en muchos pasajes [2]. Yo no he hallado ningún texto en que la citada palabra hebrea signifique otra cosa que ídolo. La palabra griega βδέλυγμα tiene con frecuencia el mismo significado, así como la palabra latina *abominatio*. No es fácil decir qué significa aquí la palabra כָּנָף, que nosotros hemos traducido por "ala„. Se emplea también para significar la extremidad de una cosa, el borde de un vestido; pero estas diferentes acepciones de la palabra citada no la esclarecen cuando, como aquí, se junta á la palabra abominación ó ídolo. La versión siriaca transcribe "alas„, en plural, y San Efrén lo explica así: "Y sobre las alas de la abominación, la ruina„. Y se dice esto por el águila que los romanos, al llegar á Judea, colocaron en el templo con la estatua del Emperador [2]. El sentido, pues, sería éste: el devastador vendrá con sus ídolos alados, es decir, vendrán los romanos con sus estandartes adornados de águilas, y se precipitarán sobre la ciudad y el templo.

Tal es la profecía de las setenta semanas. Era necesario presentarla entera á la vista del lector sin ocultar ninguna de sus obscuridades. De paso hemos resuelto las dificultades de detalle que hubieran entorpecido la marcha de la discusión en que vamos á entrar ahora. Libre ya de maleza el terreno, y llano el camino que hemos de recorrer, trátase ahora de saber si esta profecía es verdaderamente una, como afirman todos los católicos, ó si no es más que una ficción poética compuesta después del acontecimiento, como pretende el racionalismo contemporáneo; trátase de saber si el Ungido, el Cristo ó el Mesías, de que habla el Profeta, es Ciro, el sumo sacerdote Josedec, Onías ó tal ó cual otro que se ha imaginado; si el pueblo-jefe ó el pueblo con su jefe que ha de venir es el pueblo sirio con Antíoco Epifanes, ó el pueblo romano con Tito; trátase también de aclarar la cuestión de las semanas que sirven de punto de partida y de término á los cálculos del Profeta; y como esto forma el principio de la profecía, también nosotros empezamos por ello.

¿Qué significan las semanas de que se habla en la profecía? ¿Desde qué época hay que empezar á contarlas? ¿Cuál es el punto de partida, cuál el de llegada ó término de cumplimiento de las mismas?

La palabra hebrea שָׁבוּעַ, que aquí emplea el Profeta, significa propiamente "septena ó septenario [1]„. Se halla usada en dos sentidos solamente: para indicar "una septena de días„, es decir, una semana, ó "una septena de años„. Nunca se emplea para designar siete semanas ó siete meses. Y es que los judíos observan el séptimo día ó sábado, y el séptimo año ó sabático. De aquí el doble uso de la palabra *shabua* ó septenario. Es verdad que en otros libros de la Escritura no se encuentra empleada esta palabra sino para designar la semana de días [2]. Pero Daniel la emplea evidentemente en el sentido de "semanas de años„; porque más adelante, cuando habla de semanas ordinarias, añade la

[1] *Loc. cit.*

[2] Cf. III Reg., XI, 5, 7; IV Reg., XXIII, 13-24; II Paralip., XV, 8; Jer., XIII, 27; Ezech., VII, 20; XX, 7, 8; XXXVII, 23.

[1] *Opp. syr.-lat.*, II, 222. He traducido el siriaco á la letra.

[2] Lev., XXV, 8, 9; la Vulgata dice: «*hebdomades annorum*»; pero el hebreo trae: «*sabatta annorum*».

palabra "día„. "Yo, Daniel, he llorado durante *tres semanas de días*... No he comido pan agradable al gusto; no he probado carne ni vino; no he usado perfume alguno hasta tanto que se han cumplido estas tres *semanas de días* [1].„ Si en el cap. IX, ó sea en la profecía, se hubiese tratado de semanas ordinarias, hubiese añadido la palabra día, como aquí lo hace. Por lo demás, los sucesos que han de ocurrir, según el Profeta, durante estas setenta semanas, y especialmente en la última, indican bien á las claras que no se trata de semanas ordinarias. Ezequiel, contemporáneo de Daniel, añade también la palabra "día„ cuando quiere hablar de la semana propiamente dicha. No son sólo los profetas Daniel y Ezequiel los que hablan de "semanas de años„; también los autores profanos han hecho uso de esta expresión [2]. Así, pues, las semanas de que se habla en la profecía son semanas de años. Las setenta semanas dan un total de cuatrocientos noventa años; forman una serie no interrumpida, pues corresponden á los setenta años de cautiverio profetizados por Jeremías, y de los cuales trataba el Profeta. Sin embargo, aunque estas setenta semanas han de sucederse sin interrupción, el Profeta distingue las siete semanas ó cuarenta y nueve años que han de venir desde luego, y sesenta y dos semanas ó cuatrocientos treinta y cuatro años que seguirán inmediatamente; y, en fin, una última semana cuya parte media se señala con particular cuidado.

Estos cuatrocientos cuarenta y nueve años empezarán á contarse desde el decreto dado para reedificar á Jerusalén. El Profeta lo dice claramente: "*Desde la orden dada para reedificar á Jerusalén*„, etc. No pueden, pues, contarse los años, como quiere M. Kuenen [3], desde el momento en que Jeremías había predicho el fin del destierro hasta la subida de Ciro al trono. Ciro, según el sabio profesor de Leyden, sería "el ungido, el príncipe„. La profecía de Jeremías no es un decreto, y no anuncia la reconstrucción de Jerusalén; se limita á anunciar la duración del cautiverio y el regreso á Palestina.

Cuatro decretos se encuentran concernientes al regreso de los judíos. El primero es de Ciro, el primer año de su reinado, en 536 antes de Jesucristo; por este decreto se permite á los judíos volver á Judea y Jesusalén, y reedificar el templo. No se hace mención de reedificar la ciudad [4].

El segundo es de Darío, hijo de Histaspes, en el año 520; manda se proporcionen los fondos necesarios para la reconstrucción del templo. No se habla tampoco de la ciudad [5].

El tercer decreto es de Artajerjes Longimano, el séptimo año de su reinado, es decir, según la cronología de los autores del *Art de vérifier les dates*, el año 467 antes de Jesucristo. En este decreto Artajerjes permite á todos los judíos el que puedan volver libremente con Esdras. Ofrece dinero, rentas y víctimas para el templo de Jerusalén; concede á Esdras autorización para nombrar magistrados y autoridades que gobiernen el país según la ley judaica. Permite á Esdras y á su pueblo se invierta en el templo la mayor suma posible, según el gusto de ellos y la voluntad de Dios [6]. No se trata tampoco directamente en este decreto de la reconstrucción de Jerusalén, sino que, como en los decretos precedentes, se habla sólo del templo, que había empezado á reconstruirse en el segundo año después de volver de la cautividad.

El cuarto decreto es también de Artajerjes Longimano; está fechado en el vigésimo año de su reinado, 454 antes de Jesucristo. En este decreto consigue Nehemías la autorización para reconstruir á Jerusalén con sus puertas y sus muros de defensa [7]. Y en efecto, una vez que han llegado á Jerusalén, Nehemías con los judíos empiezan á reconstruir las puertas y murallas de la ciudad santa. Sanaballat con los samaritanos hostigaron á los judíos; de modo que éstos construyeron, en efecto, la ciudad rodeados de angustias [8].

[1] Dan., X, 3.

[2] Varrón ha dicho: «Se quoque jam duodecimam annorum hebdomadem ingressum esse.» Ap. A. Gelium, *Noc. att.*, III, 10. Pusey, *obra cit.*, pág. 167, nota, cita otros testimonios.

[3] *Obr. cit.*, pág. 546. El rabino Saadías Gaón había ya hecho coincidir con Ciro el término de los siete años.

[4] II Par., XXVI, 22-23; II Esdr., I, 3.

[5] I Esdr., VI, 1-13.

[6] I Esdr., VII, 12-28.

[7] II Esdr., II, 3-9.

[8] II Esdr., III, 4.

Este cuarto decreto es el único que se aviene bien con la profecía, hallándose todos los detalles en perfecta consonancia con ella. Resta sólo una dificultad de escasa importancia, pero que nuestros adversarios pretenden convertir en poderoso ariete con que demoler el oráculo del Profeta.

¿Por qué Daniel distingue primero siete semanas, y luego sesenta y dos semanas, después de las cuales Cristo será entregado á muerte? M. Kuenen, seguido por M. Reuss, quiere que las siete semanas se refieran al Cristo-caudillo, que, según él, es Ciro; de suerte que este Cristo-caudillo había de venir después de cuarenta y nueve años, y sería diferente del Cristo que había de ser entregado á muerte transcurridas las otras sesenta y dos semanas. Este segundo Cristo sería Onías III, muerto en 170 antes de Jesucristo. Pero esta hipótesis es contraria á la profecía y á la historia, por cuanto antes de Ciro, ni aun en su tiempo, no se dió decreto ninguno para la reconstitución de Jerusalén. Además, según hemos visto ya, la hipótesis de M. Kuenen separa arbitrariamente, y contra el sentido del texto, las siete semanas de las sesenta y dos semanas. Concede para la reconstrucción de Jerusalén sesenta y dos semanas, ó cuatrocientos treinta y cuatro años, lo cual es tan inverisímil en sí como contrario á la historia. Finalmente, distingue entre el Cristo del versículo 25 y el del versículo 27, y admite dos Cristos donde no hay más que uno, como nosotros demostraremos.

Puede explicarse la distinción de las siete y sesenta y dos semanas en el sentido de que la reedificación de Jerusalén hubiera de durar siete semanas ó cuarenta y nueve años. Lo cual nada tiene de inverisímil si se consideran las dificultades que los samaritanos, los árabes y los ammonitas suscitaron á los judíos para impedirles que continuaran.

Así, pues, según nuestra interpretación, la única admisible, las sesenta y nueve semanas, empiezan á correr desde que se dió el decreto por Artajerjes Longimano, el año vigésimo de su reinado, y llegan hasta el Cristo jefe ó caudillo, es decir, hasta el momento en que Jesucristo, de treinta años de edad próximamente, comienza su vida pública. Y en efecto, desde el año 454, en que se dió el decreto de Artajerjes según la cronología más comúnmente admitida, hasta el año 29 de la era vulgar, tenemos la suma exacta de cuatrocientos ochenta y tres años, ó sesenta y nueve semanas de años. Es verdad que se conviene generalmente en que la era vulgar es defectuosa. Nuestro Señor se cree que nació cuatro ó cinco años antes. En este supuesto, hay una diferencia de algunos años; pero esta diferencia no es bastante para constituir una dificultad, toda vez que procede de la imperfección de nuestros conocimientos cronológicos.

Bastaría para obtener una concordancia perfecta referir, como algunos lo hacen, el edicto de Artajerjes al año 458 antes de Jesucristo. Pero no es necesario esto, como observó ya hace tiempo Bossuet, el cual cuenta como nosotros. "Estas semanas, dice este grande ingenio [1], nos llevan exactamente desde el año vigésimo de Artajerjes hasta la última semana, semana llena de misterios, en la cual, al ser inmolado Jesucristo, pone término con su muerte á los sacrificios de la Ley y realiza sus figuras. Los doctos hacen cálculos para determinar con rigurosa exactitud este tiempo de modo que se conforme en un todo con el texto bíblico. El cálculo que yo os propongo no ofrece inconveniente alguno. Lejos de obscurecer la marcha de la historia de los Reyes de Persia, la esclarece; aunque nada tiene de particular que, habiendo alguna incertidumbre en cuanto á las fechas de estos príncipes, hubiese algunos años de diferencia; pero siendo éstos tan pocos en una cuenta de cuatrocientos noventa años, no pueden nunca constituir una grave dificultad. ¿Pero á qué discurrir más todavía? El mismo Dios ha cortado la dificultad, si existía, por medio de una decisión que no admite réplica. Un acontecimiento claro, manifiesto, nos coloca por encima de todas las cavilosidades de los cronologistas, y la ruina total de los judíos, que siguió tan de cerca á la muerte de Nuestro Señor, hace entender aun á los menos perspicaces el cumplimiento de la profecía.„

[1] *Disc. sur l'hist. univ.*, 2.ª parte, cap. IX. *Œuvres compl.*, t. XXXV, pág. 239-240. Ed. Versailles.

Por lo demás, las dificultades cronológicas son de más entidad para nuestros adversarios que para nosotros, por cuanto ellos ni saben dónde comienzan ni dónde acaban las semanas. M. Zoeckler [1] cuenta nada menos que doce sistemas diferentes para fijar el punto de partida, aumentando el número á medida que se avanza en el camino y llegando á más de doble en el punto de llegada. Así, M. Kuenen, por no citar más que á éste, coloca el punto de partida en la profecía de Jeremías para la vuelta de la cautividad. Como hay muchas profecías, no sabe por cuál decidirse. El punto de llegada de las siete primeras semanas ó cuarenta y nueve años, es, según él, Ciro. Pero no se preocupa en ver si está acorde la cronología. En efecto, la primera profecía de Jeremías se verificó el año 606, el cuarto año de Joaquín, y Ciro dió su decreto el año 536, lo cual da setenta años en vez de cuarenta y nueve. Posteriormente M. Kuenen, como también M. Reuss, aplican el término de las sesenta y dos semanas á Onías III, en el año 170, lo cual da 366 años, siendo necesarios 434. No sin razón, pues, escribe M. Coquerel: "En medio de este dédalo, la opinión más fácil, más atractiva y más verisímil es que todas las cifras de la profecía son indeterminadas, indefinidas, que no se las debe tomar aritméticamente [2]." Véase, pues, á qué se ha visto reducido el racionalismo: á tomar las setenta semanas por un número vago, indeterminado, y á decir que, aunque el Profeta distingue en este número primeramente siete, luego sesenta y dos, y luego una, aunque esto aparece en el texto profético, para el racionalismo no hay distinción alguna. He aquí al error combatiéndose y destruyéndose á sí mismo. Es difícil decir qué es lo que el racionalismo conserva, y qué lo que rechaza de la profecía que examinamos.

La crítica se esfuerza sobre todo en acumular espesas sombras sobre el sujeto principal de la profecía. No quiere en manera alguna que se trate aquí del Mesías. Según ella, el Santo de los Santos que recibe la unción es el altar de los holocaustos; el Cristo es Ciro, ó Josedec, ú Onías; de ningún modo Jesucristo. Según las exigencias del sistema que se adopta, unas veces habla de un ungido indefinido, otras distingue dos Cristos: uno que viene al final de los cuarenta y nueve años, y otro que viene hacia el tiempo de los macabeos. Por infundado que sea todo esto, el racionalismo no tiene más remedio que admitirlo, pues de lo contrario debería admitir una profecía, y esto sería su muerte, dado que no vive sino de la negación de lo sobrenatural.

¿De quién se trata en la profecía de las setenta semanas?

A esta pregunta contestamos diciendo: se trata del Mesías esperado por los judíos; se trata de Cristo Nuestro Señor, de su advenimiento, de su muerte y de la ruína de los judíos como consecuencia de ella.

Que aquí se trata del Mesías, bastaría para demostrarlo el principio de la visión. Después de las "setenta semanas„ de años "será destruída la prevaricación, extinguido el pecado, borrada la iniquidad; vendrá la justicia eterna; se cumplirán las visiones y profecías, y el Santo de los Santos ó el Santísimo recibirá la unción.„ He aquí perfectamente delineados los tiempos del Mesías y el Mesías mismo. Él sólo es, en efecto, y nadie sino Él, según hemos demostrado, el Santo de los Santos ó el Santísimo; Él es la eterna justicia ó el eterno Justo. Pues en el lenguaje profético se usan muchas veces los nombres abstractos por los concretos. Constituye esto una elegancia de dicción no desconocida por nuestros oradores, y que he encontrado muchas veces en las poesías siriacas de San Efrén, cuyo lenguaje tanta afinidad presenta con el de la poesía hebraica. La eterna Justicia que borra la iniquidad, es ciertamente lo que Isaías atribuye al Mesías: "*Mi Justo está próximo, ha aparecido mi Salvador; mi salvación será eterna y mi justicia no decaerá nunca. Él ha sido herido á causa de nuestras iniquidades. El Señor ha cargado sobre Él la iniquidad de todos nosotros. Él ha soportado las iniquidades de un gran número; ha rogado por los pecadores. Nosotros hemos sido curados por sus heridas* [1]„

[1] Citado por Trochon, *obr. cit.*, págs. 72, 73.

[2] Citado por Trochon, *obr. cit.*, pág. 74.

[1] Is., LI y LIII.

¿No es verdad que parece estamos oyendo á San Juan Bautista cuando decía: *He aquí el cordero de Dios, he aquí el que quita los pecados del mundo* [1]„? Ciertamente, pues, en las palabras de Daniel se trata del Mesías, y no de otro alguno. Sólo el Mesías es el término, el cumplimiento de las profecías y de las visiones. Ciro y Antíoco Epifanes son el término de profecías particulares, no de profecías generales. Daniel anuncia que transcurrirán siete y sesenta y dos semanas hasta el Cristo-Jefe. Se pretende que aquí se trata, no del Mesías esperado por Israel, sino de un ungido ignorado, de un príncipe no designado. Se traducen, pues, las dos palabras hebreas *mashiah nagid* por "un ungido príncipe„, ó el ungido, el príncipe, y se hace observar que la palabra hebrea *mashiah* no está precedida del artículo, como debiera estarlo si designara el Mesías prometido, y no un Mesías cualquiera. Yo suplico al lector me perdone si le traslado al dominio de la gramática; pero no puedo resolverme á consentir se infiltren en los espíritus, bajo el nombre de ciencia, estos sofismas filológicos.

La palabra *mahsiah* no tiene, efectivamente, artículo ni aquí ni más adelante. Pero en hebreo como en griego se omite alguna vez, y aun con bastante frecuencia, el artículo delante de los nombres apelativos, cuando en una clase de personas ó de cosas indican una de ellas particularmente conocida ó más excelente que las demás [1]. El nombre Mesías ó ungido era conocido por los judíos. Isaías había dicho de él: "*El espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido.*„ Así también encontramos en griego la palabra Mesías sin artículo en el Evangelio de San Juan: Οἶδα ὅτι Μεσσίας ἐρχέται. "*Sé,* dice la samaritana, *que el Mesías viene* [2].„ Podía emplearse, pues, la palabra *mashiah* sin artículo. Por otra parte, estaba suficientemente determinado por el contexto, toda vez que el Profeta acababa de hablar de la unción del Santísimo. Además, la palabra *mashiah* está aquí unida á la palabra *nagid*, príncipe, caudillo, jefe, y parece haber sido considerado, no solamente como el que indicaba el Mesías mejor que cualquier otro, κατ' ἐξοχήν, como dicen los gramáticos, sino como su nombre propio. Este es el nombre que los judíos le dan constantemente en tiempo del Salvador [1].

Se pretende que Daniel habla de dos Mesías diferentes, que hay que distinguir entre el *mashiah nagid* del versículo 25, y el *mashiah* á secas del versículo siguiente. El primero sería Ciro, el segundo Onías III. Esto es un error. Hemos visto ya que la cronología se opone á esto. El texto lo excluye también, pues el *mashiah nagid* viene después de las sesenta y nueve semanas, y lo mismo el *mashiah* del versículo 26. Bien sé yo que se procura desnaturalizar el texto valiéndose de una división arbitraria; se separan siete semanas que se aplican al *mashiah nagid,* y se reservan otras sesenta y dos que se aplican al *mashiah* á secas. Esta separación es puramente fantástica; la rechaza el contexto y es contraria al texto que los antiguos tenían á la vista, como hemos visto más arriba.

Acabamos de demostrar que el *mashiah nagid* es la eterna Justicia y el Santísimo. Ahora bien; la eterna Justicia y el Santísimo debe venir al fin de las setenta semanas, y no antes. No es posible, por tanto, distinguir dos Mesías en el oráculo de Daniel. El mismo *Ungido*, el mismo Cristo ó Mesías, es el Justo eterno, el Santísimo; el que borra los pecados, acaba con la iniquidad y será entregado á muerte. Esto es, además, lo que habían predicho ya los demás Profetas. Aquel á quien Isaías había llamado el "Emmanuel (Dios con nosotros), el Admirable, el Consejero, Dios, el Fuerte, el Padre del futuro siglo, el Príncipe de la paz [2]„, el mismo Profeta le había visto "atormentado por Dios, herido por causa de nuestras iniquidades, torturado á consecuencia de nuestros crímenes, conducido á la

[1] Joan., I, 29.

[2] He aquí algunos ejemplos: אל y האלים se emplean con artículo ó sin él; שמש Sal. CIII, 19; Jeremías, XXXI, 35; רוח Sal. VIII, 4; CIII, 19; Jos., X, 13; Joel., II, 10; עליון Num. XXIV, 16; קדש Daniel, VIII, 14; ים Exod. XV, 10; Sal. LXV, 6; LXXVII, 13, etc.

[3] Joan., IV, 25.

[1] Matth., II, 4; XI, 2; XXII, 42; XXIV, 5, 25; Marcus, VIII, 9; XII, 35; XV, 32; Luc., II, 11, 26; III, 15; IV, 41; XX, 41; XXIII, 35; XXIV, 26; Joan., I, 20, 25; III, 28; IV, 25, 29; VII, 26; IX, 22; X, 24; XII, 34.

[2] Is., VII, 14; IX, 6.

muerte como una oveja al matadero y arrebatado de la tierra de los vivos [1]„ El resto de la profecía lo mismo conviene al Mesías del versículo 25 que al del versículo 26, ó mejor dicho, demuestra que el Profeta no vió sino un solo Mesías. En efecto, con su muerte abolió Jesucristo los sacrificios de la antigua Ley; con su muerte selló la alianza de Dios con los hombres, viniendo á ser, por la abolición de la antigua alianza, el pontífice de la Ley nueva, ó de la alianza nueva de Dios con los hombres.

Malaquías [2] había llamado al Mesías "el ángel de la alianza„, é Isaías [3] había dicho que él sería "la alianza del pueblo„.

Los acontecimientos anunciados se realizaron como Daniel lo había predicho. Jesucristo empezó su vida pública al fin de la semana sexagésimanona. Después de haber predicado y manifestado al mundo el objeto de su venida durante tres años y medio, fué clavado en una cruz. En virtud de esta muerte cruel se cumplieron las profecías, se realizaron las figuras de la antigua Ley, quedó abolido el culto levítico, rota la alianza pactada con el pueblo de Israel; también estableció Jesucristo la nueva alianza sellada con su sangre y reemplazó los sacrificios antiguos. Daniel vió que el Mesías "haría cesar los sacrificios á mitad de la última semana„. Y en efecto, los sacrificios quedaron abolidos con su muerte. El sacrificio de nuestros altares, predicho por Malaquías é instituído por el Salvador la víspera de su muerte, no es otra cosa que la continuación del sacrificio de la cruz, que se perpetúa de una manera incruenta y altamente maravillosa.

Al mismo tiempo que al "Mesías herido de muerte„, el Profeta ve también al "pueblo de un jefe„, ó al "pueblo-jefe„, ó como traduce la Vulgata, al pueblo con un jefe que viene á destruir la ciudad y el templo; ve el "fin de la ciudad„, que acontece por una "inundación„ de armas y de guerreros, y ve, finalmente, que "la guerra„ persiste hasta el exterminio. Pues bien; todo esto se ha verificado. Poco tiempo después de la muerte de Cristo, y á causa de ella [1] llegaron á Judea los romanos, con Tito al frente de ellos, destruyeron hasta sus cimientos la ciudad y el templo, y dispersaron al pueblo para siempre. Es cierto —y este hecho se perpetúa desde hace dieciocho siglos y está á nuestra vista— que los judíos no experimentaron nunca ruina comparable á la que les causó Tito. Ni en tiempo de Antíoco Epifanes, ni aun en el de Nabucodonosor, no se vió cosa parecida. Así que algunos rabinos, tales como Salomón Jarchi y Aben-Ezra, aunque se esfuerzan por excluir al Mesías del oráculo de Daniel, admiten que se trata en él de la última ruina causada á los judíos por los romanos. Ninguno de los antiguos rabinos pensó nunca en Antíoco Epifanes. Malamente, pues, Wieseler, y otros tras él, nos presentan á este príncipe como el נָגִיד חָבָא "nagid haba„, el "dux venturus„ de la profecía. Antíoco tomó á Jerusalén, saqueó la ciudad, derribó sus murallas, profanó el templo é hizo perecer á setenta mil judíos. Pero ni destruyó la ciudad ni el templo; interrumpió el culto durante tres años, no acabó con él; los sacrificios no cesaron sino momentáneamente; fué una interrupción, no una abolición. Hizo perecer á setenta mil judíos, pero no destruyó la nación; no la dispersó, como Tito, á los cuatro vientos del cielo. La persecución de Antíoco no duró más que tres años; el Profeta habla de una desolación que no tendrá fin.

Hay palabras obscuras en la profecía. No las habría probablemente si fuese menos antigua ó si un falsario la hubiese fabricado fuera de tiempo.

Nosotros no nos atrevemos á jactarnos de haber tenido más acierto en la interpretación de estos vocablos obscuros que nuestros antecesores, que no poseían todos los recursos de que nosotros disponemos. Pero cualquiera que sea el sentido que se dé á las dos últimas frases, de cualquier modo que se las explique, es cierto que el Profeta habla de una guerra que acarreará una ruina sin ejemplo, una devastación completa, una dispersión que persevera en la desolación. Daniel habla en dos visiones de Antíoco Epifanes [2], pero lo

[1] Is., LIII, 2-7.
[2] Mal., III, 1.
[3] Is., XLIX, 2.

[1] Cf. Bossuet, *Disc. sur l'hist. univ.*, 2.ª parte, cap. XXI.
[2] Dan., VIII, 9-14, 25-28; XI, 13-38.

hace en términos muy diferentes. Aquí el pueblo y el jefe que ha de venir destruirán la ciudad y el templo, y la devastación durará hasta el fin; en las otras dos visiones, por el contrario, el Profeta señala expresamente la duración de la persecución y su término; anuncia el fin trágico de Antíoco, y describe sus circunstancias. El templo, lejos de ser destruído por tres años de profanación, será, por el contrario, purificado al cabo de este período de tiempo. Es, pues, imposible aplicar á Antíoco Epifanes lo que aquí se dice de Tito y de los romanos. El texto, no menos que la cronología, se opone á que se haga del monarca sirio el "jefe ó príncipe que ha de venir señalado por Daniel„.

Así, pues, la interpretación racionalista no encuentra en la antigüedad apoyo alguno; todo el mundo lo sabe. Era una opinión universalmente extendida entre los judíos en el tiempo de Nuestro Señor, que el Mesías se presentaría en breve [1]. Este rumor había penetrado aun entre los romanos. Tácito [2] y Suetonio [3] hacen fe de ello. De aquí los muchos impostores que hacia esta época se quisieron hacer pasar por el Mesías. Tenemos un testimonio anterior al tiempo del Salvador en la versión de los Setenta, aunque ha sido viciada en este punto, ya sea por los copistas, ó bien por el traductor mismo.

La versión siriaca es mucho más exacta que la versión griega: "Desde el decreto dado para volver y reconstruir á Jerusalén y para que el Cristo-Rey venga, siete semanas y sesenta y dos semanas.„ Y más adelante: "Después de sesenta y dos semanas el Cristo será muerto.„ Aplica también al Mesías la calificación de "Santo de los Santos„. Así que San Efrén, que sigue esta versión en su *Comentario,* entiende esta profecía de Cristo y de la ruina de Jerusalen por los romanos. "Desde el decreto dado para reconstruir á Jerusalén con sus plazas y murallas, y hasta que venga el Cristo-Rey, transcurrirán siete y sesenta y dos semanas; de suerte que la ciudad será reconstruída al principio de las setenta semanas, como os he dicho, y Cristo vendrá al fin, como os he indicado; se pasarán, pues, hasta la venida de Cristo setenta semanas.„ Y añade: "Así que después de siete y sesenta y dos semanas Cristo será muerto.„ Acerca de las palabras *sobre las alas de la abominación la desolación*, dice lo siguiente: "Esto se ha dicho porque los romanos, al venir á Judea, pusieron en el templo sus águilas con la estatua de su Rey [1].„ Todo lo restante del *Comentario* confirma estos ligeros extractos. Algunos años antes de San Efrén, un escritor persa cuyas obras poseemos por los manuscritos siriacos de Londres, explicaba como él la profecía de Daniel: "Los Profetas no os permiten, dice á los judíos, decir que Cristo no ha venido todavía. Daniel os sale al paso y os dice: Después de sesenta y dos semanas Cristo vendrá y será muerto... Y cuando haya venido y haya sido muerto, Jerusalén reposará para siempre en sus ruinas hasta el cumplimiento de las profecías [2].„ Teodoción, en la versión que hizo, escribe en el vers. 25: "Χριστὸς ἡγουμενος„, y como el hebreo pone, Χριστὸς sin artículo. Clemente de Alejandría, explicando á Teodoción, dice: "Nuestro Señor Jesucristo, el Santo de los Santos, después de haber venido y haber cumplido la visión y la profecía, fué "ungido„ en su carne por el Espíritu del *Padre* [3].„

Tertuliano, en su libro *Contra los judíos,* sigue también á Teodoción, y aplica la profecía al Salvador, á su advenimiento y á su muerte. Cuenta los años desde Darío [4]. San Hipólito sigue la versión de Teodoción. Comete algunas inexactitudes, como, por ejemplo, aplicando las siete primeras semanas á la cautividad y tomando á Jesús, hijo de Josedech, por el Cristo-jefe; por lo demás, refiere la profecía á la venida de Cristo, que es el Santo de los Santos, que borra los pecados, da cumplimiento á las profecías y recibe la unción divina. El Santo Doctor traslada al tiempo del Anticristo lo que se dice

[1] Matth., XXIV, 15-25; Marc., XIII, 21; Luc., II, 25; XIX, 11; XXV, 51; Joann., I., 20; IV, 25.

[2] *Hist.*, V, 13.

[3] *Vespas.*, IV.

[1] *Opp. syr.-lat.*, II, 221-222.

[2] *The Homilies of Aphraates*, de W. Wright. Londres, 1869, texto siriaco, pág. 341.

[3] *Strom.*, I, 21.

[4] *Adv. jud. Patrol. lat.*, II, 612, 399.

ha de ocurrir al fin de la última semana [1].

Julio Africano, célebre cronógrafo, entiende del Mesías la visión de Daniel, y empieza á contar las setenta semanas en el decreto de Artajerjes dado el año vigésimo de su reinado [2]. Esto mismo hacen después de él San Juan Crisóstomo, San Isidoro de Pelusa, Teodoreto, el Venerable Beda y muchos otros. Orígenes, aunque cambia las semanas en décadas, refiere la profecía á Jesucristo, y las últimas palabras á la ruina del templo y del pueblo judío, ruina que siguió á la muerte del Salvador.

Eusebio de Cesárea y San Jerónimo citan á sus antecesores San Hipólito, Julio Africano y Orígenes, y si emiten opiniones particulares sobre el comienzo de las semanas y sobre algunos otros puntos secundarios, están de acuerdo para entender del Mesías el conjunto del oráculo. Sería necesario un gran trabajo para coleccionar los testimonios de San Atanasio, de San Cirilo de Jerusalén, de San Agustín, de Policronio y de otros escritores eclesiásticos, así griegos como latinos, que los han seguido. No deberían olvidarse tampoco los testimonios de los más célebres rabinos de los primeros siglos y de la Edad Media, el autor del *Seder-Olam*, Saadías, Jarchi, Aben-Ezra, Abarbanel [3]. No debe esperarse que estos autores judíos acepten la interpretación cristiana; bástanos que reconozcan que la profecía concierne al Mesías y á la ruina de los judíos. Según Jarchi, el "Mesías muerto„ es Agripa. También lo entiende así Aben-Erza, el cual declara que las semanas de Daniel son semanas de años, y explica aquella frase "y no para él ó de él„ diciendo: "No habrá ya sobre ellos Reyes procedentes de Israel.„ Nadie, que sepamos, ha referido la profecía á los tiempos de Antíoco Epifanes y á su persecución. Bajo este concepto la opinión racionalista puede preciarse de nueva. Ahí está todo su mérito.

T. J. LAMY.

[1] *Patrol. grie.*, X, 651. Pitra, *Analecta sacra*, IV, 73, 318. París, 1883.

[2] Apud. Euseb., *Demonst. evang.*, VIII, 2.

[3] El Doctor Fraídl ha reunido los testimonios de los Padres y de los rabinos en la obra titulada: *Die Exegese der Siebzig Wochen Daniels in der alten und Mitlerin Zeit*. Gratz, 1883.

DANZAS RELIGIOSAS.—Notorio es el pasaje bíblico en que se presenta á David bailando delante del Arca; no es éste el único caso en que se habla de danzas religiosas entre los hebreos. El cántico de Moisés después del paso del mar Rojo, fué entonado al son de tamboril y con acompañamiento de bailes (Exod., XV, 20), etc. Ahora bien; los monumentos egipcios nos han conservado escenas de bailes, y esta coincidencia es una de las muchas semejanzas en las que se fundan los racionalistas para ver en la religión judaica una derivación de la religión egipcia, una religión de la misma naturaleza que las religiones paganas.

Reconocemos sin duda alguna que si María, hermana de Aarón, bailó con las otras mujeres después del éxodo, pudo ser impulsada á ello, entre otros motivos, por el recuerdo de las danzas sagradas que había visto en Egipto; pero ¿qué prueba esto? El baile en sí mismo no es ilícito cuando no se infringen las reglas de la moral; además, el baile es una manifestación de regocijo. Si, pues, en el Antiguo Testamento se hace mención de algunas danzas religiosas, sólo puede inferirse una cosa: que en aquellas circunstancias se trataba de una fiesta de alegría, y no de una solemnidad expiatoria. En cuanto á decir "los hebreos no debieran haber danzado„, esto es otra cuestión; y nosotros contestamos diciendo: los bailes deshonestos estaban prohibidos así á los hebreos como á los demás. En cuanto á los bailes honestos, la cuestión se reduce á saber en honor de quién se celebraban. Aun siendo ilícitos entre los paganos, para los cuales no eran sino una fórmula de culto idolátrico, eran lícitos entre los hebreos porque se verificaban en honor de Jehovah. En otros términos: no es la danza lo que debe hacer juzgar si la religión es buena; sino que por la religión debe juzgarse si la danza, suponiéndola honesta, es cosa lícita.

DARIO EL MEDO.—El Profeta Daniel, después de haber referido la toma de Babilonia por Ciro (V. *Baltasar*), añade: "Y Darío el Medo tomó posesión del reino.„ He aquí un personaje de quien nada dicen los antiguos autores profanos; pero de aquí á inferir que no ha existido, media una gran distan-

cia. La hipótesis más probable es que el nombre Darío no es sino una corrupción de otro nombre mal comprendido y mal escrito por los copistas. Josefo dice expresamente que Darío tenía otro nombre entre los griegos. Pero, ¿quién es este personaje? Aquí abundan las hipótesis. Según *La Civiltà Cattolica*, es Ciajares, hijo de Astiajes; según M. Oppert, es un general de Ciro, y F. Lenormant precisa esta hipótesis designando á Ugbaru, lugarteniente de Ciro en la campaña contra Babilonia. (V. *Baltasar*.) Sabemos, en efecto, por una inscripción cuneiforme que Ugbaru gobernó á Babilonia después de la toma de esta ciudad, como el Darío de que habla Daniel, y hasta parece haber ejercido en ella una especie de poder real, puesto que Ciro es calificado, durante los dos primeros años que siguieron á la conquista, de Rey de las naciones, mientras que, pasado este tiempo, se le llama "Rey de Babilonia, Rey de las naciones„.—(Véase Vigouroux, *Bible et découvertes*, tomo IV, *Daniel dans la fosse aux lions*; —Oppert, *Peuple et langue des Mèdes*, pág. 167;—*La Civiltà Cattolica*, 16 de Febrero y 15 de Marzo de 1884;—F. Lenormant, *Divination chez les Chaldéens*, pág. 181.)

DARWINISMO.—El *darwinismo* es una forma del transformismo (Véase esta palabra). Este afirma que los seres proceden naturalmente los unos de los otros; el darwinismo pretende darnos el porqué de esta filiación.

Este sistema debe su nombre al sabio naturalista inglés Carlos Roberto Darwín, que nació en 1809 y murió hace pocos años. Darwín, hay que confesarlo, consagró su vida á la demostración de la teoría transformista. El libro que publicó en 1859 sobre el *Origen de las especies*, y que ha sido traducido á todas las lenguas europeas, puede considerarse como el código de la nueva escuela.

Otras muchas publicaciones, de las cuales la más célebre trata de la *descendencia* del hombre, han venido en el transcurso del tiempo á completar esta primera obra, extendiendo á nuestra especie las leyes de la evolución, que el ilustre naturalista había en un principio restringido prudentemente á las plantas y á los animales.

La teoría de Darwín descansa toda ella en conjeturas é hipótesis. Dos causas explican el éxito que ha tenido: 1.ª la autoridad del autor, quien á una imaginación exuberante unía la imparcialidad del sabio, el candor y sencillez del hombre honrado y un número innumerable de observaciones capaces de deslumbrar al lector; 2.ª, el favor que esta teoría prestaba á los racionalistas, á quienes dejaba la esperanza de explicar sin ninguna intervención de Dios la aparición sucesiva de los seres, ya que no el origen mismo de la vida y del mundo material.

Esta última consideración explica ya por sí sola el entusiasmo con que fué acogida por cierta clase de gente una doctrina que no tiene nada del carácter positivo y experimental que se exige hoy de la ciencia.

Darwín no se manifiesta partidario ni de la generación espontánea, ni de la creación. Esta cuestión acerca del primer origen de la vida está fuera de sus dominios. Él no pretende otra cosa sino explicar cómo, por la sola acción de las leyes naturales, los seres que nos rodean proceden de uno sólo, ó á lo sumo de algunos seres originarios; seres ínfimos que no eran ni animales ni vegetales, sino simplemente dotados de vida. Para esto imagina dos grandes leyes, que son la *selección natural* y la *concurrencia vital*, ó la *lucha por la vida* (*struggle for life*).

Supone que en los primeros seres se produjeron espontáneamente algunas modificaciones, y aquellas de entre éstas que hubieron sido favorables son las únicas que se transmitieron á los descendientes en virtud de no sé qué elección de la naturaleza: tal es la pretendida selección natural. La concurrencia vital favorece, según Darwín, este progreso, y lo acelera proporcionando la victoria á los individuos más perfectos. En esta lucha desigual los débiles sucumben indefectiblemente, mientras que los fuertes triunfan, redundando este triunfo en beneficio de la especie, la cual va perfeccionándose sin cesar hasta transformarse en una especie nueva.

Mucho habría que decir respecto de

la concurrencia vital; porque si es cierto que en la lucha por la vida los más fuertes suelen salir victoriosos, esta regla no deja de tener excepciones. De otro modo, las especies débiles, quiero decir, aquellas á las cuales la naturaleza ha privado casi por completo de los medios de defensa, habrían tenido que abandonar por completo el campo á las demás; pues lejos de ser así, sucede precisamente que estas especies débiles son las más numerosas y las que se multiplican con mayor rapidez.

Podría decirse, es cierto, que el hombre contribuye á su desarrollo; pero en las épocas geológicas no existía todavía para protegerlas, y sin embargo, nos atestigua la Paleontología que ya entonces las especies débiles é inofensivas se conservaban, por lo general, durante más tiempo que las especies provistas de poderosos medios de defensa. Así es que los humildes marsupiales, el género didelfo por ejemplo, han atravesado todos los tiempos terciarios y cuaternarios para llegar hasta nosotros, en tanto que animales gigantescos y de los mejor armados para el ataque ó la defensa, tales como el dinotherio, el megatherio y el mastodonte, no han alcanzado, según parece, sino una existencia efímera.

Como vemos pues, la ley de la concurrencia vital, que ha permitido á un ser tan débil como el hombre triunfar de la naturaleza, dista mucho de poseer toda la eficacia que le atribuye Darwín. Sin embargo, la acción progresiva de la selección natural es menos defendible todavía. El error de Darwín ha sido el asimilarla á la selección artificial. Nadie puede negar que ésta llegue á producir nuevas variedades ó nuevas razas. Ahí están los criaderos para mostrarnos los tipos nuevos que se ha conseguido sacar de nuestros animales domésticos. Una sola especie, la paloma, no comprende menos de ciento cincuenta variedades, todas profundamente distintas, pero todas también de un origen artificial. Para conseguir este resultado ha sido necesaria la acción directa y permanente del hombre.

La selección artificial no comprende, pues, la selección natural. Es, por el contrario, su misma negación, puesto que supone un plan, una voluntad, y aquellos que atribuyen á la naturaleza tal habilidad no ven en ella sino una fuerza ciega.

No pueden hablar de selección natural sino aquellos que creen en una inteligencia superior que impera en la naturaleza y preside al desarrollo de la vida sobre la tierra. El darwinismo se contradice cuando emplea esta expresión, puesto que por una parte personifica la naturaleza atribuyéndole las cualidades de un ser inteligente, y pretende por otra que todo en el mundo depende del azar y de las fuerzas físicas.

El mismo Darwín reconoce que para obtener razas nuevas se necesita en los encargados de conseguirlas una gran inteligencia, cuidados minuciosos, una atención sostenida, una vigilancia continua. "Apenas hay uno entre mil, dice Darwín, que posea mirada tan perspicaz y juicio tan seguro cuales se necesitan para llegar á ser hábil en este arte. El que, además de estar dotado de estas facultades innatas, estudie por largo tiempo su oficio, y consagre á él su vida con infatigable perseverancia, puede llegar á conseguir grandes mejoras. Pero si le faltan estas condiciones fracasará seguramente.„ (*De l'origine des espèces*, trad. Cl. Royer, pág. 55.)

Si así es, si la más firme é inteligente voluntad apenas llega á obtener un tipo algún tanto nuevo, ¿cómo concebir que la naturaleza, privada de toda dirección, haya podido sacar de algunos tipos rudimentarios los innumerables seres que pueblan el globo?

Es absolutamente imposible que fenómeno tal se haya producido sin la intervención de una inteligencia soberana. La selección natural, dice un filósofo librepensador, sujeta á las leyes de un puro mecanismo y exclusivamente determinada por accidentes, no es otra cosa que la casualidad de Epicuro y tan estéril como ella. (Pablo Janet, *Le matérialisme contemporain.)*

Por lo demás, bien podría admitirse una selección natural y asimilarla por completo á la artificial, sin caer por esto en el transformismo. En efecto; la acción del hombre, por constante é ingeniosa que sea, nnnca llega á produ-

cir entre los animales ó las plantas modificaciones que traspasen los límites de la especie. Si es verdad que obtiene variedades ó razas, jamás ha llegado á obtener una especie nueva. Ni los cruzamientos, ni los cambios de medios y de régimen han conseguido nada en este punto. Siempre y en todas partes los engendros se han mostrado indefinidamente fecundos entre sí, lo cual constituye la mejor prueba de que no son sino variedades de una especie única.

Síguese de aquí que si la especie es *variable* no es *transmutable*. Si los caracteres que la distinguen pueden modificarse hasta cierto punto, nunca esta modificación llega hasta producir lo que debiera llamarse una especie nueva. La selección artificial, que tan inoportunamente invoca Darwín en apoyo de su tesis, demuestra por sí sola la fijeza relativa de los caracteres específicos.

En este artículo no nos haremos cargo de los argumentos que Darwín toma de la Paleontología y de la Embriología. Estos argumentos son comunes á todas las formas del transformismo, y diremos algunas palabras sobre ellos cuando tratemos de este término.

Al presente nos contentamos con insistir sobre el carácter hipotético y conjetural del darwinismo. M. de Quatrefages, no obstante la admiración que siente por el sabio naturalista inglés, ha puesto bien de manifiesto este vicio del sistema: "En Darwín, así como en sus predecesores, una hipótesis se enlaza con otra hipótesis. ¿Es posible, al menos con auxilio de estas teorías accesorias, de estas comparaciones y metáforas, explicar todos los hechos? No. Él mismo lo reconoce con singular buena fe y en diferentes ocasiones. Es verdad que añade: "Tengo, sin embar„go, la convicción que tales objeciones „tienen poco peso y que estas dificulta„des no son insolubles.„ ¿Pero esta convicción es una prueba ó siquiera un argumento?... Me dirijo á los mismos jueces invocados por Geoffroy, por Lamarck, por Darwín. A los espíritus exentos de prejuicios, á las inteligencias abiertas é imparciales, me dirijo para preguntarles si en materia de ciencia es lícito considerar como pruebas la convicción personal ó la posibilidad, y como argumento lo desconocido. Ciertamente sería superflua esta pregunta tratándose de otras materias que no fueran estos problemas obscuros y estas hipótesis que han hecho surgir.

„Lo que se exigiría ante todo, son hechos, observaciones, experimentos.„ (*Charles Darwin et ses précurseurs français,* págs. 167 y 170.)

Hechos y observaciones se encuentran en gran número en la extensa obra de Darwín; pero no tiene relación ninguna con la teoría que el autor trata de defender. Si á primera vista seducen, no se necesita, sin embargo, mucho tiempo para comprender la inutilidad, desde el punto de vista doctrinal, de todo este aparato científico.

Una teoría tan arbitrariamente sustentada debiera, por lo menos, tener el mérito de explicar los fenómenos del orden biológico; pues dista mucho de ser así. M. de Quatrefages nos pone á nuestra vista, por ejemplo, su impotencia para explicar un hecho de los más notables en Historia Natural: la existencia de individuos neutros entre las abejas y las hormigas. ¿Cómo se comprende que seres fecundos puedan dar origen á seres estériles, y esto regular y normalmente? "Hay aquí una derogación á una de las reglas más generales del mundo organizado. Además, desde el punto de vista común á Darwín y á Lamarck, este hecho está en flagrante contradicción con la ley más fundamental de la herencia.„ (De Quatrefages, *op. cit.*, pág. 164.)

En efecto; es propio de la herencia transmitir á los hijos los caracteres y las facultades de los padres. Los transformistas lo saben mejor que nadie, puesto que hacen de esta propiedad el punto de partida para el cambio de las especies. Las diferencias acumuladas por los padres siempre en el mismo sentido, son las que á la larga han de constituir especies nuevas.

Para salir de su apuro, Darwín invoca la utilidad de los seres neutros. La primera vez, dice, este fenómeno debió producirse accidentalmente; pero comprendiendo las madres las ventajas de semejante accidente, lo transmitieron en adelante á sus descendientes. ¿Es es-

to una explicación? Aun admitiendo que las hormigas hubiesen tenido bastante inteligencia para comprender la utilidad del fenómeno de que eran objeto, ¿á quién se hará creer que les bastaba querer para asegurar el cambio?

Otra objeción de las más graves que pueden hacerse al darwinismo es la siguiente: Las supuestas transformaciones se han verificado tan lentamente según el naturalista inglés, que cada especie nueva ha debido exigir mil, diez mil y hasta un millón de generaciones para constituirse. Estas cifras, multiplicadas por los millares de especies que se han sucedido en la misma serie genealógica desde el origen de la vida, nos conducen á millones, si no es á millares de millones de siglos. Pero observa con razón un sabio francés, también reformista, que "antes de otorgar con tanta liberalidad estos imaginarios períodos de siglos, los darwinistas habían de haber averiguado si la Tierra y el Sol, este mecanismo indispensable para el desarrollo de la vida en nuestro planeta, son capaces de proporcionar una tan larga duración. Ahora bien; los astrónomos y los físicos, únicos competentes en este punto, no parecen dispuestos á hacerles esta concesión.„ (*Revue scientifique*, 6 Marzo 1875.)

Uno de estos físicos, William Thomson, ha demostrado con diversidad de argumentos la imposibilidad de los períodos reclamados por Darwín y su escuela. Las leyes de la conductibilidad, hoy bien conocidas, permiten afirmar, por ejemplo, que la Tierra estaba todavía en fusión en su superficie hace cien millones de años. Tal es también la cifra aproximativa á que había sido conducido en sus cálculos el célebre matemático francés Poisson.

El estudio del Sol acaso permite mayor previsión todavía. Se conoce la cantidad de calor que este astro difunde anualmente por el espacio.

Se conoce además el manantial, por decirlo así, de este calor, y en consecuencia cuál es la suma total. Es posible, por tanto, deducir la duración total de la vida del Sol considerado como foco calorífico. Ahora bien; "está demostrado, dice M. Tait, otro sabio inglés, que el conceder cien millones de años es ya exceder en mucho la duración posible de este período„. Las cifras asignadas por los físicos á la duración total de la irradiación solar varían, en efecto, entre doce y veinte millones de años. Es verdad que esta irradiación ha podido no ser siempre tan intensa como en nuestros días; pero así y todo, dista mucho de agotarse todavía. No es permitido, pues, aumentar las cifras que preceden.

"Todas estas deducciones, observa el citado profesor Tait, se enlazan unas con otras; pero bastaría una sóla para echar por tierra las pretensiones de los Lyell y de los Darwín, y puede decirse como conclusión que la filosofía natural ha demostrado que el *máximun* de duración que cuenta la vida animal sobre nuestro globo puede tal vez valuarse aproximadamente en unas cuantas decenas de millones, acaso en unos cincuenta millones de años todo lo más, y que los progresos ulteriores de la ciencia no elevarán jamás esta cifra, sino que tenderán á reducirla más y más.„ (*Revue scientifique*, ibid.)

Sería ocioso extendernos más en la refutación de una doctrina que va perdiendo terreno de día en día, y que acaso dentro de algunos años no tenga ya sino un mero interés histórico. Si el transformismo mitigado, que ve en la evolución animal y vegetal una manera de creación, avanza cada día no obstante lo que tiene también de hipotético y arbitrario, en cambio el transformismo, tal como fué concebido por Darwín, se ve cada día más abandonado aun por aquellos que lo acogieron en su origen con el mayor entusiasmo. Huxley, por ejemplo, que lo aclamó en un principio y que contribuyó en gran parte á su propagación, declara, sin embargo, que no le concede sino una adhesión provisional. "Acepto, dice, la teoría de M. Darwín con la reserva de que ha de presentarse la prueba de que pueden producirse especies fisiológicas por el cruzamiento selectivo.„ (*La place de l'homme dans la nature*, traducción franc., pág. 245.)

El mismo Carlos Vogt, á pesar de sus simpatías bien conocidas en favor de una doctrina que tiene el mérito, á sus ojos, de "despedir„ al Criador, se pone muchas veces en abierta oposi-

ción con la doctrina de Darwín. No es que abrigue la menor duda acerca del origen natural de los seres. Ateo y materialista obstinado, no puede salirse de la hipótesis transformista, y se adhiere á ella no obstante los hechos contrarios. Sin embargo, espíritu independiente como el que más y discípulo poco dócil del naturalista inglés, "odia las conclusiones aventuradas y las deducciones sin lógica que se nos han querido imponer con frecuencia como dogmas irrefutables„; porque, nos dice, "también la ciencia tiene sus dogmas, que se aceptan muchas veces sin querer profundizarlos.„ (*Revue scientifique*, 16 Octubre 1886.)

Uno de los dogmas darwinianos que rechaza el profesor genovés, es la divergencia de caracteres resultante de la selección natural. M. Vogt cree, por el contrario, que estirpes animales diferentes pueden dar origen á series de seres, algunas de las cuales se asemejan y tienden á confundirse; hasta el punto que, según él, nosotros colocamos muchas veces en la misma clase, en el mismo orden y tal vez en el mismo género, á especies cuyos antepasados se remontan á troncos originales diversos.

Otro antropologista, émulo casi siempre de Vogt en impiedad, el profesor Virchow, de Berlín, ha protestado más enérgicamente todavía contra la teoría de Darwín y contra el entusiasmo de sus adeptos. "Uno de los más hermosos títulos de gloria de la Sociedad alemana de Antropología, ha dicho en el Congreso de Francfort, será en lo por venir no haber perdido de vista la razón en una época en que las oleadas del darwinismo llegaban á su punto culminante... Raramente habrá habido época en que cuestiones de tan gran importancia hayan sido tratadas de un modo tan superficial y hasta insensato.„ (*Controverse*, Febrero 1883.)

Lo que más censura el profesor berlinés en Darwín, y especialmente en su principal adepto el profesor Hœckel, de Jena, es el desdén que muestran de los hechos para no atenerse sino á los sistemas. Por el mismo motivo se han negado siempre nuestros más ilustres sabios franceses, sin exceptuar á Littré, á quien malamente se ha supuesto apóstol del transformismo, se han negado, decimos, á ver en la doctrina de Darwín otra cosa que lo que es en sí; á saber: un sistema completamente conjetural, desmentido mejor que apoyado por la experiencia y la observación.

En la palabra *Hombre* hablaremos de la explicación del darwinismo con respecto á nuestra especie. Nos basta por ahora haber considerado esta doctrina en su conjunto, como lo había hecho Darwín mismo en su obra fundamental *El origen de las especies*. Sensible es, por lo que concierne á la memoria del ilustre naturalista, que no se detuviera aquí. Podía haberlo hecho, dígase lo que se quiera, sin faltar á la lógica; porque mientras todos los animales se hallan unidos entre sí por lazos íntimos, hay una distancia considerable, aun bajo el punto de vista puramente físico, entre el hombre y el resto de la creación. Se puede, pues, concebir que las leyes porque se rigen los animales no sean aplicables al hombre. Así lo había entendido el inglés Wallace, que en poco estuvo no se adelantara á Darwín en la promulgación de su sistema.

Exagerando, como lo ha hecho, el alcance de su principio, ha podido este último satisfacer á los representantes de la ciencia atea; pero ha quitado á su sistema el derecho que podía tener al respeto de los verdaderos sabios.

No es ésta la única lamentable concesión que ha hecho Darwín á los radicales de su escuela. En la primera edición de su libro había hablado del Creador y hecho acto de adhesión á lo sobrenatural. En las últimas ha suprimido estas expresiones comprometedoras, y se ha guardado bien de protestar contra la interpretación materialista que Hœckel y Vogt han dado á su doctrina.

Esta doctrina en sí misma no deja de ser conciliable con la ortodoxia. La adhesión, más ó menos formal, que ha obtenido de algunos sabios católicos, tales como Saint-George Mivart, en Inglaterra; d'Omalio d'Halloy, en Bélgica; Alberto Gaudry en Francia, muestra claramente que no ataca de un modo manifiesto el dogma católico.

Véanse Ch. Darwin: 1.º, *L'origine des espèces*, 1859. Obra traducida al francés sucesivamente por M.ll.e Clémence

Royer y M. Moulinié; 2.º, *De la variation des animaux et des plantes*, traducción de Moulinié, 2 vol. en 8.º; 3.º, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, traducción de Moulinié, 2 vol. en 8.º; 4.º, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, traducción de Pozzi, en 8.º;—Cf. de Quatrefages, *Charles Darwin et ses précurseurs français*, 1870, en 8.º;—R. P. de Valroger, *La genèse des espèces*, 1873, en 18.º;—Lecomte, *Le darwinisme et l'origine de l'homme*, 1873, en 12.º;—Lavaud de Lestrade, *Transformisme et darwinisme; refutation méthodique*, 1885, en 12.º.

HAMARD.

DAVID.—La historia del más célebre de los Reyes de Israel ha dado ocasión á diferentes ataques por parte de los racionalistas. En otros lugares examinamos lo que hay que juzgar de su *monoteísmo*, de la doctrina de sus *Salmos*, de su *danza* delante del Arca de Dios, de sus sacrificios, del hecho de comerse, él y los suyos, los panes de proposición. (Véase, además de las palabras subrayadas, *Sacerdocio*, I, 3.º y 4.º). Aquí trataremos solamente de otras dos dificultades concernientes á su historia.

I. El tercer libro de *Los Reyes* empieza refiriendo el episodio de la sunamita Abisag, elegida para concubina de David cuando éste se hallaba ya en edad bastante avanzada. Y nosotros preguntamos y decimos: cuando los racionalistas dirigen sus tiros contra este hecho, ¿qué pretenden atacar? ¿Es el hecho mismo el objeto de sus censuras? ¿Es tan sólo el relato que de él se hace? Si extrañan solamente que el autor de *Los Reyes* haya narrado este suceso, bueno será hacerles observar lo siguiente: 1.º Que, dada la existencia del hecho, está referido en términos nada inconvenientes. 2.º Que en estas materias, los más escrupulosos en lo tocante á las palabras lo suelen ser menos en lo que respecta á las acciones. 3.º Que el relato del autor inspirado tenía un fin: indicar de una manera gráfica la vejez, el agotamiento de fuerzas de David, á fin de que sirviera de preámbulo á lo que sigue luego: la rebelión de Adonías y la consagración de Salomón viviendo su padre todavía.—Si, por el contrario, es el hecho mismo lo que motiva las diatribas de los racionalistas, les contestaremos con M. Clair: "Hay que juzgar los hechos de esta índole según las ideas del tiempo, y considerar que la poligamia era admitida entonces en las costumbres, y que los Reyes en particular parecían gozar, tocante á este punto, de privilegios especiales. Pues hay que considerar que el matrimonio no había sido elevado todavía á la dignidad de Sacramento, y que la condición de la mujer no era la que ha venido á ser en la sociedad cristiana." Lo que ahora nos parece chocante no lo era entonces, y el texto, por otra parte, no deja lugar á ninguna interpretación torcida.

II. Cuenta la Biblia (II Reg., VII, 16) que Dios, para recompensar á David por su fidelidad, le prometió que su casa desempeñaría siempre la autoridad real y que su trono estaba asegurado para siempre. Esta profecía, transmitida á David por Nathán, era una confirmación y una ampliación de la de Jacob: éste había anunciado que hasta el Mesías el cetro no saldría de Judá. (Gen., XLIX, 10); el Profeta Nathán precisa esta profecía, y entre todas las familias de Judá, designa á la de David como la depositaria de la promesa divina.

—Ahora bien, dicen los racionalistas, esta profecía no se ha cumplido; la cautividad hizo desaparecer la familia de David, y desde entonces ya no vemos que esta casa recupere su poder. Esdras, Nehemías, no eran de la raza de David; los Macabeos eran sacerdotes, hijos de Leví.—A esto contestamos nosotros diciendo: para interpretar cualquiera profecía hay que examinar el espíritu tanto como la letra. Así, cuando Jacob anuncia que el cetro no saldrá de Judá, no puede decirse que se haya realizado porque desde Jacob hasta David no estuviese el cetro en poder de la tribu de Judá. Pues del propio modo sería presunción sobrada pretender que las palabras *usque in sempiternum, jugiter, usque in æternum*, contenidos en la profecía de Nathán, fueron dichas por él y entendidas por David en el sentido de que el cetro no había de salir de la familia del Rey

hebreo mientras durase el mundo. Deben, pues, interpretarse las profecías, no tomando cada una de las palabras al pie de la letra, sino atendiendo al contexto, á las circunstancias en que se dieron, al estado de ánimo de quien las recibió, al claro obscuro que domina generalmente en toda predicción, hasta tanto que no venga el acontecimiento á esclarecerla y confirmarla al mismo tiempo.

Si se atiende á estas reglas, se vendrá en conocimiento de que nada hay en la profecía de Nathán que autorice á afirmar que el poder no podía experimentar eclipse alguno en la dinastía de David. Lo que había anunciado la profecía de Jacob era la preeminencia de Judá hasta la época del Mesías; esta profecía se ha cumplido puesto que, aun en el destierro, la tribu de Judá existió siempre como cuerpo de nación, y como tal volvió á tomar posesión de la Palestina, mientras las otras tribus estuvieron siempre dispersas.

En cuanto á los puntos que la profecía de Nathán vino á agregar á la de Jacob, se resumen, á nuestro entender, en lo siguiente: cualesquiera que fueren los acontecimientos, la raza de David, ya largo tiempo señora de Judá, será todavía su dominadora en la época del Mesías. Pues bien; esta profecía se ha realizado, y de una manera más cabal de lo que el mismo David podía esperar; su casa ejerció, en efecto, la autoridad regia en Judá; si hubo luego algunos eclipses, la descendencia de David fué siempre considerada como la que poseía derechos al trono, como familia regia, y cuando el Mesías vino á fundar su reino, reino real aunque no de este mundo, se vió que el Mesías era de la estirpe de David. Así que en la época de la profecía la casa de David es la que se halla en posesión del cetro en la época señalada para su realización; es también ella la que empuña el cetro en la persona de Jesucristo; y en fin, desde la profecía hasta la época de su cumplimiento, siempre la familia de David es la familia real, porque cuando no ostenta las insignias de la realeza, se la distingue y reconoce como con derecho á ostentarlas. ¿Qué más puede exigirse? Y sin embargo, hay más todavía: Nathán prometía á la familia de David que reinaría *usque in æternum;* pues bien, esta predicción se ha cumplido al pie de la letra. Los siglos que separan á David del fin del mundo habrán visto el reino, en un principio temporal, y luego espiritual de sus vástagos; y desde entonces, en tan larga carrera de años y aun de siglos, el eclipse de que se habla no es más que un momento, y nada prueba contra el cumplimiento de las promesas hechas á David.—(V. Vigouroux, *Man. bibl.*, tomo I, núm. 361;—los tratados *De Religione;*—Clair, *Les rois* (Biblia de Lethielleux.)

DECRETALES (*Falsas*).—A mediados del siglo IX empezó á circular en el Imperio franco-occidental un voluminoso Código canónico que se amparaba con el nombre de San Isidoro, llamado por sobrenombre *Mercator,* ó según ciertos manuscritos *Peccator.* En efecto, existía una colección española de cánones, generalmente atribuída al sabio Obispo de Sevilla, é indudablemente redactada con arreglo á sus planes, continuada después de su muerte, y concluída hacia el año 732. Por desgracia las dos compilaciones no tenían común más que la forma general. Mientras que la colección española, compuesta metódicamente, no admite sino documentos verdaderamente auténticos, la francesa amontona confusamente los materiales tomados de todas partes, é inventa ó falsifica. Se han podido contar hasta ochenta decretales falsas ó gravemente interpoladas, sin contar otros documentos igualmente falsos, pero preexistentes y extraños por consecuencia á la inventiva del autor. En pocos años este pseudo-Isidoro "inundó„ á Francia, según dice Hincmaro. Bien pronto se notó que trataba de atacar en muchos puntos la disciplina recibida; pero en aquella época se ocupaban más de interpretar los textos que de comprobar su exactitud, no siendo además cosa fácil examinar el origen de un libro que llegaba de España pasando por Maguncia. (*Hinc. contra Hinc. Laudun.* c. 24.) En estas condiciones, las decretales del pseudo-Isidoro se extendieron repartiéronse sus extractos ó sus copias por Inglaterra é Italia, prestando su

caudal mas ó menos considerable á los Códigos sistemáticos, que fueron redactados después desde el siglo x al xii. Gozaron, pues, durante cerca de setecientos años del crédito que iba unido al nombre del preclaro Obispo de Sevilla; pero la voz de alerta dada por la crítica hizo desaparecer esta larga inmunidad. Ya en el siglo xv el Cardenal Nicolás de Cusa (*De concordia cath.*, lib. III, c. 2) y Juan de Torquemada (*Summ. eccles.*, lib. II, c. 101) señalaron el carácter fraudulento de las Decretales atribuídas al primer Papa. Una vez abierta la brecha, no tardó en conquistarse la plaza.

Los protestantes, entre los cuales es preciso distinguir á Blondel (*Pseudo Isidor. et Turrianus vapulantes*), empeñaron el combate con singular energía.

Los protestantes comprendieron que las falsas Decretales ofrecían excelente terreno para el ataque. Como muchos de los documentos falsificados eran favorables á la autoridad de los Pontífices romanos, hicieron responsable al Pontificado del fraude y de todas las consecuencias que parecían derivarse de él. Durante cerca de trescientos años las falsas Decretales se convirtieron en arma de combate en manos de todos los adversarios del Pontificado. Los protestantes vieron en esta compilación un disimulado golpe de Estado para formar la monarquía pontificia; los galicanos una tentativa feliz contra el poder de los Obispos; para unos y otros la organización de la Iglesia había sufrido grave daño con el hecho de las falsas Decretales.

Aparte de algunas apologías inconsideradas como la del jesuíta Turriano, que tuvo el atrevimiento de defender contra los Centuriadores la autoridad de las epístolas pontificias (*Adv. Magdeburg. Cent. pro can. apost. et epist. decret. pontif., apostolicorum*, lib. V. Florent, 1752), la erudición católica ha tenido en la cuestión de las falsas Decretales una actitud conciliadora por su reserva y firmeza con los derechos de la verdad y las exigencias todas de la defensa. Sus conclusiones han sido admitidas por la generalidad de los actuales protestantes. Aun estos últimos han contribuído en gran parte á confirmarlas, no olvidándose que á uno de ellos, Pablo Hinsch, se debe la mejor, la única buena edición de las Decretales de Isidoro (*Decretales Pseudo-Isidori et capitula Angilrami* Leipzig, 1863-1866), fruto de dos años de laboriosos trabajos en casi todas las bibliotecas de Europa y objeto de investigaciones críticas, en que la sagacidad va siempre unida á la exactitud y á la madurez de juicio.

Sobre los puntos más principales, á saber: el origen de las falsas Decretales, sus tendencias é influencia sobre el Derecho eclesiástico, las conclusiones de Hinsch, aunque difieren algo de las de sus compatriotas Dezenger, Knust, Rosshirt, Wasserschleben, etc., que antes que él abordaron la cuestión, colocan al Pontificado fuera del debate.

Origen de las falsas Decretales.—Es indudable que las falsas decretales no han sido redactadas en España, aunque aparecen como de origen español. Además de que se explica fácilmente la intención de esta marca de fábrica, nunca se hizo directamente uso de ellas en España, ni en este país se encuentra ningún manuscrito de las mismas.

¿Son, pues, de origen romano? Este es, á decir verdad, el punto capital de la cuestión. Los pocos partidarios de esta opinión se apoyan en razones que por sí mismas carecen de la solidez necesaria, por lo que no pueden resistir las razones contrarias que la destruyen. "Que las falsas Decretales, dice M. Hinsch, han sido fabricadas en Roma y que tienen por autores á los Pontífices Romanos, es lo que en el día Theiner y Eichorn se han dedicado á demostrar. Creo haber refutado ya hasta la saciedad su opinión. Ellos se apoyan, en efecto, en dos argumentos: en las *Sentencias d'Angilrán*, que habrían sido compiladas en Roma por el Papa Adriano I, y en el *Liber Pontificalis* que en el siglo ix no habría sido conocido fuera de Italia. Pero ya he dicho que las *Sentencias d'Angilrán* eran supuestas... En cuanto al *Liber Pontificalis*, era ya conocido en esta época en las Galias y en Germania, como resulta de la carta de Rabano Mauro sobre los corepíscopos, antes citada en el párrafo 21, y del cap. XX del opúsculo de Hincmaro de Reims contra Hinc-

maro de Laón. Por lo demás, no es en las cartas de los Pontífices romanos ni en Italia donde se descubrieron las primeras huellas de las falsas Decretales...

„Dado, pues, que por un lado los Pontífices romanos no han citado las falsas Decretales hasta últimos del año 864, y que por otro en la Galia se conocieron desde el 853, en la causa de los clérigos ordenados por Ebón; y que en el 857 se mencionaron expresamente en el Concilio de Crécy-sur-Serre, y por último, que en 859 Hincmaro de Reims las cita muchas veces, se debe tener por cierto que no han sido fabricadas ni en Roma, ni en Italia.

„Todo esto contribuye á demostrar que en la Francia Occidental, en la provincia de Reims, fué donde las falsas Decretales fueron compiladas. Se citaron por primera vez en el Concilio de Soissons en 853 por los clérigos ordenados por Ebón, Arzobispo de Reims. También lo fueron en 857 en el Concilio de Crécy-sur-Serre, cerca de Laon, y en 859 por Hincmaro de Reims. En la causa de Rhotadio de Soissons llegaron á conocimiento de los Pontífices romanos... Y esto es lo que explica por qué Rabano, Arzobispo de Maguncia, no ha hecho nunca en sus obras la menor alusión á las falsas Decretales. Por lo demás, al designar la provincia de Reims como la patria de ellas, sólo queremos decir que fueron hechas en esta provincia ó en sus cercanías, y por un clérigo que, si no estaba sometido al Arzobispo, estaba perfectamente enterado de todos los asuntos eclesiásticos de esta provincia.„ *(Hinsch, Decretales,* etc., *p.* v.: *De patria falsarum Decretal.)* Si la verdadera patria de las falsas Decretales aún no se ha hallado; si en el transcurso de los últimos años han podido buscar al autor en Mans, no lejos del Obispo Aldric, adversario de los intrusos bretones *(Entstehung der Pseud. Isid. Falschungen in* Le Mans), mientras que Dom Pitra, fiel á sus primeras conclusiones *(Analecta novissima. Spicileg. Solem,* t. I, pág. 102), le restituía á Maguncia, el punto principal queda siempre en pie: aquéllas son de origen franco, y no romano.

A las pruebas alegadas anteriormente en favor de esta conclusión hay que añadir otra que no es de menor importancia: la que resulta del parentesco, digámoslo así, que existe entre las Decretales falsas y las falsas Capitulares bajo el nombre de Benito el Levita. Las dos compilaciones son producto de una misma impostura si no de un mismo impostor. Si las *Capitulares* preceden á las *Decretales,* será con poco intervalo; éstas copian á las primeras (Hinsch, p. CXXXVII y siguientes), descubriéndose en ellas las mismas tendencias y los mismos medios. Así, pues, no admite duda que las Capitulares son de origen franco.

Objeto del autor de las falsas Decretales. — La divergencia de opiniones concernientes al fin ú objeto que se propone el autor de las Decretales es más aparente que real. Los protestantes de otros tiempos y los de ahora, Juan Antonio Theiner y Ellendorf, han escrito que no habían tenido otra mira que levantar el poder pontificio; lo cual contradicen formalmente otros protestantes, tales como Splitter, Knust, Vasserschleben é Hinsch.

El primero atribuye al pseudo Isidoro la intención de restringir el poder metropolitano, y en efecto, algunas Decretales están escritas contra los primados. Knust y Vasserschleben suponen mayor alcance: su objeto sería substraer los Obispos de la opresión del poder secular, descargando su encono sobre los metropolitanos, muy afectos á los príncipes, y frecuentemente sus intermediarios complacientes contra los Obispos. Pero al romper esta cadena jerárquica el pseudo Isidoro, se habría propuesto tal vez por este medio la mayor aproximación de los Obispos á Roma; por esta razón, de las ochenta Decretales falsas setenta exaltaban el poder pontificio. Esta es también la opinión de Walter *(Kirchenrecht),* de Mœhler y de Hinsch. "Se propuso, dice este último, oponer ciertos decretos que juzgaba pertinentes al caso, como un remedio á la ruina casi completa del orden eclesiástico, causada por las guerras civiles en tiempo de Luis (el Pío ó Benigno) y sus hijos. Tampoco perdió de vista esta reforma de la Iglesia y del Estado, que los Concilios de París en 829, de Aix-la-Chapelle en 836, de Meaux y de París en 845

y 846 habían inútilmente intentado. En estos Concilios fueron citados los antiguos Padres para apoyar sus reglamentos; el diácono Benito, en las falsas *Capitulares* había hecho intervenir á los Emperadores; el pseudo Isidoro invoca la más alta autoridad que hay en la Iglesia, la de los Pontífices romanos, sobre todo la de los que vivieron en los primeros siglos de la Iglesia.„ (*Opp. cit., pars. VI. De consilio pseudo-Isidori.*)

La fórmula que concilia todas las opiniones sobre el objeto perseguido por el pseudo Isidoro se resume en la siguiente: elevar á la Iglesia por encima de las cuestiones políticas. ¿Y hasta qué punto se ha realizado esta tentativa?

3.º **Influencia de las falsas Decretales sobre la disciplina eclesiástica.**— Aparte de un punto que señalaremos luego, se admite generalmente que las falsas Decretales no han enunciado nada que sea contrario á las relaciones esenciales de los poderes eclesiásticos y que no han producido cambio alguno en la disciplina.

Hablando de la naturaleza del Episcopado, dicen que los Obispos son *legati Dei qui Christi vices gerunt.* Hicieron escribir á Anacleto: *Ipsi (Petro) primo pontificatus in Ecclesia Christi datus est, ceteri vero Apostoli cum eodem pari consortio honorem et potestatem acceperunt,„* etc.; en verdad que no hay nada de nuevo en todo esto; lo que dicen además de la preeminencia de la Iglesia de Roma, que es *el centro de donde han salido todas las demás iglesias, la madre cuya solicitud abraza á todas*, etc., está igualmente conforme con el lenguaje de los Papas anteriores ó de los Santos Padres. En estos pasajes sólo es falso el título.

En cuanto á las relaciones del Papa con los Obispos, colocan bajo el nombre del Papa Virgilio lo que había escrito San Leon I, á saber: que el Jefe de la Iglesia ha asociado los Obispos á la solicitud general que le incumbe, sin que por esto les confiera todo su poder (V. *Sancti Leonis op. Epist.* XIV, c. 1); lo que, lo mismo en San León que en el pseudo Isidoro, no tiene por objeto reducir á los Obispos á desempeñar el cargo de delegados apostólicos. Las falsas *Decretales* respetan por lo demás las esferas de acción establecidas por el uso en beneficio del Concilio provincial, del metropolitano y del primado. El papel de este último está en ellas definido según el de los primados de Africa y el de los exarcas, tal como Dionisio el Pequeño lo había descrito mucho antes que el pseudo Isidoro.

Respecto á la celebración de los Concilios provinciales, las falsas *Decretales* parece que exigen el previo asentimiento, ó al menos la confirmación ulterior del Papa. Este derecho parece nuevo; pero precisamente por serlo no se llevó á la práctica. La única innovación del pseudo Isidoro que dejó marcada huella en la disciplina eclesiástica, es la referente á la privación de cargo á los Obispos. Según el Derecho anterior, debían conocer en la causa el metropolitano y el Concilio provincial, reservando al acusado el recurso de apelar á la Santa Sede. Las Decretales colocaron los casos de deposición de los Obispos entre las causas mayores reservadas á la Santa Sede, y desde el año 865 el Papa Nicolás I se apoyó en la autoridad de aquéllas en la causa de Rhotadio de Soissons, Obispo depuesto.

Le ha bastado á M. Hinsch comparar la carta de Nicolás á los Obispos de las Galias en el asunto de Rhotadio, con otra dirigida al Rey de los bretones tres años antes (862) sobre asunto muy semejante, para hacer ver la aplicación de las falsas Decretales y precisar la época de su llegada á Roma.

Nicolás I indica á Salomón, Rey de los bretones, el procedimiento que había que seguir respecto á los Obispos depuestos. "No podemos creer, decía, que un Obispo pueda ser jamás condenado legalmente como no lo sea por doce Obispos ó al menos por la deposición de setenta testigos... Esta es la regla de la santa Iglesia romana.„

En su carta á los Obispos de las Galias empieza por recordar que el orden episcopal descansa sobre el primado de Pedro, prosiguiendo en estos términos: "Si algunos de entre vosotros no hubiesen olvidado enteramente estas importantes verdades, no hubiesen sin

nuestro consentimiento depuesto, despojado y desterrado á un monasterio á Rothadio, Obispo de Soissons. Porque ¿cómo no usurpáis todos los derechos, si os apropiáis el juzgar á los Obispos, cuyas causas son miradas con razón como causas mayores? ¿Os parece cosa insignificante deponer á vuestros hermanos en el Episcopado sin el consentimiento de la Santa Sede? Y si no colocáis las causas de los Obispos entre las causas mayores, ¿cuáles son, pregunto, las de esta índole? Y aun cuando Rothadio no hubiese apelado á la Sede Apostólica, no debíais levantaros contra las numerosas y solemnes Decretales (*contra tot tamen et tanta decretalia efferri statuta)* y deponer á un Obispo sin habernos consultado (*et episcopum, inconsultis nobis, deponere nullo modo debuistis*)... Poco importa que esas Decretales no se hallen en el código de los cánones..... Al declarar que debían recibirse con respeto las Decretales emanadas de los Papas en diversos tiempos, San Gelasio ha comprendido en su decreto, aun aquellos tiempos en que las frecuentes persecuciones de los paganos hacían muy difícil llevar las causas de los Obispos á la Sede Apostólica.

En el intervalo, pues, de tres años que mediaron entre aquellas dos cartas fué cuando las falsas Decretales aparecieron en Roma. Los Papas las acogieron sin entusiasmo y las vieron desaparecer con indiferencia. En el Código canónico eran una rueda inútil y una carga más. Los que injustamente las han utilizado hubieran podido buscar otras armas de tiro más certero y de más alcance.„

P. Guilleux.

DEFINICIONES ECLESIÁSTICAS. —I. Esta expresión ha servido para designar diferentes actos de la Autoridad religiosa, ya en puntos de fe, ya en materia de costumbres y de disciplina. En la actualidad empléase muy comúnmente para significar los decretos ó sentencias emanados de dicha Autoridad en las causas concernientes á la fe; estas resoluciones también son llamadas definiciones dogmáticas y definiciones de fe. Estas definiciones, en conformidad con la etimología de su nombre, tienen, pues, por objeto trazar los límites de la verdad divinamente revelada, y de la obligación en que estamos de adherirnos á la misma; ellas determinan y "definen„ lo que es de fe y lo que es de libre opinión; lo que está de acuerdo con la enseñanza del Maestro infalible, y lo que á ella se opone. Son de dos especies: *conciliares ó pontificias,* según que son dadas por un Concilio, ya ecuménico, ya particular, ó bien por el Soberano Pontífice fuera de toda asamblea conciliar. Estas se subdividen aún en definiciones únicamente *personales,* emanadas del Soberano Pontífice como doctor privado ó como Pastor de una simple fracción de la Iglesia, y en definiciones *solemnes, públicas, auténticas ó ex cathedra*, cuando emanan del Papa como tal, es decir, como Pastor y doctor de la Iglesia universal, á la cual entiende regir y enseñar desde lo alto de su Silla pontifical en virtud de su cargo y con la asistencia del Espíritu Santo.

II. Las definiciones de los Concilios particulares no son infalibles é irreformables por sí mismas. Las de los Concilios ecuménicos legítimamente convocados, presididos y confirmados por el Soberano Pontífice, gozan del privilegio de la infalibilidad, y obligan, por consiguiente, á todos los cristianos, desde que se informan de ellas, á adherírseles por un acto de fe sincera é irrevocable. Nadie ha dudado jamás de esta doctrina en la Iglesia católica. ¿No ha dicho Cristo á sus Apóstoles: "Yo rogaré al Padre, y os dará otro Consolador para que more siempre con vosotros, el Espíritu de la verdad?„ (Juan, XIV, 16.) "Cuando viniere aquel Espíritu de verdad os enseñará toda la verdad.„ (*Ibid.,* XVI, 13); y también: "Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella„ (la Iglesia). (Math., XVI, 18), que es "columna y sostén de la verdad„? (I Tim., III, 15.) Una consecuencia evidente de estas promesas y de estas declaraciones es que la Iglesia no puede ni engañarse ni engañar á los fieles en el ejercicio más completo y más solemne de su magisterio, en las definiciones dogmáticas de sus Concilios generales. Precisamente una de estas infalibles definiciones dogmáticas, dada por el más ecuménico á la par que el más reciente de los Concilios, por el del Va-

ticano, en su sesión IV, celebrada el 18 de Julio de 1870, es la que nos enseña lo que debemos creer tocante al valor y á la autoridad de las definiciones pontificias: "El Pontífice Romano cuando habla *ex cathedra*, es decir, cuando, ejerciendo el cargo de Pastor y doctor de todos los cristianos en virtud de su suprema autoridad apostólica, define que una doctrina sobre la fe ó las costumbres debe ser creída por la Iglesia universal, goza plenamente, por la asistencia divina que le ha sido prometida en la persona de San Pedro, de esta infalibilidad con que el divino Redentor ha querido que su Iglesia estuviese provista al definir la doctrina tocante á la fe ó á las costumbres; por consiguiente, estas definiciones del Pontífice Romano son irreformables por sí mismas, y no en virtud del consentimiento de la Iglesia.„ El Concilio del Vaticano había recordado desde luego las brillantes pruebas de esta doctrina y las célebres palabras de Jesucristo á San Pedro: "Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.„ (Matth., XVI, 18.) "Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas.„ (Joan., XXI, 16-17.) "Yo he rogado por ti, que no falte tu fe; y tú, una vez convertido, confirma á tus hermanos.„ (Luc., XXII, 32); y las definiciones de los más famosos Concilios anteriores, IV de Constantinopla, II de Lyon y el de Florencia; la práctica constante de la Iglesia; y la conducta invariable de los mismos Soberanos Pontífices, á cuyas definiciones los Padres y los santos doctores jamás dejaron de prestar obediencia absoluta. El Concilio Vaticano, ya se ha visto, supone y recuerda expresamente el dogma de la infalibilidad de la Iglesia, y declara que en verdad de esta infalibilidad, y no de otra, goza el Pontífice Romano en sus decretos dogmáticos; declara también que el objeto de la infalibilidad en cuestión es la doctrina relativa á la fe y á las costumbres, propuesta á la creencia de la Iglesia universal, y, por consiguiente, guardada en el depósito de la revelación divina, no privada, sino auténtica y pública.

III. Nos encontramos aquí con dos series de objeciones: una dirigida contra la infalibilidad de las definiciones conciliares, otra atacando á la infalibilidad de las definiciones pontificias.

1.ª No sólo se niega que los Concilios universales y la Iglesia dispersa sean infalibles, de lo que tratamos en otros lugares (V. *Concilio, Iglesia*, etc.), sino que se afirma que es imposible saber cuándo un Concilio es ecuménico ó no; que sería menester para que sus definiciones dogmáticas fuesen infalibles que se aceptasen por unanimidad, lo que es inaudito en la historia de lo pasado, y probablemente jamás acontecerá en lo por venir; que, según la doctrina de los teólogos romanos, el Concilio general solamente es infalible si el Papa mismo posee esta infalibilidad, cosa dudosa, incierta, puesto que no ha podido ser definida sin incurrir en círculo vicioso por el Concilio Vaticano; que, por lo demás, todas las definiciones de los Concilios acerca de sus propias prerrogativas no podrán evitar este sofístico procedimiento; por último, que al suponer verdadera la infalibilidad pontificia, y admitida como tal, los Obispos reunidos en Concilio nada tienen que juzgar, nada que determinar, de lo que resulta la supresión radical de toda definición conciliar, así como resulta claramente de los decretos del Concilio del Vaticano, que están á nombre del Papa, definiendo él mismo con la sola aprobación del Concilio.

2.ª Siendo dudosa la definición de la infalibilidad pontificia, todos los decretos dogmáticos dados por los Papas son inciertos. ¿Cómo creer, después de todo, en la infalibilidad personal de un hombre semejante á los demás hombres? Y si para definir infaliblemente tiene que observar ciertas condiciones, ¿cuáles son éstas, y quién nos asegurará infaliblemente que han sido observadas? Si hay duda sobre este punto, ¿qué deber se impondrá á los fieles y á los teólogos? ¿Quién impedirá á un Papa imprudente definir cuando no es oportuno, definir puntos no definibles, innovar en materia de fe y de costumbres? ¿Qué hacer entre este Papa que define sin razón y los Obispos resistiéndosele? ¿Dónde estará el refugio de las conciencias? ¿Dónde la piedra fundamental de la Iglesia, sacudida por tantos embates?

1.º La ecumenicidad de los Conci-

lios, responderemos inmediatamente, es un hecho sencillísimo y fácil de comprobar. (Véase la palabra *Concilios*). Sus definiciones, para ser infalibles, sólo necesitan ser conciliares, y lo son incontestablemente desde que reunen la mayoría de votos, comprendiéndose en ellos, hay que entenderlo bien, el del Papa, sin el cual no hay mayoría conciliar ó de la Iglesia docente, así como no hay cuerpo sin cabeza, casa sin piedra angular, ni bóveda sin clave; la unanimidad de votos sería un milagro deseable, pero no es un milagro necesario.

Las definiciones de la Iglesia relativas á sus privilegios no forman círculo alguno vicioso, porque antes de proclamarse indefectible ó infalible da pruebas racionales, convincentes, de su autoridad sobrenatural y de su poder de enseñar la verdad sin mezcla de error. Aquélla, pues, ha podido definir en el Concilio Vaticano la infalibilidad de su jefe sin cometer el menor sofisma; no tenemos necesidad de dirimir la cuestión teológica, todavía pendiente, de saber si, independientemente del Pontífice Romano, el Cuerpo episcopal posee como propio el don de infalibilidad [1]; bástanos hacer constar la ecumenicidad de un Concilio cualquiera para estar plenamente seguros de su acierto en materia dogmática. Tampoco tenemos dificultad alguna en sostener, aun enfrente del Papa infalible [1], el carácter verdaderamente doctrinal y jurídico de las sentencias dadas por los Obispos en Concilio general; porque una de dos: ó bien cuando se dan estas sentencias el Papa no ha pronunciado aún la suya, y entonces la causa no está en modo alguno prejuzgada, permanece íntegra, los Obispos la juzgan con la más completa libertad de su concien-

[1] El *Cuerpo episcopal independientemente del Pontífice Romano* sería un cuerpo sin cabeza, edificio sin cimiento, rebaño sin pastor, reino sin rey, y el autor acaba de afirmarlo. ¿Pues cómo este *cuerpo sin cabeza* podrá *poseer como propio el don de infalibilidad?* Esta participación de un atributo divino solamente puede tenerla quien la recibe de Cristo; ¿y cuándo ó dónde ha prometido Cristo la infalibilidad al Cuerpo episcopal *independientemente del Pontífice Romano?* No hay dos infalibilidades, una del Papa y otra de los Obispos, ni siquiera una del Papa y otra de Dios; no hay más infalibilidad que la divina, y Dios, para bien del mundo, la ejerce en determinadas circunstancias por ministerio del Papa como cabeza de la Iglesia. Claramente lo inculcó Jesucristo en el Evangelio, y los galicanos rehusaban admitirla; pero ¿cuándo ha dicho esto que quieren sostener que la ejercerá por ministerio del *Cuerpo episcopal independientemente del Papa?* No puede faltar de la Iglesia el espíritu de Cristo, que la vivifica como la cabeza á los miembros y como la vid á los sarmientos; por eso nadie vió ni verá jamás despedazado este cuerpo de Cristo, que es la Iglesia; nunca el Cuerpo episcopal estará separado ó *independiente* de la cabeza: eso sería la muerte, y la Iglesia es inmortal por virtud del espíritu de Cristo, que con tan marcada insistencia declaró su interés por la unidad de la Iglesia, y, como nos enseña el Concilio Vaticano, «para que el mismo Episcopado fuera uno é indiviso, y toda la muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de fe y de comunión por medio de los sacerdotes concordes entre sí, poniendo á San Pedro sobre los demás Apóstoles, *estableció en él el principio perpetuo y el fundamento visible de ambas unidades*». Además, *las definiciones* ex cathedra *del Romano Pontífice son irreformables de sí, y no por el consentimiento de la Iglesia;* quien esto niegue queda excomulgado por el Concilio Vaticano, sess. IV, cap. IV. ¿Pues cómo hay atrevimiento para levantar enfrente de la infalibilidad del Pontífice, que la tiene *ex sese non autem ex consensu Ecclesiæ*, otra infalibilidad de los Obispos, escribiendo que está *todavía pendiente la cuestión teológica de saber si, independientemente del Pontífice Romano, el Cuerpo episcopal posee como propio el don de infalibilidad?* En España, gracias á Dios, no reconocemos ni queremos tal cuestión, que la sana Teología rechaza, y profesamos con la antigüedad y con el Concilio Vaticano que de la Santa Sede *venerandæ communionis jura in omnes dimanant.*—(Nota de la versión española.)

[1] Nosotros sí tenemos dificultad gravísima en dejar pasar sin explicación, correctivo ó protesta los resabios galicanos que aquí se deslizan de la pluma del autor. Frente á frente del Papa infalible, *même en face du Pape infaillible*, que dice el texto, no pueden tener de modo alguno carácter verdaderamente doctrinal y jurídico las sentencias dadas por los Obispos en Concilio general; porque frente á frente del Papa no hay tal Concilio general, sino un conciliábulo, una facción más ó menos numerosa, miembros contra la cabeza, ovejas contra el pastor, reino sublevado contra el monarca legítimo. Esa proposición es inadmisible; y aunque después parece que se templa su sentido, tampoco puede decirse que el *fallo* de los Obispos anterior al del Papa en materia de fe *es rigurosamente una definición;* el sentido del *definimus* en los Concilios es el de juicio último por autoridad competente, y en conformidad á esto, también en nuestra lengua española, definición, según el diccionario, es «la decisión ó determinación de alguna duda, pleito ó contienda por autoridad legítima, y así se llaman definiciones las resoluciones ó determinaciones de los concilios y de los Papas».

Ahora bien: en un Concilio general de que habla el autor, en materias de fe sujetas á que el Papa pronuncie *ex cathedra*, los Obispos *en face du pape, frontre á frente del Papa*, no serían autoridad legítima y competente, ni representarían á la Iglesia, sino un cuerpo acéfalo, muerto, destituido del espíritu de Cristo. ¿A qué fin viene ese empeño de suponer á la Iglesia en una situación quimérica, como sería la de los Obispos *en face du pape?* Y dado el mal gusto de considerar esa situación, que es imposible en un Cuerpo inmortal como es la Iglesia por la asistencia vivificante é indefectible del Espíritu Santo, ¿por qué se reconoce carácter verdaderamente doctrinal y jurídico á las sentencias dadas por los Obispos en Concilio general, aun frente á frente del Papa? Con el Papa, son verdaderos jueces y testigos de la doctrina; pero *enfrente del Papa* no serían sino *synagoga Satanæ*, como muchos lo han sido en diversas ocasiones, y sin el Papa tampoco son la Iglesia, sino sólo parte de ella, lo que son los miembros de un cuerpo sin la cabeza.—(Nota de la versión española.)

cia y de su fe, su fallo es rigorosamente una definición, por más que ésta no llegue á ser soberana é irreformable sino con la definición del Papa, ó bien éste ha pronunciado ya *ex cathedra* acerca de la cuestión examinada por los Obispos, los cuales no pueden, cierto, juzgar de diverso modo que él; pero pueden todavía y con propia autoridad dar su voto, su adhesión, el apoyo de su influencia á sus definiciones; pueden juzgar como él y con él, distribuir como él y con él la verdad que distribuye al mundo, del mismo modo que los presbíteros celebrando el sacrificio eucarístico con el Obispo, ya en la antigüedad, ya en nuestros días también en la ceremonia de la ordenación, consagran realmente como él y con él.

Si, pues, el nombre del Papa Pío IX se lee al frente de las definiciones dogmáticas del Vaticano, es sin impedir que la aprobación del Concilio (*sacro approbante concilio*) allí se lea igualmente, ni que haya sido dada, en efecto, no como simple adhesión ó humilde aplauso, sino como verdadera sentencia y verdadero testimonio de jueces y de testigos autorizados por Dios mismo para definir con su jefe la verdad contenida en el tesoro de la revelación.

2.º La definición de la infalibilidad pontificia en el Concilio del Vaticano no es, pues, en modo alguno incierta; antes cubre con su incontestable autoridad todas las deficiones pontificias dadas *ex cathedra* desde el origen del Cristianismo, no porque fuesen dudosas en sí y objetivamente, sino porque pudiesen serlo con relación á los entendimientos que no estuvieran bastante persuadidos de su irrefragable valor. Es inútil añadir que los decretos dogmáticos que la Santa Sede podrá publicar en lo futuro tienen desde luego su garantía en esta misma definición del 18 de Julio de 1870. Indudablemente el hombre es falible por naturaleza, y el error un peligro del cual jamás podrá forjarse la ilusión de escapar completamente por sí mismo. ¿Pero Dios no es infalible por esencia? ¿No es bastante poderoso para impedir, si le place, que un hombre se engañe y engañe á los demás? ¿No es bastante bueno y bastante sabio para haber querido preparar en su Iglesia un asilo seguro al espíritu humano, agitado por las olas de la opinión y azotado por las tempestades de la negación y de la duda? Pues lo que ha podido hacer, lo ha hecho; el Evangelio lo refiere, la Tradición lo comprueba y asegura, la Iglesia lo define; y si ésta lo define, es porque lo sabe, y al definirlo no tiene que temer incurrir en errores ni desfallecimientos que serían para ella espantables desastres. Asistido de lo alto, el Papa es todavía un hombre, pero un hombre iluminado y regido por Dios, de tal manera que no puede definir *ex cathedra* sino la pura verdad de Dios; entonces no es un hombre como otro, sino un hobre como aquellos que á veces Dios se ha escogido para mensajeros suyos é intérpretes ante los demás hombres. No es ni impecable, ni omnisciente, ni taumaturgo, ni inspirado, ni profeta; no hay ni más ni menos sino que está bajo la salvaguardia de Dios contra las condiciones ordinarias de su naturaleza en las circunstancias en que se trata de enseñar á la Iglesia universal; en virtud de su cargo de Pastor universal, no todos los días ni en todos los instantes, no como doctor particular y como persona privada, sino únicamente como Papa, definiendo *ex cathedra*.

Seguramente hay deberes preliminares que cumplir antes de pronunciar una definición dogmática: debe orar, reflexionar, estudiar, consultar, precisamente porque no es ni un inspirado, ni un profeta; pero Dios mismo se encargará de hacerle cumplir estos deberes y de impedirle que falte á ellos jamás. Así, pues, cuando una definición llegue á ser pronunciada por un Papa sano de espíritu y libre en sus acciones, es porque todas las condiciones divinamente fijadas habrán sido cumplidas, y esto se sabrá por el hecho mismo de la definición. Si sobre este hecho llegan á surgir dudas prudentes, si no se ven con claridad las señales de la definición *ex cathedra* en la sentencia pontificia, el Papa mismo ó su sucesor cortará esta duda y completará esta luz; mientras tanto, el decreto incierto será acogido con el respeto y la sumisión que la religión prescribe é inspira acerca de los decretos inferiores á las definiciones dogmáticas, y sin

embargo superiores á las meras consultas de un canonista ó de un teólogo. (Véase *Congregaciones romanas.*) El temor de tener que depender de un Papa imprudente en sus definiciones, amigo de cambios y novedades, olvidadizo de las tradiciones de sus antecesores, no tiene, pues, fundamento. La sobrenatural Providencia, cuya asistencia ha sido prometida á Pedro y á todos sus sucesores, servirá de custodio á ese Papa naturalmente peligroso, el cual nada emprenderá contra el derecho de la verdad, ó al menos, suponiendo que se deje llevar de su pasión, sus empresas no llegarán jamás á terminar ni en una sola definición contraria á la revelación: Jesucristo ha orado por él, en la persona de Pedro, para que su fe no desfallezca y pueda confirmar en la suya á sus hermanos. Por consiguiente, éstos no se hallarán jamás enfrente de un jefe que, como tal, enseñe el error y la herejía; jamás tendrán que contradecirle como jefe, ni tampoco jamás se separarán de él en tanto número que la existencia de la Iglesia se comprometa por ello y sea substancialmente perjudicada, porque Jesucristo la ha establecido sobre la piedra, y ha declarado que las potencias infernales no prevalecerán jamás contra ella. El cisma completo soñado por nuestros adversarios, el cisma que colocase al Papa sólo de una parte y de otra á todo el Episcopado, es, pues, de seguro imposible, no por virtud de fuerzas morales naturales que el Catolicismo oculte en su seno, sino por virtud de fuerzas sobrenaturales que mantienen, así dentro como fuera, la unidad y la vitalidad de este gran cuerpo.—(Cf. Palmieri, *Tract. de Romano Pontifice.*—Cardenal Ed. Manning, *Historia del Concilio del Vaticano.)*

D. J. D.

DEMONIO.—DIABLO.—I. Estas palabras designan en plural los ángeles ó espíritus puros que se revelaron en el origen del mundo contra Dios, su Creador y santificador, y que, en vez de alcanzar la gloria eterna de que disfrutan los ángeles buenos, han sido condenados á las penas eternas del infierno; estas mismas palabras, en singular, significan un miembro cualquiera de esta legión de ángeles réprobos, ó por antonomasia al que es el jefe de ellos, y en el lenguaje bíblico es llamado también Satanás, Lucifer y Beelzebub.

II. La *existencia* de los demonios y del príncipe de los demonios es un hecho frecuente y clarísimamente afirmado en la Biblia (Joan., VIII, 44; Lucas, X, 18; 2.ª Petr., II, 4; Jud., 6; Apocalipsis, XII, 7 y sig., etc.), es una verdad de fe primordial, esencialmente ligada al dogma de la caída original, teóricamente contenida en la doctrina católica de la redención, históricamente incluída en el relato de la vida del Salvador, altamente profesada por la Iglesia católica en su moral, en sus oraciones y en sus ritos, prácticamente comprobada en sus anales y en la historia de las almas, y dogmáticamente definida por el IV Concilio de Letrán (cap. I).

El *número* de demonios nos es desconocido; pero los documentos que acabamos de mencionar hacen creer que es muy grande. La existencia de un príncipe de los demonios es un hecho no menos cierto para todos que la existencia de ellos. La organización jerárquica de estos por grupos ó legiones no es de fe, pero es muy probable, toda vez que Jesucristo habla de demonios más malos que uno de ellos, *nequiores se* (Luc., XI, 26), lo cual no se explica bien sino por cierta superioridad de naturaleza y de gracia, transformada en el momento de la caída en superioridad de traición, de crimen y de malicia. La revelación no deja lugar á duda respecto á *la acción de los demonios* sobre los hombres, ya por vía de sensación y de sugestión, ya por vía de ataque violento y de obsesión, ya también por vía de posesión.

Probablemente es necesario añadir á esto, en la otra vida, la acción de ellos sobre los condenados por vía de castigo y de tortura. Esta misma acción puede incontestablemente extenderse, y á veces se extiende realmente, á los seres inferiores al hombre, sea por iniciativa de los mismos demonios (Gen., III, 1 y sig.), sea por intimación formal del poder divino (Matth., VIII, 31). La interpretación dada por la tradición constante de la Iglesia á los hechos de adivinación y de magia mencionados

en la Escritura (Matth., XXIV, 24; 2.ª Thess., II, 9; Levítico, XX, 6, 27) no nos permite tampoco negar la existencia, y *a fortiori* la posibilidad de los *pactos implícitos ó explícitos del hombre con el demonio* para una acción común, cuyo objeto final es siempre la guerra á Dios y la perdición de las almas. Los diferentes puntos precedentemente enumerados tienen su más formal confirmación en la institución de los exorcistas por Jesucristo mismo (Marc., XVI, 17) y por la Iglesia católica, que los ha colocado en la clase de sus ministros entre las órdenes menores, y que en su ritual les ha trazado las reglas que tienen que seguir é indicádoles los medios de que han de servirse en el ejercicio de su difícil ministerio, en la actualidad, es verdad, reservado á solos aquellos que son elevados al orden de presbíteros.

III. 1.º Una objeción preliminar sale al encuentro de esta doctrina: ¿Hay, y más aún, puede haber ángeles, puros espíritus subsistiendo fuera de la materia? Y si existen, ¿cómo pueden ser malos? ¿Acaso Dios ha podido crearlos así? Y si fueron creados buenos, ¿cómo han podido dejar de serlo?

2.º ¿Cómo admitir seguidamente que puros espíritus, aun habiéndose depravado, puedan obrar sobre el mundo material, y producir los fenómenos físicos atribuídos á ellos en el Cristianismo? ¿Cómo, si pueden serlo, no son impedidos por la bondad y la omnipotencia divinas? Esta creencia en los demonios es seguramente el resultado de la ignorancia y de la superstición.

3.º En efecto, la pretendida magia se explica por la superchería de unos y por la credulidad de otros; las tentaciones y las obsesiones no son más que hechos del orden fisiológico y sensitivo, un poco más acentuados y algo más vivos que de ordinario; las posesiones diabólicas de otros tiempos son idénticas á los accesos de locura, de histerismo ó de epilepsia de ahora; los *mediums*, los espiritistas, los hipnotizados y sonámbulos contemporáneos son los llamados mágicos, hechiceros y demoniacos en la Edad Media; la ciencia moderna ha derramado la luz en estas pretendidas tinieblas infernales, y demostrado que la credulidad del vulgo sólo ha sido sobrepujada por el absurdo y la crueldad de los jueces eclesiásticos ó civiles en los procesos de magia y de hechicería; allí donde intervenía el verdugo, solamente el médico hubiera debido ejercer su arte bienhechor; pero el médico mismo sufría también el yugo de la común extravagancia.

4.º Por último, las narraciones bíblicas en que aparece la creencia en el demonio pueden interpretarse de un modo puramente natural tan satisfactoriamente para la razón como para la ciencia.

Tales son, en resumen, las principales objeciones que corren contra la doctrina cristiana sobre el demonio y sus obras. Contestemos á ellas brevemente, y primero separamos desde luego la objeción francamente positivista que pone en duda la existencia y hasta la posibilidad de los espíritus angélicos. Si la substancia puramente espiritual es imposible, Dios no puede existir; el alma humana, espiritual por su esencia, por más que muchas de sus funciones sean del orden sensible y orgánico, tampoco puede existir, y caemos en pleno cenagal materialista. Para salir de él nos remitimos á los artículos de este Diccionario *Dios, Alma* y *Espiritualidad*. Los demonios no son seguramente malos por naturaleza; Dios los ha creado buenos, los ha santificado con su gracia, los ha destinado á la eterna y perfecta santidad del cielo; pero los había creado libres y les había impuesto, como á todos los ángeles, una prueba preparatoria para esta definitiva santificación.

Satanás y sus imitadores sucumbieron en esta prueba diversamente explicada por los teólogos, pero certificada por la revelación. Muy probablemente estos ángeles malos pretendieron llegar, sin el auxilio sobrenatural de Dios, al fin sobrenatural que les proponía; y este orgullo criminal, cuya perversidad y absurdo por igual manera asombran, pero cuya posibilidad toca á la condición natural, esencialmente imperfecta, de toda libertad finita y creada; este criminal orgullo, digo, ha sido justamente castigado con la condenación. Si el tiempo y la gracia del arrepentimiento no se han concedido á los culpables, ha sido á causa de la ex-

celencia misma de la naturaleza y de la gracia que habían recibido de Dios, y que hubieran debido alejarlos de todo mal, de todo decaimiento voluntario. El hombre, más frágil y más inclinado al pecado, será tratado con compasión y misericordia; un redentor le será prometido y enviado.

2.º La acción de los espíritus malos sobre el mundo material es precisamente posible, porque todos los ángeles han sido primitivamente creados por Dios para desempeñar una parte activa en el universo, y porque el pecado de rebelión cometido por alguno de ellos no ha cambiado esencialmente su naturaleza. Si el ángel no puede obrar sobre el mundo de los cuerpos porque es espiritual, ¿cómo Dios ha podido crear los cuerpos? ¿Cómo puede moverlos, regirlos y gobernarlos? ¿Cómo el alma humana puede informar, vivificar y hacer funcionar á su cuerpo? Y si Dios y el alma pueden obrar en el orden físico, ¿por qué el ángel no había de poder? Pero si Dios, el alma y el ángel, que ocupa un lugar intermedio entre ellos, no lo pueden, nada subsiste de la religión natural y de la revelación, nada de la psicología y de la moral racionales; una vez más se vuelve á caer en el lodazal del más grosero materialismo; porque entonces Dios no ha hecho el mundo, y el mundo no le manifiesta; Dios nada ha podido revelar de lo que le atribuye el Cristianismo; el alma es una simple función del cerebro, y el ángel una pura fantasía de esta función. Tales consecuencias prueban claramente la falsedad de su principio. No creamos, sin embargo, que la acción de los demonios no esté por algún modo dependiendo bajo el gobierno de la Providencia divina. Sería inadmisible con toda seguridad que estos espíritus malos tuviesen ilimitada libertad para el desorden y la violencia; mas reducida á justos límites, vigilada y encauzada por la sabiduría y la bondad infinitas, su malicia no debe ni puede por menos que concurrir al bien final de los hombres, á no ser que éstos, por su culpa, se reduzcan á deplorables víctimas de aquélla. Es de fe que nadie es tentado, atacado ni atormentado superiormente á sus fuerzas, y que el socorro de la gracia nunca falta á quien lo quiere sinceramente recibir para escapar del pecado y permanecer fiel á Dios. San Agustín compara alguna vez muy exactamente al demonio con aquellos molosos [1] que guardaban la entrada de las casas romanas, y contra los cuales se ha visto que un antiguo mosaico prevenía al visitante: *¡cave canem!* El demonio, según el Obispo de Hipona, está encadenado, y sólo muerde á los imprudentes que se le acercan demasiado. Sus furores sólo sirven para la santificación y glorificación de los demás. Indudablemente, la ignorancia y la superstición de los paganos, en las diversas épocas y en las diversas naciones de la antigüedad, han atribuído á los demonios, de los que por otra parte falseaban la verdadera noción, una porción de sevicias y maleficios en los cuales para nada intervenían. Sin duda esta ignorancia y superstición no han desaparecido por completo del mundo cristiano; han ennegrecido, espantado y atormentado más de lo justo á la Edad Media, y aun á los tiempos modernos; pero no son en modo alguno el manantial de la sencilla y verdadera doctrina que acabamos de exponer, y que proviene únicamente de la revelación divina: ni las exageraciones absurdas, ni las falsificaciones grotescas y ridículas pueden confundirse con ella ni mancharla con la mezcla de sus fangosas oleadas. La Iglesia deplora los excesos y errores de los que comprenden y aplican mal su doctrina, mas no podría constituirse responsable de ellos.

3.º Harto bien lo sabemos; la historia de la magia está llena de hechos mentidos, dudosos ó simplemente naturales; pero ciertamente hay algunos de ellos cuya posibilidad admite una sana filosofía, cuya realidad reconoce una crítica prudente, y en fin, cuyo carácter diabólico una sabia teología comprueba. La teología, en efecto, por la aplicación del principio de causalidad á los hechos debidamente certificados por la crítica histórica, puede comprobar si no traspasan evidentemente la esfera de los agentes del órden natural, y si también evidentemen-

[1] Llamábase así del latin *molossus* á perros de cierta casta procedente de la Molosia.—(NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA).

te no repugnan á una causa sobrenaturalmente buena, á Dios, á sus ángeles ó á sus Santos. Cuando esta doble comprobación ha sido hecha, es de todo punto necesario concluir la existencia de una acción diabólica: si la duda subsiste acerca de la naturaleza intrínseca del efecto, subsistirá igualmente acerca de la naturaleza de la causa. Tal es la doctrina oficialmente adoptada por la Iglesia en el notable capítulo *De Exorcizandis*, inserto en el título X del *Ritual romano*. Tal es también la consecuencia de la doctrina contenida en la Biblia y la Tradición sobre las relaciones del hombre con el demonio, y respecto al juicio que de ello hay que formar. Nunca la Autoridad pontificia en sus enseñanzas dogmáticas se ha separado de estos principios, ni habría posibilidad de argüirle por los olvidos ó abusos á que han estado expuestos; jamás ella ha negado que nuestras tentaciones no sean con frecuencia simplemente subjetivas, ó que no se expliquen por el medio físico y moral en que vivimos; pero tampoco ha podido negar, porque esto hubiera sido negar la evidencia misma, la posibilidad y la realidad de los ataques y de las violencias diabólicas, teóricamente fáciles de ser reconocidas por ciertas señales determinadas por la teología, aunque prácticamente sean con frecuencia muy difíciles de apreciar. Que á veces háyanse confundido casos patológicos todavía mal estudiados con la posesión demoniaca, cosa es en la que estamos dispuestos por entero á convenir; pero que no haya caso alguno de posesión verdadera de aquella clase, y que la enfermedad explique por sí sola todo lo que de extraño se comprueba en la historia de las aberraciones mentales y de los fenómenos extraordinarios del orden intelectual, moral, fisiológico y físico, es imposible que la sana razón lo admita; esto es, sobre todo, lo que la fe en la revelación bíblica impedirá siempre que se conceda á la interpretación racionalista de los hechos en cuestión.

La sola enfermedad no podría producir repentinamente el perfecto conocimiento de un idioma extranjero, de una ciencia antes y después desconocida del individuo, de cosas secretas con las que no tiene relaciones perceptibles, explicables por la física de los actos sensorios. Ni las enfermedades mentales, ni el histerismo, ni el estado hipnótico colocan al paciente fuera de las leyes del mundo físico, ni le prestan fuerzas absolutamente desproporcionadas á su constitución.

Ahora bien; ahí están los hechos referidos por el Evangelio, por los Apóstoles, por los más inteligentes y más santos de entre los Padres de la Iglesia, y estos hechos se comprueban con suma facilidad: San Paulino, citado por Bergier (V. *Démoniaques*), atestigua haber visto á un poseído andar por la bóveda de una iglesia con la cabeza hacia abajo, sin que sus vestidos se descompusieran; Sulpicio Severo (*ibid.*) vió á un poseído alzado en el aire, con los brazos extendidos, al aproximarse á las reliquias de San Martín; Fernel, médico de Enrique II, y el célebre protestante Ambrosio Paré, mencionan (*ibid.*) un poseído que hablaba griego y latín sin haber jamás aprendido estas dos lenguas; la historia de los convulsionarios de San Medardo en el último siglo relata hechos no menos extraordinarios y notorios, que han resistido absolutamente á la exégesis naturalista á que los han sometido MM. Alfredo Maury, Figuier, Bersot, etc.

El carácter de esos hechos es, á nuestro parecer, claramente sobrenatural, pero por ningún modo divino; es, pues, diabólico.

Nos place declarar que no decimos lo mismo de todos los espiritistas, magnetizados, *mediums*, sonámbulos é hipnotizados, cuyos hechos y gestos encierran una parte muy considerable de habilidad, de superchería y de fenómenos puramente naturales; pero si en los estados extraordinarios de aquéllos apareciesen otros fenómenos cuya interpretación por el método de causalidad no pudiese dar un resultado puramente natural, tendríamos el sentimiento de asimilarlos á los hechos de obsesión y de posesión diabólicas del tiempo pasado, lejos de negar éstos porque veamos aquéllos y porque oigamos á nuestros contemporáneos proponer acerca de los mismos explicaciones filosófica y científicamente inaceptables. Se nos dirá tal vez que este método y este principio de causalidad, cuyo uso sostene-

mos, no tienen ya valor científico; á lo que contestaremos que tienen ahora más que nunca la garantía del buen sentido, en virtud del cual han resistido perfectamente las pruebas del criticismo moderno, y que nosotros no admitimos ninguna clase de superstición y de credulidad, así sea la de una ciencia sin buen sentido y sin filosofía, como la de un supernaturalismo contrahecho y la de un misticismo sin discernimiento.

Estamos muy dispuestos, sin rodeos lo confesamos, á deplorar que esta comprobación y este discernimiento hayan faltado á menudo, no sólo en el vulgo, sino también en los jueces eclesiásticos y civiles de los procesos de magia y hechicería; creemos que ha habido mucho de pasión, imprudencia y crueldad en los procedimientos y en las sentencias; pero no perdemos de vista, sin embargo, que las declaraciones de los acusados, cierto, justificaban un poco el error de los jueces; que los horrores del proceso ó del suplicio estaban en las costumbres del tiempo, y que no hay que hacer de ello más responsable á la Iglesia que al poder secular; que, por lo demás, la infalibilidad del Soberano Pontífice y de los Concilios generales no se extiende á los hechos de gobierno, de administración y de acción judicial, y que, por consiguiente, aun suponiendo en la Iglesia católica grande error de conducta en este punto, su autoridad doctrinal permanece intacta, é integra también su doctrina especial sobre el demonio y el demonismo.

4.° Porque esta doctrina, en los términos y límites en que está propuesta por la Iglesia, es ciertamente revelada. En vano se pretendería aplicar á los textos bíblicos, en los cuales la leemos, una exégesis hábil y naturalista; estos textos le oponen absoluta resistencia. Jesucristo, lejos de favorecerla, la repele decisivamente hablando de los demonios como de seres conscientes, personales y dedicados al mal; les interpela, los combate, por decirlo así, cuerpo á cuerpo, los expulsa y los relega, se declara su adversario sin tregua ni reserva, confiere á sus discípulos el poder de exorcizar y de librar á los posesos, á los cuales distingue expresamente de los enfermos. Antes de Él y después de Él, los escritores inspirados suponen las mismas distinciones y las mismas declaraciones cuando no las hacen expresamente; de suerte que, en definitiva, no queda más que creer en la personalidad y en la actividad real de los demonios, ó rechazar la Biblia, la tradición y la fe de la Iglesia católica. (Además de los teólogos en sus tratados *De novissimis*, véase Bergier, *Dict. de Théologie*, artículo *Démon*, *Démoniaques*, *Exorcismes*, y Ribet, *La Mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, tomo III, art. *Possesion*.)

DERECHO SEÑORIAL.—La leyenda del derecho señorial es arma que muchísimos escritores esgrimen contra el antiguo régimen—que no nos incumbe defender aquí—y aun contra la Iglesia, y bajo este concepto será conveniente que estudiemos el asunto, aunque con mucha brevedad.

Excusado sería definir aquello de que tanto se ha hablado; pero conviene recordar que, según se dice, la cosa se propagó más ó menos por muchas partes: en Escocia, de donde algunos doctos la suponen originaria; en Francia, en Alemania, en Suiza y en Italia; sólo España habría tenido la suerte de librarse del contagio. Prescindiendo, pues, de toda definición, examinemos críticamente los testimonios en que se apoya la existencia del supuesto derecho.

Tales testimonios deberían ser numerosos, porque no se concibe que semejante abuso de los señores contra los siervos pudiera nacer, y sobre todo perpetuarse, sin vivas protestas y sin resistencias quizás violentas; no es posible que la dignidad humana, condenada por siglos al mayor ultraje, no haya logrado transmitirnos el eco de sus quejas, ya en las sátiras que á veces no perdonaban á los nobles, ya en las Cortes ó Estados generales, donde el estado llano tenía el derecho de querellarse; y, sin embargo, esos testimonios permanecen todavía ocultos. Los que afirman la existencia del derecho señorial, á quienes A. de Foras, en su reciente libro *Le droit du seigneur*, llama *prelibadores*, se ven obligados á fundarse pobremente en anécdotas, en testimonios sospechosos y en textos de que no han entendido ni palabra.

Entre los derechos, singularísimos por cierto, que en los tiempos feudales modificaban de varios modos las relaciones de las personas, hay uno designado con los nombres de *jus primæ noctis, maritagium, formariage* y otros más naturalistas. Muchos textos demuestran que ese derecho pertenecía á Obispos, canónigos, señores y aun á ciertas *abadesas*. ¿Sería éste, por ventura, el derecho señorial de que hablan los *prelibadores?*

Veámoslo.

El *jus primæ noctis* se refiere á un precepto eclesiástico diametralmente opuesto al consabido derecho señorial; porque, cuidadosa la Iglesia de inspirar á los esposos cristianos sentimientos de mutuo respeto y de castidad, recomendó y ordenó la continencia á los recien casados durante el primero, los dos primeros ó los tres primeros días de sus bodas. Esta práctica, tomada del libro de Tobías, fué ya recomendada en 398 por el Concilio de Cartago, y muy pronto llegó á ser general entre los orientales y los latinos; de suerte que en el Concilio de Trento ciertos casuistas la estimaban en conciencia obligatoria. Después del Tridentino, aún ha sido recomendada por vía de consejo en los Pontificales y Rituales; de suerte que el Ritual Romano de 1624 manda que se diga á los esposos: "... *quomodo (in matrimonio) recte et christiane conversari debeant diligenter instruantur, ex divina Scriptura,* exemplo Tobiæ *et Saræ verbisque angeli Raphaëlis eos docentis quam sancte conjuges debeant vivere.*„

Pareció, sin duda, á algunos fieles demasiado severa dicha práctica, y solicitaron que se les permitiera sustituirla con alguna obra piadosa, con limosnas, por ejemplo, y tal compensación pecuniaria es lo que alguna vez ciertos Obispos ó clérigos exigieron con el título de *jus primæ noctis*. De esto nacieron procesos como el del Obispo de Amiens, de que pronto hablaremos; pero en parte alguna se dice ni insinúa que dicha limosna, análoga á la que ahora sirve para compensar los ayunos ó abstinencias, fuera equivalente al derecho señorial establecido en favor de los ministros de la Iglesia.

Respecto del *jus primæ noctis* como derecho eclesiástico, sólo se citan los tres hechos siguientes:

El *derecho* de los Obispos de Amiens es siempre citado en primer lugar en la serie de las supuestas pruebas del derecho señorial. El Obispo y los Párrocos de Amiens exigían, en efecto, cierta prestación de los recien casados, y esto ocasionó pleitos, y que el Parlamento de París dictara providencias contra el Obispo y los Párrocos, señaladamente en 1393, 1401, 1409 y 1501. Pero el texto de tales decisiones no permite el menor equívoco sobre el *derecho* reclamado por los eclesiásticos de Amiens, porque "prohibe á los dichos Obispo y Párrocos exigir á los recien casados dinero *por el permiso de acostarse con sus mujeres la primera, segunda ó tercera noche de sus nupcias... cada uno de los dichos habitantes podrá acostarse con su mujer la primera noche de sus bodas* sin el permiso del Obispo ó de sus oficiales, si no hubiese impedimento canónico... *Por lo que se refiere á la abstención de las tres noches primeras*, los demandantes gozarán de beneficio anticipado durante el proceso, *y podrán los casados acostarse libremente en dichas tres primeras noches con sus mujeres.*„ Trátase, pues, sin la menor duda de un impuesto establecido en compensación de la continencia de los tres primeros días del matrimonio, que había llegado á ser ley en algunos países el cual impuesto era ciertamente análogo al que ahora percibe el Obispo de los que solicitan dispensa de las amonestaciones.

El caso del Chantre de Macon se menciona también como prueba definitiva del derecho señorial, y á este propósito se recuerda que las exorbitantes pretensiones de aquel dignatario fueron refrenadas por el Arzobispo de Lyon, que le prohibió percibir más de seis dineros de los recien casados. Pero si se recurre á la decisión episcopal, copiada á la letra por Du Cange, resulta sencillamente "que los habitantes de Macon actuales y futuros podrán libremente recibir la bendición nupcial sin pedir permiso (*licentia*) ó carta (*charta*) al mencionado Chantre ni á ningún representante suyo por los derechos y emolumentos que acostumbra

percibir de los que quieren casarse con motivo de las expresadas dispensas (*ratione dictarum chartarum);* cada ciudadano que desee recibir la bendición nupcial, deberá pagar seis dineros por derechos de la chantría, diciendo públicamente: "He aquí seis dineros parisinos por el derecho debido al Chantre de la iglesia de Macon.„ Sin que se explique claramente en qué consistía este derecho, es indudable que nada tenía que ver con el señorial.

Preciso es confesar que el asunto del cura de Bourges, *si es auténtico*, no es tan llano como los ya citados. Nicolás Bohier, jurisconsulto del siglo XVI, menciona en sus *Decisiones in Senatu Burdigalensium* este recuerdo personal: "*Et ego vidi in curia Bituricensi processium appellationis in quo rector seu curatus parochialis prætendebat ex consuetudine primam habere carnalem sponsæ cognitionem, quæ consuetudo fuit annulata, et in emendam condemnatus*„. (Cap. IX, pág. 118.)

Luis Veuillot y A. de Foras, que han discutido este texto escrupulosamente, rechazan su autenticidad por la siguiente razón. Las *Decisiones* de Bohier fueron publicadas dieciocho años después de la muerte del autor. Dumoulin, su contemporáneo, que fué también uno de los más celebrados juristas de la época, escribió "que muchas decisiones de Bohier, insertas en el libro para aumentar su volumen, no son sentencias del mismo Bohier, ya debilitado por los años, sino alegaciones de algunos jovenes (*sed allegationes juvenum*).„ "Estos muchachos de buen humor, nota M. de Foras en la pág. 187 de su libro *Droit du seigneur*, quizás insertaran, sin saberlo el pobre presidente, y aun tal vez después de su muerte, la maliciosa historieta del cura de Bourges, pues, por lo menos, es cierto que Bohier en su tratado *De Consuetudinibus matrimonii,* que publicó en vida, no menciona costumbre alguna relativa al supuesto derecho, aunque trata asuntos como aquel que empieza: "*An statim quod uxor cum viro suo*„, etc., donde desarrolla esta proposición: "*Quod pro mortuariis vel benedictionibus nubentium non solvatur nisi certum quid.*„ "Si el mencionado cura existió positivamente, prosigue M. A. de Foras, sin duda estaba loco; y nótese que Bohier, que vió el proceso, no dice el nombre ni la fecha; de suerte que quien supone *haber visto* ciertamente vió mal, y quien acepta tal manera de ver debería volver á la escuela. Ningún cura ha sido nunca señor feudal; y aunque admitiéramos que el de Bourges lo fuera por excepción, es indudable que entonces no habría litigado ante un tribunal eclesiástico, sino ante uno feudal, porque sabido es de cuantos conocen el Derecho de la Edad Media que las dos jurisdicciones, civil y eclesiástica, estaban separadas por límites de todo punto notorios é infranqueables. Esta razón nos excusa de alegar otras; pero no está de más notar la enormísima improbabilidad de que un cura reivindique ante sus superiores jerárquicos el ejercicio del sacrilegio y del adulterio. Muy perturbada necesita tener la visión quien vea monstruosidades de esta índole, pues es claro que se trata del *derecho de las primeras noches*, que sin duda existió, y que es motivo de honra para la Iglesia, y no otra cosa.„ (*Ibid.*, página 88.)

Después del Obispo de Amiens, del Chantre de Macon y del cura de Bourges, el Clero en general, los frailes y los conventos se supone que gozaron el consabido derecho, no ya como pastores de sus ovejas, sino en concepto de señores temporales de vasallos, y bajo este concepto merecen ser incluídos en la odiosa categoría de privilegiados, que abusaron durante largo tiempo de la honra de las gentes humildes.

Nadie ignora que en la Edad Media el siervo estaba vinculado á la gleba, pues formaba parte de la propiedad señorial y se transmitía con ella; esta condición y el pago de ciertos impuestos se compensaban con algunas ventajas, como era, por ejemplo, el goce de tierras; y así, mientras subsistieron estas cosas, los señores procuraron que sus vasallos no desertasen, del mismo modo que procuraron evitar que los extranjeros penetrasen sin su consentimiento en sus dominios. Resultaba de esto que el matrimonio entre personas de diferente feudo se hallaba sujeto á la previa *licencia señorial*, y en algunos lugares estuvo sometido á un impuesto ó derecho de *formariage* ó

foris maritagium. El matrimonio entre personas de un mismo feudo daba motivo también en algunas partes á la percepción de un impuesto especial, el cual derecho se traducía á veces en símbolos que repugnan y chocan esencialmente con nuestros actuales gustos y costumbres: la pernada por ejemplo. El señor introducía una pierna en el tálamo de los recien casados para significar la reserva de sus derechos señoriales sobre la prole que naciera; pero de ordinario tales pretensiones se reducían á un leve impuesto, pasteles, cecina ó algunas botellas de vino. A veces también el impuesto tenía equivalencias gratuitas, como la de que los novios realizaran, el domingo posterior á la boda, algún ejercicio de habilidad ó de fuerza para diversión del público; así, en la abadía de San Jorge de Rennes, los casados que no habían pagado el impuesto debían ir á San Helier para que la novia cantara al saltar por encima de una piedra: "Ya sabéis que estoy casada, pero no si soy dichosa." Cierto que todo esto acabó por ser humillante, pero no se trata ahora de censurar estas costumbres.

Lo mucho que se ha hablado del derecho señorial débese, por tanto, á no haber comprendido bien la naturaleza del de *formariage* y otros parecidos.

Los partidarios decididos de aquel sistema se encastillan en algunos textos que creen inexpugnables, y hasta creen haber hallado nada menos que la partida de nacimiento del *derecho señorial*. ¿Puede pedírseles más? En su *Historia de Escocia* cuenta Héctor Boëthio, doctor de Aberdeen (1516), la anécdota siguiente: "Cierto Rey escocés llamado Eveno, que vivió *muchos siglos* antes que Malcolm, promulgó leyes abominables que concedían á los señores, entre otras, la facultad de tener muchas mujeres y de gozar las primicias de las recien casadas. Esta ley echó tan profundas raíces, que hubo necesidad para abolirla de toda la energía de Malcolm, apoyado por la Reina, su esposa. Malcolm, sin embargo, triunfó en su empresa, sustituyendo aquel derecho por la marqueta *(Nummum aureum marchetam vocant)* que debía pagarse al señor como rescate del citado derecho."

¿Qué debe juzgarse de todo esto, de Eveno, Malcolm y de las leyes derogativas de este último? Para contestar á estas preguntas no hay más que citar lo que dice el historiador Rœpsaet: "Si ha existido alguna vez en Escocia un Rey llamado Eveno, ha vivido, según Boëthio, *longa sæcula*, muchos siglos antes de Malcolm.

"En Escocia ha habido cuatro Reyes que llevasen el nombre Malcolm: el primero murió en 958, y el cuarto en 1165. Así que, aun cuando se quisiera entender que Boëthio habla del último y que se redujeran sus *longa sæcula* á un solo siglo, no podría fijarse la época del reinado de Eveno más acá del siglo XI.

"Pero es un punto de historia bien averiguado que Guillermo el Conquistador no introdujo en Inglaterra los derechos feudales y los señoríos territoriales sino en los años 1066 á 1087, y que los escoceses los copiaron de los ingleses. ¿Cómo, pues, pudo Eveno conceder este derecho *loci dominis*, á los señores de las tierras, siendo así que no existió antes del nacimiento del feudalismo?

"Aunque fuese cierto, además, como lo ha creído Boëthio, que estas leyes de Escocia son de Malcolm II, como lo anuncia su título, todavía esta fábula resultaría más absurda, porque Malcolm II murió en 1033 y, por consiguiente, medio siglo antes de que los ingleses hubiesen adquirido idea de las leyes feudales y de los señoríos territoriales.

"Pero ya han hecho observar los sabios que el título de estas leyes las atribuye falsamente á Malcolm II, hijo de Kennet, y esto por la misma razón que el derecho de que tratamos no puede atribuirse al Rey Eveno. Desde que se vió que estas leyes hablaban de condes y de barones territoriales, no vacilaron ni un momento los eruditos en comprender que Malcolm II no podía ser el autor de las mismas, porque estos títulos no se conocieron en Escocia hasta Malcolm III, que subió al trono en 1057, y fué muerto en 1093 en una batalla. En resumen: la primera redacción de las leyes escocesas es posterior á la introducción de las costumbres normandas, es decir, de las leyes feudales en Inglaterra, y aun posterior al reinado de Da-

vid I, que murió el 24 de Mayo de 1153; de modo que todo lo que Boëthio cuenta de estas leyes de Malcolm II y del citado derecho de primera noche es tanto más fabuloso cuanto que en tiempos de Malcolm II no se conocían todavía en Escocia las palabras *señor,* ni *señoría,* ni *marqueta.*„

Avancemos un poco más. Véase esta pretendida ley de Malcolm II, que forma parte de las que aparecieron en tiempo de Malcolm III, después de la muerte de David I, parte de ellas bajo el falso título de *Leges Malcolmi Mac Kennet ejus nominis secundi,* y parte bajo el de *Regiam majestatem,* en donde se encuentra el título de *marchetes,* lib. IV, cap. XXXI: *De la marquette de las muyeres*:

"1.º Ha de saberse que, según los tribunales de Escocia, para toda mujer, de cualquier clase que sea, noble, sierva ó mercenaria, su marqueta será de una ternerilla ó de tres sueldos, y tres dineros por los derechos del alguacil.

„2.º Y si es hija de un hombre libre, y no de un señor de cualquier lugar, su marqueta será de una vaca ó seis sueldos, y seis dineros por los derechos del alguacil.

„3.º Item, la marqueta de la hija de un *thane* ó de un *ogethaire* serán dos vacas ó doce sueldos, y el derecho del alguacil doce dineros.

„4.º Item, la marqueta de la hija de un Conde pertenece á la Reina, y será de doce vacas.„

En todo esto, no hay duda, se trata de un derecho análogo al del "derecho señorial„. La *marqueta de las muyeres* lo mismo se aplica á las hijas de los nobles, condes y thanes, que á las hijas de los siervos ó esclavos. No es posible ver aquí una compensación de un derecho á que hubiesen estado sometidas todas las mujeres de Escocia.

Se explica fácilmente que con un poco de ignorancia Boëthio haya interpretado la ley *Regiam majestatem* en el sentido del prejuicio vulgar; pero á los ojos de una crítica juiciosa dicha ley no aparece destinada sino á combatir las malas costumbres. Esta es también la opinión de los mejores legistas ingleses.

En cuanto á los testimonios sobre los cuales se ha pretendido apoyar la práctica del "derecho señorial„, hay que empezar por eliminar un gran número de ellos que no tienen relación ninguna con este derecho en cualquier sentido que se entienda, ó que son falsamente atribuídos á respetables eruditos. M. L. Veuillot ha ejercitado su mordaz y fina sátira zahiriendo la tendencia de los adversarios á ponerse bajo la salvaguardia de nombres por todos respetados. Dichos adversarios remiten al lector á Du Cange, el sabio, el concienzudo escritor. Se abre el Du Cange, el cual remite á su vez á Brodeau; se acude á Brodeau, quien, en vez de hablar del *derecho señorial*, trata de la *abominable y detestable costumbre que existía en los pueblos septentrionales, y que fué abolida por el Cristianismo.*

Es bien singular, por cierto, que los testimonios más favorables á la pretendida existencia del derecho señorial sean todos de fecha reciente y de dudosa autenticidad. Ya es un señor de Luvia que declara en 1538, según documento conservado en los archivos de Pau, "que tenía el derecho de dormir con la novia la primera noche de boda„. El *aveu*, ó declaración en que esto se consigna, está redactado en *patois* bearnés, siendo así que hoy se sabe comúnmente que los actos de esta índole, para revestir formas legales, habían de ser redactados en latín ó en francés. Ya es también un señor de Bizanos, gentilhombre gascón como el anterior, quien en el propio año de 1538 pregona el antiguo *derecho de sus antepasados sobre las recien casadas,* y el cambio de este derecho por una *espalda de carnero ó por un capón*; todo ello confirmado por la *voz pública y por la fama.* Esto es poco serio y poco concluyente.

Otro hecho citado por uno de los más modernos *prelibateurs*, M. Delpit. "La costumbre de Drucat en el bailiazgo de Amiens en el año 1507, había sancionado que cuando se case alguno de los súbditos de uno y otro sexo en el dicho lugar de Drucat... el marido no puede cohabitar con su dama de nupcias sin el permiso del dicho señor, ó sin que este último haya cohabitado con la citada dama de nupcias, permiso que aquél debe pedir al dicho señor ó á sus oficiales; y para conseguirlo, el mencionado marido está obligado á entregar

un plato de carne... y este derecho se llama de *cullage*.„ Es evidente que la alternativa desfavorable en que se coloca al casado en el bailiazgo de Drucat es una cláusula conminatoria, absurda, vergonzosa si se quiere, pero una cláusula conminatoria simplemente, incapaz de probar la existencia de un derecho como el "derecho señorial„, y sobre todo incapaz de crearlo; el *plato de carne* que podía impedir su ejercicio, era cosa sobradamente fácil y común.

Los dos hechos de Luvia y Drucat que acabamos de citar son, no obstante, los más graves que se han aportado hasta ahora á la cuestión; M. Henri Martín (*Hist. de France*, t. V, pág. 568) no ha presentado más que estos dos para inferir modestamente de ellos *la posibilidad de la existencia de este derecho infame*.

Todos los demás, en efecto, encuentran su explicación natural en el impuesto exigido por el señor con ocasión del casamiento de sus vasallos.

Bastará que citemos los principales, sin hacer sobre ellos ningún comentario.

"En Auxi-le-Château, cuando algún extranjero se une en matrimonio con alguna mujer de Auxi, ó que habite en esta población, no pueden dormir juntos la noche de su boda á no haber obtenido antes la licencia para hacerlo del señor ó de sus oficiales, bajo pena de 60 sueldos de multa.„ (Bouthors.) Simón de Pierrecourt exime á sus vasallos del pago de ciertos derechos. *Quemdam redditum qui culugium dicebatur, videlicet tres solidos quos mihi singuli reddebant quando filias suas maritabant.*„

"En el siglo XIII, escribe M. Leopoldo Delisle, en Carpignet, la Abadesa de Caen exigía tres sueldos del lugareño cuya hija se establecía fuera del límite jurisdiccional de su señorío. En el siglo siguiente, los villanos de Verson pagaban un derecho parecido en beneficio de los monjes del Mont-Saint-Michel.

> Le vilain sa fille marie
> Par dehors la Seignerie
> Le seigneur aura le culage,
> Trois sols en a del mariage [1].»

[1] *Si el plebeyo casa su hija fuera del señorío, el señor tiene tres sueldos como derecho de este matrimonio.*

"En una declaración del feudo de Trop, en 1455, vemos todavía que los vasallos están obligados á pagar el *cullage* del casamiento. En uno y otro de estos ejemplos no se trata evidentemente sino de un impuesto en dinero, lo cual nos autoriza para dar la misma interpretación al *droit de cullage* en el casamiento que el Conde de Eu tenía sobre sus hombres de Sain-Martín-le-Guillard.„ (Le Delisle, *Etudes*, etc.)

Sería superfluo alargar esta lista de testimonios, aun dado caso que pudiera hacerse sin tropezar á cada paso con anécdotas ó documentos sospechosos. El "derecho señorial es una cuestión juzgada después de los serios estudios de MM. L. Veuillot y A. de Foras en Francia, de M. C. Schmidt (*Jus primæ noctis*, Friburgo, 1881) en Alemania. A las pruebas apuntadas por tales escritores contra esta leyenda ridícula, y compendiadas aquí en un breve análisis, réstanos añadir, para llevar la evidencia hasta su último grado, el pasaje del *Grand coustumier général*, citado por uno de ellos, A. de Foras (*ibid.*, pág. 272), el cual fija los derechos recíprocos de los señores y del hombre feudal sobre esta materia:

"Item: puedes y debes saber y entender, en lo que concierne al súbdito, que si ocurriese que el señor cohabitase con la mujer de su hombre feudal ó con su hija doncella, la cual viviese con sus padres, sabed que el hombre feudal debe quedar exento para siempre de su señor.„ Es decir, que quedaba libre por completo.

"Viceversa, si el hombre feudal conociese carnalmente á la mujer de su señor, ó á su hija si fuera doncella, sabed que el hombre feudal al hacer esto pierde su feudo y debe perder todo cuanto tiene del dicho señor...„ L. Veuillot: *Droit du seigneur;*—A. de Foras, *Le droit du seigneur*, 1887;—C. Schmidt, *Jus primæ noctis*, Friburgo, 1881;—*Revue des questions histor.*, t. I, página 95; t. VI, pág. 304; t. XIV, pág. 702.

GUILLEUX.

DETERMINISMO. — "Si el hombre es un ser dotado de razón, dice Santo Tomás, es necesariamente un ser li-

bre [1]„ De esto es fácil deducir que el *determinismo,* que niega la libertad moral, es inconciliable con la naturaleza racional del hombre, con la espiritualidad y la inmortalidad del alma, y con la demostración racional de la existencia de Dios. Esta doctrina tiene, pues, íntimas afinidades con el materialismo y el panteísmo, y es inútil que los modernos partidarios del determinismo traten de encubrirlo. Así es que M. Fouillée resume toda la doctrina determinista en las dos proposiciones siguientes, que son á sus ojos la *base del determinismo:* "Si todo lo que sucede al presente tiene una causa en lo pasado, todo lo que sucede ahora es también una causa para lo por venir [2]„ Ahora bien; como los partidarios del libre albedrío, lejos de negar la causalidad, admiten la acción de la causa primera, de las causas materiales y de las causas inmateriales creadas, sus adversarios rehusan aceptar la sola causalidad material, es decir, el materialismo brutal, y buscan un término medio imposible declarando con M. Fouillée "que el ser pensante, por más que haga, no puede considerarse él mismo como un mecanismo enteramente pasivo„ [3]. Pero no se trata de saber si el hombre, "por más que haga„, no puede conseguir borrar en sí mismo uno de los caracteres esenciales de la naturaleza racional; trátase de afirmar lo que él es en realidad. Ahora bien; él es libre, goza de verdadera libertad moral, es decir, de una libertad exenta de coacción externa y desligada de toda necesidad intrínsecamente determinante. Esta afirmación de la sana filosofía y de la teología católica no es una mera verdad racional; forma parte del dogma cristiano, y nadie puede, sin caer en la herejía, ponerla en duda ó negarla.

Para mejor refutar el error del determinismo es necesario seguir su doble desenvolvimiento histórico, estudiándolo en su forma de determinismo religioso y teológico y en su forma de determinismo filosófico; se examinarán en seguida las razones sobre las cuales pretenden fundarse los nuevos deterministas, y, por último, se destruirán las objeciones que audazmente oponen á los partidarios del libre albedrío.

I. No es en el campo de los filósofos donde el error determinista parece haber tenido su origen; salió de los santuarios de las falsas religiones, y su primera forma fué la *Astrología.*

Sin duda "la naturaleza es determinada *á una sola cosa*, ya en cuanto á la producción de un efecto, ya en cuanto al acto de producirlo ó de no producirlo„. *Natura determinata est ad unum, quantum ad id quod virtute producitur, et quantum ad hoc quod est producere vel non producere* [1]. Pero al lado de las causas que obran mecánica y fatalmente existe la voluntad, que no está determinada á ninguna de las dos necesidades de la naturaleza: *voluntas vero quantum ad neutrum determinata invenitur.*

La antigua Astrología pretendía leer en los astros el destino de los hombres, los secretos de lo por venir. El cielo estrellado era el libro del destino. Se observaba bajo qué constelación había nacido un hombre, ó también cómo estaba el cielo en el instante en que iba á decidirse tal ó cuál importante acontecimiento. Esta pretendida ciencia, que, apoyándose sobre cálculos, se daba la apariencia de ciencia exacta, fué cultivada desde muy antiguo en la Caldea, se extendió por Egipto, y pasó más tarde á Roma. En tiempo de los Emperadores hubo allí matemáticos, caldeos, astrólogos [2]. Firmico Materno acabó en 354 sus ocho libros *De las Matemáticas,* obra que contiene una teoría completa de la Astrología con sentido neoplatónico y hostil al Cristianismo: está dedicada al procónsul Mavorcio Lolliano. En el libro II pretende el autor que "sólo el Emperador se sustrae al influjo de las estrellas, en razón á que está ya en el número de aquellos dioses que la principal divinidad ha establecido para hacer y gobernar todas las cosas„ [3]. Juliano el Apóstata mismo dióse mucho á la Astrología: éste pretende hallar en la Biblia,

[1] Necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod est rationalis. (I P., qu. 83, a. 1.)

[2] *Revue philos.*, dirigida por Ribot, Junio 1883, página 609.

[3] *Ibid., loc. cit.*

[1] Div. Thom., qu. disp. *De Pot.*, qu. 3 a. 13.

[2] *Horat. Carm.*, lib. I, od. 10.

[3] Teuffel, *Geschichte der rom. Literat.*, pág. 950, tercera edición.

en la historia de Abrahám, una confirmación de su opinión [1]. El filósofo Proclo fué también muy decidido astrólogo. Los maniqueos y los árabes asimismo se dedicaron á la Astrología.

A consecuencia de las Cruzadas las prácticas astrológicas se difunden entre los cristianos de Occidente, y no es de extrañar que los casuistas, al igual de nuestros grandes teólogos, combatan este error, unos con penalidades, otros con buenas razones. Al mismo tiempo que el Emperador Federico II favorecía visiblemente á los astrólogos, Santo Tomás, en buen número de sus obras [2], condenaba y refutaba este género de superstición.

Sostenía el Doctor Angélico que los cuerpos celestes no son la causa de nuestras determinaciones, aunque ejerzan alguna acción sobre el estado de nuestros órganos. Y si no fuese así, dice, no existiría el libre albedrío y nuestras acciones estarían determinadas, como lo están las demás actividades de la naturaleza. Ahora bien; como ni el entendimiento ni la voluntad se ejercitan por medio de los órganos corporales, es imposible que los cuerpos celestes sean la causa de los actos humanos [3].

Durante los siglos XIV y XV la Astrología se practicó mucho más, y en 1495 fué cuando Pico de la Mirándola publicó en Bolonia sus doce libros de *Disputas contra los astrólogos*. A pesar de los esfuerzos de la Iglesia para extirpar esta peligrosa superstición, el siglo XVI no la vió desaparecer. Los reformadores la explotaron: Lutero, y sobre todo Melanchton, se sirvieron de ella durante la guerra de los aldeanos; se creyó que el cometa de 1618 venía á anunciar por medio de un signo celeste el comienzo de la guerra de los treinta años; Wallenstein y Gustavo Adolfo llevaban espadas señaladas con signos cabalísticos; Catalina de Médicis, y á su ejemplo muchas *mujeres sabias*, practicaron la Astrología; Kepléro, Leibnitz y el mismo Napoleón I no abdicaron por completo de estos delirios y creyeron en el poder de las estrellas.

En el fondo de la superstición astrológica estaba contenida desde su origen la doctrina religiosa de la fatalidad. En Homero, Júpiter, del cual se creía que regulaba diariamente el destino de los hombres, era unas veces superior y otras súbdito del destino. Herodoto piensa que es imposible hasta para un dios evitar los decretos del destino [1]. En el *Prometeo* de Esquilo léense los versos siguientes: "Nadie, lo sé, vencerá á la necesidad.„ "¡Ah, destino, destino; tiemblo de horror al aspecto de los infortunios de Io!„ "¡Sabios son aquellos que se prosternan respetuosamente en presencia de Adrasto!„ En la oda á la Fortuna [2], Horacio describe con los más vivos colores el poder irresistible de la Necesidad. El filósofo Plotino era determinista [3]. Los maniqueos afirmaban que bajo la influencia del principio bueno se hace necesariamente el bien, y que bajo la acción del principio malo necesariamente se hace el mal. Esta es la tesis fatalista contra la cual escribió San Agustín numerosas obras. Por más que los textos del Corán sostengan la afirmación de la libertad, no por eso deja de ser el fatalismo religioso la doctrina común de los musulmanes; también las semillas del fatalismo se desenvolvieron por la influencia de los árabes en España, y entre los albigenses en el Mediodía de Francia.

Sería injusto atribuir á los cristianos la doctrina de la fatalidad fundándose en esta definición de Boecio [4]: *Fatum est dispositio rebus mobilibus inhærens*. El *fatum*, según la enseñanza cristiana, no es otra cosa que la voluntad de Dios, ó también el gobierno de la divina Providencia por las causas segundas. Ahora bien; se puede considerar la serie de los efectos de las causas segundas en tanto que está *en Dios* como conocida y aprobada por Él. Este orden es inmutable, y Boecio le llama "una serie fatal„. Pero se puede considerar también esta serie de efectos *en las causas* mismas ordenadas por

[1] Kellner, *Hellenismus und Cristenthum*, pág. 305.

[2] Cf. *Summ. Theol.*, q. 115, a. 4; 1.ª 2æ, q. 9, a. 5; 2.ª 2æ, q. 95 a 1; *Cont. Gent.*, lib. III, c. 48; *De verit.*, q. 5, a. 10.

[3] I P., q. 115, a. 4.

[1] *Clio*, 91.

[2] *Carm.*, lib. I, od. 29.

[3] Kellner, *Hellen. und Christ.*, c. 6.

[4] *De Consol. philos.*, IV, prosa 6.

Dios para producirla. Por esta parte nada hay inmutable, ni en las causas, ni en los efectos. La libertad, la oración y el milagro conservan toda su eficacia. Esta es la enseñanza de los teólogos, en particular de Santo Tomás, que concluyó de este modo su tesis sobre el destino: *Secundum vero considerationem secundarum causarum fatum mobile est* [1].

He aquí por qué la Iglesia condenó en el Concilio de Constanza la doctrina fatalista de Wiclef, así como rechazó en el Concilio de Trento el fatalismo de los reformadores. ¿Es fácil creer que el dulce Melanchton haya podido sostener esta proposición: *A Deo fieri omnia tam bona quam mala?* Zuinglio, en un sermón predicado en Zurich, hace á Dios autor del adulterio de David y de la traición de Judas [2]. Calvino enseña su horrible doctrina de la predestinación positiva y directa de ciertos hombres á la condenación eterna. Todavía queda un eco, bastante debilitado, forzoso es convenir en ello, de este fatalismo teológico en la doctrina de los jansenistas sobre la eficacia de la gracia divina. Miguel de Bayo, Jansenio, Quesnel, Arnauld y Nicole, han sido heridos por las condenaciones de la Iglesia. Según la verdadera doctrina, la acción más intensa de la gracia eficaz mantiene intacta la libertad humana. Nuestros actos meritorios de la vida eterna están exentos de toda coacción y de toda necesidad interior determinante.

II. El determinismo filosófico procede del determinismo religioso. Los primeros que suprimieron la inteligencia en la explicación de las cosas, parece que fueron los abderitanos Leucipo y Demócrito. El mecanismo está encargado de hacerlo todo por medio de choques, impulsos y agrupaciones diversas de los átomos. "Nada en la naturaleza se hace sin causa, sino que todo se hace conforme á una razón y una necesidad [3]." Tal es la máxima que Stobeo atribuye á Demócrito, absteniéndose de explicar de qué modo este utilizaba la razón en un universo del cual *desterraba* toda intención, toda finalidad.

Si los primeros atomistas han inaugurado el mecanismo en la filosofía, puede afirmarse que Heráclito de Éfeso ha sido el primer apóstol del determinismo. Cuando se logra atravesar las tinieblas de su doctrina, se reconoce que no hay, según él, más que un agente universal, el fuego, eternamente vivo, eternamente activo, que se enciende y apaga según leyes determinadas. Hay un destino que conduce el curso de las cosas, ya hacia arriba, ya hacia abajo, en dirección al "llegar á ser" y al "dejar de ser". Platón, el defensor de las ideas eternas, se burlaba del hombre que dejaba que la ola se lo llevase todo por conformarse á esta máxima: "Todo fluye, nada permanece." También en el *Theetetes* calificaba á los discípulos de Heráclito de "fluidos".

La escuela panteísta de Elea no profesaba explícitamente el determinismo, pero establecía sus principios. Xenófanes el rapsoda piensa que no hay más que un solo Dios; todo entero ve; todo entero piensa; todo entero oye. Por desgracia, de este monoteísmo enteramente ortodoxo el filósofo no tarda en sacar el panteísmo. Parménides profesa un monismo idealista, y dentro de éste viene Zenón de Elea á negar el movimiento. Gloria ha sido de Sócrates, Platón y Aristóteles, y en general de los académicos, haber mantenido la afirmación de la libertad moral. Epicuro (341 antes de Jesucristo) había estudiado las numerosas obras de Demócrito y escuchado á Aristipo; sin embargo, no hizo una profesión explícita del determinismo, pero supuso en los átomos una inclinación *(clinamen)* que es como un vestigio de la libertad. Lucrecio adoptó esta doctrina, haciendo expresamente una reserva en favor de la libertad: "Si todos los movimientos estuviesen eternamente encadenados, ¿de dónde vendría esta libertad arrancada al destino [4]." Esta confesión tiene grandísimo valor en un poema consagrado al materialismo.

Los estoicos profesan el determinismo. Zenón, Cleantes y Crisipo tratan de hallar un término medio entre la ne-

[1] I P., q. 116, a. 2 y 3.
[2] *Serm. de Provid.* Tiguri, 1530.
[3] Stob., *Ecloc. physic.*, 160.
[4] Lib. II, vers. 357.

cesidad y el destino. Respecto á Crisipo, los textos de Cicerón y los de Aulo Gelio están en desacuerdo. Si se ha de creer á este último, Crisipo ha afirmado la existencia de un orden inmutable sometido al destino: *ordo et ratio et necessitas fati*. Pero, por otra parte, deja subsistente la voluntad como moderadora de nuestras acciones y resoluciones [1]. Séneca es francamente determinista cuando dice: "El curso irrevocable de una misma necesidad arrastra á la vez las cosas divinas y las cosas humanas. El autor de las cosas, es cierto, ha escrito los destinos, pero ahora es esclavo de ellos. Ha mandado una vez, pero obedece siempre [2]."

El neoplatonismo alejandrino y el dualismo maniqueo, del mismo modo que el panteísmo de los filósofos árabes, esparcieron semillas de determinismo en el período de la Edad Media. Pero no hallamos una negación positiva de la libertad más que en David de Dinant, el cual identifica la primera materia, el espíritu y Dios. Ahora bien; Dios, dice aquél, lo opera todo en todas las cosas; por tanto, ya no queda sitio para la libertad. Santo Tomás le responde: El alma no obra por algo que no sea ella misma, sino parte de su esencia. En cuanto á Dios, tiene su vida propia y su ser propio. Toda otra vida es inferior á la vida divina [3].

Duns Scot había preludiado la división introducida por los cartesianos en la unidad de la naturaleza humana. Él fué quien había afirmado un principio formal distinto del alma diciendo [4]: "El cuerpo tiene una *forma de corporeidad* diferente de la forma que le anima." Por esta puerta entró el mecanismo de Descartes. Malebranche anuló la acción de las substancias y sentó su *ocasionalismo*, que no les deja más que una apariencia de causalidad. Spinoza enseñó audazmente el determinismo: empezó por identificar el entendimiento y la voluntad: *Voluntas et intellectus unum idemque sunt* [5]. Ahora bien; el entendimiento es determinado y no puede sustraerse á la evidencia. Ya no puede, pues, tratarse de un libre albedrío, de una facultad de elegir: *In mente humana nulla absoluta seu libera voluntas* [1]. Llama una ilusión á la libertad. Nos creemos libres porque no sabemos discernir las causas de nuestras determinaciones: *Homines non cogitant de causis a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari* [2].

Hacemos constar aquí que los deterministas contemporáneos no han hecho más que repetir esta mala razón de Spinoza para negar la libertad, es decir, para negar la evidencia.

En su concepción de la *harmonía preestablecida* encierra Leibnitz la negación de la libertad. Confirma esta negación sosteniendo el *optimismo*, es decir, la creación del mejor mundo posible impuesta al poder divino. ¡Oh flaqueza de la razón humana! Leibnitz profesa, sin embargo, que el alma es libre y que Dios es libre en los siguientes pasajes: "El alma es libre en las acciones voluntarias en que tiene pensamientos distintos y da muestras de razón; pero las percepciones confusas, acomodadas al cuerpo, nacen de las percepciones confusas precedentes, sin que sea necesario que el alma las quiera ó las prevea." "Sólo Dios es perfectamente libre, y los espíritus creados no lo son sino á medida que están por encima de las pasiones [3]."

Confundiendo entonces la causa eficiente que encadena los efectos á las causas con la causa final que adapta los medios á los fines, escribe Leibnitz: "La causa de la voluntad es la inteligencia; la causa de la inteligencia es el sentido; la causa del sentido es el objeto... La voluntad de pecar vendrá, pues, de las cosas exteriores, es decir, del estado presente de las cosas; el estado presente viene del precedente, el precedente de otro precedente, y así los demás; luego el estado presente viene de la serie de las cosas, de la harmonía universal; la harmonía universal viene de las ideas eternas é inmutables; las ideas contenidas en el entendimiento divino vienen de sí mismas, sin intervención alguna de la vo-

1 *Noct. att.*, lib. VI, 2, 11.
2 *De Provid.*, cap. V.
3 *In* II *Sent.*, dist., 17, qu. 1, a. 1 y 2.
4 *In* IV *Sent.*, dist. 11, qu. 3, a. 2.
5 *Ethic.*, segunda parte, prop. 49.

1 *Ethic.*, segunda parte, prop. 48.
2 *Ibid.*, prop. 35.
3 *Nouv. essais*, II, 21.

luntad divina, porque Dios no piensa porque quiere, sino porque es [1]." A lo cual contestamos: "Dios piensa porque es y porque quiere. Ahora bien; Él quiere necesariamente á su esencia infinitamente perfecta; pero su voluntad es absolutamente libre *relativamente al fin que quiere fuera de Él, y relativamente á los medios adaptados á este fin*. Ahora bien; el mundo es un fin exterior á la esencia divina; Dios no está, pues, en modo alguno coartado intelectualmente por el mejor mundo contenido en las ideas divinas. ¿Quién podrá dudar de que haya mundos posibles más grandes, más bellos, más perfectos que el que ha sido creado? Hay, pues, mucha más verdad en decir con San Buenaventura [2] que toda criatura *se aleja* más que *se acerca* á la semejanza divina, porque siempre permanece á una distancia infinita del Creador."

III. Damos sin demora una refutación del determinismo de Leibnitz, especialísimamente porque este filósofo ha enseñado el *progreso de las mónadas* y abierto camino al evolucionismo contemporáneo. Según Leibnitz, el progreso es la ley de todos los seres; hay en ellos un movimiento ascensional del mineral á la planta, de la planta al animal, del animal al hombre, del hombre á los espíritus puros, y de los espíritus puros á Dios. Nada hay más contrario á la lógica, á la Metafísica y á la experiencia que esta *ley de continuidad* imaginada por Leibnitz. Interpretando falsamente este pasaje de Santo Tomás: "*Semper invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis*" [3], Leibnitz ha afirmado la existencia de *especies equívocas* ó intermedias, destinadas á servir de punto de unión entre los seres de la naturaleza y á llenar sus vacíos. En su *Teodicea* él se atribuye la invención de esta ley, así como la de la "conservación de la misma cantidad de fuerza, tanto absoluta como directiva y respectiva, total y parcial" [4]. Ahora bien; esta pretendida *ley de continuidad* tiende al panteísmo; substituye á la libre creación del mundo una evolución necesaria del ser; identifica á Dios y las criaturas, al espíritu y la materia, el bien y el mal.

Esta confusión deplorable se hallaba más ó menos contenida en la idea que Leibnitz se formaba de su filosofía. "Este sistema, decía, parece enlazar á Platón con Demócrito, á Aristóteles con Descartes, á los escolásticos con los modernos, la Teología y la Moral con la Razón..... En él encuentro una explicación *inteligible* de la unión del alma y del cuerpo, cosa acerca de la cual antes había perdido la esperanza. Yo encuentro los verdaderos principios de las cosas en las unidades de las substancias y en su *harmonía preestablecida* por la substancia primitiva [1]."

Para obtener resultado en esta tentativa faltó á Leibnitz la luz de la filosofía cristiana, que no se atrevió á emplear sino como un recurso, y no como guía infalible. He aquí algunas de sus palabras: "Me vi obligado á recurrir á un átomo *formal*... Fué, pues, preciso recordar y como rehabilitar las *formas substanciales*, tan desacreditadas hoy, pero de un modo que las hiciese inteligibles.... Me he visto, por fin, obligado á pesar mío, como á la fuerza, á recoger las *formas substanciales*, después de las investigaciones que me han hecho reconocer que nuestros modernos no hacen bastante justicia á Santo Tomás y á otros grandes hombres de aquel tiempo, y que hay mucha más solidez de la que se piensa en los dictámenes de los filósofos y de los teólogos escolásticos *con tal que se les siga á propósito y en su lugar*."

Está muy bien; pero él prefiere á ellos la concepción de su *mónada*, que es un compendio de todo el sistema y que contiene imposibilidades. Por una parte la mónada está desprovista de toda acción al exterior, y por otra puede ser mónada *central* y dominante. El principio de la *razón suficiente*, que Leibnitz sustituye al principio de causalidad, presenta un equívoco que *envuelve* el determinismo. En efecto, cuando la voluntad escoge es verdad que hay en ello una razón suficiente, ya

[1] *Confess. philos.*

[2] *In I Sent.*, dist. 44, qu. 1, a. 1; cf. S. Thomas, *De Pot.*, a. 5.

[3] *Cont. Gent.*, lib. II, c. 68.

[4] *Théod.*, tercera parte, párrafos 345 y 348.

[1] *Nouv. essais*, lib. I, c. 1.

objetiva, ya subjetiva, que ilumina su elección; pero esta razón no es por ninguna manera determinante. Al sostener que nuestras ideas son innatas, que "hasta las ideas de las cosas sensibles provienen de nuestro propio fondo„, Leibnitz enseña *el idealismo puro*. "¿Nuestra alma tiene ventanas? pregunta él; ¿tiene semejanza con los libros de apuntaciones? ¿Por qué medio los sentidos pueden darnos ideas?„— Habiendo rechazado de este modo la primera fuente de la certeza, trata de detener el escepticismo por la extraña concepción de la *harmonia preestablecida,* hipótesis artificial y que choca con el sentido común.

„Es propio de la filosofía vulgar (entiéndase la filosofía escolástica), dice, el explicar esta conformidad (del alma y del cuerpo) por vía *de influencia;* pero hay que abandonar este modo de pensar. Dios ha regulado anticipadamente la harmonía que tenía que existir entre las dos substancias [1].„—¿Pero qué método de filosofar es éste? ¿Dónde están las pruebas de una afirmación que suprime la libertad moral, que hace á Dios autor del pecado, que de una suma de puntos inextensos pretende hacer salir la extensión?—"Semejante hipótesis, se ha repetido cien veces, es un desvarío. Figuraos que el alma habita en un planeta, mientras que el cuerpo permaneciese en la tierra, y la harmonía preestablecida de Leibnitz podría seguir tal como es. Imaginaos la aniquilación de todas las almas; la escena exterior de este mundo no tendría por ello ninguna transformación; imaginaos, por el contrario, el aniquilamiento de los cuerpos, y nuestras almas ni siquiera sospecharían su aislamiento. ¿Es posible estar en mayor contradicción con el sentido común [2]?„

¿Qué diremos de la "juntura de gérmenes„, sino que esta doctrina está considerada en el día como inconciliable con la fe cristiana?

El optimismo de Leibnitz impone á Dios la necesidad de crear el más perfecto de los mundos posibles. Ahora bien; se ve que en este el mejor de los mundos ocupa el mal grande espacio. ¿Y qué es esto del mal? ¿De dónde proviene el mal?—De la imperfección de las criaturas, contesta Leibnitz. Estamos conformes con él si se trata del mal físico; pero si se trata del mal moral hay que atribuirlo á un abuso de la voluntad libre, y no á la sola imperfección de las criaturas. Para Leibnitz, el mal no es sino un *bien menor;* y como Dios es el autor de todo bien, del mayor como del menor, *es preciso* concluir, ó que el mal no existe, ó que Dios es su autor.

Ante estas graves aberraciones del filósofo de Hannover debemos reconocer la necesidad absoluta, para todo el que emprende la solución de los grandes problemas filosóficos, de orientarse por la filosofía cristiana, y de no separarse de los principios que establece, ni del método que prescribe.

IV. La filosofía inglesa siguió el empirismo de Locke para ir á parar con Berkeley al escepticismo de Hume. Para este último filósofo no existe vínculo de causalidad, sino solamente sucesiones de hechos, antecedentes y consiguientes. Tampoco hay nada del *yo* substancial persistente, sino únicamente *estados de conciencia* que se suceden. Negando la causalidad, David Hume niega la causa libre y profesa el determinismo.

Los filósofos franceses del siglo XVIII declaman muy en favor de la libertad, pero no ven en ella más que el instrumento de los progresos y de las reformas en el orden político, económico, social y religioso. A su parecer, las fuerzas individuales y sociales acarrean fatalmente el progreso. ¿Cómo la libertad tiene por resultante un progreso fatal? Esto es una contradicción que permanece inexplicable aun entre los continuadores de aquellos en los tiempos que alcanzamos.

La gran corriente determinista que devasta la filosofía alemana se remonta á Leibnitz y á Kant. Se sabe que la tercera de las pretendidas *antinomias* de Kant pone en duda la existencia de la libertad moral. "De hecho, dice Kant, no podemos demostrarla, pero racionalmente debemos afirmarla porque la ley del deber es una ley absoluta, y la libertad es una condición del deber.„ Con todo eso, dudando de la realidad de nosotros mismos, poniendo la acción

[1] *Théod.*, primera parte, n. 62.

[2] *Le Déterminisme mécanique*, por M. Désiré Mercier, pág. 59.

fuera de los límites del tiempo y del espacio para no dejar en el orden experimental más que el *fenómeno*, llamando al acto libre "un principio absoluto (*schlecthin anfangen*), Kant llega á ser un apóstol del determinismo.

Fichte, Schelling y Hegel, panteístas ó monistas, son deterministas los tres. Para Fichte, la libertad es á la vez principio y fin de todas las cosas. Ella es lo *absoluto*. Solamente lo absoluto se realiza progresivamente y sin fin en este ser único, que es el *yo* absoluto, en el cual se confunden libertad y necesidad. Para el *yo* relativo no hay libertad sino en cuanto se *identifica* con el *yo* absoluto.

En Schelling, *lo absoluto está objetivamente* en evolución en el mundo de la naturaleza y en el mundo del espíritu. Se sabe que en lo absoluto los contrarios se identifican; sin duda las individualidades son libres, pero ellas no pueden afirmar esta libertad sino volviendo á lo absoluto; es decir, volviendo á entrar en la evolución fatal. Hegel es también determinista prosiguiendo la evolución de la idea del ser. Su absoluto no es, *llega á ser*. Pero ya, en su tránsito del ser indeterminado á la esencia, y de la esencia á la realidad, lo absoluto identifica libertad y necesidad. Esta libertad es una fuerza *impersonal* que lo arrastra todo y llega á ser todo. Schopenhauer, su discípulo, ha compuesto un libro sobre la libertad: para él, el mundo *es* una voluntad. En cuanto á las acciones individuales, son sin libertad; he aquí algunos rasgos de la libertad que nos deja: "La vida del hombre no es más que una lucha por la existencia con la certeza de ser vencido... Es una caza en que cazadores unas veces y otras cazados, los seres se disputan los despojos de una espantable mondadura. *Querer sin motivo,* sufrir siempre, luchar continuamente, después morir, y así de un modo perpetuo por siglos de siglos, hasta que nuestro planeta se deshaga en menudos fragmentos."

El filósofo de lo inconsciente, Hartmann, llega á las mismas conclusiones pesimistas.

La escuela inglesa contemporánea, considerada en sus principales representantes Stuart Mill, Darwín y Herbert Spencer, es determinista. En ella se profesa la falsa doctrina del progreso. La misma energía es permanente en el mundo. De ahí que todos los fenómenos posibles no son más que transformaciones del movimiento: el pensamiento no es otra cosa que un mecanismo más complicado. Es verdad que el movimiento encuentra resistencia, pero continúa irresistiblemente su marcha. Esta es la historia del progreso en la sociedad humana. M. Secrétan, de Lausanne, M. Liard y M. Fouillée participan más ó menos de las ideas deterministas de la escuela inglesa. M. Fouillée, autor de un libro sobre *La liberté et le déterminisme*, y de muchos artículos notables publicados en la *Revue Philosophique* de M. Ribot, acumula los sofismas en favor de *las ideas-fuerzas,* las cuales deben conducirnos por el determinismo al ideal de la libertad.

Estas discusiones metafísicas de los filosófos franceses difieren, más bien por la forma que por el fondo, del determinismo mecánico absoluto profesado por Moleschott, Büchner, Dubois-Reymond, Helmholtz, Richet y Hertzen, á quienes sigue gran número de médicos. Para ellos, un mecanismo absoluto regula todos los movimientos que se producen en el universo, no permitiendo á ninguna causa distinta de las fuerzas físicas y químicas, ni siquiera á la vida vegetal ó animal, modificar en algo el curso de las cosas.

V. El que considere la grandísima influencia que ejerce al presente, en el orden político y social, el error determinista, se siente lógicamente llevado á inquirir si le han sobrevenido nuevas confirmaciones científicas que sean bastantes para quebrantar las pruebas del libre albedrío tradicional, y para dar á los defensores de dicho error el tono arrogante que afectan bastante á menudo en presencia de sus adversarios.

Ahora bien; desde cualquier lado que se considere el punto de ataque, sea el lado objetivo, sea, en fin, el lado transcendental y teológico, no se tarda en reconocer la flaqueza de las dificultades que se levantan, y un contraste sorprendente entre las pretensiones manifestadas y la nulidad de los resulta-

dos científicos. Los más agresivos y los más hábiles entre los deterministas contemporáneos se han visto reducidos á retornar á los argumentos de los viejos mecanistas, á la doctrina negativa del azar, al monismo emanatista que apenas se oculta bajo la falsa concepción del progreso por la evolución.

Acaso no es inútil resumir aquí las principales afirmaciones de la verdadera doctrina de la libertad, que son rechazadas por Stuart Mill, H. Spencer, A. Fouillée, y en general por los positivistas franceses ó alemanes de los tiempos presentes.

1. Es cierto que la voluntad humana no quiere necesariamente todo lo que quiere. Si no fuera así, los hombres serían los seres más contradictorios de la naturaleza. En efecto, ellos sienten la vergüenza y el remordimiento, esperan la gloria y la recompensa por actos á ellos atribuídos y que hubieran sido tan fatalmente necesarios como la caída de una piedra ó la combustión de un gas. ¿Qué decir de los procedimientos pedagógicos que, en los pueblos más civilizados, aplican al niño por actos que no serían libres, castigos y recompensas? ¿Qué decir de esta monstruosidad social que mantendría tribunales y jueces, con diversas clases de penas, multas, deportaciones y penas capitales, á propósito de hechos que la voluntad humana hubiera fatal y necesariamente realizado, tal como lo pretenden los deterministas? La religión misma con sus innumerables beneficios, con las virtudes que inspira, tendría que apartarse á un lado con sus amenazas y sus promesas de penas y de recompensas eternas, si fuera verdad que la voluntad humana quiere necesariamente todo lo que quiere.

2. Es cierto además que muchas cosas suceden *necesariamente* por virtud de causas determinadas para producir su efecto, mientras que otras muchas cosas pueden suceder ó no suceder, es decir, son *contingentes*. M. Fouillée, que niega en vano la contingencia, é intenta explicarla por un reflejo del presente en el porvenir, se ve obligado á confesar que hay en el porvenir "cierta *indeterminación* parcial y relativa„; cuya sola concesión echa por tierra todo el sistema determinista. La fórmula lógica de la contingencia está en todos los idiomas; ahora bien, esta fórmula: "Se puede„, "no es imposible„, no tendría sentido alguno si todo estuviese fatalmente determinado.

3. Decir que la ciencia de Dios impone la necesidad á los actos de la voluntad humana, es confundir el conocimiento con la acción impulsiva, la inteligencia con la voluntad. Ahora bien; Dios, colocado, por decirlo así, en la ciudadela de su eternidad, según la expresión de Santo Tomás, ve con una sola mirada extratemporal todo el orden de las causas que obran según su sucesión en el tiempo. Ve las causas necesitantes, ve las causas libres; y del mismo modo que su presciencia garantiza á unas y á otras su acción indefectible, del mismo modo también las mantiene á cada una en su orden. San Agustín, Boecio, San Anselmo, y después de ellos el Doctor Angélico, consideran en dos estados los futuros contingentes: en un estado en que no existen *sino en potencia*, en su causa, y en esta condición no son cognoscibles sino como posibles, *sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni*. Pero en el estado en que están *en acto* por una determinación de la voluntad libre son cognoscibles, no sólo idealmente, sino también en su realidad. Como este conocimiento es extratemporal, precede cronológicamente á la ejecución de estos actos libres; por otra parte, como Dios conoce cada cosa según como existe en sí misma, *videt unumquodque secundum quod est in seipso existens*, la libre determinación que produce el acto de ser precede lógicamente á la ciencia divina. Dios no se conoce como queriendo estos actos, pero conoce estos actos como queridos por un agente libre. Cómo estas cosas *futuras* están *presentes* á la vista de Dios, es difícil decirlo pero no imposible concebirlo. Así como nada se oculta á su omnipresencia, así nada tampoco se hace sin su omnipotencia. Él es la causa primera, el agente principal en todo. Su eternidad, dice Boecio, es una *presencialidad* que lo envuelve todo. Trátase aquí de un dogma de la fe cristiana, y no de una opinión de escuela: "Todo está sin velo y descubierto á su

vista, incluso *lo que debe* suceder po *la acción libre de las criaturas* [1].„

4. Sin duda M. A. Fouillée no se convencerá y continuará preguntando: —"¿Cómo Dios puede *saber* lo que *yo* quiero, ó también lo que *yo he querido*, si no es Él quien quiere [2]?„—La sana filosofía seguirá respondiéndole: "La voluntad humana es una voluntad creada, y por esto mismo dependiente de la causa primera. Sus actos tienen un doble origen; por una parte proceden de la voluntad divina, y por otra de la causa segunda. Atribuir á la causa segunda una voluntad *absoluta*, excluyendo de ella el concurso de la causa primera, es desconocer la naturaleza de las cosas. Por otro lado, atribuir á la causa primera la determinación, la elección entre muchas cosas, que corresponde á la causa segunda, es sacrificar la libertad humana y dejar el problema sin solución.

5. Efectivamente, aunque la voluntad humana depende del primer motor, está, sin embargo, libre de toda determinación á una sola cosa, relativamente al objeto de su acto, á este acto mismo que ella puede poner ó no poner, y, por último, relativamente al fin á que se dirige.

6. No obstante, respecto al fin querido hay que guardarse de confundir el *fin último*, el bien supremo, con el *n particular* ó los bienes relativos que podemos querer. En cuanto al fin último y á lo que presenta alguna imagen de él, como el bien en general, la voluntad es determinada y necesitada á quererlo. *Voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit non appetere* [3]. Pero es libre en escoger entre los caminos que se presentan, en adoptar tales y cuales medios, y aun en preferir éstos ó aquellos objetos que no podrían reducirse al último fin. *Non de necessitate appetit aliquid eorum quæ sunt ad finem* [4].

7. La voluntad humana se determina ella propia á su acto segundo, puesto que es desde luego puesta en acto primero por el motor universal. No puede, pues, haber en mi libre determinación "un comienzo absoluto„, como lo pretenden Kant y A. Fouillée; mucho menos todavía hay en ella, como lo afirma Wundt, "una fuerza que se pone á sí misma en ejercicio„, un ser que es "*causa sua*„. La voluntad opera de modo análogo al entendimiento cuando va de lo conocido á lo desconocido. Lo desconocido está en lo conocido, como lo explícito en lo implícito, como la aplicación en la teoría, como el medio está en relación con el fin. Así, yo quiero de una manera general la salud, y me determino libremente á apurar el amargo brebaje que debe restablecerla.

8. Pero si Dios, motor universal, quiere con el hombre, ¿le da el mismo concurso al bien y al mal querido por el hombre?—Si los agentes libres *ordenan* sus acciones hacia el fin último, el primer motor concurre al bien que aquéllos realizan; pero si *delinquen*, siguiendo un falso juicio práctico libremente consentido, ellos quedan únicos autores de lo falso y desordenado que hay en su acto. *Quod ibi est de deformitate, non habet Deum causam* [1]; M. Secrétan nos acusa, enteramente fuera de propósito, de hacer á Dios autor del pecado.

Resumen de toda esta doctrina: Dios mueve la voluntad humana hacia el bien general; ésta es la parte del determinismo legítimo. Pero el hombre se determina libremente á querer esto ó aquello, sea un bien real, sea un bien aparente. En esta elección la voluntad es *indiferente;* todo allí es contingente; nada allí es necesario. Por fin, en un acto libre, lo que es verdaderamente conforme al orden universal tiene á Dios por agente principal, pero no exclusivo; por el contrario, lo que es desordenado, lo que es contrario al orden, proviene únicamente del agente secundario.

VI. Nos parece superfluo dedicar larga refutación al determinismo mecánico. Concedámosle lo que algunos le rehusan: que bastan acciones mecánicas para explicar los diversos estados de los cuerpos y sus combinaciones; dejámosle la tarea de explicar por la mecánica sola los fenómenos de capilaridad y de cristalización; pero le

[1] Concilio Vaticano, c. 1, *De Dios.*
[2] *Rev. Philos.*, Julio 1883.
[3] *De Verit.*, q. 22, a. 6.
[4] *Ibid.*

[1] S. Thomas, qu. 2, *De Malo*, a. 2.

rehusamos en absoluto la posibilidad de explicar por choques é impulsos de átomos la vida, el pensamiento, los actos heroicos, las sublimes virtudes. A pie firme esperamos á Moleschott y Büchner, Richet y Fouillée, tratando de demostrarnos "que lo mental y lo mecánico, el pensamiento y el movimiento, son inseparables; que toda idea es una fuerza, y que es inseparable de la fuerza motriz; que responde á un movimiento comenzado; que tiende á llegar á ser directora de nuestros movimientos interiores y exteriores [1]„. M. A. Fouilleé piensa falsamente que estas "ideas-fuerzas„ directoras, excitadoras, auxiliadoras, son para el determinismo el único medio de no caer en el fatalismo, en el *argumento perezoso,* con arreglo al cual no tenemos más que cruzarnos de brazos y abandonarnos á la fatalidad. La doctrina de las ideas-fuerzas no establece "ningún punto de unión entre el mundo del movimiento y otro mundo„; comprende el grosero mecanismo, y deja sin explicar así las dificultades fisiológicas como los problemas de psicología.

Sin embargo, los deterministas mecanistas nos oponen la ley, si ley hay en ello, de la conservación de la misma energía en el cosmos. "La conservación de la energía en la naturaleza es lo que constituye para la filosofía moderna desde Kant la esencia misma del mecanismo.„ "Principios de vida en los animales, almas humanas, un primer motor, aumentarían, disminuirían, cambiarían la suma de la energía en el cosmos; así, pues, todo debe reducirse á acciones mecánicas.„ De este modo se expresan Fouilleé y Dubois-Reymond: el último opone este dato científico especialísimamente á la libertad moral.

He aquí la fórmula: La suma de la energía actual y de la energía potencial mecánicamente valuada permanece invariable en el universo. Examinemos esta fórmula.

Si se quiere decir que la materia no puede ni darse ni quitarse movimiento, es decir, hacer pasar la fuerza que hay en ella de la potencia al acto ó del acto á la potencia, aceptamos este enunciado.

Si además se quiere decir que el Soberano Ordenador ha determinado, por un decreto único y eterno, la cantidad de energía que se desarrolla en el cosmos, ya en la acción mecánica de las substancias y de los accidentes, ya en los procesos de la vida vegetal y animal, ya, finalmente, en las operaciones sobrenaturales del poder divino, desde los primeros milagros contenidos en la revelación divina y la tradición de los pueblos hasta el que cerrará la serie de ellos en el último día del mundo, aceptamos todavía este enunciado científico de una suma de energía invariable en el universo.

Si se quiere decir que las determinaciones de la voluntad libre cambian esta suma de energía, y que la libertad moral es inconciliable con la conservación de la misma energía en el cosmos, desde luego imponemos á los sabios la obligación de demostrar esta ley, pues nosotros afirmamos con Santo Tomás que la voluntad, mandando un movimiento, no es la fuente *inmediata* de las fuerzas mecánicas, que no produce ningún impulso, ningún trabajo mecánico, que pone en ejercicio á la *facultad motriz*, pero que ella misma es una facultad cuyos actos son *inmanentes,* es decir, se consuman en la potencia de donde emanan. Según esta doctrina, que es la de Santo Tomás [1], la objeción cae por tierra. La voluntad no aumenta ni disminuye la cantidad de energía que hay en el cosmos. Aquélla reduce al acto la potencia motriz, manda el movimiento, pero no es *fuente inmediata* de él.

He aquí las palabras de Santo Tomás: "Hay en nosotros otra potencia que produce el movimiento local cuando el alma se dirige hacia una cosa exterior, como al término de su operación y de su movimiento. Esta potencia motriz aplica tales ó cuales fuerzas mecánicas á los centros nerviosos, y obliga á los músculos, huesos y cuerpo del animal á que cambien de lugar. ¿Cómo un punto material es movido por una potencia inmaterial? ¿Será por una espe-

[1] *Revue Philos.*, Abril 1883.

[1] «Aliud est *motivum* secundum locum prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus.» (1.ª parte, qu. 78, a. 1.)—La misma doctrina es enunciada: *De Anim.*, lib. III, lect. 15; *Summ. Theol.*, qu. 75, a. 3.

cie de desprendimiento que opere una prolongación ó un acortamiento imperceptible en la materia movida? ¿Es por un envolvimiento del punto móvil en la potencia del alma que lo arrastra por el deseo hacia el término querido? No nos toca decidir esta cuestión. El hecho cierto es que el punto de partida y el motor permanecen inmóviles, en tanto que el movimiento es comunicado.„

El determinismo mecánico no encuentra, pues, ningún apoyo en la ley de la conservación de la energía. Lo mismo debemos decir de las dificultades levantadas por la escuela inglesa, por Stuart Mill, por Spencer y por Fouillée.

Estas dificultades son sacadas de la ignorancia, de la inconsciencia del pretendido agente libre. He aquí en particular algunas proposiciones de estos sabios, que negamos y rechazamos pura y simplemente [1]. "La conciencia no sabría enseñarnos si somos realmente libres, ni si existe una potencia real que contiene los posibles.„—"La idea de la libertad viene de la herencia.„—"Es la idea de la libertad una prueba del determinismo, porque toda idea es una fuerza.„—"No se contesta ni á Spinoza ni á Leibnitz cuando se les dice que la conciencia de los motivos corrobora el sentimiento del libre albedrío, porque sería preciso conocer la causa fundamental y decisiva por la cual estos motivos han *determinado* mi elección. En el fondo somos determinados. El poder de los contrarios es una ilusión y una pura apariencia.„ H. Spencer, citado por el P. Cornoldi [2], empieza también por rechazar el testimonio de la conciencia. He aquí su objeción: "La aparente indeterminación de la voluntad es una ilusión derivada de la complicación de fuerzas que obran. En realidad, los efectos salen de sus causas según una ley fija, así como nuestros movimientos reflejos y nuestra libertad no son más que aparentes.„—Este argumento, dice el P. Cornoldi, tiene un valor exactamente igual á cero.

Queda, por último, el argumento de Wundt: "El motivo que llega á ser preponderante es aquel hacia el cual somos inclinados por nuestra educación, por nuestra carrera, por nuestras cualidades personales, en una palabra, por nuestro *carácter*. Lo que nos determina es nuestro carácter. Conociendo el carácter de un agente, se puede apostar con seguridad que hará ésta ó aquella elección [1].„

Este argumento no vale más que el precedente. Sin duda que nuestro carácter influye mucho en nuestras determinaciones, pero no las arrastra indefectiblemente. ¿Qué hombre habrá que haya querido constantemente en conformidad con su carácter? ¿El más justo no peca siete veces al día? ¿Y el más malvado no quiere en determinadas horas como un hombre de bien? Además, nuestra educación, nuestro medio social y religioso, nuestra carrera, nuestro carácter, son otros tantos resultados de la libertad, y hasta estos resultados libremente adquiridos no nos imponen ninguna violencia.

El determinismo *evolucionista*, llamado en otro tiempo *fatalismo histórico*, no podría prevalecer contra la verdad del libre albedrío.

"El mundo, dice M. Ch. Secrétan [2], es una evolución cuyos datos se hallan puestos en la nebulosa: evolución necesaria y mecánica al principio, pero en la que se agitan bien pronto fuerzas superiores al mecanismo, tendiendo á la aparición de la criatura moral, al nacimiento de la libertad. La evolución no es otra cosa que el esfuerzo de la libertad para aparecer.„ En estas palabras de M. Secrétan hay como un eco de esta frase de M. Taine: "El hombre es un teorema que anda„, y de estos oráculos de M. Liard: "Tal vez en el ínfimo peldaño de la escala animal hay organismos rudimentarios semejantes á lo que ha llegado á ser en nosotros la razón.„ "En el animal, la serie de los términos mecánicos no está interrumpida. En el hombre puede aquélla permanecer en la conciencia en el estado de idea. *En esto* nos distinguimos del animal [3].„

Hay que indignarse, ó mejor, ¿no habrá que compadecer á los pobres jóve-

[1] *Revue Philos.*, Junio 1883.
[2] *Mém. de l'Acad. de St. Thomas*, vol. IV, año 1884.

[1] *Physiol. psych.*, pág. 832.
[2] *Évolution et liberté.—Rev. Philos.*, Agosto 1885.
[3] *La Science positive et la Métaphysique*, págs. 174 y 405.

nes que oyen semejantes doctrinas en las cátedras de la alta enseñanza?

Pero ya hace mucho tiempo que Santo Tomás [1] ha rechazado con razones decisivas este determinismo evolucionista y estas impiedades del fatalismo histórico. "Muchos dicen que es la misma alma la que, solamente vegetativa al principio, se vuelve en seguida sensitiva por la virtud que está encerrada en el germen; y en fin, que sin dejar de ser la misma alma se vuelve inteligente, no por virtud de un agente inferior, sino por virtud de un agente superior, es decir, de Dios. Ahora bien; estos asertos son insostenibles porque ninguna forma substancial es susceptible de *más* ó de *menos*. Además, la adición de una perfección más alta constituye *otra especie*, como la adición de la unidad á un número hace otro número.„ La experiencia no se opondrá jamás á estas razones, y por esta parte no prestará apoyo alguno al evolucionismo.

Esta forma de determinismo no es nueva: ya hace siglos que es conocida bajo el nombre de *emanatismo*. Este último sistema, no obstante su grosería, hacía salir todas las cosas de la substancia única; era una explicación panteísta. Pero los evolucionistas tienen la pretensión de no poner nada en el origen de las cosas y del movimiento. He aquí la fórmula de ellos: "Todo lo que sucede al presente tiene una causa en lo pasado; todo lo que sucede al presente es una causa de lo por venir.„ Si estas palabras de Fouillée tienen algún sentido, no contienen más que una ridícula tautología, pero de ninguna manera una *evolución hacia un progreso;* esto es mecanismo astronómico, determinismo mecánico puro. Hœkel, el vulgarizador alemán del darwinismo, ha tenido el valor de decirlo [2]: "Esta concepción evolucionista de la naturaleza no es otra cosa que mecanismo.„ En efecto, suprime la finalidad en el mundo y nos conduce á la doctrina del azar; no explica el origen del movimiento; afirma gratuita y falsamente que el movimiento tiene tal ó cual dirección; se prohibe el derecho de distinguir entre seres vivientes y no vivientes, entre hombres y animales, entre materia y pensamiento, entre lo libre y lo determinado, no puede conocer sino choques é impulsiones de una materia que tal vez no es materia bajo la acción de fuerzas que no son sino apariencias de fuerzas, para alcanzar un término que jamás es un término; contradice al sentido íntimo que nos afirma nuestra libertad y nuestra responsabilidad; hace inexplicable el orden que comprobamos en el mundo físico, y excluye del universo y de cada ser organizado la finalidad, que, sin embargo, salta á los ojos de los menos perspicaces.

En cuanto al *fatalismo histórico,* es un reto lanzado á la ciencia de la historia porque dispensa de una vez para siempre al historiador de inquirir las causas. Ahora bien; esta investigación de las causas de los grandes hechos históricos conduce á los verdaderos sabios á reconocer el plan de la Providencia. Este solo descubrimiento ha bastado para convertir á la fe católica á Stolberg, Schlegel y Hurter. Este plan de la Providencia excluye el determinismo, y comprende lo necesario y lo libre, lo contingente de la física y lo condicional de la moral, lo natural y lo sobrenatural. Este plan se desarrolla alrededor de Cristo, que es el centro de la historia humana. Originariamente la libertad está en Dios. Libremente ha creado el mundo; libremente el Hijo de Dios se ha encarnado para salvarlo; libremente la santa Iglesia continúa esta obra de salvación haciendo un libre llamamiento á la conciencia de las naciones y de los individuos. Y así será hasta los siglos de los siglos. Todos los esfuerzos del determinismo no borrarán una sílaba de estos hermosos versos del poeta cristiano [1]:

"El más alto don que, en su generosidad, Dios nos otorgó al crearnos, y el más conforme á su voluntad, y el más excelsamente apreciado por Él,

„Fué la libertad de la voluntad, con que fueron dotadas las criaturas inteligentes, y que ellas solas poseen en la creación.„

C. Bourquard.

[1] 1.ª p., qu. 118, a. 2.

[2] *Hist. nat. de la création*, citada por el P. Pesch en la *Philos. natur.*, pág. 307.

[1] *Paradiso*, cant. V, tercetos 7 y 8.

DIAS DEL GÉNESIS. — "El Señor, leemos en el Exodo (XX, 11; XXXI, 17), hizo en seis días el cielo, la tierra, el mar y todo cuanto encierra.„ Más minucioso el Génesis todavía, nos describe, según su orden cronológico, las obras realizadas en cada uno de estos días. Asigna al primer día la creación de la materia, al segundo la del firmamento, al tercero la de las plantas, al cuarto la del sol y de los demás astros, al quinto la de los animales acuáticos y de las aves, al sexto, finalmente, la de los animales terrestres y del hombre mismo (Gén., I).

La mayor parte de los exégetas de los tiempos pasados, tomando al pie de la letra la expresión bíblica, dedujeron de los textos citados que la obra de la creación se había verificado realmente en seis días semejantes á los nuestros. Esta interpretación, que ciertamente es bastante arbitraria y no muy racional, se concibe, sin embargo, haya sido defendida en tiempos en que la ciencia profana no proporcionaba el menor indicio sobre la edad del mundo.

Actualmente preciso es abandonarla; porque si es un principio de exégesis que debemos atenernos al sentido obvio y literal hasta que tengamos una prueba en contrario, es asimismo axioma exegético que hay que renunciar á este sentido desde el momento en que se ve que se halla en pugna con una verdad conocida de un modo cierto por otros medios. Ahora bien; tal es el caso en que aquí nos hallamos, según se verá por lo que sigue:

Antigüedad del mundo.—Una ciencia nueva, la Geología, ha venido á probar, en efecto, que nuestro globo es mucho más antiguo de lo que ha venido creyéndose hasta aquí. Esta ciencia nos ha mostrado, ocultos en la serie de estratos ó capas superpuestas, los restos de infinidad de seres que nos han precedido sobre la tierra. Estas capas, que se nos presentan, según exactísima comparación, como las hojas mal encuadernadas de un libro, encierran los restos de animales y vegetales cuyas existencias se han sucedido, durante largos siglos, anteriormente á la aparición de nuestra especie. Cada una de estas capas guarda los seres que le son propios. Solamente en la superficie, es decir, en la capa más reciente, es donde aparece el hombre claramente delatado por alguna parte de su esqueleto ó por los productos de su industria. Algo más abajo se ven los huesos de grandes cuadrúpedos análogos á los que nos rodean. Debajo de esto ya no hay sino seres acuáticos, peces, reptiles ó moluscos cuya organización va simplificándose casi constantemente á medida que nos acercamos á las primeras manifestaciones de la vida en el globo.

Todos estos restos, conocidos con el nombre de fósiles, pertenecen visiblemente á seres antiguos que, no por ser diferentes de las especies actuales, han dejado de vivir como ellas en la superficie del continente, en las aguas de los lagos, y más generalmente en el seno de los mares. Entonces, como hoy, se formaban en estos mares depósitos arcillosos, arenosos ó calcáreos, que el tiempo ha transformado muy frecuentemente en esquisto, asperón y mármol. En estas rocas encontramos millones de conchas, y estas conchas están tan bien conservadas no obstante su fragilidad, que los moluscos á que pertenecen han debido evidentemente vivir allí mismo. Imposible concebir por un instante siquiera que hayan sido transportadas violentamente á aquellos parajes por las aguas de cualquier diluvio.

El grosor ó profundidad considerable de estas capas de sedimento, todas anteriores, según hemos dicho, á la venida del hombre, manifiesta ya claramente por su parte la insuficiencia del corto período de seis días que en otro tiempo se admitía para la creación y organización completa del mundo. El estudio de estas diversas capas, que se ocultan, según hemos dicho, unas bajo de otras como las hojas desordenadas de un libro, ha demostrado que su profundidad total debe de alcanzar por lo menos de 15 á 20 kilómetros. Ahora bien; todo concurre á demostrar que tales sedimentos se han ido formando con análoga lentitud á la que preside á la formación de los depósitos que se forman, hasta cierto punto á nuestros ojos, en el seno de los lagos ó de los mares; pues aquéllos como éstos presentan señales evidentes de su marcha regular, y como éstos, ó acaso más que éstos, encierran

infinidad de organismos que debieron vivir allí tranquilamente.

El desarrollo de la vida vegetal en las épocas geológicas da también idea de la duración considerable de la obra de la creación. ¿Cómo poder explicar, sin recurrir á numerosos siglos, el origen de esos lechos de hulla, á veces tan enormes, los cuales no son otra cosa, como todo el mundo sabe, sino grandes masas de humildes plantas transformadas por el tiempo y el calor? Indudablemente no hay necesidad de creer, con la mayoría de los geólogos, que estas plantas hayan vivido en el mismo punto en que se han transformado; pero, aun cuando se suponga que han sido arrastradas por las aguas, hay que suponer que en alguna parte han vivido. Pues bien; hay comarcas, el país de Gales por ejemplo, en que se encuentran hasta 50 y 100 lechos de hulla sobrepuestos unos á otros y separados por otras tantas capas esquistosas. Aunque se hagan intervenir las circunstancias más favorables; aunque se atribuya, por ejemplo, la maravillosa vegetación del período carbonífero al calor obscuro de la época, á la humedad atmosférica y á un exceso de ácido carbónico contenido en el aire mal purificado todavía, no por eso nos veremos menos compelidos á abandonar la cosmogonía vulgar si hemos de dar una explicación racional de estos fenómenos relacionados con el desarrollo de la vida vegetal.

Y, sin embargo, la época hullera no representa sino una mínima fracción de los tiempos geológicos. La creta, compuesta á su vez de millares de millones de animálculos que gozaron de vida en otro tiempo, se formó en una época ulterior, y posteriormente á todo esto es cuando se inaugura la época *terciaria*, caracterizada por el desarrollo de los mamíferos terrestres. ¿Es acaso sorprendente que, para explicar estas formaciones sucesivas, nos exijan los geólogos millones de años?

No hay sino un medio de sustraerse á esta exigencia, cual es el negar que los restos organizados contenidos en las capas terrestres hayan pertenecido jamás á seres vivientes, suponiendo que estas capas y los fósiles que contienen hayan sido creados en el estado en que se hallan y que nosotros vemos. Como no es probable que se llegue á esto, pues tanto valdría como atribuir al Creador la intención de burlarse de la humanidad, fuerza será, por tanto, inclinar la cabeza ante las conclusiones de la ciencia.

Fácil nos sería presentar argumentos en favor de la antigüedad del mundo sacados de otros ramos del saber. La Astronomía, por ejemplo, nos mostraría en las profundidades del cielo estrellas cuya luz ha debido tardar más de seis mil años en llegar á nosotros, y que, por consiguiente, debían ser todavía invisibles para nosotros si el mundo no tuviese más que esta edad. Pero es ya bastante, y aun sobrado, insistir sobre una verdad que ha llegado á ser evidente para quien esté algo iniciado en Geología. Por desgracia, esta ciencia es extraña á muchas personas, aun de las instruídas en otras materias. En atención á ellas hemos expuesto las consideraciones que preceden, y á ellas también presentamos el cuadro siguiente, que resume los datos esenciales de la Geología. En él se encontrará, al lado de las grandes formaciones que se han verificado sucesivamente desde el principio de los tiempos geológicos, el orden de aparición de los principales animales. Fácil será deducir de aquí la duración relativa de los tiempos anteriores al hombre, y la marcha progresiva que el desarrollo de la vida ha seguido generalmente sobre nuestro planeta, deducciones que no discrepan, por lo demás, de las enseñanzas que la Biblia nos presenta.

Cuadro de las formaciones geológicas.

Épocas.	Terrenos.		Fecha de la aparición de los seres.
Actual.....	Reciente.		Invertebrados: moluscos y crustáceos.
Cuaternaria.	Postplioceno.		
Terciaria...	Plioceno.		Vertebrados: peces (al principio raros).
	Mioceno.		
	Eoceno.		Reptiles (empiezan en la ép. secund.)
Secundaria..	Creta.	Cretáceo	Aves (raras antes de la ép. tercia.)
	Gault ó albiano.		
	Neo comieno.		Mamífer. didelfos (marsupiales).
	Oolito.	Jurásico.	
	Lías..		Mamíferos superiores.
	Trias.		
Primaria....	Permiano.		Hombre.
	Carbonífero.		
	Devoniano.		
	Silúrico.		
	Cambriano.		

Hipótesis de Buckland.—Con el fin de satisfacer á las exigencias de los geólogos que afirman la remotísima antigüedad del mundo, y de conservar al propio tiempo en su sentido literal la palabra *día* del Génesis, cierto número de exégetas y de sabios sinceramente religiosos, entre los cuales conviene citar en primer lugar al Dr. Buckland, han recurrido á la hipótesis siguiente.

Suponen que entre la creación de la materia (que, según ellos, nada tiene que ver con la obra de los seis días) y el principio del primer día transcurrió un intervalo de una duración indeterminada, durante el cual vivieron todos los animales y vegetales cuyos restos se encuentran ocultos en las capas terrestres. Esta época, que se confunde con lo que nosotros llamamos tiempos geológicos, terminó, según la hipótesis que examinamos, en un cataclismo general que redujo la tierra al estado caótico descrito en el segundo verso del Génesis: *Terra erat inanis et vacua*. Entonces, prosigue la hipótesis, debió de comenzar la obra de reorganización, que duró seis días de veinticuatro horas, conforme con la letra del sagrado texto. El primer capítulo de la Biblia contiene, pues, según esto, no el relato de la organización primera de la Tierra, sino el de su *restauración* después del supuesto cataclismo.

Los defensores de esta teoría se apoyan desde luego en que la creación de la materia no aparece expresamente en el Génesis como una parte de la obra de los seis días, y también en que algunos Padres ó Doctores de la Iglesia han creído en la existencia de un intervalo entre el origen de las cosas y el *fiat lux* que, según ellos, abrió el primer día. Añaden, y con razón, que esta hipótesis ofrece la ventaja de hacer imposible todo choque y todo desacuerdo, aun aparente, entre la Biblia y la ciencia. Pero si estos argumentos negativos bastan para hacerla lícita, no llegan hasta otorgarle la verosimilitud científica.

Es indudable que muchos Padres han admitido que el primer dia genesíaco había empezado con la aparición de la luz, colocando así la creación de la materia fuera de los seis días. Algunos hasta han llegado á reconocer, aunque generalmente se callan sobre este punto, que la materia, una vez creada, permaneció por mucho tiempo en el estado de masa informe y confusa descrito en el Génesis. Pero hay mucha distancia todavía entre esto y el suponer que durante este período, anterior al primer día, se desarrollaron y vivieron todos los vegetales y todos los animales de que encontramos restos en estado fósil.

Es además difícil formarse una idea de un cataclismo que haya transformado la tierra hasta el punto de reducir á la nada plantas y animales, hacer que desapareciera por completo la luz, y que pudiera, en fin, decirse de nuestro globo que era una masa *informe y vacía*, ó mejor aún *invisible y confusa: invisibilis et incomposita*, según la enérgica expresión de los Setenta.

Además, ¿no parece incompatible con la idea de un Dios infinitamente sabio el que, realizada ya su obra por medio de un desarrollo progresivo durante siglos sin cuento, viniese luego á aniquilarla antes de la aparición de aquel que debía ser el coronamiento y rey de la creación?

Pero supongamos por un momento que un cataclismo cualquiera haya podido acabar con la vida en la superficie del globo, y reducir la Tierra al estado de masa confusa, tenebrosa é informe, de que nos habla el Génesis. Las mismas leyes presidirán, sin duda, al desarrollo de la nueva creación. Dios es un ser inmutable, y en la creación se refleja la imagen de sus divinos atributos por la unidad del plan providencial y la estabilidad de las leyes de la naturaleza. Posible es, sin duda, la derogación de estas leyes; pero nadie puede afirmarla antes de la creación del hombre á no tener una revelación especial. Ahora bien; los autores de la teoría que impugnamos reconocen con nosotros que los vegetales del antiguo mundo fueron apareciendo gradualmente y se desarrollaron lentamente en el espacio de prolongadas edades que precedieron á la venida del hombre. ¿Por qué, pues, no ocurrió lo mismo con la nueva creación? ¿Por qué su desarrollo, tan lento en el primer caso, se efectuó esta vez en seis días de veinticuatro horas?

Ciertamente, no es fácil encontrar

una contestación satisfactoria á esta pregunta.

Y aún hay otra dificultad no menos embarazosa. Si la historia del globo se divide en dos grandes edades, una totalmente extraña al relato bíblico y otra descrita en el Génesis, ¿podrá decírsenos en qué época de esta historia terminó la primera edad para dar lugar á la segunda? ¿Será acaso al terminar lo que se ha convenido en llamar tiempos geológicos? ¿Será al fin de la época cuaternaria? Pero si hemos de creer los modernos descubrimientos, el hombre vivió en esta época. No puede dudarse, en efecto, que ha sido contemporáneo del mammuth y de otras especies extinguidas, consideradas como características de los tiempos cuaternarios. El hombre, pues, sería en tal caso *antegenesíaco*. Hubiera formado parte del antiguo mundo, lo mismo que la mayor parte de las especies que viven actualmente, y cuyos restos yacen unidos á los del mammuth en los depósitos diluvianos. Los partidarios del sistema de la *restauración* retrocederán, sin duda, ante esta consecuencia.

¿Pretenderán, por ventura, que la pretendida reorganización del mundo se hubiere operado al fin de la época terciaria? Entonces es verdad que no existía el hombre; pero surge otra dificultad. La mayor parte de las especies terciarias han pasado á la siguiente edad; algunas hasta han llegado á la nuestra y viven en la actualidad. No es, pues, posible admitir que al fin de esta edad hubiese habido un gran cataclismo cuyo resultado fuera la extinción total de los seres anteriormente existentes; de modo que nada nos autoriza á considerar esta fecha como la de la transformación completa del globo y como el punto de partida de una era enteramente nueva.

En vano sería remontarse todavía más alto en la serie de las edades geológicas. En ninguna parte se encontrará esta línea de demarcación que, según esta hipótesis, separa al mundo actual del mundo anterior. Ni la flora ni la fauna que caracterizan una época desaparecen totalmente con esta época. No hay, pues, indicios de que haya habido desde el origen del globo un cataclismo bastante violento para acabar por completo con la vida sobre la tierra y motivar una reorganización del mundo tan completa como se la supone.

Por lo demás, aunque fuera posible admitir la existencia de tal cataclismo; aunque debiera reconocerse que tuvo lugar y fué seguido de una restauración completa del globo, todavía habría que rechazar la hipótesis *antegenesíaca* tomada en su conjunto. En efecto, este acontecimiento no habría podido verificarse sino en una época geológica bastante remota, pues poseemos acerca de las edades recientes, posteriores, por ejemplo, á la formación secundaria, nociones tan exactas y minuciosas que excluyen hasta la idea de semejante catástrofe. Ahora bien; para darse cuenta del desarrollo de la vida en los tiempos posteriores á esta reorganización, forzoso sería todavía recurrir á los períodos largos, siendo, como son, insuficientes los días de veinticuatro horas, así para representar un solo período, como para representar la historia del globo toda entera.

También podríamos aducir argumentos de otra índole. Buckland y los partidarios de su añeja teoría pretenden que la Biblia les es favorable. Sin embargo, aparece bastante claro que más bien está en contra que en pro de su teoría. En toda ella aparece la creación como formando parte de la obra de los seis días. ¿No proclama Moisés que "el Señor hizo en seis días el cielo, la tierra, el mar y todo cuanto encierran„? ¿No dice, después de haber descrito la obra de los seis días, que "éstas son las generaciones del cielo y de la tierra cuando fueron creadas, en el día en que las creó? *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando* CREATA SUNT, *in die quo fecit Dominus Deus cœlum et terram*.„ (Gen., II, 45.)

Sería difícil encontrar un texto más concluyente que este último, pues contiene una contestación directa á la cuestión propuesta.

Los partidarios del sistema de restauración afirman que el mundo ha sido organizado en dos ocasiones: la primera vez inmediatamente después de la creación de la materia y durante la era geológica, y por vez segunda cuando la aparición del hombre. Y suponen que esta última organización,

no acompañada de creación, es la única descrita por Moisés. Pues bien; éste los desmiente de la manera más explícita. Dice el autor sagrado que las *generaciones* que acaba de presentar como la obra de los seis días son las que se verificaron *cuando el cielo y la tierra fueron creados*. No es posible mayor claridad.

No se objetará que la palabra *crear* es aquí dudosa. Es la palabra *bara* tan pocas veces usada por Moisés, y siempre, según parece, intencionadamente, por oposición á la palabra *hasah* (hacer, dar forma); con esta misma palabra anuncia el escritor sagrado, al principio de su libro, que el cielo y la tierra han sido sacados de la nada, y la misma palabra emplea también para indicar la aparición del animal y del hombre mismo, criaturas esencialmente distintas de todas las demás por el principio simple que las anima y que, en virtud de esto, no podía recibir la existencia sino por un acto especial de Dios, y no por la acción de las solas fuerzas naturales.

Como se ve, la hipótesis de Buckland no sólo tiene en contra suya la razón y la ciencia, sino que aparece también combatida por la Biblia misma. Por esto es extraño que todavía hoy encuentre adeptos. A decir verdad, el número de éstos va disminuyendo de día en día por lo que á Francia se refiere; pero no sucede así en Inglaterra, en donde la aceptación que logró en un principio, á causa sin duda de la alta reputación científica de su autor, le aseguró una existencia más duradera.

Sistema idealista de Mons. Clifford. —Otra teoría, á nuestro parecer más insostenible todavía y menos respetuosa para con el sagrado texto, ha visto igualmente en Inglaterra la luz pública en el año 1881. Si hemos de creer á su autor, Mons. Clifford, Obispo de Clifton, Moisés no se propuso darnos una historia de la creación. Él distribuyó arbitrariamente en seis días la obra de Dios. Y más arbitrario todavía es, según dicho autor, lo que hizo de colocar la creación del firmamento antes de la de las plantas, la creación del sol y de los astros antes de la de los animales, y ésta, en fin, antes de la venida del hombre. Este orden de sucesión, condenado por la ciencia, nada tiene de cronológico.

El único objeto de Moisés según la teoría que estudiamos, fué dedicar á la memoria de cada una de las obras de Dios los días de la semana, consagrados entre los egipcios á otras tantas divinidades especiales. Por esto hubo de aceptar un orden cualquiera; pero este orden no responde á nada real; no es el de los hechos, y en caso de que lo fuera no se nos impone como tal. (Véase la *Revista de Dublín*, 1881, y también *Annales de philosophie chrétienne*, Noviembre de 1881.)

La base del sistema de Mons. Clifford es, como se ve, la existencia de la semana entre los egipcios; ahora bien, esto es completamente inexacto. "Esta tesis del origen pagano y egipcio de la semana es insostenible en la actualidad„, dice un miembro del Instituto, M. Th. H. Martín. (*Annales de philosophie chrétienne*, Enero de 1882.) "Había sido ya impugnada con éxito, á mediados del siglo XVII, en las Memorias de la antigua Academia de Inscripciones y Bellas Letras (tomo IV) por el sabio sacerdote Sallier, quien ya entonces le asestó tan rudo golpe que no pudo rehacerse hasta nuestro siglo, en el cual esta errónea tesis ha recibido mortal herida de manos de un miembro distinguido de la nueva Academia de Inscripciones, M. Alfredo Maury, de acuerdo con un ilustre astrónomo profundamente religioso, M. Juan Bautista Biot... No es posible demostrar que entre los pueblos de la antigüedad haya habido *uno solo* que haya empleado la semana como período cronológico, hecha abstracción de toda intención religiosa, sin haberla recibido de los hebreos, ó por mejor decir de los judíos, que fueron sus propagadores.„

No está muy acertado el Obispo de Clifton cuando sobre este particular remite al lector á Herodoto y á Dión Cassio, pues el primero nos habla de los meses egipcios, pero nada nos dice del período de siete días que componen la semana, y este silencio es bastante significativo. En cuanto á Dión Cassio, dice expresamente este escritor que el período de siete días usado en Roma y en otras partes "es originario de la Judea„.

Se sabe además por Champollión cuál era exactamente la división del tiempo entre los antiguos egipcios. En su conjunto, podríamos decir que era el calendario republicano francés: división del año en doce meses, subdivididos éstos en tres décadas de diez días, y seguidos de cinco días complementarios. La semana de siete días no aparece en parte alguna.

No pudo, pues, Moisés tomar de los egipcios la idea de la semana. Tampoco es probable la tomase de otros, ni aun de los caldeos. De consiguiente, mal puede atribuírsele la intención de haber querido reemplazar la semana politeísta por una semana monoteísta, sustituyendo las divinidades paganas que presidían á los días por las obras de la creación arbitrariamente distribuídas.

Supongamos, sin embargo, que éste hubiese sido el objeto de Moisés; con todo y con eso, el sistema propuesto no sería mucho más verosímil. Hay una primera dificultad que se presenta inmediatamente al espíritu.

El escritor sagrado no se limita á describir las diferentes obras de Dios; nos dice que una tuvo lugar el *primer* día, otra el *segundo*, y así sucesivamente hasta el *séptimo día*, en que Dios *puso fin* á su obra. (Gen., II, 2.) Aquí hay, á nuestro entender, una sucesión evidente. En el Exodo se dice igualmente (XX, 2): "El Señor hizo en seis días el cielo, la tierra, el mar y todo cuanto ellos encierran, y descansó el día séptimo.„

Todo esto es letra muerta para el autor de la nueva teoría. Ninguno de estos dos textos, nos dice, pertenece á un libro histórico. El primero se ha sacado de un himno sagrado, pues tal es, á su juicio, la naturaleza del primer capítulo del Génesis. El segundo es una fórmula litúrgica cuyos términos no deben tomarse en su sentido ordinario. No hay que conceder, pues, á esta dificultad la menor importancia.

Comprenderá el lector que esto es resolver muy fácilmente una cuestión grave; pues, dígase lo que se quiera, textos tan claros como los que preceden no pierden su significación porque se encuentren en un himno, en un ritual ó en un libro litúrgico. El pensamiento del escritor sagrado parece evidente y nosotros no creemos que hasta ahora haya habido dos maneras de ver sobre este punto.

Tampoco está probado, además, que el primer capítulo del Génesis tenga el carácter de himno ó de canto sagrado que se le atribuye. Desde luego está escrito en prosa, observación que tiene ya cierta importancia. Además, es innegable que el libro á que pertenece es en lo demás absolutamente histórico. Para negar esta cualidad al primer capítulo, Mons. Clifford invoca algunas diferencias de estilo, especialmente el empleo de la palabra *Elohim* para designar á Dios, en vez de *Jehovah*, que no aparece hasta más adelante. Esta distinción, de origen racionalista, tiende á demostrar que Moisés insertó en su obra documentos antiguos á los cuales no cambió su forma primitiva; pero no se sigue de aquí que estos documentos estén desprovistos de todo carácter histórico.

En apoyo de su tesis, el sabio Prelado invoca los últimos descubrimientos de la asiriología. Mas estos descubrimientos creemos nosotros que se vuelven contra él. Ya encontramos en Beroso una cosmogonía caldea que presentaba la aparición de las cosas en un orden análogo al indicado por el Génesis, pero con una idea de sucesión cronológica más marcada todavía. Una inscripción cuneiforme, desgraciadamente incompleta, ha venido á confirmar esta idea. (V. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, tomo I, pág. 136.) Es una relación detallada del origen, del estado primitivo y del desarrollo progresivo del universo. "Transcurrieron un gran número de días y un tiempo largo„, se dice á mitad de la narración. Esto es dejar entender claramente que hubo sucesión en la formación del globo; es más, es decirnos expresamente que los *días* del Génesis no fueron días de veinticuatro horas, sino períodos de una duración indeterminada.

La inscripción caldea contiene otra noticia importantísima: á la descripción de la obra de los seis días añade la relación de la caída del hombre. Resulta de aquí que estos dos relatos que se pretende separar en el Génesis se

hallan, por el contrario, íntimamente unidos, y que si el uno es histórico debe serlo también el otro.

Indudablemente no se deben asimilar las dos cosmogonías, bíblica y caldea. Esta última está desfigurada por mitos groseros que impiden ver á primera vista los rasgos primitivos que ha conservado. Sin embargo, debe ser tomada en atenta consideración por el exégeta, pues todo concurre á probar que, si no en su forma actual, al menos en sus datos esenciales, es anterior á Moisés, y acaso también á Abrahám, y que nos ha conservado, aunque alterada, una antiquísima tradición, que el escritor sagrado nos ha transmitido, por el contrario, en toda su pristina pureza. Mons. Clifford se extraña de que Dios hubiera revelado á Moisés hechos geológicos que son del dominio de las ciencias naturales. Esta revelación se explicaría suficientemente atendida la importancia de los hechos en cuestión; sin embargo, nada nos obliga á creer que se hubiese hecho á Moisés. Es bastante probable que tal revelación era muy anterior á él, y que acaso se remontara al propio Adán. Así se explican los vestigios que de ella aparecen en documentos que parecen anteriores al legislador hebreo.

Sea de esto lo que fuere, lo que parece cierto es que el primer capítulo del Génesis nos traza la historia real de nuestro globo antes de la aparición del hombre. Aunque esta página fuese, como se quiere, un himno puesto por Moisés para encabezar su libro, todavía debería reconocerse en ella la verdad. Al ser adoptada por el escritor inspirado recibiría el mismo carácter de veracidad que los demás relatos bíblicos, debiéndose tener siempre por cierto que las cosas se produjeron en el orden tan claramente indicado por ella.

Nosotros admitimos que el número de *seis* períodos, entre los cuales distribuyó Moisés la obra de la creación, sea en cierto sentido un número arbitrario. Acaso no se adoptó sino porque el número *siete* era ya sagrado para los hebreos desde mucho tiempo antes (Gén., IV, 15, 24; VII, 2, 34; VII, 10, 12). Indudablemente Moisés hubiese podido con igual facilidad repartir esta obra en diez períodos si hubiese querido hacerlo, pues no se ve una línea de demarcación algún tanto precisa que separe los diversos días. Pero lo que no podemos menos de admitir puesto que Moisés lo declara de un modo terminante, es que el orden que nos presenta sea un orden verdaderamente cronológico, el mismo en que fueron apareciendo unos tras otros, á la voz del Creador, los seres animados ó inanimados, cuyo conjunto constituye el universo. Si otra cosa fuera, habría que decir que el escritor sagrado se expresó de modo que indujo á un error inevitable á todas las generaciones, y no es admisible que el Espíritu Santo, que le inspiraba, le hubiese permitido incurrir en una confusión de tan graves consecuencias.

¡Y cosa extraña! La verdad de la cosmogonía bíblica viene á ser discutida precisamente cuando todos los geólogos á quienes no ciega el espíritu de partido se complacen en proclamarla. Tal vez en ninguna otra parte haya una conformidad tan sorprendente, tan admirable, entre los datos de la ciencia y los de nuestros libros santos como en el terreno geológico. Hay aquí una coincidencia maravillosa que no puede ser efecto de la casualidad. La Geología, que ciertamente no se ha preocupado jamás de seguir por el camino ortodoxo, y que nunca, sobre todo, se ha propuesto venir en auxilio de los defensores de la verdad bíblica, ha dividido la historia del globo en tres grandes períodos anteriores á la aparición del hombre, y caracterizados, el uno por su admirable vegetación, el otro por el predominio de los animales acuáticos, el tercero por el de los animales terrestres. Ahora bien; éste es precisamente el orden que nosotros encontramos en el Génesis, y que representan el tercero, quinto y sexto días de la creación. No tenemos que hablar de los demás días, dedicados á referirnos la creación de la luz, la del firmamento, y, en fin, la de los cuerpos celestes; la Geología nada tiene que ver en este orden de cosas. Lo que sí es cierto, es que, en todo aquello que ha sido posible comprobrar, los estudios geológicos han redundado en gloria y enaltecimiento de nuestros libros santos, cuyas indicaciones han venido á confirmar.

Mons. Clifford se pregunta: "¿quién osará afirmar que el estudio del Génesis haya conducido jamás al descubrimiento de un solo hecho geológico?„ Nosotros podemos contestarle que la sucesión en tres períodos distintos de las tres grandes series de seres que componen el imperio orgánico, es decir, de los vegetales, de los animales acuáticos y de los animales terrestres, es ciertamente un hecho geológico de primer orden, y que este hecho era conocido por el Génesis mucho antes que el estudio de las capas terrestres hubiese hecho de él una verdad científica. La aparición relativamente reciente del hombre sobre la tierra es un hecho del mismo orden, que nosotros conocíamos por nuestros libros santos antes que la Geología viniese á proclamarlo.

¿Y cuáles son las dificultades que el Obispo de Clifton encuentra en la aceptación de la teoría generalmente admitida de los *días-períodos?*

Helas aquí:

"El relato bíblico, nos dice, parece hallarse en desacuerdo, no sólo con los descubrimientos de la ciencia moderna, sino también con aquella sabiduría de Egipto en que Moisés había sido educado. Los egipcios sabían perfectamente que la vegetación, para desarrollarse, necesita del calor del sol... Si la fecha de la creación de este astro debe tomarse en un sentido histórico y como significando que la Tierra existía, que giraba sobre su eje, que estaba cubierta de vegetación antes que el Sol, centro del sistema de que la Tierra forma parte, hubiese venido á la existencia, es inútil intentar la conciliación de una proposición como ésta con los hechos indudables de la ciencia. (*Ann. phil. chrét.*, Nov. 1881.)

"¡Véase, pues, á Moisés cogido en flagrante delito de error si, con la inmensa mayoría de los intérpretes, se le considera en este punto como historiador!„

Nosotros creemos, por el contrario, que el error está de parte del nuevo exégeta, que demuestra aquí una ciencia singularmente incompleta. Moisés, conviene recordarlo, no nos dice que el Sol *fué creado* el día cuarto, sino solamente que apareció entonces. Puede creerse, pues, que existía anteriormente como centro del sistema planetario, y acaso también como cuerpo luminoso. Todo lo que nos vemos precisados á admitir—y esto no se opone á los datos geológicos—es que hasta esta época los habitantes del globo, si los hubiese habido racionales, no hubiesen percibido el disco del sol, pues hasta entonces no se rasgó la inmensa nube que rodeaba la Tierra, impidiendo el paso á los rayos del sol. Fácil sería demostrar por analogía, examinando lo que ocurre en ciertas regiones ecuatoriales, que estas condiciones eran precisamente las que convenían para el desarrollo de la exuberante vegetación del período anterior, del período carbonífero. Lo que sí necesitan los bosques tropicales para crecer y prosperar es un calor intenso sin duda, pero un calor y una luz difusas, y no la acción directa de los rayos solares.

Si puede creerse que el Sol existía, pero cubierto por densas nubes, antes del cuarto *día* de la creación, nada se opone tampoco á que admitamos que sólo entonces vino á ser luminoso. La teoría de Laplace, según la cual todos los cuerpos de nuestro sistema planetario han desempeñado alternativamente el papel de soles, favorece esta hipótesis, pues el astro central, por lo mismo que es inmensamente mayor que los demás, ha debido entrar mucho después que ellos en esta fase de su existencia. Según esto, no habría dificultad en encontrar la fuente primitiva de la luz que aparece desde el principio á la palabra del Criador, y que durante largos períodos alumbró á la Tierra cuando se hallaba en vías de formación. Sin ir á buscar la máslejos, puede creerse que la Luna fué ese cuerpo incandescente que iluminó primeramente nuestro globo, y contribuyó de esta suerte á conservar la vida en su superficie.

Monseñor Clifford opone otras dificultades al sistema de los períodos. Pretende, por ejemplo, que los progresos de la Geología lo han condenado; que esta ciencia, al sustituir la teoría de los *cataclismos* por la de las *causas actuales,* no permite ya la división en períodos, que tengan, como dice el Génesis, una *mañana* y una tarde, un principio y un fin.

Nos falta espacio para demostrar al sabio Prelado que la *teoría de las causas actuales*, con tanta facilidad aceptada allende el Estrecho, está muy lejos todavía de poder considerarse como verdad probada. Tiene entre nosotros, y entre los mejores geólogos, adversarios declarados; y si dicha teoría contiene alguna cosa aceptable, en cambio nada hay que autorice á eliminar por completo las catástrofes violentas de la historia del globo. (V. *Géologie et Révélation*, cuarta edic., pág. 420.) Pero aunque fuese verdadera en todas sus partes, nada perdería con ello la teoría de los días-períodos. Nada nos obliga á creer que cada uno de los días genesíacos haya sido limitado por un fenómeno violento; el paso, aun insensible, de una obra á otra, basta para señalar el fin de un período y el principio del siguiente. Si el escritor sagrado parece que insiste sobre la línea divisoria de esta separación; si emplea muchas veces para marcarla mejor las palabras *tarde* y *mañana*, es, sin duda, que intenta hacer ver en los siete períodos de la creación la figura de los siete días de la semana.

Monseñor Clifford nos habla de nuevas dificultades que los progresos de la Geología han creado á la teoría que defendemos. Acaso se refiera á la siguiente. El Génesis coloca la creación de las plantas antes de la de los animales; ahora bien; la Geología nos muestra ciertos peces que vivían ya en la época silúrica ó siluriana; es decir, anteriormente á la época carbonífera, que fué la del mayor desarrollo de la vegetación, pues que á ella debemos nuestros numerosos depósitos hulleros. Nos muestra además, aun debajo de los terrenos cambrianos, y por consiguiente muy cerca del origen de la vida, un animal de un orden muy inferior, el *eozoon canadense*, de que se ha aprovechado la teoría transformista para las necesidades de su causa; pero todo el mundo sabe que la existencia de este pretendido zoófito es más que problemática. Y en último resultado, nada tiene que ver con la cuestión; pues Moisés, que evidentemente no se presenta como naturalista, no hace mención sino de los animales superiores, aquellos que podían atraerse la atención del hombre.

Y, en fin, aun cuando algunos de estos animales se encontrasen sepultados en los terrenos de transición pertenecientes á la época primaria; aun cuando las capas secundarias nos descubrieran restos de algunos representantes de esos mamíferos y reptiles terrestres, que no han de aparecer en masa hasta más tarde, siempre será verdad que el período primario está caracterizado por el desarrollo extraordinario del reino vegetal; el período secundario por sus animales acuáticos, de formas tan extrañas y variadas, y, en fin, el período terciario por la abundancia de los animales terrestres, con exclusión del hombre, que, según la ciencia como según la Biblia, no aparece sino en último término.

Hay aquí, repetimos, una conformidad, una concordancia tan notable, que es, á nuestro juicio, el efecto y la prueba de una revelación primitiva. No era posible, tomando las cosas en conjunto y sin entrar en detalles que las circunstancias no permitían, no era posible, decimos, describir de un modo más exacto la obra de la creación; y nosotros preguntamos á los que ven en esta descripción errores y aun absurdos, cómo se las arreglarían para presentarnos en tan pocas líneas una Cosmogonía que estuviese más acorde con la ciencia y que presentase más títulos á nuestra aceptación.

En suma, las razones que aduce Monseñor Clifford contra la opinión, casi unánime, que ve en el primer capítulo del Génesis el relato *histórico* de la creación del mundo, no resisten un examen serio. Creemos, por tanto, acertado conservar las armas de que se ha hecho uso hasta ahora para defender los libros santos. Las que en cambio se nos ofrecen nos parecen flojas. Otros dirán, y tal vez con razón, que son peligrosas.

Teoría de los días-períodos.—Las consideraciones expuestas nos permitirán ser breves respecto de la teoría que ve en los días genesíacos períodos de indeterminada duración.

Inútil será decir que preferimos esta teoría á todas las demás. Además es también la que se enseña comúnmente, al menos en Francia, donde la teoría de Buckland no ha tenido nunca grande aceptación.

En esta hipótesis hay que atribuir á la palabra hebrea *yom*, traducida hasta ahora por *día*, un sentido metafórico; pero esto no es nuevo, pues en muchos parajes de los libros santos está tomada esta palabra en un sentido análogo, (Gen., II, 4; Ex., X, 6; Lev., VII, 35-36; Num., VII, 10; Deut., IX, 24, etc.). Nosotros no citaremos sino un solo ejemplo: "Tales son, leemos en el segundo capítulo del Génesis, los orígenes de los cielos y de la tierra, cuando fueron creados el *día* (*yom*) en que el Señor Dios hizo los cielos y la tierra.„ Evidentemente la palabra *yom* no significa aquí un día de veinticuatro horas, toda vez que se aplica á todo el período de la creación.

La palabra *día* es asimismo susceptible de una significación distinta de su sentido literal. Cuando se dice, por ejemplo, de un hombre ó de un pueblo que ha tenido su "día„, quiere esto decir que ha tenido su tiempo, su época; pero la expresión hebrea es más lata todavía que la nuestra. Los hebreos no tenían palabra que significase época. No es, pues, extraño que á veces hayan dado este sentido á la palabra *yom*. (Vigouroux: *Manuel biblique*.)

Tampoco hay que olvidar que Moisés, al dividir en seis períodos la obra de la creación, quiso hacer de ella el tipo de la semana. Se comprende, pues, que para acentuar más la asimilación se sirviese con frecuencia de una palabra que significase á la vez *día* y *período*. Por esto, sin duda, asigna á cada día una *tarde* y una *mañana*. Claro es que estos dos términos se toman en sentido metafórico para significar *principio* y *fin*. Debían tener estos términos á los ojos del escritor sagrado el mérito de sugerir á la mente la idea de los días verdaderos, cuyos períodos son como la razón de ser y el punto de partida.

La Astronomía, según hemos observado ya, demuestra también á su manera la necesidad de considerar como largos períodos los días genesíacos. El telescopio nos descubre estrellas tan alejadas de nosotros, que se ha necesitado, al decir de los astrónomos, más de diez mil años para que su luz (que recorre 75.000 leguas por segundo) llegase hasta nosotros. Hasta se ha dicho de algunas nebulosas perdidas en la inmensidad de los espacios que era necesario un millón de años para el mismo objeto. Si el mundo, pues, no contase de existencia sino seis ú ocho mil años, como se creía en otro tiempo, todos estos astros deberían ser invisibles todavía.

Se pregunta, además, cómo los tres primeros días del Génesis habrían podido ser exactamente de veinticuatro horas. Un día se mide habitualmente por la salida y la puesta del sol; ahora bien; el sol no aparece hasta el cuarto día. Ya se ve, pues, con qué dificultad tropieza la hipótesis que pretende ser la más natural y la más aceptable.

¿Se nos dirá que los tres primeros días se midieron por la duración de la rotación de la Tierra sobre su eje? Pero aun así resulta que serán días sin noche, y las palabras *tarde* y *mañana*, á las cuales se quiere dar una significación propia y literal, deberán tomarse en un sentido figurado, bien así como en la hipótesis de los días-períodos.

Añadamos también que estos días deberían tener más de veinticuatro horas. La duración de la rotación de un cuerpo celeste sobre sí mismo disminuye á medida que aumenta su volumen. Ahora bien; según una teoría casi universalmente aceptada, teoría confirmada hasta por el texto del Génesis (*terra erat invisibilis et incomposita*), nuestro globo estuvo primitivamente en estado gaseoso.

Hubo una época en que la superficie se extendía hasta la órbita lunar actual, y aun más allá; pues la Luna, en el sistema de Laplace, no es más que un desprendimiento de la nebulosa terrestre disgregado de su periferia y condensado después. En esta época la Tierra invertía en dar vuelta sobre sí misma el tiempo que nuestro satélite emplea ahora en dar vuelta alrededor de nuestro globo, es decir, algo más de veinticuatro días. Los días genesíacos, pues, aun en la opinión que combatimos, fueron muy diferentes de nuestros días actuales. Esto es ya la negación de esta hipótesis.

Otro argumento bastante grave es el siguiente: "Dios, dice el escritor sagrado, descansó el día séptimo.„ Ahora bien; según el común sentir de los teólogos, este día séptimo comprende todos los tiempos que han seguido á la

aparición del hombre y continuará siempre. Esto no es, pues, un período de veinticuatro horas, y todo parece indicar que los demás han sido de la misma naturaleza.

Las tradiciones cosmogónicas de los diversos pueblos de la antigüedad confirman esta interpretación. Los caldeos, los fenicios, los persas, los etruscos mismos, creyeron en la división de la creación en seis períodos de larga duración. Que estas tradiciones procedan todas de la fuente hebraica, ó que se refieran, como la cosmografía bíblica, á una misma revelación primitiva, dichas tradiciones son muy significativas y dignas de tenerse en cuenta.

Nosotros encontramos en el texto mismo la prueba de que así hay que entender la palabra *día*. Moisés nos explica en el segundo capítulo del Génesis (v. 5 y 6) cómo la vegetación del tercer día pudo desarrollarse merced á la abundancia de vapores que suplían á la falta de agua, "porque el Señor no había hecho todavía que lloviese sobre la tierra„: *non enim pluerat Dominus Deus super terram.*

Nosotros creemos que este pasaje es completamente ininteligible si admitimos los días de veinticuatro horas. Hasta el tercer día no se reunieron las aguas para formar los mares. Ahora bien; si no hacía todavía veinticuatro horas que las aguas se habían retirado, el suelo debiera haber conservado bastante humedad para proveer al desarrollo de las plantas. El vapor, bien así como la lluvia, era más que inútil, y más bien habría motivo para preguntarse cómo la tierra se había desecado ya suficientemente para que pudieran vivir en ella los vegetales.

Se ha preguntado alguna vez si Moisés tuvo conocimiento de la índole de los días que describía. Este pasaje hace creer que no la ignoraba. Aunque la dificultad que acabamos de exponer ha pasado inadvertida para la mayor parte de los comentadores, no pudo menos de parar mientes en ella el autor mismo del relato.

La Tradición no se opone tampoco á la nueva interpretación. Un gran número de Padres, entre otros San Agustín y toda la escuela exegética de Alejandría, atribuyeron á la palabra *día* un sentido metafórico. Hasta se puede decir que ellos se apartaron más que nosotros de su sentido literal, pues muchos de ellos afirmaron que el universo todo había sido creado en un instante y que la sucesión descrita en el Génesis no era sino ideal. Seguramente, si ellos hubiesen tenido conocimiento de los tiempos geológicos y de su larga duración, no hubiesen vacilado en identificarlos con la obra de los seis días.

Algunos parece que entrevieron estos largos períodos. San Agustín no dista mucho de admitir á veces una sucesión real en las obras de la creación. Su pensamiento vaga incierto sin encontrar fácil solución á este problema; pero de todos los sistemas exegéticos, el que más le repugna es evidentemente el de los días de veinticuatro horas. M. Motais lo ha demostrado claramente en los eruditos estudios que ha consagrado á esta cuestión en la *Revue catholique* de Lovaina. (*Origine du monde d'après la tradition*, obra póstuma. París, 1888.)

Sería superfluo insistir más sobre una tesis ya muchas veces desarrollada, y de la manera más victoriosa, por eminentes exégetas. Nosotros nos contentaremos con remitir al lector á las obras de éstos.—(Véase: Vigouroux, *Manuel biblique,* t. I, y *Revue des questions scientifiques,* Abril y Julio de 1879;—G. Molloy, *Géologie et révélation,* capítulo XX;—Arduin, *La Réligion en face de la science;*—Pozzy, *La Tierra y el relato bíblico de la creación*;—Monseñor Meignan, *Le Monde et l'homme primitif*, etc.)

Días cósmicos.—Otra interpretación que merece, á nuestro juicio, fijar la atención de los apologistas, por cuanto está muy conforme con la letra y proporciona solución satisfactoria á las dificultades geológicas, es la que considera la palabra *día*, no en el sentido de día ordinario, sino en el sentido de día cósmico ó cíclico, á la manera como en la profecía de Daniel las setenta semanas son semanas de años y no de días. He aquí en pocas palabras la base y sentido propio de esta nueva interpretación. El relato bíblico de la creación del mundo es, según toda verosimilitud, un relato tradicional que Abrahám aportó de Ur, en Caldea, y que fué con-

servado en su familia hasta Moisés, el cual, inspirado por el Espíritu Santo, lo consignó por escrito. A los caldeos, pues, conviene acudir para aclarar el sentido de las frases obscuras que encierra el relato mosaico de los orígenes del mundo. Ahora bien; los caldeos habían ideado, para la historia de los orígenes del mundo, un día de larga duración, calcado sobre el día ordinario y con las mismas divisiones, á saber: doce horas, seis para la noche y seis para el día; sesenta minutos para cada hora, y sesenta segundos para cada minuto. Cada segundo para el día cósmico representaba un año ordinario, cada minuto sesenta años, y cada hora tres mil seiscientos años; el día cósmico, como de doce horas, representaba cuarenta y tres mil doscientos años ordinarios. Estas noticias y consideraciones nos han sido sugeridas por los fragmentos cosmogónicos de Beroso, que han sido muy bien estudiados por M. Fr. Lenormant en el *Essai de Commentaire* que ha publicado (págs. 185-217).

Según este sistema, pues, la duración del tiempo asignado por Moisés á la formación del mundo hasta la creación del primer hombre habría sido seis veces cuarenta y tres mil doscientos años, ó sea doscientos cincuenta y nueve mil doscientos años. Pues bien; sería difícil demostrar que un período como éste no fuera suficiente para que cupieran en él todos los fenómenos geológicos comprobados por la ciencia. Esta interpretación ofrece también la ventaja de apoyarse en una antiquísima tradición y en no violentar en manera alguna el sagrado texto. Proporciona, pues, una solución muy aceptable.

Conformidad de la cosmogonía bíblica con la ciencia.—No intentamos reproducir aquí la rutina ya vulgar de los comentadores, presentando una traducción literal del primer capítulo del Génesis. Parécenos más importante que esto poner de manifiesto á los que continuan dudando sobre este punto, la conformidad, el acuerdo perfecto, verdaderamente admirable del relato bíblico con los datos ciertos ó solamente probables de las ciencias físicas y naturales. Para esto trataremos sucesivamente de cada uno de los días genesíacos, y señalaremos con brevedad, y según nos permita hacerlo el estado actual de los conocimientos, la fase de la historia científica del globo á la cual corresponde cada uno de dichos días.

Traduciremos *literalmente* del hebreo la descripción de la obra de los seis días.

Día primero.—"1. En el principio crió Dios los cielos y la tierra.—2. Y la tierra estaba desierta y vacía (invisible y sin forma: *invisibilis et incomposita* según el texto griego), y las tinieblas se hallaban sobre la faz de las aguas.—3. Y dijo Dios: Que la luz sea, y la luz fué.—4. Y Dios vió que la luz era buena, y Dios separó la luz y las tinieblas.—5. Y Dios llamó á la luz día, y á las tinieblas noche. Y hubo tarde y mañana; día primero.„

Dos grandes hechos, pues, la creación de la materia y la aparición de la luz, caracterizan el primer día. Es verdad que los Padres, y cierto número de exégetas que los han seguido, han opinado que la creación propiamente dicha era anterior al primer día, el cual, según esto, habría empezado con el *fiat lux* del tercer versículo. Esta cuestión nos parece de poquísima importancia. Lo que más nos interesa es saber si las ciencias profanas arrojan alguna luz sobre esta primera época de la historia del globo.

Si bien es cierto que la ciencia positiva nada nos dice directamente sobre el origen del universo, nos deja por lo menos entrever algo sobre este punto. Uno de sus más autorizados representantes, Laplace, nos ha dejado acerca de este particular una teoría de la que no diremos más que una palabra (*V. Cosmogonía*). Supone Laplace que la Tierra y demás astros que forman parte de nuestro sistema planetario, el Sol inclusive, se hallaron originariamente en el estado gaseoso y constituyeron una inmensa nebulosa que giraba sobre sí misma de Oeste á Este. Esta nebulosa, cuyos elementos estaban sujetos á la ley de atracción, acabó por dividirse en muchos fragmentos, que, al condensarse, se aislaron más y más y tomaron la forma globulosa propia de los cuerpos celestes. La luz fué el efecto natural de la aproximación de sus moléculas. Puestas en inmediato contacto estas moléculas, debieron de penetrarse,

combinarse, produciéndose así calor y luz, como ocurre á nuestra vista en toda combinación química.

Es de creer que este fenómeno se realizó por vez primera en uno de los cuerpos más pequeños de nuestro sistema solar, tal vez la Luna, pues en la hipótesis de Laplace la duración de las transformaciones que experimentan los cuerpos celestes está en relación con su masa.

Resulta, pues, que aquellos que supusieron que el escritor sagrado había incurrido en un error grosero al colocar la creación de la luz tres días antes de la del Sol, se han engañado ellos mismos de la manera más grosera. Tal hecho podía parecer extraño en una época en que se creía que la Tierra no había tenido nunca más focos de luz que el Sol. Por eso es más de admirar encontrarlo ya consignado por la pluma del escritor sagrado. Y como no es de aquellos sucesos que se adivinan, será casi forzoso admitir que Moisés llegó á su conocimiento por medio de una revelación especial. ¿No es esto una nueva prueba de que, cuando se trata de la Biblia, no hay que apresurarse á tachar sus enseñanzas de erróneas ó contrarias al espíritu y progresos de la ciencia? Hasta ahora, todos aquellos que han creído cogerla en flagrante delito de error se han visto chasqueados. Podría aplicarse aquí el dicho de Bacon respecto de Dios: si la poca ciencia nos aparta de él, la mucha ciencia nos aproxima.

El primer día del Génesis se sustrae, por consiguiente, á la Geología propiamente dicha, cuyos dominios empiezan en aquella época en que los sedimentos empezaron á depositarse en el fondo de los mares, y cuando la vida pudo nacer y desarrollarse sobre su corteza ó capa exterior, suficientemente fría.

Puede verse en este primer día el representante del inmenso período durante el cual la Tierra se mantuvo en estado gaseoso, y desempeñó, con respecto á la Luna, que se solidificó sin duda antes que ella, el papel de un verdadero Sol. Tal es, en efecto, el estado que nos deja entrever el segundo versículo del Génesis, sobre todo si se acepta la traducción de los Setenta, que nos pintan la materia terrestre como "invisible y sin forma„.

Día segundo.—"6. Y Dios dijo: Que haya una extensión *(expansio,* y no *firmamentum*) en el medio de las aguas, y que separe los cielos de entre las aguas.—7. Y Dios hizo la extensión, y separó las aguas que estaban bajo la extensión de aquellas otras que estaban arriba. Y así fué.—8. Y Dios llamó á la extensión cielos. Y hubo tarde y mañana: día segundo.„

La nebulosa terrestre, que permaneció gaseosa durante todo el tiempo del *primer día*, continúa condensándose durante el segundo, y pasa luego al estado líquido. Posteriormente se forma una costra en la superficie de esta masa pastosa. Las aguas, que se conservaron hasta entonces en el estado de vapor en virtud del calor interno, se condensan en parte y dan origen á los mares. Esta es la separación de las aguas de que se hace mención en el versículo 6. La atmósfera, sin embargo, continúa cargada de espesas nubes, que hasta el día cuarto impedirían á los habitantes de la Tierra la vista de los astros.

Esta separación de las aguas superiores é inferiores, es decir, de los vapores celestes y de las aguas propiamente dichas, fué considerada como la formación del *firmamento;* pero este término es poco científico y no se encuentra en el texto primitivo. Sin razón, pues, se ha censurado al escritor sagrado por el uso de este término inexacto, infiriéndose de aquí que poseía ideas falsas en materia de Cosmografía. Que Moisés estuviese en estas materias á la altura á que nos hallamos hoy día, nada nos obliga á creerlo; pero hay que reconocer al menos que las expresiones que él emplea no están en contradicción con la ciencia actual. En resumen: lo que nos presenta como obra del segundo día es la formación de la atmósfera, la cual, en efecto, no existía realmente mientras contenía én estado de vapor la totalidad de las aguas terrestres.

Algunos comentadores han querido ver en las *aguas* de que se habla con ocasión del segundo día la materia gaseosa de la nebulosa primitiva, y en la separación de aguas superiores y

aguas inferiores el fraccionamiento de esta nebulosa en nebulosa solar y nebulosa terrestre. Pero este sentido nos parece se halla muy distante de la significación literal de la palabra para que hubiese podido ser adoptado por Moisés. El escritor sagrado habló siempre el lenguaje ordinario, pues de otro modo no hubiese sido comprendido por nadie. Haciendo coincidir el segundo día con una fase más avanzada de la historia del globo, tenemos la ventaja de conservar á la palabra *aguas* su sentido propio. Este significado es tanto más verosímil cuanto que la precipitación de una parte de las aguas atmosféricas debió, naturalmente, preceder de cerca al día tercero, caracterizado por el desarrollo del reino vegetal. Las plantas no habrían podido vivir sin agua que humedeciera sus raíces, y sin alguna luz con que se conservase la clorófila, y en consecuencia el verdor de las hojas.

Habría además en la Biblia una gran laguna si fuese fundada la interpretación que precede. El tiempo, indudablemente largo, que transcurrió entre el primer momento de la formación de la corteza terrestre y la aparición de la vida en su superficie, no estaría representado en el Génesis, mientras que, según nuestra interpretación, pertenece al segundo día.

Hasta aquí nos hallamos siempre en el período anterior á los tiempos geológicos propiamente dichos, período azoico por cuanto precedió á la aparición de los primeros seres vivientes, plantas ó animales. El día primero, que se extiende desde la creación hasta la formación de la costra terrestre, y que comprende toda la época durante la cual se halló la Tierra en estado gaseoso, podría llamarse *era cósmica*. El segundo sería entonces la era *geogénica* ó la de la formación misma de la Tierra, en vías de solidificarse y de enfriarse para servir al desarrollo de la vida.

En adelante salimos ya de la hipótesis para entrar en el dominio de los hechos. La concordancia de la Biblia con la ciencia será ahora más admirable todavía.

Día tercero.—"9. Y Dios dijo: Que las aguas que están bajo los cielos se reunan en un solo lugar, y que aparezca lo seco, lo enjuto. Y así fué.—10. Y Dios llamó á lo enjuto tierra, y á la reunión de las aguas llamó mares. Y Dios vió que esto era bueno.—11. Y Dios dijo: Que la tierra haga germinar el verdor, la hierba con su simiente, el árbol frutal que produce fruto de su especie que tiene en sí su simiente sobre la tierra. Y así fué.—12. Y la tierra produjo el verdor, la hierba que lleva la simiente según su especie, y el árbol frutal que tiene en sí su semilla según su especie. Y Dios vió que esto era bueno.—13. Y hubo tarde y mañana: día tercero.„

La formación de los mares, por la cual empieza la obra del tercer día, es la consecuencia natural de la precipitación de los vapores atmosféricos de que se ha hablado en el día precedente. Entonces es cuando se produjo en las tierras nuevamente emergidas esa admirable vegetación que, según los geólogos, fué el principal carácter de la época *primaria*, y que nos ha valido esos inmensos depósitos de carbón, en los cuales la industria moderna ha encontrado el principio de su fuerza motriz. Es indudable que esta vegetación no era ni variada ni brillante, siendo así que nuestras plantas fanerógamas más notables no aparecieron hasta más tarde; pero era tan abundante que el escritor sagrado no podía dejar de señalarla como el rasgo dominante de esta época primitiva.

Es cierto que ya entonces vivían algunos animales de un orden inferior: insectos, crustáceos, batracios y peces. La aparición de éstos hasta fué anterior á la gran manifestación de la vida vegetal, pues ésta data de la época carbonífera, en tanto que los citados animales son comunes desde la época silúrica. (Véase más arriba el cuadro de las formaciones geológicas.)

Los muchos exégetas que han visto en este hecho una dificultad seria, no han tenido en cuenta que Moisés no nos presenta sino el rasgo principal ó dominante de las épocas geológicas. Ahora bien; si se preguntase á un geólogo cuál es el carácter dominante de la época primaria ó de transición, no vacilaría en contestar que es su exuberante y frondosísima vegetación, al lado de la cual pasan inadvertidos los humil-

des animales que poblaban sus mares. Seguramente, no puede exigirse del escritor sagrado mayor exactitud científica.

Se ha dicho que Moisés fué instruído acerca del origen del mundo por una serie de visiones que, transportándole sucesivamente á las diversas épocas de la creación, le mostraron como en otros tantos cuadros las principales escenas. Si así fué, claro es que lo que debió llamarle la atención en el tercer día fué la abundancia de la vegetación, y no algunos seres ínfimos sepultados en el fondo de las aguas. Por lo demás, él no nos dice que estos animales no existieran; en ninguna parte habla de ellos, ni aun con ocasión de la obra del día quinto, porque lo que nos describe entonces son los grandes animales acuáticos ó anfibios que obtuvieron siempre el privilegio de provocar especialmente la atención. El objeto de Moisés,no hay que olvidarlo, era alejar á los hebreos del politeísmo egipcio ó cananeo, haciéndoles entender que todo en la tierra era obra de Dios. De aquí que no hubiera necesidad de entrar en el detalle de una descripción en cierto modo científica; bastaba fijarse tan sólo en los seres principales, por ejemplo, en aquellos que, en su tiempo, eran objeto de los homenajes y de las adoraciones de los egipcios.

Día cuarto.—"14. Y Dios dijo: Que haya luminares en la extensión de los cielos para separar el día de la noche, y que sirvan de signos (ó de reguladores) para las épocas, para los días y para los años. Y que sirvan de luminares ó antorchas en la extensión de los cielos para que alumbren la tierra. Y así fué.—16. Y Dios hizo dos grandes luminares, el mayor para que presidiera al día, y el menor para que presidiera á la noche y las estrellas.—17. Y Dios los puso en la extensión de los cielos para que lucieran sobre la tierra.—18. Y para que presidieran al día y á la noche, y para que separaran la luz de las tinieblas. Y Dios vió que esto era bueno.—19. Y hubo tarde y mañana: día cuarto.„

La obra del día cuarto se escapa á la comprobación de la Geología, puesto que se trata, no de la Tierra, sino de los cuerpos celestes. Hay, sin embargo, motivo para creer que coincide con el fin de lo que se llama la época primaria ó de transición, es decir, con la formación del terreno permiano. Y en efecto, acabamos de ver que el piso inferior ó carbonífero representa el tercer día, y se verá luego que la época secundaria no es otra que el quinto día. Forzoso será, por consiguiente, colocar en este intervalo la aparición de los astros.

Decimos *aparición*, y no *creación*. Y en efecto, la Escritura no dice que los astros fuesen creados el día cuarto. Lo estaban ya probablemente desde hacía mucho tiempo, aun como focos de luz; pero no habían sido visibles hasta entonces, cuando por vez primera se disiparon ó entreabrieron las densas nubes que los ocultaban.

Sin duda podríamos creer, aun sin oponernos á la teoría cosmogónica generalmente aceptada, que el Sol comenzó en esta época á emitir calor y luz; pero entonces podría preguntarse cuál era, faltando el Sol, la fuente de calor que activó la vegetación en la época anterior. No podría ser la Luna, toda vez que, como más pequeña que la Tierra, debió solidificarse antes que ésta. Tampoco es probable que la Tierra misma hubiese sido su propio foco de calor; pues, por tenue que fuese entonces su costra exterior, la poca conductibilidad de las rocas que la constituye debía ya entonces impedir que los fuegos internos ejercieran en su superficie una acción tan sensible. Por lo demás, el simple hecho de que el Sol, la Luna y todas las estrellas datan del mismo día, prueba que se trata solamente de su aparición, pues sería contra toda verosimilitud que todos estos astros hubiesen sido creados ó hubiesen aparecido luminosos en una misma época.

Esta hipótesis de una nube densísima que hubiese impedido á los habitantes de la Tierra la vista directa de los astros hasta el día cuarto, es decir, hasta el principio de la época secundaria, se halla enteramente conforme con los datos de la ciencia. Desde luego, es muy natural que la atmósfera no haya tenido en su origen la pureza actual La elevada temperatura que reinaba en la superficie del globo, y que atestiguan unánimemente los animales y las

plantas de esta época primitiva, debió de mantener en el estado de vapor muchos cuerpos hoy líquidos ó sólidos. El carbono, hoy almacenado en cierto modo para las futuras necesidades de la industria en nuestras ricas minas de hulla, hallábase, sin duda, diseminado entonces bajo la forma de ácido carbónico en el aire atmosférico, cuya composición debía modificar considerablemente.

Además, es un hecho demostrado en Biología vegetal que las plantas inferiores, análogas á las que produjeron la hulla, no adquieren en parte alguna tan magnífico desarrollo como en una atmósfera cálida, húmeda y sombría. Repetidas experiencias, y el ejemplo de las regiones en que durante ciertas estaciones el cielo aparece casi constantemente cubierto de espesas nubes, lo prueban en demasía. Es verdad que en tales condiciones no pueden obtenerse flores de colores vivos, como tampoco árboles de textura compacta y dura; pero ya se sabe que la flora carbonífera estaba caracterizada precisamente por la falta de color y por la naturaleza blanda y esponjosa de sus plantas.

Los animales de la época atestiguan también, por su parte, la ausencia de la acción directa del sol. Los ojos reticulados de los trilobites prueban á la vez, se ha dicho, la existencia y la pobreza de la luz. Un sabio muy conocido, M. Her, ha podido comprobar también que la mayor parte de los insectos (gorgojos, térmites) de la época hullera eran "nocturnos„.

Todo concurre, pues, á demostrar que espesas nubes impidieron que la acción directa de los rayos solares se dejase sentir en la superficie del globo hasta que la vegetación hullera, que sacó partido de este estado de cosas, hubo privado al aire atmosférico del ácido carbónico que contribuía á viciarle. La ciencia, lo mismo que la Biblia, nos enseña que la aparición del Sol y de los astros debió seguir, y no preceder, al extraordinario desarrollo del reino vegetal, que inauguró los tiempos geológicos. También aquí es imposible imaginar un acuerdo, una conformidad más asombrosa, y este acuerdo, esta conformidad no puede ser efecto del acaso. Era imposible que Moisés pudiera conocer de otro modo que por revelación un hecho considerado antiguamente como poco verosímil, y que resulta comprobado por datos científicos recientemente adquiridos.

Día quinto.—"20. Y Dios dijo: Que las aguas abunden en seres que se arrastran teniendo respiración de vida, y que seres volátiles vuelen sobre la tierra en la extensión de los cielos.—21. Y Dios crió los monstruos marinos y todo animal que repta, de los cuales las aguas se llenaron según sus especies, y todo ser volátil con alas *(volatile alatum)* según su especie. Y Dios vió que esto era bueno.—22. Y Dios los bendijo diciendo: Creced y multiplicáos, y llenad las aguas en los mares, y que el ser volátil se multiplique sobre la tierra. Y hubo tarde y mañana: día quinto.„

El quinto día genesíaco coincide manifiestamente con la época *secundaria* de los geólogos. Cuando se ve que la pinta con las rasgos que preceden, parece verosímil que Moisés haya tenido como una vista general de los paisajes de esta época.

Lo que caracterizó el quinto día, nos dice, fueron los monstruos marinos, los reptiles acuáticos y los seres volátiles. Ahora bien; si se echa una mirada sobre uno de los cuadros en los cuales los geólogos han tratado de reconstituir algunas escenas de los tiempos secundarios, queda uno absorto á la vista de esos monstruos marinos, de esos enormes reptiles acuáticos que dan á la fauna de esta época una fisonomía particular. Entre los animales acuáticos ó anfibios citaremos el *ictiosauro* y el *plesiosauro,* dos saurios gigantescos, esencialmente marinos, que medían hasta diez metros de longitud; el *teleosauro,* que por su forma se parecía bastante á nuestros actuales cocodrilos, pero que los supera en dimensiones; el *mosasauro,* llamado también *animal de Maestricht,* inmenso lagarto que vivía también en el agua; en fin, el *megalosauro* y el *iguanodon,* otras especies de lagartos de temible aspecto, que alcanzaban proporciones colosales.

Entre los "seres volátiles„ nada puede imaginarse más notable que el *pterodáctilo,* y su vecino el *ramphrohyn-*

chus, dos reptiles provistos de alas membranosas que tenían alguna analogía con el murciélago, y que evocan en nosotros la idea de aquel fabuloso dragón de que tanto uso se ha hecho en las ficciones poéticas antiguas y modernas. Las huellas de verdaderas aves, con frecuencia gigantescas, no faltan tampoco en los terrenos secundarios, completando la serie de semejanzas que permiten identificar la época secundaria con el quinto día de Moisés.

Es verdad que no todos los traductores entienden como nosotros en absoluto la obra de este día. La Vulgata, por ejemplo, traduce: "Que las aguas *produzcan* (?) animales vivos que naden en el agua, y aves que vuelen sobre la tierra.„ Se ha inferido de estos términos que se trataba de peces y aves propiamente dichos. Pues bien; el texto primitivo no tiene este sentido. Si Moisés hubiese querido hablar de los peces lo hubiese hecho en términos claros, toda vez que el hebreo posee una palabra que tiene esta significación precisa. Al servirse de la palabra *cherets*, que significa propiamente reptil, y sobre todo acompañando esta palabra con aquella frase "que tengan respiración de vida„, parece que el escritor sagrado quiso excluir los peces, que no reptan, y que, desprovistos de pulmones, no respiran propiamente hablando.

También es impropio hablar de "aves„. La palabra propia es "ser volante ó volátil„, la cual tiene la ventaja de poder aplicarse á los animales que, sin ser aves pero provistas de alas, como el pterodáctilo, animaban los paisajes de la época secundaria.

El hacer decir á la Biblia que las aguas *produjeron* los animales acuáticos es un error por cualquier lado que se le considere, pues la palabra hebrea *cherets*, que se traduce de este modo, no tiene tal sentido. Significa "reptar„, y en el caso presente puede traducirse por "abundar„.

Algunos comentadores, preocupados sin razón por los descubrimientos geológicos, creyeron que aquí se trataba, no de animales acuáticos, sino de reptiles propiamente dichos. Es verdad que la palabra hebrea *cherets* tiene ambos sentidos; pero el contexto muestra muy claramente que se trata de animales que viven en el agua. Así que inmediatamente leemos: "Y Dios crió los monstruos marinos *(cetos magnos, belluas marinas,* según Gesenio), y todo animal que se arrastra en el agua.„ Más adelante (V, 26-28) Dios dice: "Hagamos al hombre... para que domine sobre los peces del mar, y sobre el ave del cielo, y sobre el animal doméstico, y sobre toda la tierra, y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra. Y Dios creó al hombre, y los creó varón y hembra, y les dijo: ..... dominad sobre los peces del mar, y sobre el ave del cielo, y sobre toda bestia que trepa sobre la tierra.„ En estos pasajes los animales aparecen mencionados según el orden con que fueron creados. Ahora bien; los peces y los demás animales acuáticos se mencionan antes que las aves, las cuales, según opinión de todos, pertenecen al día quinto. Luego estos animales fueron también creados el día quinto. La creación de los reptiles exclusivamente terrestres pertenece al sexto.

La Geología confirma de la manera más brillante este orden de aparición. Por esto, muy sin razón, es considerada la época secundaria como la época por excelencia de los reptiles. La verdad es que esta época es la de los animales acuáticos, de cualquier clase que sean. Nosotros no creemos que en toda la serie de los terrenos secundarios se haya encontrado una sola serpiente, el único animal que universalmente y en todo tiempo ha sido considerado como reptil. Los quelonios (tortugas) los saurios (lagartos) y los batracios (ranas) abundan, es verdad, en estos terrenos; pero ya se sabe que estos tres órdenes se han incluído bastante arbitrariamente en la clase de los reptiles y que se parecen muy poco á los ofidios ó serpientes, que son los animales tipos de la clase. Las serpientes, es decir, esos animales completamente desprovistos de miembros, son en realidad los únicos que se han designado siempre, y que se designan ahora con el nombre de reptiles. Pues bien; Moisés hablaba el lenguaje del pueblo; no estaba obligado á adoptar las clasificaciones más ó menos sistemáticas de los sabios modernos.

Hay más. Nosotros creemos que todos los quelonios, saurios y batracios descubiertos en los terrenos secundarios son especies más ó menos acuáticas.

Con respecto á los batracios no puede haber dificultad. Casi todos son anfibios, y todos respiran por branquias durante los primeros tiempos de su vida. No son, pues, si hemos de hablar propiamente, animales terrestres. Son además bastante raros en los terrenos secundarios, y no omitamos que la mayor parte de los naturalistas hacen de ellos una clase especial y los colocan fuera de los reptiles.

En cuanto á los quelonios ó tortugas, puede decirse que confirman de la manera más cumplida la exactitud de la narración bíblica. Las tortugas marítimas, fluviales y palustres abundan en los terrenos secundarios, pero no se ha descubierto ni una sola que sea exclusivamente terrestre.

Los saurios hallados en los mismos terrenos son igualmente acuáticos. No hay dificultad sino tocante á dos especies, el megalosauro y el iguanodon, especie de lagarto gigantesco que caracteriza la formación wealdiana. Siendo estos dos géneros intermedios entre los lagartos y los cocodrilos, es difícil saber con exactitud cuál era su régimen. Si no eran exclusivamente marinos, hay motivos para creer que al menos frecuentaban las aguas. Pertenecen, pues, al quinto día del Génesis, y su presencia en las capas secundarias no debe causar sorpresa.

Digamos, sin embargo, que aunque se llegase á descubrir algún reptil exclusivamente terrestre fuera de los terrenos terciarios, que es donde abundan, nada podría inferirse de aquí contra la exactitud de la narración mosaica. La época secundaria sería siempre la de los animales acuáticos, y la siguiente la de los animales terrestres.

Día sexto.—"24. Y Dios dijo: Que la tierra *produzca* (?) el animal que tiene respiración de vida según su especie, el animal doméstico, y el reptil y la bestia terrestre según su especie. Y así fué.—25. Y Dios hizo la bestia terrestre según su especie, y el animal doméstico según su especie, y todo reptil de la tierra según su especie. Y Dios vió que esto era bueno.—26. Y Dios dijo: Hagamos al hombre á nuestra imagen según nuestra semejanza, y que domine sobre los peces del mar, y sobre el volátil del cielo, y sobre el animal doméstico, y sobre toda la tierra, y sobre todo ser que repta sobre la tierra.—27. Y Dios crió al hombre á su imagen; lo creó á imagen de Dios. Los crió varón y hembra...„

Moisés, en la descripción de la obra del día sexto, nos hace asistir á la aparición, ó más bien al predominio de los animales terrestres. La Geología asimismo nos muestra el predominio de estos animales en la época terciaria. Hay una analogía tan manifiesta entre este día y esta época, que hay necesidad de identificarlos.

Uno y otra terminan con la creación del hombre, que es el coronamiento de la creación. Es verdad que los terrenos en que se encuentran sus restos más antiguos han sido excluídos de la época terciaria por los geólogos franceses para hacer de ellos los representantes de una nueva época llamada cuaternaria; pero esta exclusión ó separación, hecha sin motivo suficiente, no ha sido admitida por los sabios extranjeros, los cuales continúan atribuyendo los depósitos llamados cuaternarios á la época anterior bajo el nombre de postpliocenos.

Una sola observación con respecto al sagrado texto en lo relativo á la obra del sexto día. Hemos dicho antes que algunos intérpretes atribuían al quinto la creación de los reptiles propiamente dichos. La prueba de que se trataba sólo de los animales acuáticos es que la palabra *remesh*, empleada esta vez, designa indudablemente los reptiles terrestres.

Algunos comentadores, sin embargo, han aplicado esta palabra á todos los pequeños animales terrestres, aun á los mamíferos, tales como la liebre y la marta. Acaso tengan razón; pero es imposible probarlo. Puede que el escritor sagrado, en esta rápida enumeración, haya dejado de hacer mención de estos pequeños animales, así como tampoco la ha hecho de los peces.

Inútil será insistir sobre la claridad de la distinción que se establece entre los dos actos que dieron origen sucesi-

vamente á los animales y al hombre. He aquí una prueba de que nuestra especie no procede de las especies anteriores, como quieren algunos transformistas. En el texto se dice expresamente que el hombre fué *creado* (*bara*), palabra significativa que hasta aquí no se ha empleado sino en dos circunstancias solemnes: en el versículo 1.º á propósito de la primera aparición de la materia, y en el vers. 21 para anunciar la venida del primer animal. Si, pues, la Biblia no se opone directamente al transformismo restringido á las plantas y á los animales, no permite, sin embargo, se haga de dicho sistema aplicación al hombre.

Se dice al principio del segundo capítulo del Génesis que Dios descansó, es decir, que cesó de crear tan pronto como hubo aparecido el hombre. Aquí también la ciencia ha venido á confirmar de la manera más esplendente la palabra inspirada. Al probar que el hombre ha vivido desde la época cuaternaria ó postpliocena, ha demostrado igualmente que todos los animales que nos rodean existían ya en esta época. Muchas especies han desaparecido con posterioridad á la creación del hombre, pero ninguna nueva ha aparecido.

Hemos tenido que limitarnos en este corto estudio á las observaciones esenciales, á los principales puntos de contacto de las dos cosmogonías, mosaica y científica. Si no hubiésemos temido traspasar los límites que nos han sido señalados, habríamos presentado otros rasgos de semejanza, é insistido más y más sobre la exactitud absoluta de los datos bíblicos. No obstante, abrigamos la persuasión de que las consideraciones que preceden bastan para demostrar á los más exigentes la admirable conformidad de las dos cosmogonías. Por esto nunca hemos comprendido que se tratase, en nombre de los intereses religiosos, de quitar al primer capítulo del Génesis su carácter histórico y cronológico. Aparte de otras razones sacadas del texto mismo, el brillante testimonio que la ciencia ha tenido que dar tocante á la exactitud de la enseñanza bíblica probaría por sí sólo que el escritor sagrado no ha seguido en la narración de los hechos un orden arbitrario.

El cuadro siguiente resume lo que hemos dicho sobre la identificación de los días genesíacos y de las diversas fases de la historia del globo, tales como la ciencia nos las expone. Para profundizar más en esta materia, véase el excelente librito de Juan d'Estienne: *Comment s'est formé l'univers*, y también: *La Tierra y el relato bíblico de la Creación*, por Pozzy.

Días y obras según el Génesis.	Epocas y formaciones según la ciencia.
Día primero. Creación de la materia y aparición de la luz.	*Era cósmica.* — Período gaseoso ó nebular.
Día segundo. Formación de la atmósfera por la condensación de los vapores.	*Era geogénica ó azoica.* — Formación de la corteza terrestre.
Día tercero. Reinado ó predominio de las plantas.	*Epoca primaria ó de transición.* — Cambriano. Silúrico. Devoniano. Carbonífero.
Día cuarto. Aparición de los astros.	*Epoca primaria* (fin).... — Permiano.
Día quinto. Reinado ó predominio de los animales acúnticos y alados.	*Epoca secundaria.....* — Triásico. Jurásico. Cretáceo.
Día sexto. Reinado de los animales terrestres y Aparición del hombre.	*Epoca terciaria.....* — Eoceno. Mioceno. Plioceno.
	Epoca cuaternaria..... — Postplioceno.

HAMARD.

DILUVIO.—Las principales objeciones racionalistas contra la relación mosaica del diluvio están basadas en la universalidad atribuída á este fenómeno; las respuestas que les oponen los católicos varían, naturalmente, con la idea que éstos se forman de esta universalidad. Ahora bien; tres opiniones se dividen hoy en este punto el favor de los exégetas: una, que admite la universalidad absoluta del cataclismo diluvial; otra, que lo limita á la tierra habitada por el hombre; y la tercera, de fecha muy reciente, que niega su universalidad, y pretende, por ejemplo, que casi no alcanzó más que á la raza de Seth.

Expongamos brevemente cada uno de estos sistemas, con las respuestas que opone á los adversarios.

1. **Universalidad absoluta**. La opinión que extiende el diluvio mosaico á toda la tierra, habitada ó no, ha sido hasta el siglo actual casi la única admitida. En otros tiempos no se tenía casi motivo alguno muy serio para negarla,

y está fuera de duda que el texto bíblico la favorece. Tomadas en su sentido propio las expresiones de que se sirve el escritor sagrado, se aplican á la tierra entera.

"Dios, dice, vió que la tierra estaba corrompida, porque *toda carne* había corrompido su camino sobre la tierra, y dijo á Noé: El fin de *toda carne* llegado es delante de mí.„ (Gen., VI, 12-13.)

Y después: "Las aguas prevalecieron mucho sobre la tierra, y *todos los montes altos* debajo de todo el cielo fueron cubiertos; quince codos más alta estuvo el agua sobre los montes que había cubierto. Y pereció *toda carne* que se movía sobre la tierra, de aves, de animales, de bestias, y de todos los reptiles que van arrastrando sobre la tierra: *todos los hombres y todo en lo que hay aliento de vida sobre la tierra, murió.* Y *rayó toda substancia* que había sobre la tierra, desde el hombre hasta la bestia, tanto los reptiles como las aves del cielo, y fueron raídos de la tierra, y quedó solamente Noé y los que con él estaban en el arca. Y las aguas cubrieron á la tierra ciento y cincuenta días.„ (VII, 19-24.)

A la energía de este lenguaje, cuyas expresiones todas hemos tomado del texto hebreo, hay que añadir la consideración de que la Iglesia ha admitido siempre la universalidad absoluta del diluvio. No ha hecho de esa universalidad un dogma, pero la unanimidad del testimonio de los Padres y de los antiguos teólogos, de los libros litúrgicos y de los catecismos en punto de tanta importancia, parece preceptuar la adhesión de los fieles.

Añádese que la Geología misma viene á confirmar la antigua opinión. Por todas partes, efectivamente, se ha comprobado en la superficie del suelo la existencia de depósitos más ó menos considerables, que son evidentemente el resultado de una ó de muchas inundaciones, sin analogía, por la extensión y el poder de su acción, con las que se producen á veces en nuestros días. (Véase el *Déluge mosaïque* del abate Lambert.) Los geólogos lo han comprendido tan bién que, sin tener en cuenta el diluvio tradicional, en el cual muchos rehusan creer, han dado á estos depósitos superficiales el nombre de *diluvium* ó de terrenos *diluvianos*.

También se ha invocado la universalidad de las tradiciones relativas al diluvio; pero esta universalidad no parece ser absoluta; ni aun siquiera es suficiente, según algunos autores modernos, para apoyar la segunda opinión, que limita el diluvio á la tierra habitada, toda vez que aquella tradición falta, así lo creen, en toda la raza negra.

En el siglo pasado se hacía valer todavía en favor de la opinión tradicional la presencia de conchas hasta en las montañas y en lo interior de la tierra. Este argumento, que hoy hace sonreir, preocupaba mucho á Voltaire. Lo contestaba atribuyendo en serio á los peregrinos de Santiago de Compostela las conchas halladas en los Pirineos. Se sabe actualmente que tales restos datan de los tiempos geológicos, y son, por consiguiente, anteriores al hombre en muchos millares de años ó de siglos.

En realidad, la Santa Escritura y la Tradición son los únicos argumentos que pueden invocarse á favor de la universalidad absoluta del diluvio. Seguramente esto es mucho; pero es preciso confesar que, fuera de ello, esta tesis encuentra graves objeciones. Las principales son, por parte de las ciencias naturales, la insuficiencia del agua y la dificultad de realizar el salvamento de los animales.

Puede preguntarse, en efecto, de dónde provenía aquella agua que cubría toda la tierra de tal modo que excedía en quince codos á las más altas montañas. Suponiendo que la lluvia cayese durante cuarenta días del modo más torrencial que jamás se haya visto, no se tendría con todo sino una capa de agua de 800 metros; ahora bien: hay un pico en el Himalaya, el Gaorisankar, que alcanza la altura de 8.840 metros.

Es verdad que la Biblia nos dice que "se rompieron todas las fuentes del grande abismo„; es decir, muy probablemente, que las aguas de los mares hicieron irrupción sobre la tierra; pero si, como es verosímil, la cantidad de las aguas que existen en el globo no fué aumentada, fué preciso que Dios hiciese el milagro de mantener estas aguas sobre los continentes á una altura de 9.000 metros, en tanto que los

mares se secaron. Hay que confesar que esta derogación de las leyes del equilibrio es poco plausible.

Se ha dicho que las más altas montañas del globo, el Himalaya en Asia, los Andes en América, los Alpes en Europa, no existían todavía en tiempos del diluvio (Moigno, *Les livres saints et la science*, 1884; *Les Splendeurs de la foi*, tomo III); pero esta hipótesis, que reduciría en más de la mitad la cantidad de agua necesaria, no está apenas justificada. Aproximadamente se conoce la edad de las montañas; y si es cierto que las tres en cuestión son de época relativamente cercana, una de ellas al menos, los Alpes, es, sin embargo, según Elías de Beaumont, anterior á la época cuaternaria, y por consiguiente á la existencia del hombre.

Por lo demás, hay también otras muchas montañas, por ejemplo, los Pirineos, que alcanzan de cuatro á cinco kilómetros de altura, y que son evidentemente muy antiguas. Las aguas que hoy existen no bastarían, ni con mucho, para cubrirlas simultáneamente.

Esta dificultad no asusta á los comentadores. "Pertenece más bien, escribe uno de ellos, á la ciencia que á la exégesis, en la cual nos ocupamos exclusivamente. Dejamos, pues, á los sabios el cuidado de resolverla; y si la ciencia la declara insoluble, nos restará decir que Dios ha multiplicado milagrosamente las aguas, como el Salvador multiplicó después los panes.„ (Lamy, *Controverse*, tomo VI, pág. 330.)

Es probable que esta solución no satisfaga á todos. Sin que uno sea en modo alguno racionalista, dicen los católicos adversarios de esta opinión, se tiene alguna dificultad en hacerse á la idea de que Dios haya creado para aquel caso aguas que había en seguida de volver á la nada, cuando podía conseguir su objeto, que era castigar al hombre culpable, por procedimientos más en harmonía con los que habitualmente emplea. Una creación nueva interrumpiría el descanso, al cual la Biblia misma nos enseña que el Señor se entregó desde el fin del sexto día. Para admitir un milagro tan extraordinario sería menester que se impusiese con evidencia.

Otra dificultad no menos seria es la siguiente: ¿Cómo pudo Noé reunir en el Arca representantes machos y hembras de todas las especies animales que pueblan el globo entero?

Los Padres, á quienes hay que tomar muy en consideración en materia de interpretación escrituraria, no han podido, dicen los mismos adversarios, abrazar todo el alcance de esta objeción. No conocían más que un corto número de animales, aquellos que vivían á su alrededor en el antiguo mundo, y cuya reunión era relativamente fácil realizar. Pero ya no estamos en aquella época; los progresos de la ciencia han más que decuplicado el número de las especies conocidas, y hace veinte años se señalaban ya hasta 430.000, de las cuales 4.000 eran de mamíferos, 6.000 de aves, otros tantos de peces y 1.200 á 1.300 de reptiles.

Sabemos además que el mundo es mucho más extenso que lo que antes se creía. Las exploraciones geográficas nos han revelado la existencia del continente americano y la de todas las islas oceánicas, que separan inmensas extensiones del mar. Cada una de estas islas tiene su fauna especial, por completo diferente de la nuestra. Es preciso, pues, al suponer un diluvio absolutamente universal, admitir que los animales propios de estas comarcas han atravesado los vastos océanos que nos separan de ellas, y que, modificando su régimen y sus instintos, han abandonado por nuevos climas regiones de las cuales no se les echa impunemente en nuestros días. Y he aquí una pregunta que no puede ser más natural: este trayecto, ¿cómo lo han recorrido? ¿Es que atravesaron nadando los mares para responder al llamamiento de Noé? ¿Es preferible creer que fueron transportados milagrosamente al Arca?

Los Padres no tenían que resolver estas cuestiones, que casi no se han suscitado hasta nuestra época, aparte de que no conocían ni los continentes americano y de Australia, ni la diversidad de faunas terrestres, ni la multiplicidad de especies que de ellas resultan, é imaginaron que los peces, todos los animales acuáticos en general y aun los animales pequeños terrestres, no habían tenido necesidad de ser recogidos en el Arca para sobrevivir al diluvio. Era, en efecto, una conjetura muy generalizada

en otros tiempos que los animales de un orden inferior, tales como las ratas, ratones y los insectos, podían nacer de la descomposición de las materias orgánicas por verdadera generación espontánea, y los antiguos exégetas pudieron creer que el hecho se había renovado después del diluvio. En cuanto á los animales acuáticos, pensaban que el diluvio no había podido por menos de favorecer su desarrollo ensanchando su dominio.

La ciencia actual no raciocina así. Por lo pronto, condenó á muerte á la generación espontánea; en segundo lugar, ha demostrado que los peces y los demás animales acuáticos no pueden vivir sino en determinadas condiciones; unos en el agua dulce, otros en agua más ó menos salada; éstos en la superficie, aquéllos á gran profundidad; otros, en fin, en un medio tranquilo ó agitado, según su régimen ó la naturaleza de su organismo. Ahora bien; sea que el diluvio haya sido ocasionado por la caída de lluvia, sea por mutación de los mares, debió resultar de ello una inmensa perturbación en las condiciones de existencia de los seres acuáticos. En el primer caso debieron endulzarse considerablemente las aguas del mar, lo que hubiera debido acarrear la muerte de la mayor parte de los animales que allí estaban en su elemento; en el segundo, las aguas de los lagos y de los ríos hicieron sitio á las del mar, y sus habituales moradores, los peces de agua dulce, debieron, naturalmente, desaparecer á la llegada de aquéllas; en ambos casos la violencia de la corriente y la presión ejercida por una nueva capa de agua de algunos millares de metros de espesor han debido impedir el funcionamiento, ya que no causar el aplastamiento, de la mayor parte de los organismos.

Estas dificultades, cuya fuerza había en parte escapado á los antiguos comentadores, hemos dicho que obligan á decuplicar el número de las especies que Noé hubiera debido encerrar en el Arca. Falta preguntar si el Arca, por vasta que fuese, hubiera podido contenerlas.

Verdad es que se ha dicho (Moigno: *Les livres saints et la science,* página 478) que aquélla excedía en capacidad á la mayor embarcación que se ha construído en nuestro tiempo, el *Great Eastern;* pero para llegar á este resultado ha sido preciso dar al codo como medida un valor que parece exagerado. Además, como se ha convenido en exégesis que las cifras del texto primitivo han sido con frecuencia alteradas por los copistas, es difícil basarse en los datos bíblicos en esta materia, sobre todo cuando estos datos conducen al resultado absolutamente maravilloso, y *a priori* poco verosímil, de atribuir á una industria que cuenta cinco mil años de vejez, y por añadidura muy rudimentaria, una obra más gigantesca que todo lo que ha producido en nuestra época el arte tan perfeccionado del ingeniero.

Supongamos, sin embargo, que el Arca haya tenido los cuatro millones de pies cúbicos que se le atribuyen. No nos atreveríamos á asegurar que este espacio fuese suficiente para las 400.000 ó 500.000 especies animales, grandes y pequeñas, vertebradas ó no, que pueblan al presente el globo, tanto más cuanto que cada una de estas especies estaba representada al menos por dos individuos, el macho y la hembra, y que so pena de recurrir á un nuevo milagro que la Biblia de ningún modo menciona, y para suponer el cual apenas tenemos derecho, había necesidad de reservar un espacio considerable para el alimento destinado á estos animales durante el año que debían pasar en el Arca.

Sin tener conciencia de la gravedad de estas dificultades, antiguos exégetas han reconocido que las aguas del diluvio bien podrían no exceder, al menos simultáneamente, de las cumbres de las más altas montañas.

Si se hace esta reserva y se supone que el raudal del diluvio no cubrió sino sucesivamente al globo entero, la tesis de la universalidad, aun geográfica, del diluvio ofrece menos dificultades, porque permite creer que el agua que hoy existe ha bastado para inundarlo todo, y que ciertos animales han podido, sin ser encerrados en el Arca, huir de la inundación refugiándose en algunas de aquellas altas cumbres *(cacumina montium supereminentium)* de que hablaba Cayetano hace cerca de cua-

tro siglos. Esta opinión es verdad que no está lejos de confundirse con la segunda, que limita el cataclismo diluviano á la tierra habitada por el hombre.

A estas objeciones contestan los partidarios de la universalidad absoluta del diluvio que éste es presentado en la Escritura, y siempre ha sido considerado por la Tradición, como un acontecimiento milagroso producido por intervención especial de Dios, y que la dificultad de imaginar *cómo* Dios se ha arreglado para cumplir su designio nada absolutamente prueba contra la realidad del hecho. ¿Qué medio ha empleado Dios para cubrir de agua toda la tierra, con inclusión de las más altas montañas? ¿Sacó de la nada el agua necesaria? ¿La transportó de algún otro cuerpo celeste á la tierra? ¿Aumentó simplemente el volumen y no la masa de agua existente en la tierra? ¿Recurrió á cualquier otro modo de que no tenemos idea? ¿Cómo llevó al Arca, y esparció después sobre la tierra, animales de todas las especies? ¿Qué es lo que hay que entender por "especies„? ¿Cuántas había en aquella época? ¿Han quedado huellas de estas emigraciones? Si las especies encerradas en el Arca eran tan numerosas como algunos suponen, ¿cómo podían estar en la embarcación construída por Noé? La Escritura y la Tradición nada nos enseñan sobre estos diversos puntos; nos afirman sencillamente el hecho, y nos lo presentan como un milagro. No hay exactitud en decir que los Padres y los teólogos no han podido ver las dificultades de la relación del diluvio interpretado de este modo; lo que sí es verdad es que no han podido verlas del todo enteras, porque no poseían los datos geográficos y otros que ahora están en nuestras manos. Vieron que Dios debió de multiplicar probablemente las aguas, pero se contentaron con una cantidad de líquido menor que lo que se exige por la ciencia moderna; vieron que fué preciso un milagro para llevar los animales al Arca, pero no conocían, así tenía que ser, todas las especies de animales, ni la distancia que tenían que recorrer, é ignoraban en particular la existencia de América. Pero en suma: entre las dificultades que nos hace descubrir la ciencia actual y las que entrevieron los Padres y los teólogos, no hay más que una cuestión de proporción, y cierto no es más difícil para Dios llevar al Arca quinientas mil especies de animales que llevar á ella quinientas, ni hacerlas venir de América que de Inglaterra, ó de cualquiera otra isla. Los defensores de esta opinión añaden que las interpretaciones contrarias á la universalidad absoluta encuentran dificultades no menos graves, y que desde el punto de vista de las discusiones de los racionalistas es preciso de toda necesidad, para no traspasar los límites de la ortodoxia, recurrir al milagro. Ahora bien; es sabido que todo milagro pequeño ó grande repugna á los racionalistas.

2.º **Universalidad relativa.**—En vista de los motivos antes expuestos, la tesis de la universalidad absoluta del diluvio cuenta en el día muchos menos partidarios que hace veinte años entre los exégetas y teólogos: M. Moigno en Francia, y Mons. Lamy en Bélgica, son entre los modernos acaso sus más autorizados representantes; con todo, el último hace reservas cuando reconoce que el agua pudo bien no cubrir simultáneamente la tierra entera. El diluvio, observa, duró cerca de un año; durante este tiempo las aguas iban y volvían, con lo cual pudieron cubrir sucesivamente las diversas comarcas de modo que bastase para destruir donde quiera á los hombres y á los animales. No ha sido necesario que lloviese en todas partes al mismo tiempo, ni que América fuese inundada el mismo día que Europa y Asia. (Véase *La Controverse*, tomo VI, pág. 331.)

La opinión que limita el diluvio á la tierra habitada por el hombre gana, por el contrario, cada día más terreno. Está sostenida, en particular, por un sabio que goza en Francia y en toda Europa de alta y legítima consideración, el abate Vigouroux. La mayoría de los autores parece pronunciarse en favor de dicha opinión, que se enseña como muy probable en muchos Seminarios tanto de Francia como de fuera de ella.

Vossio es tal vez el primero que la ha profesado de un modo verdaderamente explícito (1685). Por su novedad esta doctrina levantó entonces protes-

tas, tanto más naturales cuanto que, según el pensamiento del autor, el diluvio sólo alcanzaría al Asia occidental, á Palestina y Mesopotamia, únicas comarcas entonces habitadas: fué denunciada á la Congregación del Indice, la cual tuvo la idea de consultar á Mabillón, que entonces se hallaba en Roma, el cual contestó que la nueva tesis no tenía, según él, nada de heterodoxa en vista de que la palabra *todo* no tiene siempre en la Biblia el sentido absoluto que á primera vista se inclinaría cualquiera á atribuirle. La sagrada Congregación fué de la opinión del sabio benedictino; si después condenó, no obstante, á Vossio, fué probablemente por doctrinas diferentes de la que nos ocupa.

Los partidarios de la universalidad limitada se apoyan naturalmente desde luego en las dificultades que tiene la teoría precedente. Observan también que siendo el objeto del diluvio únicamente castigar al hombre culpable, parece por lo menos superfluo extenderlo á comarcas deshabitadas todavía. Añaden que Dios no hace milagros inútiles, y que hubieran sido de este número todos los prodigios absolutamente extraordinarios, á los cuales hubiera tenido que recurrir para absorber simultáneamente la tierra entera y conservar al mismo tiempo á los seres vivientes.

No hay duda en que los términos que usa el escritor sagrado tienen, cierto, por sí mismos la significación que les atribuyen los partidarios de la primera hipótesis; pero nada obliga á tomarlos en sentido absoluto. Debe interpretarse la Biblia por la Biblia misma; por esto en muchos lugares las mismas ó análogas expresiones deben ser tomadas forzosamente en un sentido limitado.

Léanse en particular los libros proféticos, y se verá hasta qué grado sus autores hacen uso de la hipérbole. El universo, nos dice el abate Motais (*Le Déluge biblique*) es para ellos á veces Jerusalén y á veces Babilonia. Diríase casi siempre que la ruina de una de estas ciudades es el fin del mundo entero, y que ni un solo hombre se salvará de la catástrofe. Es el "globo entero„ *omnis terra* (Isaías, XIV, 7) el que entra en descanso y en el silencio á la caída de cualquier tirano; es "sobre la tierra entera„ *super omnem terram*, y "sobre la universalidad de las naciones„ *super universas gentes*, sobre las que Dios acuerda su consejo cuando se trata de quebrantar al asirio (Isaías, XIV, 26). "Miré á *la tierra*, y he aquí que estaba vacía, y era nada, exclama Jeremías hablando de Jerusalén. Vi los montes, y he aquí que se movían, y todos los collados se estremecieron. Miré, y no había *hombre;* y todas las aves del cielo se han retirado. Miré, y he aquí desierto el Carmelo, y *todas* sus ciudades fueron destruidas... Porque el Señor había dicho: *la tierra toda* quedará yerma, pero no la consumiré del todo.„ (Jerem., IV, 23 y siguientes.)

Estas hipérboles en las palabras que aún en nuestros días caracterizan el lenguaje oriental, tampoco pasaron inadvertidas de los mismos Padres. "Es costumbre de la Escritura, observa San Agustín, hablar de la parte como si se tratase del todo.„ *Scripturæ mos est ita loqui de parte tanquam de toto.* (Epist. ad Paul., 149.) También escribe á San Paulino de Nola que es preciso no tomar siempre en sentido absoluto la palabra "todo„, *omnis*, de los escritores sagrados.

A su vez, el abate Vigouroux señala muchos pasajes cuyas palabras no podrían ser tomadas en sentido absoluto. Se lee, por ejemplo, en el capítulo XLI del libro del Génesis (vers. 54-57): "El hambre prevaleció por *todo el mundo: in universo orbe*... El hambre crecía cada día en *toda la Tierra: in omni terra. Todas las* provincias venían á Egipto para comprar alimentos.„ Todos los comentadores están conformes en que estos pasajes no se aplican más que á los pueblos próximos al Egipto y conocidos de los hebreos.

Por otra parte, en el Deuteronomio Dios dijo á Moisés (II, 25): "Hoy comenzaré á poner terror y espanto en los pueblos que habitan debajo de *todo* el cielo: *sub omni cælo*.„ Más adelante, en el tercer libro de los Reyes (X, 24), se dice que la "*Tierra entera* (*universa terra*) deseaba ver el rostro de Salomón.„ Por último, está escrito en los Hechos de los Apóstoles (II, 5) que residían en Jerusalén el día de Pentecostés hombres "de todas las naciones que

hay debajo del cielo„: *ex omni natione quæ sub cælo est.*

Nadie pretenderá que en estos diversos textos sea necesario tomar al pie de la letra la palabra *omnis* y otras expresiones análogas por enérgicas que sean.

Citemos el último ejemplo, que no carece de analogía, en cuanto á la fuerza de la expresión, con la narración del diluvio. Le tomamos de Sofonías (I, 2, 3): "Yo juntaré por entero todas las cosas sobre la haz de la Tierra, dijo el Señor: *congregans congregabo omnia a facie terræ, dixit Dominus.* Juntando al hombre y la bestia, juntando las aves del cielo y los peces de la mar, y sucederán las ruinas de los impíos, y exterminaré á los hombres de la haz de la Tierra, dice el Señor.„

Creeríase, observa á este propósito M. Motais, que es ésta la narración mosaica del diluvio: "Todo está allí: no sólo la impiedad general, causa del castigo, sino también el rigor de la amenaza y la destrucción universal. Si alguna diferencia hay, á no dudarlo, es por el rigor y la precisión á favor de Sofonías.„ Y con todo eso, esta profecía sólo se aplica á Judá, y todo lo más á los pueblos vecinos, fenicios y babilonios.

Se dirá que en casos semejantes el contexto determina claramente el sentido de las expresiones bíblicas, pero no siempre sucede así. Cuando se dice, por ejemplo, en Esther (X, 1) que el "rey Asuero hizo tributarias á *toda la tierra* y á *todas las islas del mar*„, nada indica que estas palabras no deban ser entendidas en todo su rigor. Sólo por la historia profana sabemos que hay que limitar el sentido de ellas.

La misma observación vale respecto de las hambres de que se trata en el libro de Judit (V. 9; XI, 10) y que dice la Escritura cubrieron toda la Tierra: *omnem terram, universum orbem terrarum.* Ateniéndose al mismo texto, se podría creer que aquéllas reinaron verdaderamente sobre la tierra entera, lo que sería un error, como por otra parte se sabe.

San Lucas mismo no limita de ningún modo el sentido de sus expresiones cuando nos dice que los judíos fueron á Jerusalén "de todas las naciones que hay debajo del cielo„. Seguramente se creería obligado á entenderlas literalmente el que no estuviese cierto de que los judíos no fueron en realidad del mundo entero; de la América y de la Oceanía, por ejemplo.

Estas citas parecen á los defensores de la segunda opinión más que suficientes para autorizarles á sostener que Moisés sólo se refería á la Tierra, y á los montes conocidos de los antiguos, cuando contaba que el diluvio había inundado al mundo entero y elevádose sobre las cumbres más altas. Aunque nueva en su forma, esta interpretación puede, por lo demás, invocar en su favor el sentir de algunos antiguos teólogos ó comentadores de la Santa Escritura. Se ha visto que Mabillón impidió al Indice que la condenase hace dos siglos; también hemos dicho que Cayetano admitía que las cumbres de las altas montañas se libraron de la catástrofe. Añadía el mismo que el sitio donde estaba el Paraíso terrenal también fué perdonado, opinión emitida ya por algunos Padres, entre otros San Efrén y San Juan Crisóstomo. Sin duda esto no era conceder mucho, pero sí confesar que no había inconveniente en prescindir de la interpretación natural y rigurosa del texto.

Con arreglo á lo que acabamos de exponer, concluiremos, como M. Vigouroux, que un católico puede admitir que el diluvio no ha sido universal sino para la Tierra habitada, y resolver con esta hipótesis muchas objeciones amontonadas contra el relato de Moisés en nombre de las ciencias naturales, en particular las concernientes á la cantidad de agua necesaria, á la capacidad del Arca y á las emigraciones de los animales. Pero quedan algunas de ellas bastante graves para haber dado lugar á una tercera hipótesis, de la no universalidad, ó, si se quiere, de la universalidad limitada á un grupo de la humanidad.

Algunos autores, además, han hecho observar contra la segunda opinión que si bien disminuye ciertas dificultades levantadas contra el relato mosaico del diluvio, no deja de provocar otras nuevas. Si, en efecto, las aguas han cubierto toda la Tierra habitada y permanecido durante muchos meses

sobre los montes más altos, ¿cómo es que no se derramaron por las llanuras contiguas y en los mares? ¿Qué se hizo de las leyes de la hidrostática, tan evidentemente violadas? Importa, pues, al exégeta no aceptar esta opinion sino á beneficio de inventario, y no olvidar jamás que el diluvio es un milagro; el apologista tiene derecho á hacer uso de ella, pero debe reconocer el carácter hipotético de las soluciones que de la misma deduzca. Idéntica observación se aplica todavía con más fuerza á la tercera opinión, que pasamos á exponer.

3.º **No universalidad del diluvio.**— La idea de restringir el diluvio á una porción más ó menos considerable de la humanidad no es absolutamente nueva. Ya en el siglo XVI, nos dice el abate Robert (*Revue des questions scientifiques*, Abril 1887), vemos á Oleaster, dominico inquisidor de Portugal, emitir esta hipótesis á propósito de la profecía de Balaám. En 1656, Isaac de la Peyrère la expone á su vez en su famoso libro sobre los *Preadamitas*.

Vienen después: en 1667, Abrahám Mil: *de Diluvii universitate;* en 1726, Guillermo Whiston: *Supplément au traité de l'accomplisement littéral des prophéties;* en 1733, el P. Augusto Malfert, en el *Journal de Trévoux*; en 1853, Federico Klee, en su libro *Le Déluge;* en 1856, Schœbel en su opúsculo *De l'universalité du déluge*, y más tarde, en *Los Annales de philosophie chrétienne;* en 1866, d'Omalio d'Halloy, geólogo católico, en un *Discours à la classe des Sciences de l'Académie de Bélgique;* en 1869, Francisco Lenormant en su *Manuel d'histoire ancienne d'Orient*, y diez años después en *Les origines de l'histoire;* en 1881 y 1882, Juan de Estienne en la *Revue des questions scientifiques;* en 1883, Monseñor de Harlez, profesor en la Universidad de Lovaina, en *La Controverse*. Ninguno de estos autores admite la hipótesis, pero la creen compatible con la ortodoxia y permiten su uso al apologista, cuyos trabajos facilita singularmente. Esto es lo que nos determina á exponerla con cierta extensión.

Hasta después de 1883 no tomó verdaderamente puesto en la exégesis la hipótesis referida.

El abate Jaugey, director de *La Controverse,* presentó en aquella época al abate Motais, del Oratorio de Rennes, la siguiente cuestión: "¿No es una temeridad interpretar el texto de la Escritura en el sentido de que el diluvio no haría perecer á todos los hombres, exceptuando á Noé y su familia? ¿El silencio de la autoridad eclesiástica es una prueba de que la Iglesia tolera esta opinión?„

El abate Motais, al que una muerte prematura arrebataba dos años después á la ciencia exegética, respondió negativamente á la primera parte de la cuestión y afirmativamente á la segunda. Es decir, que para él los sabios tienen la libertad de restringir el diluvio á una ó muchas razas humanas si lo juzgan conveniente. Resumamos su argumentación.

Los que invocan la Biblia contra la nueva opinión se basan, en primer lugar, en el conjunto de la narración y en las expresiones *omnis terra, universa terra,* que se repiten muchas veces en el texto sagrado á propósito del diluvio.

Ahora bien; no es dudoso que estas expresiones no se toman con frecuencia por los autores de los libros santos en un concepto restringido. Los textos citados anteriormente á propósito de la universalidad *relativa* lo prueban ya, y los exégetas que, como el abate Vigouroux, concuerdan en no extender la inundación á los países inhabitados, no tienen dificultad en admitirla. Pero si cabe dispensarse de atribuir á la palabra *todo* su sentido absoluto cuando se trata de la Tierra, se pregunta: ¿por qué se ha de estar obligado á ello cuando se trata de los hombres? Si "toda la Tierra„ puede significar la tierra próxima ó conocida de los hebreos, puede creerse también que la expresión "todos los hombres„ significa sencillamente los habitantes de la región habitada por Noé. Pretender lo contrario sería carecer de lógica y llevar la arbitrariedad á la exégesis, en vista de que, en muchos pasajes de los libros santos, la palabra *todo* no se aplica visiblemente más que á una parte de los hombres ó de la tierra habitada. (Véase, por ejemplo, Gen., XLI, 54-57; Deut., II, 25; Paral., libro II, XX

29; III Reyes, X, 24; Ep. á los Rom., X, 18; Hechos, II, 5.)

Se ha citado el texto siguiente como bastante explícito para que no quede duda alguna acerca del pensamiento del escritor: "Estos tres son los hijos de Noé, y de éstos se propagó *todo el linaje de los hombres* sobre toda la Tierra. *Tres isti filii sunt Noë: et ab his disseminatum est omne genus hominum super universam terram.*„ (Génesis, IX, 19.) Pero el texto hebreo no tiene aquí la precisión de la Vulgata. En vano se buscan en él las palabras *omne genus hominum;* en lugar de ellas leemos sencillamente esto: *ab his dispersa est omnis terra;* lo que en nada resuelve la cuestión, puesto que se ha convenido que la palabra *omnis* (todo) es susceptible de un sentido limitado, principalmente cuando se trata de extensión.

Las palabras de San Pedro pueden parecer más embarazosas para los adversarios de la universalidad: en su primera Epístola (III, 20) dice expresamente este Apóstol que se salvaron ocho personas en el Arca: *in qua (arca) pauci, id est, octo animæ salvæ factæ sunt per aquam;* en la segunda menciona el mismo acontecimiento bajo otra forma: "Dios, dice, al mundo primitivo no perdonó; mas guardó á Noé, *octavo* pregonero de justicia, trayendo el diluvio sobre un mundo de impíos (II, 5).„

Sin detenerse mucho en esta objeción, M. Motais contesta que se haría mal en buscar en San Pedro la explicación de un hecho que por incidencia refiere y que de ningún modo piensa precisar, añadiendo que el Apóstol realmente no va en contra de la nueva hipótesis. "En la primera Epístola, dice, habla de personas salvadas "en el Arca: *in arca*„, sin dar á entender que fuesen las únicas que se libraron en el mundo; en la segunda dice sencillamente que Dios no perdonó al mundo primitivo, sin precisar hasta qué límites alcanzó á este mundo la venganza divina; si agrega que Noé fué *el octavo* que se libró, esto prueba únicamente que dentro de los límites, no determinados por el, en que esta venganza se ejerció, sólo hubo ocho personas que se sustrajesen á ella.„

Desde cierto punto de vista, añádese, el texto de San Pedro alegado contra la opinión nueva más bien nos parece que la sustenta. Se ha dicho allí, en efecto (primera Epístola), que "la paciencia de Dios esperaba mientras que se fabricaba el Arca (III, 20).„ Esto deja entender que Dios sólo se proponía ó la conversión ó el exterminio de los pueblos en medio de los cuales vivía Noé; porque es imposible que los habitantes de las regiones lejanas, tales como Europa, Africa y América, tuvieran conocimiento de la construcción del Arca, y, por consiguiente, hubieran encontrado en ello una ocasión para arrepentirse.

En suma: según M. Motais, el Nuevo Testamento, así como el Antiguo, dejan libertad para restringir el diluvio á una fracción de la humanidad. Muchos de los que han hecho la más formal oposición á su tesis han reconocido que los textos escriturarios, considerados aparte de la Tradición, no bastaban para condenarla; así es que el gran argumento de ellos se funda en la Tradición.

Y dicen: los Padres y los antiguos teólogos han afirmado unánimemente la universalidad del diluvio. ¿Cómo es que alguien se atreve á levantarse contra semejante testimonio?

M. Motais no responde apenas á esta objeción en su primer artículo de *La Controverse*, contentándose con observar que la Iglesia nada ha decidido sobre esta materia, y que ha contestado con el silencio á los primeros defensores de la tesis que aquél expone. Añade que la unanimidad de opiniones de los antiguos sobre el supuesto movimiento del Sol alrededor de la Tierra no ha sido óbice para reconocer más tarde que no existía semejante movimiento. Si el error sobre este punto concerniente á la Biblia ha sido universal, toda vez que ha conducido á una falsa explicación del milagro de Josué (Véase esta palabra), y como consecuencia á la condenación de Galileo, es cosa de preguntar: ¿por qué no puede haberse producido el mismo error respecto á la universalidad del diluvio? (En el artículo *Galileo* puede verse lo que vale esta respuesta, y qué radical diferencia existe entre uno y otro testimonio.)

El abate Motais se extiende mucho

más sobre esta cuestión de la Tradición en la obra que ha dedicado en 1885 á la exposición y defensa de la nueva tesis (*Le déluge biblique devant la foi, l'Ecriture et la science*, en 8.°, de 345 páginas. París, Berche y Tralin.) De esta obra, así como del excelente análisis que de ella ha publicado Juan de Estienne (*Revue des questions scientifiques*, Octubre, 1885), y del cuaderno suplementario que el abate Robert ha publicado contestando á las objeciones (*La non-universalité du déluge*, 1887, Berch y Tralin), es de donde se han tomado las consideraciones siguientes.

La Tradición es, ya lo hemos dicho, el principal argumento invocado contra la nueva interpretación. Conviene, pues, observar, dicen los defensores de la universalidad restringida, que los Padres no han estado menos unánimes al creer en la universalidad absoluta del diluvio que en su universalidad restringida á los hombres; lo cual no impide que los exégetas contemporáneos más autorizados se pronuncien contra la universalidad absoluta.

En segundo lugar, no es del todo exacto decir que los Padres hayan estado absolutamente unánimes en esta creencia. Ya se ha visto que algunos admitían que las cumbres de las montañas se habían librado de la inundación; otros han ido más allá: San Agustín, por ejemplo, no cree ir, como quiera que sea, contra las exigencias del texto asociando á Henoch y Matusalém con las personas salvadas del diluvio. Añade el Santo: se les puede considerar colocados durante la inundación donde plazca, y hacer á este respecto las conjeturas que se quiera, toda vez que esta cuestión no tiene el menor contacto con la fe. (*Déluge biblique*, página 163.) Es lícito concluir de esta amplitud de principios que San Agustín no hubiera opuesto ninguna dificultad á la restricción del diluvio á una porción de la especie humana si hubiese conocido las razones científicas que militan en favor de esta opinión.

San Jerónimo va tal vez aún más allá cuando, al citar después de Eusebio de Cesárea á Nicolás de Damasco, supone que algunos hombres pudieron salvarse fuera del Arca trepando á la montaña de Barris. Esto es buena prueba, dice M. Motais, de que no consideraba en modo alguno como dogma la destrucción total del género humano.

Supongamos, no obstante, que los Padres hayan estado absolutamente unánimes en su afirmación sobre este punto. ¿Por qué no pudieran haberse engañado respecto á la universalidad del diluvio, como se equivocaron acerca del movimiento del Sol y en punto á la naturaleza del milagro de Josué? ¿Por qué habría Dios de preservarlos del error tocante á un simple hecho histórico?

Es verdad que el Concilio Vaticano ha ordenado atenerse á la enseñanza unánime de los Padres; pero solamente en "las cosas de fe y de costumbres que se relacionan con la edificación de la doctrina cristiana„: *res fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*. Ahora bien; si es verdad que el hecho mismo del diluvio interesa al dogma en cuanto es figura profética de Jesucristo y de la Iglesia, ocurre de muy distinto modo respecto á la universalidad del cataclismo. Que el diluvio haya sido universal ó no, no por eso el Arca será menos, como dice San Agustín, "la figura de la ciudad de Dios que atraviesa este mundo como extranjera; es decir, figura de la Iglesia que ha sido salvada en el madero, sobre el cual estuvo suspendido el mediador entre Dios y los hombres, el Cristo hombre, Jesús„. (*De Civ. Dei*, XV, 26.) Cualquiera que haya sido la extensión de la inundación, siempre existe el simbolismo entre el Arca de Noé y la de Cristo, que es la Iglesia. Del mismo modo que en la región inundada, y para los pueblos que Moisés tenía á la vista, no hubo salvación fuera del Arca, así tampoco ahora hay salvación fuera de la Iglesia.

Es cierto que en la nueva interpretación se pudiera contestar á los Padres que así como muchos hombres pudieron salvarse sin entrar en el Arca, cuya existencia no conocían, y de la que estaban muy lejanos, así también los que no conocen la verdadera Iglesia, y nunca han oído hablar de ella, debieran poder evitar la condenación; éste es justamente el error que quieren combatir los Padres afirmando el carácter figurativo del Arca de Noé. ¿Pero

acaso no sabemos que toda comparación cojea?

La universalidad requerida es de tan poca necesidad para servir de tipo profético, que vemos como algunos Padres ponen la casa de la posadera Rahab por figura de la Iglesia con igual título que al Arca, únicamente porque las personas que se refugiaron en su casa fueron salvas de la matanza de Jericó. (Josué, VI.)

Puesto que estamos en el capítulo de objeciones que constituyen la parte negativa de la tesis, citemos todavía esta última, que es tomada de la Santa Escritura. Léese en el libro de la Sabiduría que Dios inundó la Tierra "por causa de Caín„: *Propter quem (injustum), cum aqua deleret terram, sanavit iterum sapientia.* (Sap., X, 4.)

Si esto es así, dicen los adversarios de la nueva hipótesis, no sin grande verosimilitud, casi no es admisible que sea precisamente la posteridad de Caín la que se librara del cataclismo; y, sin embargo, tal sería la verdad según la nueva escuela exegética, porque para ella los negros son los descendientes directos de Caín; hasta el conjunto de sus facciones constituiría la señal con que Dios marcaría originariamente al hijo de Adán, el matador de su hermano.

M. Motais responde que esta objeción descansa muy probablemente sobre un defecto de traducción: en lugar de *propter quem* sería *propter quod*, en griego Δι'ὸ, en lugar de Δι'ὸν; la versión árabe traduce de esa manera; en cuanto á la versión siriaca, no dice ni una palabra que pueda aplicarse á Caín. Por lo demás, puede preguntarse con el abate Robert (*Non-universalité du déluge*, pág. 22) si la palabra *injustus* de la Vulgata está bien aplicada á Caín, toda vez que es un término impersonal que conviene á los miembros impíos de cualquier linaje, tanto como á los cainitas.

Admitamos, sin embargo, la exactitud absoluta de la Vulgata y de sus intérpretes sobre este punto; siempre será verdad el decir que la descendencia de Caín entró por algo en el diluvio, puesto que la alianza de los sethitas ó de los "hijos de Dios con los cainitas, ó los hijos de los hombres„, fué la causa principal de aquél. Ciertamente, no se dirá que los cainitas se libraron del castigo, toda vez que aquellos que eran culpables, es decir, que se habían aliado con los sethitas y establecido en el país, fueron evidentemente víctimas del diluvio.

De las consideraciones precedentes se deduciría que el exégeta católico tiene libertad para adoptar, si le conviene, la hipótesis del diluvio limitado á una fracción de la humanidad; pero M. Motais no se ha concretado á esto en su sabio trabajo; después de la parte negativa viene la positiva, es decir, los argumentos de naturaleza científica ó exegética que tienden á probar que el diluvio realmente no destruyó á todos los hombres.

Es ocasión de invocar en primer término, en este orden de hechos, los datos de la Etnología y de la Lingüística; la primera de estas ciencias nos enseña que las razas actuales, la negra en particular, existían ya con los rasgos con que las conocemos 2000 años antes de Jesucristo. Efectivamente, hay representados tipos negros en monumentos egipcios que se remontan á aquella fecha. Es preciso, pues, sacar en consecuencia, si el diluvio ha sido universal, que la raza negra se ha formado en el transcurso de algunos siglos que separan esta época del diluvio. Los antropólogos y los etnólogos admitirán difícilmente esta consecuencia, porque saben la lentitud con que se modifican en nuestros días los rasgos característicos de las razas humanas.

Por el contrario, si los negros no descienden de Noé, tenemos margen bastante para explicar, con la ayuda del clima, la formación progresiva de sus rasgos tan marcados.

La misma observación vale para las lenguas. "El sanscrito, dice Mons. Harlez, era ya sanscrito 2000 años antes de Jesucristo. La lengua arya común data de 2500 años, *por lo menos*, antes de Jesucristo.„ (*Controverse*, t. V, página 577.) Ahora bien; esta lengua arya primitiva, fuente de la mayor parte de nuestros idiomas europeos, era una lengua de *flexión*, es decir, relativamente adelantada. Si Noé es el padre común de todos los hombres, no pudo hablar aquella lengua. Hay, en efecto,

actualmente lenguas mucho más simples y rudimentarias, tales como el chino, que representa el primer grado ó el *monosilabismo*, y el japonés, que lo mismo que el vascuence representa el segundo período de formación, llamado de *aglutinación*. Ahora bien; es principio generalmente admitido en lingüística que las lenguas no retroceden, que no pasan, por ejemplo, de *la forma flexional* á la *aglutinante*, ni de ésta al *monosilabismo*. Esta última forma de lenguaje es, pues, la primitiva, la que dió origen á las demás, y de donde se derivan todas las actuales. Y si bien no hay dificultad en admitir que Adán haya hablado un lenguaje de esta naturaleza, no puede decirse otro tanto de Noé; porque es inverosímil que en algunos siglos la lengua arya se haya constituído, pasando por las dos formas anteriores.

Es verdad que se invoca para explicar esta rápida transformación y la diversidad extrema de los idiomas actualmente existentes la construcción de la torre de Babel y el milagro de la confusión de las lenguas; pero apenas se sabe hoy á qué atenerse respecto de la naturaleza y fecha de este acontecimiento, llegando algunos intérpretes hasta colocarle antes del diluvio. En cuanto á los demás, están poco más ó menos de acuerdo en referirlo solamente á una fracción de la humanidad: esta es la opinión de *La Civiltà Cattolica* y del abate Vigouroux.

Es muy probable también que esta supuesta confusión de lenguas no fuera en realidad sino una confusión de ideas, un desacuerdo originado providencialmente entre las diversas familias reunidas en Sennaar que les obligó á dispersarse. El término que se ha traducido por *lengua* tiene doquiera en la Biblia el sentido de *labio*, y las palabras *erat terra labii unius* pueden expresar la unidad de los sentimientos lo mismo que la unidad de lenguaje. Hasta parece que en ninguna parte los escritores sagrados han empleado jamás la palabra *labio* en este último sentido. (C. Robert, *Confusion de Babel, Étude de philologique*, en el *Muséon: Miscellanées*, Agosto 1888.)

No son únicamente las ciencias profanas; son los mismos libros santos los que, se nos dice, vienen á sustentar la nueva hipótesis. Moisés, que nos traza en el capítulo X del Génesis un cuadro, muy completo al parecer, de la descendencia de Noé, no nos dice una palabra de cierto número de pueblos, á los cuales sabe muy bien mencionar otras veces, y que, en efecto, según todas las verosimilitudes, deben ser extraños á la familia de Noé. Por lo pronto, nada nos dice de las razas amarilla y negra, aunque debió de ver negros en Egipto, donde, según los monumentos, eran entonces tan frecuentes como ahora, y lo que es más significativo todavía, se abstiene totalmente de hablar de los pueblos que habitaban en Palestina antes de la llegada de los hebreos, lo cual no era por falta de conocerlos, porque en otros lugares habla de ellos bajo los nombres de Rephaim, Zouzim, Emim y Enacim; así es que no se explica este silencio sino por la formal intención del escritor de excluir á estos pueblos de la descendencia de Noé.

La Biblia nos muestra además la posteridad de este patriarca obligada á disputar el suelo á los primeros ocupantes cuando se dispersó para tomar posesión de él. Los descendientes de Elam, hijo de Sem, encuentran al otro lado del Sind ó del Indus un pueblo numeroso, con el cual se mezclan dominándolo. Los de Madai, hijo de Japhet, hallan igualmente habitada la Media; la tierra de Canaán está también ocupada cuando los nietos de Cam llegan á implantarse allá; acabamos de dar los nombres de sus primeros habitantes. De igual modo en Egipto y en el Norte de Africa, las nuevas razas descendientes de Noé se encuentran en contacto con pueblos que antes que ellos se habían allí establecido.

¿De dónde provenían aquellas poblaciones que la historia nos muestra implantadas en cada país antes que llegaran las tribus de Noé? ¿Se dirá que aquellas mismas procedían de Noé? Esta es la única respuesta posible en la hipótesis de la universalidad del diluvio, y, sin embargo, es bien poco verosímil. Sin duda los hijos de Noé tuvieron otros hijos que el Génesis no nombra; pero estos hijos no nacieron sino después de aquellos cuyos nombres son conocidos, y es poco probable que sean

estos hijos segundos los que hayan dado origen á razas al parecer ya envejecidas, puesto que habían producido muchos tipos diferentes cuando los hijos de los primogénitos empezaron á dispersarse.

Hay más aún: los escritores sagrados han debido tener conciencia de que muchos grupos de poblaciones sobrevivieron al diluvio, porque, de otro modo, su lenguaje sería inexplicable. En el libro de los Números, como en el de los Jueces y otros, se trata de los *cainitas,* descendientes de un Caín, al cual todo hace que se identifique con el hijo de Adán. "Haber el cainita, leemos en el libro de los Jueces (IV, 2), se había separado de (la raza de) *Caín* para ir al valle de Sennim.„ El autor de los Números es acaso más preciso todavía: pone en boca de Balaám la siguiente profecía: "Una estrella nacerá de Jacob y un cetro de Israel; herirá á los caudillos de Moab, y destruirá á *todos los hijos de Seth*... Y tú, *cainita*, prosigue el texto, tú te has hecho una morada, según crees, eterna poniendo tu nido sobre la roca; ¡pues bien, á pesar de todo, él debe ser, él también, Caín, exterminado!„

Estas últimas líneas no dejan casi lugar á duda: el juntar á los sethitas y los cainitas harto muestra que se trata expresamente de la descendencia de los dos hijos de Adán.

El autor de la Vulgata, consecuente con las conjeturas de su tiempo sobre la universalidad del diluvio, ha traducido generalmente la palabra *Caín* por *Cin,* y el adjetivo *cainita* por *Cinæus;* pero basta abrir una Biblia hebraica para comprobar que en cuantos sitios de ella se habla de una raza viviente aún y procedente de un Caín cualquiera, la palabra hebrea *Cain* nunca aparece con ortografía ni puntuación diversa que el nombre tradicional del primer hijo de Adán. A pesar del error de transcripción, evidentemente defectuosa, de la Vulgata, observa M. Motais, si viéramos un Cineo cualquiera, y aparecer Cineos en el cuadro etnográfico de Moisés, el objeto de la presente cuestión tendría un alcance menor; se vacilaría en proponerla; pero cuando se ve con cuidado que en la triple lista de los descendientes de Noé no hay rastro alguno de esta raza cainita, y que donde quiera que en la Biblia se la encuentra es para comprobar que es extraña á la de los hijos de Noé, en medio de los cuales habita; que, según dice el texto sagrado mismo, aparece en Madián sin ser madianita, en Moab sin ser moabita, en Canaán sin ser cananea, y en Palestina sin ser israelita; que permanece en todas partes y siempre enteramente misteriosa en medio de un mundo muy conocido, y que, por último, supuesta un instante su existencia, resuelve de una vez diez problemas, sin ella poco menos que insolubles, ¿no es verdad que, cuando se conoce bien el plan mosaico, irresistiblemente se pregunta por qué no se ha de creer cainita á aquella raza, toda vez que la Escritura nos dice que tuvo á Caín por padre?„ (*Déluge biblique*, página 305.)

Este "plan mosaico„, á que aludía M. Motais, pertenece, en efecto, al número de los argumentos que invoca en apoyo de su tesis. Moisés, nos dice, procede por vía de descendencia y de eliminación; no empieza una monografía sin haber expuesto todos los hechos generales comunes á las diversas ramas de la familia humana, á fin de no tener que retroceder; en realidad, lo que él se propuso escribir es la historia de los patriarcas, de los antepasados del pueblo de Dios; pero antes de llegar á este punto juzga á propósito decir algo del origen del mundo, del hombre y de los principales grupos de la humanidad, al menos de los que, como los cainitas, son ajenos á su asunto, con el fin de no verse obligado á volver sobre sus pasos. Los cuatro primeros capítulos del Génesis están dedicados á estas nociones generales; ya desde el quinto no trata más de la humanidad en conjunto, sino sólo del pueblo escogido, y no hay que preguntarle nada sobre lo demás del mundo. Sería, pues, sorprendente en alto grado que, á propósito del diluvio, hubiera tenido en cuenta á los cainitas y á las demás razas humanas. Puede ser que el diluvio haya alcanzado á estas razas, pero á la ciencia corresponde decírnoslo. Moisés se calla sobre esto; la historia del pueblo hebreo es lo único que le ocupa; y si llega á hablar de las naciones vecinas

es accidentalmente, á causa de sus relaciones con el pueblo de Dios ó con sus antepasados, y esta mención hace resaltar mucho más su silencio sistemático, respecto á ciertos pueblos, en su cuadro de la descendencia de Noé.

Puede ser que las razas que escaparon del diluvio no fueran menos culpables que aquellas á quienes alcanzó; pero no es de estas razas de las que tenía que salir el Salvador, y desde entonces Dios podía sin gran inconveniente abandonarlas á su corrupción. Por el contrario, importaba fundamentalmente que la progenie de los patriarcas fuese preservada del contagio; por eso Dios la aisló, destruyendo á la raza culpable que la rodeaba y que hubiera podido comunicarla sus vicios.

Hay costumbre de invocar en apoyo de la universalidad del diluvio la universalidad del recuerdo que de él se ha conservado entre los hombres; pero la verdad es que este testimonio viene más bién en ayuda de la nueva hipótesis. La creencia en el diluvio existe clara y precisa en todos los pueblos de procedencias arya, semítica y camítica, es decir, en los tres únicos grupos de población cuya procedencia de Noé es casi innegable; pero apenas se encuentra en otra parte; si existe entre las razas amarillas, es, según dice Lenormant, á consecuencia de una importación; en América es tal vez más precisa; pero ha sido introducida por representantes de una de las tres razas antes designadas. Lo que es más notable, es que en ninguna parte existe el recuerdo del diluvio en las tradiciones de la raza negra. Esta coincidencia con la teoría que sustrae esta raza al cataclismo diluviano puede ser seguramente efecto de la casualidad, pero no por eso merece menos ser notada.

A pesar de todos estos ingeniosos argumentos parece algo aventurado el nuevo sistema, y muchos teólogos niegan hasta que sea compatible con la fe católica; pero como hasta ahora no se ha lanzado contra él censura alguna, nos parece que no está prohibido al apologista valerse de él.

Diremos para terminar que la Geología no suministra actualmente ninguna prueba sólida en pro de la realidad del diluvio mosaico, y que sería imprudente insistir sobre las verosimilitudes que ciertos autores católicos han creído descubrir en muchos fenómenos geológicos. Probablemente no resta vestigio alguno del diluvio que pueda con seguridad la ciencia reconocerlo como tal. Sin embargo, por todas partes se hallan las huellas de inmensas corrientes en una época que coincide con los comienzos de la humanidad, así como es muy cierto que, cuanto más se profundiza en la historia y en las tradiciones íntimas de los pueblos, tanto más se confirma la vivacidad del recuerdo que ha dejado este memorable acontecimiento.—(Véase *Diluvium.)*

DILUVIUM.—Cierto número de autores han dado este nombre á los aluviones que se hallan encima de muchas grandes formaciones terrestres, y que evidentemente son el resultado de inmensas inundaciones: de ahí el nombre de *diluvianos* atribuído á estos terrenos. Algunos apologistas han visto en este *diluvium* un resultado, y por consiguiente, una prueba del diluvio mosaico; esta opinión parece poco sólida.

En efecto, la Geología nos enseña que cuando una gran masa de agua cubre momentáneamente una parte del suelo, debe al retirarse depositar un limo fino sobre las partes planas, así como sobre las líneas que siguen en los fondos de los valles las corrientes de las aguas y en las hoyas de las pendientes, arenas y casquijos.

Si el agua llegó á cubrir hasta las más altas montañas (8.500 metros en el Himalaya), como lo hizo el diluvio mosaico, no sólo al retirarse debió cubrir de limo todas las llanuras sin excepción, sino que, precisada á retirarse con extrema rapidez toda vez que la estancia del hombre en el Arca fué de corta duración, desde luego hubo de arrastrar todos los más antiguos depósitos movibles de los valles y abastecer además el fondo de éstos de casquijos y de limos, todos de la misma edad.

Ahora bien; no sólo deja de ser así, no sólo unas de las llanuras yuxtapuestas están provistas y otras desprovistas de limo, sino que sobre *todos* los flancos de los valles vénse escalonar arenas, casquijos y limos de *diversas*

edades, muy anteriores al diluvio mosaico, en general tanto más antiguos cuanto en más altos parajes se hallan (comprúebase la edad por los fósiles, mastodontes, elefantes meridionales, mammuths, etc.), y tales (por lo menos los limos) que ninguno de ellos hubiera podido subsistir en presencia de una inundación que abarcase toda la tierra. Hay, pues, adquirida en esto una prueba de que la formación de nuestros valles ha comenzado antes de la aparición del hombre y de que se ha proseguido á través de muchas vicisitudes, conservando siempre el mismo carácter *local;* es decir, que en un valle jamás se hallan otros depósitos que los que proceden de arriba y de la misma hoya.

Sólo se exceptúan de ello las lomas glaciales que se desbordaron sobre muchos valles á la vez, sin que puedan confundirse con los aluviones antiguos.

No se conoce país alguno que se halle en discordancia con los demás respecto á la manera de distribuirse los depósitos superficiales.

Sólo en la Siberia es donde la extinción del mammuth parece haber sido absolutamente brusca, toda vez que los últimos individuos de esta especie se han conservado á veces con su carne en el limo siberiano; pero esta conservación se explica porque inmediatamente después de enterrarse estos animales, á los que un fenómeno aún mal explicado arrojaba hacia el Norte, el *hielo tomó posesión* del suelo siberiano para jamás abandonarlo.

Con todo, en justicia hay que reconocer que todavía son muy pocos los documentos geológicos precisos que poseemos con referencia á las comarcas del Tigris y del Eufrates; pero con seguridad no hay porción notable de la superficie de los continentes en la que no haya tenido efecto la indicada distribución.

La existencia de este *diluvium* se explica fácilmente por causas que aún actúan á nuestra vista, á saber: las corrientes de aguas; es, pues, inútil recurrir al diluvio mosaico para darse cuenta de ello, tanto más cuanto difícilmente se comprende cómo este diluvio hubiera cubierto de limo ciertas llanuras, mientras que nada de él hubiera dejado sobre algunas otras contiguas á éstas; también con dificultad se explica la regularidad que se comprueba en la dirección y en el espesor harto variados de los depósitos, circunstancia que, por el contrario, se explica muy bien por la acción del curso de las aguas.

Además, ¿cómo explicar que las olas del cataclismo no hayan ni arrastrado ni trastornado los depósitos movibles, ciertamente anteriores al diluvio mosaico, que se hallan sobre todos los flancos de los valles? A decir verdad, estos aluviones más bien parecen atestiguar contra el hecho del diluvio mosaico, ya universal, ya limitado, que en su favor. Nada asombroso hay en ello; la Geología saca sus principios de los hechos naturales, y no puede suministrar conclusiones acerca de los hechos producidos fuera de estas leyes. Ahora bien; el diluvio mosaico es presentado en la Bibla, y ha sido siempre considerado por la Tradición, como un hecho que se ha producido por una intervención especial de Dios, en una palabra, como un milagro. He aquí por qué no puede ni ser negado ni probado sólidamente, según los datos que suministra la ciencia de la naturaleza. Principio es éste que el apologista no debe olvidar si nó quiere ir al encuentro de un funesto resultado.

DIOS.—*Lo que la Iglesia nos enseña respecto á la naturaleza y existencia de Dios.*

"La santa Iglesia católica apostólica romana , nos dice el Concilio Vaticano (Const. *Dei filius,* cap. I), cree y reconoce que hay un solo Dios verdadero y vivo, Creador y Señor del cielo y de la tierra, todo poderoso, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en inteligencia, en voluntad y en toda perfección; que siendo una substancia espiritual, única, absolutamente simple é inmutable, debe ser declarado distinto del mundo en realidad y por esencia, felicísimo en sí y por sí, y elevado por modo inefable sobre todo lo que es y puede concebirse fuera de Él.„

"La misma santa Iglesia, nuestra Madre, mantiene y enseña, prosigue el Concilio *(ibid.,* cap. II), que Dios, principio y fin de todas las cosas, pue-

de ser conocido con certeza por las luces naturales de la razón humana mediante las cosas creadas; porque las cosas invisibles de Dios se hacen inteligibles á las criaturas de este mundo por medio de las cosas creadas.„ "Si alguien dice que el Dios único y verdadero, nuestro Criador y dueño, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido creadas, sea anatema.„ He aquí lo que la Iglesia nos enseña tocante á la naturaleza y existencia de Dios. A estas enseñanzas hay que añadir las que se refieren á la *Trinidad,* á la *Creación* y á la *Providencia.* Su resumen se hallará en los artículos en que estos puntos serán especialmente estudiados.

Procederemos á justificar la fe de la Iglesia acerca de Dios examinando: 1.º, si es posible establecer la existencia de Dios; 2.º, por qué medios puede hacerse y llegar á conocer sus atributos; 3.º, cuáles son las pruebas de la existencia de Dios. Señalaremos de paso los principales errores contemporáneos que se han producido acerca de estas cuestiones.

§ I.—¿Es posible establecer la existencia de Dios? Que es lo que sienten acerca de ello tradicionalistas y positivistas.

Hemos indicado al citar el texto del Concilio Vaticano los caracteres que nos sirven para definir á Dios; los que pueden resumirse diciendo que Dios es el Ser infinitamente perfecto, el Ser tal que más grande que Él nada cabe concebir. Ahora bien; para demostrar la existencia de este Ser es preciso dejar sentado que Él no es una simple concepción de nuestro espíritu, ni una fuerza ciega inmanente en el universo, sino que es un Ser real y vivo, que existe fuera de nuestros pensamientos y que es enteramente distinto del mundo; el Concilio Vaticano ha definido que la razón humana es capaz de hacer esta demostración.

Sin embargo, son muchos los filósofos que se han adherido al sentir contrario. No hablamos aquí de los que creen haber demostrado que Dios no existe, sino de los que piensan que la razón humana, entregada á sus propias fuerzas, es impotente para resolver el problema.

Unos aceptan la existencia de Dios como verdad cierta; pero, según ellos, la razón no suministra apoyo alguno sólido á esta certidumbre, que no puede basarse sino en los datos de la revelación cristiana y de la fe. Estos son los *tradicionalistas* y los *fideístas.*

Otros no creen en los datos de la fe, y consideran la existencia de Dios como problemática: éstos son principalmente los *positivistas.*

Como "á la revelación divina, sirviéndonos de los términos del Concilio Vaticano (Const. *Dei filius,* cap. II), deben todos los hombres el poder conocer prontamente, con entera certidumbre y sin mezcla de error, aquellas cosas divinas que no son en sí mismas inaccesibles á la razón humana„, no es de admirar que ésta, entregada á sus solas luces, haya caído en muchos errores y dudas acerca de la naturaleza de Dios. Pero hay mucha distancia de esto á pretender con los tradicionalistas y fideístas que la razón es incapaz de demostrar ninguna de las verdades del orden suprasensible y que es absolutamente necesario que nos sean manifestadas por una revelación. También esta doctrina ha sido condenada por la Iglesia; por lo demás, es fácil hacer ver su falsedad por lo que respecta á la demostración de la existencia de Dios. Efectivamente; no se puede creer con certeza en una revelación divina sino en cuanto se sabe que Dios existe; porque ¿cómo podríamos conocer que nos ha hecho una revelación si ignorásemos su existencia? Por consiguiente, todo acto de fe, aun en la existencia de Dios, supone que conocemos previamente esta existencia por las luces de nuestra razón. Ahora bien; veremos, y los tradicionalistas lo reconocen, que todos los hombres admiten la existencia de una Divinidad. Cualquiera que sea, pues, de hecho el origen de este consentimiento universal de los pueblos, ya se remonte, como la religión cristiana permite suponerlo, á una revelación primitiva, ya se haya producido, como pretenden los racionalistas, por el solo desarrollo natural de la inteligencia humana, es preciso reconocer que prueba contra los tradicionalistas y fideístas que la razón hu-

mana es capaz de establecer con certeza la existencia de Dios. Por lo demás, para que fuese evidente que esta demostración no excede á nuestras fuerzas naturales, bastaría que Dios fuese conocido por algunos hombres, no habiendo necesidad del asentimiento unánime que acabamos de invocar.

Los *positivistas* reconocen que todos los pueblos que vivieron en los tiempos históricos estaban convencidos de la existencia de la Divinidad; pero miran esta creencia como una ilusión, pues, según ellos, nos es imposible conocer algo con certeza fuera de los fenómenos de la experiencia. De lo cual deducen que si existe una causa primera de nuestro universo, un Dios, es una cosa desconocida é incognoscible. Oigamos á M. Littré *(Paroles de philosophie posit.*, pág. 52): "Los que creen que la filosofía positivista niega ó afirma cualquier cosa en el orden metafísico, se engañan; ni niega ni afirma nada; porque negar ó afirmar sería declarar que se tiene un conocimiento cualquiera del origen de los seres y de su fin... Lo absoluto, lo infinito, es como un océano que viene á golpear nuestra ribera, mas para el cual no tenemos ni barco ni vela.„

Los que admiten esta teoría no están conformes acerca del lugar que la filosofía debe conceder en sus investigaciones á la cuestión de la existencia y naturaleza del ser absoluto. Comte, Littré, y en general los positivistas franceses, miran todo examen de este problema como peligroso. "¿Por qué, dice también M. Littré *(Revue des Deux Mondes*, 1.º Junio 1865, pág. 686), os obstináis en inquirir de dónde venís y adónde váis, y si hay un Creador inteligente, libre y bueno?... Nunca sabréis nada sobre esto... Dejad á un lado, pues, estas quimeras... En no contar con ellas estriba la perfección del hombre y del orden social. El espíritu se ilumina tanto más cuanto deja en mayor obscuridad vuestros pretendidos problemas, que son una enfermedad, y el medio de sanar de ella es relegarlos al olvido.„

Los positivistas ingleses no rechazan la cuestión con tanta brutalidad. Stuart Mill distingue en los sentimientos religiosos la parte de las convicciones probadas y la de las imaginaciones más ó menos bellas y útiles. Según él, no tenemos ninguna prueba cierta, ni siquiera seriamente probable, de que Dios existe; así, pues, en punto á convicciones probadas sobre esta materia no admite ni el teísmo ni el ateísmo, sino solamente el escepticismo. También trata de probar que los atributos del Dios de los cristianos, en particular la omnipotencia y la sabiduría, no pueden conciliarse. A su modo de ver, nuestra imaginación nos hace, sin embargo, entrever la existencia de un Dios justo y bueno como posible. Ahora bien; el pensador no hace nada fuera de razón con dejarse llevar de la esperanza de que este Dios exista, con tal que reconozca que, si hay motivos para esperarlo, no hay pruebas para admitirlo *(Essais sur la religion*, pág. 227 y siguientes). Herbert Spencer, por su parte *(Les premiers principes*, primera parte), distingue la religión y la ciencia, á las cuales mira como dos formas legítimas del espíritu humano. La religión teniendo por objeto lo que existe imposible de conocer, pero en lo cual todo es misterio; la ciencia teniendo por objeto lo cognoscible.

Spencer se esfuerza, pues, en mostrar que todas las afirmaciones de las religiones y de las filosofías acerca de la Divinidad implican contradicción. Formula estas conclusiones tan claramente como le es posible: "La concepción de lo absoluto y de lo infinito, desde cualquier punto de vista que se la considere, parece rodeada de contradicción. El ateísmo, el panteísmo y el teísmo, cuando se les analiza escrupulosamente, son todos absolutamente incontestables. Un Dios que fuese comprendido no sería Dios (págs. 44-47).„ Si, en caso de que se le crea, las concepciones religiosas no nos ofrecen sino misterios, la ciencia, al marcar los límites donde se detiene, afirma, sin embargo, la existencia de lo desconocido y la legitimidad de la religión. "Aun cuando no se pueda conocer lo absoluto de ninguna manera, ni en ningún grado, si se toma la palabra *conocer* en sentido estricto, vemos con todo que la existencia positiva de lo absoluto es un dato necesario de la conciencia; que mientras dura la conciencia no podemos desembarazarnos de este dato ni un solo instante, y

que entonces la creencia que allí tiene su fundamento tiene una certeza superior á todas las demás *(ibid.*, pág. 104).„ Herbert Spencer reconoce, pues, la certidumbre de otra existencia que la de los fenómenos; ¿pero qué cosa es esta existencia? ¿Es la de un Dios personal? ¿Es la de las leyes impersonales y absolutas? En su sentir, la razón se halla en absoluta impotencia para resolver este problema.

Para mostrar contra los positivistas franceses que la creencia en Dios no es una ilusión quimérica, contra Stuart Mill que no es una opinión meramente probable, y contra Herbert Spencer que estamos ciertos, no sólo de la existencia, sino también de los atributos característicos del Ser absoluto, no tenemos más que determinar cuáles son los medios por los que llegamos á conocer á Dios, y cuáles son las pruebas de su existencia.

§ II.—¿Por qué medios nuestra razón puede demostrar la existencia de Dios y conocer sus principales atributos?

El Concilio Vaticano contesta que por medio de las cosas creadas: *per ea quæ facta sunt.*

No es, pues, una intuición inmediata de la esencia íntima de Dios la que nos manifiesta su existencia y sus atributos. Le veremos en el cielo; en la tierra no hay más que las criaturas que directamente conocemos, y por las cuales podemos llegar á conocerle hasta cierto punto.

La existencia de Dios tampoco es un primer principio evidente por sí mismo que no tenga necesidad de ser demostrado, como es, por ejemplo, este principio: *todo efecto tiene una causa.* No hay duda que la existencia de Dios está contenida en su esencia, porque Dios es el Ser necesario y no puede no existir; pero no es evidente por sí misma *para nosotros,* porque no conocemos plenamente la esencia divina; no considerando más que el concepto que nos formamos de ella, podemos luego preguntarnos si este concepto responde ó no á una realidad existente fuera de nuestro pensamiento.

De esto resulta que nos es imposible deducir la existencia de Dios de ningún concepto de Dios, considerado como simple concepto. No hay duda que estos conceptos, tales como se realizan en Dios, implican necesariamente la existencia; pero tales como son conocidos por nosotros no implican la existencia sino en cuanto los suponemos realizados fuera de nosotros; ahora bien, ignoramos si se realizan de esta forma mientras no sabemos si Dios existe, y por consiguiente, no podríamos invocarlos para probar la existencia de Dios sino con la condición de suponer esta existencia. Por este motivo los argumentos que demuestran la existencia y los atributos de Dios se apoyan todos en la existencia contingente, es decir, no necesaria por sí misma de los seres finitos que caen bajo la experiencia de nuestros sentidos ó de nuestra conciencia. Esto es lo que se expresa al decir que estos argumentos son *a posteriori.*

Ahora bien; estos argumentos descansan en tres principios:

El primero de los cuales es *el principio de causalidad.* Éste puede expresarse así: *no hay efecto sin causa.* Afirma que no hay existencia contingente que no tenga una causa existente; de lo que resulta que para explicar la existencia de las causas contingentes es preciso admitir la de una causa necesaria que no puede no ser y que, por consiguiente, existe por sí misma.

El segundo es que no hay perfección en los efectos que no esté eminentemente en la causa. Puede expresarse así: *lo más no puede salir de lo menos.*

El tercero es que la causa primera, existiendo necesariamente y por sí misma, posee el ser sin ninguna restricción, y posee, por consiguiente, todas las perfecciones en grado supremo y sin mezcla alguna de imperfección, puede expresarse así: *el Ser necesario posee necesariamente todas las perfecciones.*

Como se niega en nombre de diferentes doctrinas el valor de estos principios y su fuerza probatoria en la cuestión que nos ocupa, es preciso establecer este valor y esta fuerza probatoria para cada uno de ellos. Diremos seguidamente algunas palabras respecto al auxilio que la sociedad nos presta para conocer las verdades que demostramos por estos principios.

I.—Valor del principio de causalidad: «No hay efecto sin causa», y su fuerza probatoria en la cuestión de la existencia de Dios.

Estableceremos desde luego esta fuerza probatoria; expondremos en seguida las objeciones que se nos oponen, y últimamente refutaremos estas objeciones:

1.ª *Doctrina de los filósofos católicos.*

"La causa, dice Bossuet *(Traité des causes)*, es aquello que se responde cuando se pregunta por qué una cosa es. Por ejemplo, á la pregunta: *¿por qué* hace calor? *¿por qué* hace frío en este lugar? Es porque en él da mucho el sol; es porque el viento Norte le combate mucho.

„Por esto se ve que el nombre de causa puede aplicarse á muchas cosas diferentes, en atención á que podemos responder de varias maneras á aquel que nos pregunte por qué una cosa es.

„Las preguntas que se pueden hacer mediante las palabras *por qué*, prosigue Bossuet, que reproduce las teorías de Aristóteles y de los escolásticos, se reducen á cuatro principales, que señalan cuatro géneros de causas.

„ Primeramente, puede preguntarse por qué una cosa es con intención de saber qué es propiamente lo que hace que ella exista; como en los ejemplos referidos: ¿qué es lo que produce este gran calor ó este gran frío que sentimos? Se responde que es el sol y el viento del Norte; esto es lo que se llama *causas eficientes*.

„En segundo lugar, puede preguntarse por qué una cosa es con ánimo de saber el intento que se propone el que obra. Por ejemplo: *¿Por qué* va usted á ese jardín? Se contesta: Para pasearme, ó bien, para coger flores. Esto es lo que se llama *fin* ó *causa final*.„

Hay otros dos géneros de causas, las *materiales* y las *formales*, que también estudia Bossuet; pero que, aproximándose á la causa *eficiente* y á la causa *final*, es inútil hablar de ellas aquí.

Ahora bien: el principio de causalidad afirma que la existencia de todo ser contingente no puede explicarse sino por la intervención de una ó muchas de estas causas; de donde resulta que la existencia de un ser contingente prueba la existencia de una causa.

En efecto; lo contingente es lo que puede existir ó no existir. Cuando un ser contingente existe, es preciso, por consiguiente, que haya sido puesto en la existencia, sin lo cual no existiría. Cuando un ser contingente existe, ha, pues, lugar á preguntar por qué existe; su producción en la existencia es debida, en efecto, á causas, y estas causas existían en el momento en que ha sido producido, sin lo cual no hubiera podido recibir la existencia. Para que haga calor es precisa la existencia de un foco de calor como es el sol; para que yo me decida á ir á un jardín es menester que yo me haya determinado á ello por un pensamiento existente en el cual se fija la elección de mi voluntad: el pensamiento de pasearme ó el de coger flores, ó cualquiera otro.

Es fácil notar que si se considera un hecho contingente, no en la abstracción, sino en la realidad, se reconocerá que no puede explicarse sino por la intervención de grandísimo número de causas, y, generalmente, estas causas serán tanto más numerosas cuanto se tratará de un hecho de un orden superior. De esta suerte basta la presencia del sol para explicar el calor que hace en verano, si se tiene en cuenta el calor del verano en general, sin examinar la temperatura de cada cuerpo colocado en tal ó cual situación; pero si quiero dar cuenta de la acción de un hombre que entra en un jardín para coger allí flores, me hallo en presencia de un incalculable número de causas. ¿Por qué le gusta á este hombre coger flores? Sería preciso para contestar estudiar su temperamento, educación, recuerdos y costumbres. ¿Por qué tiene el poder de pensar y la fuerza de andar? ¿Por qué se halla en las innumerables condiciones que su acción supone? Y otros tantos *porqués* á los cuales responden una multitud de causas.

Las causas de que acabamos de dar ejemplos son contingentes como sus efectos: el sol del verano pudiera no existir. Lo mismo decimos del hombre que acabamos de considerar, del pensamiento que ha tenido, de sus gustos, de sus fuerzas físicas, etc. Estas causas

tienen, pues, á su vez necesidad de ser explicadas por otras causas que á su vez, en tanto que sean contingentes, tendrán una existencia que supondrá otras causas. Hénos aquí, pues, con una serie de causas subordinadas unas á otras.

Ahora bien; esta serie no puede ser indefinida, y es preciso acercarla á una causa primera, que no es el efecto de esta causa, sino que existe por sí misma, y cuya existencia, por lo tanto, no es contingente, sino necesaria. Para establecer la necesidad de esta primera causa se invoca con harta frecuencia la imposibilidad de admitir un número indefinido de causas subordinadas, en razón á que puede existir un número indefinido; no nos apoyaremos en este principio, cuyo valor puede ser discutido; no recurriremos más que al principio de causalidad que acaba de ser estudiado. Este principio, por virtud del cual toda existencia contingente supone una causa existente, tiene por consecuencia que toda existencia contingente supone la existencia de una primera causa necesaria.

Demostrémoslo. Admítase, si se quiere, por un momento una serie infinita de causas contingentes, y por consiguiente, producidas, y hay que reconocer, no sólo que tienen una causa, puesto que son todas producidas, sino también que esta causa misma no es producida, que es necesaria. En efecto, si todas las causas subordinadas fuesen contingentes y producidas, ni cada una ni todas tendrían causa suficiente de existir. Ahora bien; es un hecho que existen, y, por otra parte, no pueden existir sin causa que explique su existencia; luego se debe hallar esta causa en un ser no contingente, necesario. Si así no fuese, estas causas subordinadas formarían como una inmensa pirámide que no tendría base, y que, por consiguiente, vendría á tierra; ninguna de ellas podría existir.

Se ve, pues, que el principio de causalidad tiene un valor absoluto, y que la existencia de los seres contingentes supone ciertamente la de una causa primera, que no puede ser otra que el ser necesario ó Dios.

2.º *Lo que se objeta.*—Pero este principio y esta conclusión han sido atacados, ya por los empíricos, ya por los idealistas.

1. *Objeción de los sensualistas y positivistas.*—Entre los representantes de la escuela empírica inglesa, Hume, Stuart Mill, Spencer, es donde las teorías sensualistas sobre el principio de causalidad y sus aplicaciones se hallan formuladas del modo más especioso.

Sustituyen la noción de causalidad con la de sucesión.

Oigamos á Hume: "Una bola de billar toca á otra; ésta se mueve; los sentidos exteriores no nos enseñan nada más... Sería tachado, con razón, de temeridad é imperdonable precipitación el que pretendiera juzgar acerca del curso entero de la naturaleza por una simple manifestación, por exacta y segura que pudiese ser. Pero desde que acontecimientos de cierta especie han sido siempre y en todos los casos observados simultáneamente, no tenemos el más insignificante reparo en presagiar en vista del uno el otro... Entonces, llamando á uno de estos objetos *causa*, y al otro *efecto*, los suponemos en un estado de conexion; reconocemos en el primero un poder por el cual es infaliblemente producido el segundo, una fuerza que opera con la mayor certeza y con la necesidad más inevitable... La causa es un objeto de tal modo seguido de otro objeto, que la presencia del primero hace pensar siempre en el segundo." (*7e Essai sur l'entendement humain.*)

Stuart Mill admite y desarrolla la misma doctrina. En su filosofía se lee (*Logique*, lib. III, cap. V): "El *antecedente invariable* se llama la *causa:* el *consiguiente invariable* se llama el *efecto*. Si en cada orden de fenómenos y de sucesiones de fenómenos, dice, tomamos la costumbre de esperar el segundo después de haber visto el primero, concluímos por enterarnos de que todos los órdenes de fenómenos se hallan sometidos á la misma sucesión, y que siempre y en todas partes cualquier fenómeno nos sugiere la expectación de otro fenómeno; que todos, sin distinción de género ni especie, son tales que el primero llama al segundo, y el segundo supone el primero. Ahora bien; si se llama causa al fenómeno antecedente, y efecto al fenómeno subsiguiente, se llega á esta ley: todo fenómeno

supone un antecedente, que es su causa, ó bien todo fenómeno supone una causa. Este es el principio de causalidad, principio de toda inducción, pero que él mismo es el resultado de la inducción.„ Así, este principio sería concebido como necesario, es decir, como debiendo aplicarse siempre cual consecuencia de un hábito intelectual que hubiéramos contraído, y que se impondría á nosotros como una segunda naturaleza.

Stuart Mill, que es idealista á la manera de Berkeley, no admite la existencia del mundo exterior; según él, cada individuo forma los principios de su pensamiento, y en particular el principio de causalidad, por la repetición de los mismos fenómenos psíquicos en su conciencia.

Herbert Spencer, que reconoce, por el contrario, que existe el mundo exterior, mira, por consiguiente, el principio de causalidad como el producto del hábito que hemos adquirido de ver la sucesión constante de los mismos fenómenos exteriores. Invoca además la herencia para explicar la tendencia que sentimos desde nuestra entrada en la vida á regular nuestra conducta y nuestros raciocinios conforme á este principio. Según él (*Psychologie*, parte IV, cap. VII), "las sucesiones psíquicas habituales establecen una tendencia hereditaria á iguales sucesiones, que, si subsisten las mismas condiciones, crece de generación en generación, y nos explica lo que se llama *formas del pensamiento*.„ De esta manera, el vasto edificio de nuestros juicios sería el resultado de percepciones experimentales, soldadas y acumuladas de siglos en siglos, como se formaron nuestros continentes por hacinamiento regular de zoonitos casi imperceptibles. (Véase el artículo *Asociacionismo*.)

Según estas teorías, el principio de causalidad no tendría, pues, el valor que le atribuímos. Hasta aquí los hechos contingentes hubieran sido siempre precedidos de otros hechos; pero nada nos aseguraría que siempre deba esto ser del mismo modo.

Pero hay más: suponiendo que la ley de causalidad se aplicara en el universo, no tendríamos el derecho de hacerla extensiva á los seres que no forman parte de él. Si la experiencia fuese la única que nos mostrase que los seres de nuestro mundo obran unos sobre otros, y que son los unos con relación á los otros verdaderas causas, no tendríamos el derecho de extender esta afirmación á Dios, ni por consiguiente, de admitir que el mundo supone una causa primera necesaria. Esta es también una nueva objeción que nos hacen los positivistas ingleses.

Así es como su teoría del principio de causalidad intenta destruir el fundamento de nuestras pruebas de la existencia de Dios.

2.º *Objeciones de los kantianos.*— Lo mismo acontece con la teoría kantiana, que no concede ninguna participación á la experiencia en la formación del principio de causalidad.

Según Kant, en efecto, este principio es una simple forma del entendimiento, una regla puramente subjetiva que se impone á nuestras concepciones, y no una ley objetiva que responde á la realidad de los fenómenos que caen bajo nuestra experiencia.

De ello resulta que no tenemos el derecho de fundarnos en la existencia de los fenómenos sensibles para afirmar que tienen una causa verdadera, ni sobre todo para afirmar que tienen una causa que existe fuera del mundo sensible. El principio de causalidad nos hace, pues, concebir una causa primera, que es Dios; pero esta concepción es puramente ideal, y ningún razonamiento puede hacernos conocer que existe la causa primera.

También Kant rechaza nuestras pruebas de la existencia de Dios en su *Crítica de la razón pura*, aunque tal vez por una inconsecuencia admite la prueba fundada en el sentimiento del deber moral en su *Crítica de la razón práctica*.

3.º *Nuestras respuestas.*—No se ha fatigado el lector para comprender que estas objeciones de Stuart Mill y de los kantianos tienen por fundamento dos teorías contrarias, pero igualmente falsas, acerca del principio de causalidad y sus aplicaciones.

Según Stuart Mill, el principio de causalidad no es un principio de razón, sino una simple afirmación general que resume todas nuestras experiencias,

tal como sería la afirmación de un hombre que, no habiendo vivido sino con negros, dijese que todos los hombres son negros.

Según Kant, por el contrario, el principio de causalidad expresa una ley según la cual nosotros raciocinamos, y no una ley que rige los fenómenos en su realidad. Supone su sistema que este principio nos hace concebir las relaciones de los seres de un modo que no es conforme á la verdad, así como cristales ahumados colocados ante nuestros ojos sin que lo advirtamos, nos harían creer que los europeos que nos rodean tienen todos el rostro negro.

El buen sentido y la sana filosofía nos dicen, por el contrario, que el principio de causalidad es un principio absolutamente verdadero en sí mismo, y que, por consiguiente, debe aplicarse siempre y permanece independiente de todas nuestras percepciones. He aquí lo que no es difícil de establecer.

Notemos desde luego lo que se afirma al decir que no hay hecho contingente sin causa. ¿Significa esto, según lo sostiene la escuela de Hume, que no hay hecho contingente que no tenga un *antecedente?* No; esto significa que no hay hecho contingente que no sea producido por un ser existente. El principio de causalidad afirma, pues, que hay entre la causa y el efecto, no una sencilla relación de sucesión en el tiempo, sino una relación de producción en el ser. Nadie puede negar que éste es el sentido dado á las palabra *causa* y *efecto* por todos los hombres sin excepción, aparte, sin embargo, los positivistas cuando se ponen á filosofar.

Ahora bien; dado que es así como se entiende el concepto de causa, es imposible que el principio de causalidad haya sido formado en nosotros por el hábito de percibir fenómenos que se suceden. En efecto, si ponemos aparte nuestras voliciones (en las que es inútil ocuparnos ahora en vista de que su número es relativamente corto, y que pueden darnos la noción de causa, pero no la convicción de que el principio de causalidad es absoluto y universal), la experiencia nos muestra los fenómenos en su sucesión, y no en su producción. Yo veo que se rompen las piedras cuando se las golpea con un martillo, pero no veo por qué se produce el fenómeno. Tengo conciencia de ver los objetos que me rodean cuando al despertarme abro los ojos, pero no tengo en modo alguno conciencia de que la acción de abrir mis ojos sea la causa que me hace ver. ¿Por qué concibo mil fenómenos semejantes como producidos por una causa, mientras que la experiencia no me los hace percibir como tales? ¿Cómo decir, después de esto, que el principio de causalidad es el resultado de una experiencia constantemente reiterada?

Otra prueba de que no es así, es que los fenómenos, cuya causa la mayor parte de los hombres ignora, no son menos numerosos que aquellos de los cuales creen conocer la causa. Téngase cuidado con las preguntas que hace un niño á los personas que le rodean. La atención de este niño no se ha despertado más que sobre lo que le interesa en su edad; sin embargo, pregunta el por qué de una porción de cosas, acerca de las cuales no se le puede dar otra contestación que ésta: Esto es así porque es así; respuesta equivalente á una confesión de ignorancia. No obstante, las personas que contestan al niño, y este mismo, están convencidos de que hay una causa y una explicación de este fenómeno inexplicable para ellos. ¿No es ésta la prueba de que el principio de causalidad se impone á nuestra razón como universalmente verdadero, hasta cuando la experiencia no nos ha mostrado su verdad, como sucede á los niños, ó no nos la ha hecho ver más que por una parte de los hechos que pasan á nuestra vista, como acontece á todos los hombres? Y no se diga que este principio se ha formado en las edades pasadas, y que nos ha sido trasmitido por la herencia, porque nuestros antepasados no percibían las causas mejor que nosotros las percibimos. Es, pues, la luz de nuestra razón la que nos dice que todo tiene una causa, y nos impulsa á buscar el por qué de todo lo que vemos; no es la vista de los fenómenos que se producen la que ha creado en nosotros, ni en nuestros antepasados, la persuasión de que nada se produce sin causa. (Véase el art. *Asociacionismo.*)

Y sin embargo, son los datos de la ex-

periencia los que conducen nuestra razón á concebirlo. ¿Cómo es esto? Hemos visto claramente que, fuera de nuestras voliciones, la experiencia no nos permite apoderarnos de las relaciones de producción, y sí solamente de las relaciones de sucesión. Sin embargo, en presencia de un hecho nuestra razón se da cuenta de que pudiera no existir; afirma, pues, su contingencia. Ve al mismo tiempo que no ha podido producirse por sí mismo, pues que podría no ser, y que, por consiguiente, es preciso que haya tenido una causa. Comprende nuestra razón que una cosa meramente posible, cuya no existencia no repugna, si se la considera en sí misma, fuera de la acción de los demás seres reales, no puede tener la existencia sino recibiéndola de otro, es decir, de una causa. El principio de causalidad es, pues, manifiesto á nuestra razón cuando considera ésta los hechos contingentes. Este mismo principio es afirmado por ella como absolutamente verdadero, no sólo acerca de los seres que la experiencia nos ha hecho conocer, sino también de todos los que concebimos como contingentes y como pudiendo existir ó no existir.

También Kant está mucho más cerca de la verdad que Stuart Mill y Herbert Spencer. Tiene razón en sostener que el principio de causalidad se impone á nuestro entendimiento; pero se engaña de un modo extraño cuando niega que este principio es una ley según la cual se producen los fenómenos en la realidad ó que se le puede extender á todos los seres. Lo precedente muestra, en efecto, que este principio no es sólo una regla de nuestros pensamientos, sino también una ley según la cual se requiere que todo lo que es producido sea producido. Concluímos que el principio de que se trata tiene completo valor, y que podemos invocarlo para demostrar, no sólo la existencia de las causas que entran en la trama del universo, sino también la de la causa suprema que está sobre todos los seres de este mundo, á todos los cuales ha producido.

II.—Valor del principio: «Lo más no puede ser producido por lo menos», y su fuerza probatoria en la cuestión de la existencia y de los atributos de Dios.

1.º *Doctrina de los filósofos católicos.*—Otro principio unido al de causalidad, y por nosotros invocado en las pruebas de la existencia de Dios, es que no hay perfección en los efectos que no esté en la causa; que toda causa posee, por consiguiente, la perfección que produce en su efecto ó una perfección mayor; en otros términos: que lo más no puede salir de lo menos.

Santo Tomás da este principio como evidente, y con razón; porque si ciertos efectos parecen á veces más perfectos que sus causas, es porque no se toman en consideración todas las causas que han concurrido á producirlos.

Así, los alimentos que nos nutren no tienen la perfección de la vida que sustentan en nosotros; pero esta vida tiene otras causas que los alimentos que la mantienen.

2.º *Objeciones de los evolucionistas.*

Aunque el principio que exponemos se impone á la razón con evidencia, es, sin embargo, rechazado, si no expresamente, al menos de un modo tácito por gran número de partidarios del sistema de la evolución, que en la actualidad disfruta de gran favor. (Véase el artículo *Evolucionismo.*) Los evolucionistas admiten que, en virtud de sus leyes, el mundo se desenvuelve sin cesar; que la vida se ha producido en medio de la materia bruta; que especies animales cada vez más perfectas han ido apareciendo en la tierra hasta el día en que el hombre recibió la vida y desenvolvió á su vez sus facultades en los diversos grados de civilización, á los cuales ha llegado sucesivamente. Todos estos progresos se hubieran realizado, según ellos, sin la intervención de ninguna causa nueva; así es que el más perfecto saldría del menos perfecto. Ahora bien; sentado esto, todos los evolucionistas que no reconocen la existencia de un Dios vivo y distinto del mundo están obligados á suponer que estos efectos, cada vez más perfectos, son superiores á las causas que les han precedido y que los producen. Esta consecuencia se deriva evidentemente de la teoría de los evolucionistas materialistas, puesto que pretenden explicar la producción de los seres vivientes y del hombre inteligente por la acción de las fuerzas físicas y químicas, que en el origen eran las únicas que obraban en la materia;

pero procede también de las teorías de Hegel, de M. Vacherot y de los filósofos (Véase el artículo *Idealismo*) que atribuyen la evolución del universo á la acción de un ideal divino que el hombre procura concebir, pero que no está realizado en un Dios vivo y existente. En efecto, sólo hay una causa existente y real que pueda producir la materia, la vida y la razón; y si no existe un Dios vivo en quien se realice nuestro ideal divino, es preciso que la vida haya sido producida por la materia inorgánica, que la razón haya sido producida por seres sin razón, y que lo más sea producido por lo menos. He aquí la conclusión á que conducen lógicamente estos sistemas. No obstante, todos los evolucionistas no se explican del mismo modo respecto al principio que nos ocupa.

Algunos partidarios de la evolución, como Hegel y M. Renán, no retroceden ante esta afirmación de que lo menos puede producir lo más; pero es preciso recordar que estos autores tampoco retroceden ante la negación de otros principios evidentísimos. Hegel admite la identidad del ser y del no ser, y M. Renán cree sinceramente que lo que hoy es verdadero bien pudiera mañana hallarse falso.

M. Taine admite la teoría de la evolución sin reconocer la existencia de un Dios real; inclínase, sin embargo, ante el principio de que *lo más no puede salir de lo menos.*

"Hay, dice *(Le positivisme anglais)*, una fuerza interior y apremiante que suscita todo acontecimiento, que liga á todo compuesto, que engendra todo dato.

„Esto significa, por una parte, que hay una razón para cada cosa, que todo hecho tiene su ley, que todo compuesto se reduce á simples, que todo producto implica factores, que toda cualidad y toda existencia deben deducirse de algún término superior y anterior; y esto significa, por otro lado, que el producto equivale á los factores, que los dos no son sino una misma cosa bajo dos apariencias, que la causa no difiere del efecto, que las potencias generatrices no son otra cosa sino las propiedades elementales, que la fuerza activa por la cual figuramos la naturaleza no es más que la necesidad lógica que transforma al uno en el otro, al compuesto y al simple, al hecho y la ley.„

M. Taine reconoce, pues, que lo más no sale de lo menos; pero para explicar sin la intervención de Dios el desarrollo de la creación se ve obligado á admitir que todos los seres que se han sucedido eran equivalentes unos á otros; que la vida y el pensamiento no son más que la resultante de las fuerzas físicas convenientemente combinadas; todavía se ve reducido á decir que la harmonía de las leyes de la naturaleza no tiene ninguna causa inteligente, que es efecto de la casualidad y de una necesidad ciega. Esto es lo que hacen la mayor parte de los positivistas, condenándose así á abrazar acerca de la vida y de la razón insostenibles teorías, cuya falsedad probaremos en otros artículos.

M. Vacherot, que defiende la espiritualidad del alma y la existencia de la libertad, no puede con M. Taine hacer del pensamiento una resultante de las fuerzas de la materia, ni atribuir á una ciega fatalidad la marcha progresiva de los seres. Como, por otra parte, no reconoce la existencia de un Dios perfecto, real y vivo que pueda obrar sobre la materia, parece que sus teorías evolucionistas tienen necesidad de apoyarse en la negación del principio de que lo más no puede salir de lo menos. Mas no es así, porque distingue así como dos Dioses: el Dios ideal y perfecto que no existe más que en nuestras concepciones, y un Dios imperfecto que existe en el mundo mismo, y que, semejante á un principio vital, guarda en su seno el poder de manifestarse sucesivamente en los diversos fenómenos cósmicos. M. Vacherot se inclina, pues, también ante nuestro principio sin dejar de combatir la manera con que M. Taine lo aplica á la formación del mundo.

"Si se considera, dice (citado por De Broglie, *Le Positivisme*, t. II, pág. 363), la sucesión gradual de los fenómenos que constituyen el desenvolvimiento de la naturaleza, es una ilusión creer que el fenómeno más complejo tenga por principio el fenómeno más sencillo porque le suceda y lo suponga. Nada engendra realmente en el trabajo de la naturaleza sino la naturaleza misma, ó más bien el ser universal, el Dios vivo,

del cual la naturaleza es, y no más, la manifestación elemental.

„Los fenómenos, los seres, los reinos, las épocas, se suceden, pero no se engendran. Cada progreso de un ser á otro ser, de un reino á otro reino, de una época á otra época, no puede explicarse sino por el desarrollo de una potencia nueva oculta en las profundidades del ser universal, y que llega á la expansión á su hora después de cierta preparación. Haced abstracción de este principio, y reducid el universo á una simple muchedumbre de individuos yuxtapuestos en el espacio, y ya no nos es posible comprender las evoluciones progresivas de la naturaleza. Estáis condenados á uno de estos dos absurdos: ó buscar el principio del nuevo fenómeno en un antecedente que no lo contiene, ó hacer intervenir á cada instante el poder creador de una causa que se halla fuera de la naturaleza. Pero devolved á los elementos de la vida universal su unidad, su substancia, su ser común, y entonces las evoluciones, las transformaciones, los progresos de la naturaleza, se explican sin verse uno obligado á buscar en otra parte su principio por el simple desenvolvimiento del ser cósmico, tan inagotable en su actividad realizada como infinito en su extensión.„

3.° *Respuesta á estas objeciones.*—No hay, pues, casi quien niegue este principio: "Lo más no es producido por lo menos„, fuera de los filósofos que rechazan todos los principios, incluso el de contradicción. Esta es una prueba de que es evidente para todos los hombres que la causa debe contener toda la perfección de sus efectos. En otro lugar veremos que este axioma derriba la mayor parte de las teorías que se apoyan en el andamio que levantan los evolucionistas; aquí sólo nos ocuparemos en su aplicación á la cuestión de la existencia y de los atributos de Dios.

Pues que Dios, como lo hemos probado, es la causa primera del mundo, tenemos el derecho de deducir de nuestro principio que posee toda la perfección que se manifiesta en el mundo. Es, pues, viviente, pensante é inteligente, porque ha producido la vida y el pensamiento, y el mundo se desarrolla según un plan admirable. Pero el Dios que posee estas perfecciones ¿no las posee más que en potencia? ¿Hay que admitir, según la teoría de M. Taine, que Dios no es distinto de los hechos sensibles, y que estos hechos, tales como se han producido desde el origen, bajo una forma material, encerraban equivalentemente la vida y la inteligencia que debían manifestarse en el curso de los siglos? ¿Hay que creer con M. Vacherot que Dios es distinto de los hechos, y que es, sin embargo, inmanente en el mundo, como un principio vital que no existe en un acto perfecto, pero que produce sucesivamente los seres, cada vez más perfectos, que forman el conjunto del universo? La cuestión está ya resuelta en virtud del primer principio que hemos estudiado: toda existencia contingente supone la existencia real de una causa no contingente, y por consiguiente, distinta de su efecto. Está terminada de manera más absoluta aun por el tercer principio que se invoca en la demostración de la existencia de Dios, y del cual vamos á tratar. (Véase una refutación más especial de M. Vacherot en el artículo *Idealismo.*)

III.—**Valor del principio: «El Ser necesario posee necesariamente todas las perfecciones»; su fuerza probatoria en la cuestión de la existencia y de los atributos de Dios.**

1.° *Explicación del principio.*—Este principio es que la causa primera, que necesariamente existe, posee no menos necesariamente la plenitud del ser y de la perfección, sin mezcla de no ser y de imperfección; en otros términos: que Dios es tal por su naturaleza, que no puede llegar á ser ó concebirse más perfecto, ni en su substancia, ni en sus atributos, ni en sus actos.

Basta explicar este principio para hacer tangible su verdad. La causa primera, como lo hemos visto, es una causa no producida: fuente de todo ser, no puede tener su existencia, sus perfecciones y sus actos sino de sí misma. Nada contingente hay, pues, en ella, nada que pudiera en ella no ser; porque si hubiese en ella algo contingente, esto contingente tendría otra causa, y el ser en quien esto contingente existiera no sería la causa primera. Por otra parte, quien dice "límite„ dice algo de contingente ó que pudiera ser de otro

modo; luego la causa primera posee al ser sin ninguna limitación, puesto que nada tiene de contingente. Esta causa primera es, pues, ó la nada y lo indeterminado, ó la plenitud del Ser.

No es la nada y lo indeterminado, puesto que, en virtud de los dos primeros principios que tenemos estudiados, se demuestra, partiendo de la existencia de las criaturas, que la causa primera existe y que tiene perfecciones reales, y por consecuencia determinadas; luego la causa primera es el Ser existente necesariamente en la plenitud del ser.

De esto resulta que no se puede atribuir á Dios lo que envuelve contingencia ó posibilidad de cambio. Dios no está, pues, formado de partes separables; por consiguiente, no es corpóreo, ni compuesto de cuerpo y alma, de substancia y de accidentes. Dios no tiene, pues, una vida imperfecta semejante á la del hombre que vive aquí abajo, poniendo progresivamente en actos sus diversas facultades y sus diversas potencias; en Dios todas las potencias están en acto perfecto, ó más bien en Dios no hay potencias, no hay sino actos, ó mejor, en Dios no hay *actos;* sólo hay un acto substancial, esencialmente simple y absolutamente perfecto. Esto es lo que Santo Tomás ha expresado después de Aristóteles, definiendo á Dios *el acto puro,* es decir, el acto perfecto y sin mezcla de potencia. Esto es lo que Bossuet expresa diciendo: *(Elevation*, primera semana): "De toda eternidad Dios existe, Dios es perfecto, Dios es dichoso. Dios es aquel en quien el no ser no tiene lugar; que por consiguiente existe siempre, y siempre el mismo; por consiguiente inmutable, por consiguiente eterno; términos todos que no son sino una explicación de esto: *Yo soy el que es* (Exod., III, 14). Y el mismo Dios es el que da esta explicación por boca de Malaquías, cuando dice en este Profeta: *Yo soy el Señor, y yo no me mudo* (Mal., III, 6). Dios es, pues, una inteligencia que no puede ignorar nada, ni dudar de nada, ni aprender nada, ni perder ni adquirir perfección alguna, porque todo esto participa del no ser. Ahora bien; Dios es el que es, el que es por esencia... Lo que es perfecto es feliz, porque conoce su perfección, puesto que conocer su perfección es una parte muy esencial de la perfección para que falte al Ser perfecto „

De este principio resulta, además, que Dios es único. No hay más Dios que el que posee la plenitud del ser por la necesidad de la esencia divina. Ahora bien; no es necesario que haya dos, ó veinte, ó cincuenta dioses. Lo que es necesario es que exista uno. "Todo lo que no es lo perfecto, dice también Bossuet, (*ibid.*), degenera de la perfección. Así, el Señor mi Dios, siendo lo perfecto, es solo, *y no hay otro Dios que él:* (Deut., III, 24; IV, 35, 39.) Todo lo que no es el que es por esencia y por su naturaleza, no es y no será eternamente, si el que es sólo no le da el ser. Si hubiese más de un solo Dios, habría infinidad de ellos. Si hubiese una infinidad de ellos, no habría ninguno. Porque cada Dios, no siendo sino lo que es, sería finito, y no habría ninguno de ellos á quienes no faltase lo infinito; ó habría que entender en ellos uno que todo lo contuviese, y que desde entonces sería solo.„

De este principio resulta, en fin, que no consintiendo la naturaleza divina mezcla alguna de cosas imperfectas, es preciso excluir de ella todo lo que cambia. Los seres finitos que forman nuestro mundo, los cuerpos y los espíritus, las substancias y los accidentes, las potencias y los actos, no forman, pues, parte de la naturaleza divina en ningún concepto. Dios es enteramente distinto é independiente de ellos. Si produce el mundo, no es á la manera que una potencia produce sus actos, ó que una substancia es afectada de accidentes. Tampoco lo hace para aumentar su grandeza. Le basta ser infinitamente perfecto; todo lo demás le es inútil, y no puede formar parte alguna de su grandeza. Dios no es más grande con el mundo que sin él. Nuestro amor, el conocimiento que de Él tenemos y nuestras alabanzas, no pueden aumentar en nada su gloria y su felicidad. Todo lo que es finito depende, pues, enteramente de El, y El es absolutamente independiente de todo lo que hay en el mundo; lo cual muestra con qué soberana libertad se ejerce su acción sin sus obras exteriores.

También tratamos este punto en el artículo *Creación.* En él puede verse

la falsedad de todos los sistemas panteístas, sea cualquiera la forma con que se presenten.

Señalemos la última conclusión que se desprende de nuestro principio, y es que la esencia de Dios está separada por un infranqueable abismo de la esencia de las más perfectas criaturas. Resulta de ello que nuestra razón finita no puede penetrar el fondo de la naturaleza de Dios: es incomprensible. Nosotros le atribuímos todas las perfecciones, cuyos conceptos nos sugieren el espectáculo de la creación y el raciocinio; despojamos á estos conceptos de todo lo que pueda mezclarse en ellos de imperfecto, y los aplicamos á Dios, afirmando que se realizan en El por modo eminente; sin embargo, la debilidad de nuestro entendimiento nos impide ver cómo se harmonizan estas perfecciones. Concebimos como distintos atributos que se identifican, como múltiple lo que es la misma unidad.

2.º *Lo que se objeta.*—Este principio: "la causa primera posee necesariamente la plenitud del ser„, y las conclusiones que en él se encierran, son rechazadas por todos los que rechazan al Dios de la filosofía cristiana.

¿Por qué? Por la única razón de que este principio conduce á admitir un Dios incomprensible, cuyas perfecciones y actos no pueden conciliarse [1] ni explicarse; de donde se deduce que la noción que de él tenemos no responde á la realidad, y que es preciso colocar entre las cosas incognoscibles tanto los atributos de Dios como su existencia real.

Este es el motivo, como ya hemos dicho antes, de que los positivistas declaren insoluble el problema de la existencia de Dios; también lo es de que la mayor parte de los ateos y de los panteístas rechacen nuestra solución, é imaginen teorías, de las cuales se esfuerzan inútilmente por desterrar el misterio.

3.º *Nuestra respuesta.*—Pero ¿es prudente rechazar la existencia de un Dios infinitamente perfecto porque seamos impotentes para comprenderle? ¿Es prudente querer excluir de la naturaleza divina el misterio, al mismo tiempo que existe éste por todas partes en las criaturas finitas é imperfectas que nos rodean?

Escuchemos sobre este punto las reflexiones de Bossuet: "El impío pregunta: ¿por qué existe Dios? Yo le respondo: ¿Por qué no había de existir? ¿Es por causa de que Él es perfecto, y la perfección es un obstáculo al ser? Error insensato: por el contrario, la perfección es la razón de ser. ¿Por qué lo imperfecto habría de ser, y lo perfecto no habría de ser? Es decir, ¿por qué lo que más participa de la nada existiría, y lo que nada tiene de ella no existiría? ¿Qué es lo que se llama perfecto? Un ser al que nada falta. ¿A qué se llama imperfecto? A un ser al que falta algo. ¿Por qué el ser á quien nada falta no habría de existir con preferencia al ser á quien falta algo? ¿De dónde procede que alguna cosa es, y que no se pueda hacer que la nada sea, sino es porque el ser vale más que la nada, y que la nada no puede prevalecer sobre el ser, ni impedir al ser de ser? Pero por la misma razón lo imperfecto no puede valer más que lo perfecto, ni ser con preferencia á él, ni impedirle el ser? ¿Quién puede, pues, impedir que Dios sea, y *por qué la negación de Dios que el impío quiere imaginar en su insensato corazón* (Ps. XIII, 13); por qué, digo, esta nada de Dios habría de triunfar sobre el ser de Dios? Que Dios no sea ¿es preferible á que sea? ¡Oh Dios! ¡Es espantable tanta ceguedad! El impío se pierde en la nada de Dios que él quiere preferir al ser de Dios, y él mismo, este impío, no piensa en preguntarse á sí propio por qué él existe.„

Es verdad, por lo demás, según lo notó Santo Tomás de Aquino (1 p., q. 2, a. 2, ad 2 et 3), que no pudiendo llegar á conocer á Dios aquí abajo sino por medio de sus obras finitas, la noción que nos formamos de su naturaleza es necesariamente imperfecta; pero no es menos cierto, según el mismo doctor

[1] Entiéndase que no puede verse con claridad el modo íntimo cómo se concilian en Dios algunos atributos, como, v. gr., la libertad y la inmutabilidad; pero contradicción no hay, y en vano los adversarios se fatigarán por probarla. Ni la vista de ellos ni la nuestra tiene alcance bastante para ver lo que hay íntimamente en Dios; nosotros confesamos con razonable humildad que no vemos con toda claridad algo que realmente hay en Dios, la harmonía, ó mejor dicho la unidad simplicísima de todos sus atributos y actos; pero los racionalistas alardean de tener mejor vista y de ver en Dios hasta lo que no hay, la contradicción. ¿Para cuándo guardan la prueba?

(NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA.)

(1 p., q. 12, a. 12), que estos seres finitos que Él ha producido nos manifiestan, no sólo que existe, sino también que les es superior, que posee todas las perfecciones que ha puesto en ellos, y que las posee de un modo que excluye toda mezcla de imperfección. Conocemos, pues, á Dios por caracteres que le son propios, aunque no penetremos en el fondo de su esencia; estamos ciertos de que sus atributos no se contradicen por más que no veamos cómo se harmonizan. Nuestros adversarios tienen razón en decir que la noción de Dios está llena de misterios; pero sin razón pretenden que no responde aquélla en modo alguno á la realidad y que encierra contradicciones.

IV.—Cómo la educación y nuestras creencias positivas nos ayudan á conocer á Dios naturalmente.

Hemos considerado los medios naturales que tiene el hombre para llegar á Dios, haciendo abstracción de los auxilios que nos han sido dados por nuestra educación, por las creencias de aquellos en medio de los cuales vivimos, y por las revelaciones sobrenaturales y positivas en las cuales Dios se ha manifestado frecuentemente al género humano desde el origen del mundo. Todos estos auxilios, sin cambiar la naturaleza y valor de las pruebas de la existencia de Dios, colocan, sin embargo, al hombre en estado de aprender mejor estas pruebas y de perfeccionar el conocimiento natural que tiene de Dios.

Llamamos conocimiento natural de Dios, no á la fe por la cual admitimos que Dios existe porque Él lo ha revelado, sino á este conocimiento de razón que la fe sobrenatural supone, que es la condición previa en el orden lógico de todo acto de la fe sobrenatural. Esta es la ciencia del orden humano, cuya posibilidad negaban los fideístas, y acerca de la cual el Concilio Vaticano ha definido que puede sér adquirida por las luces naturales por medio de las criaturas.

Dos elementos constituyen este conocimiento: la concepción de un ser superior á los seres que caen bajo nuestra experiencia, y la afirmación cierta de la existencia de este Ser superior. Estos dos elementos se desarrollan á la par, porque al mismo tiempo que juzgamos que es precisa una causa á los seres contingentes, concebimos esta causa como superior á ellos en perfección. Pero como todos los seres finitos y sus diversas cualidades son otros tantos caminos abiertos ante nosotros para llegar hasta Dios; como es posible que se acerquen más ó menos en sus pensamientos á este Ser incomprensible, síguese de aquí que todos los hombres pueden conocerle, pero que todos no pueden conocerle de igual manera.

La educación sobre todo, la enseñanza, la lengua, y en general los conceptos que se vierten en el medio moral en que vivimos, son los que nos sugieren nuestros pensamientos y nuestros juicios. Incapaces, en efecto, de desarrollarnos completamente por nuestros solos recursos, fijamos nuestra atención sobre lo que se nos propone; vaciamos, si así puede decirse, nuestros propios conceptos en los moldes que se nos presentan ya formados en las convicciones, creencias y modos de hablar del medio social en que se desenvuelve nuestra inteligencia; aceptamos confiadamente y sin examen la mayor parte de los puntos de vista y de las afirmaciones que de este modo nos son sugeridas, porque ¿cómo examinarlas todas? Trabajo es éste que la inteligencia más poderosa sería incapaz de llevar á cabo en una vida tan rápida como la nuestra. Admitimos otras porque vemos ser verdaderas; esto sucede sobre todo respecto de los puntos que, como la existencia de Dios, sin ser evidentes por sí mismos, son, no obstante, de muy fácil demostración. En estas materias los juicios de los que nos rodean, no sólo arrastran nuestra adhesión á consecuencia de la confianza que nos inspiran, sino que llevan también nuestra atención á las razones que los sustentan, llevándonos de este modo á ver su precisión por nuestros propios raciocinios.

Acabamos de decir que es fácil el conocimiento de Dios; más exacto es notar que aquél puede ser más ó menos perfecto, y por consiguiente, que será más ó menos fácil de demostrarse lo que en él se sugiera. En efecto, está formado de numerosos elementos que se completan.

En su grado inferior, que consiste en admitir un poder superior á las fuerzas naturales, cuya manifestación vemos, aquel conocimiento es tan sencillo que todo hombre parece poder adquirirlo fácilmente con sus propios recursos. La existencia de Dios, sin ser un principio evidente por sí mismo, es, en efecto, una conclusión que se apoya inmediatamente sobre el principio de causalidad que se manifiesta siempre á nosotros á la vista de los seres contingentes. También este conocimiento natural ha debido hallarse en la gran masa de los hombres; tanto que todas las religiones, aun las que más han corrompido la noción de la Divinidad, sugerían á sus sectarios la existencia de seres superiores.

El concepto de Dios que la religión cristiana propone á nuestra fe, es, por el contrario, muy elevado. Sin embargo, si apartamos á un lado lo que se refiere á la Trinidad y á los misterios que á ella respectan, este concepto no encierra sino elementos cuya verdad puede demostrar la razón, como así lo ha definido el Concilio Vaticano.

La creencia cristiana acerca de Dios llamando nuestra atención sobre las conclusiones á que ciertamente puede llegarse, sugiere, por consiguiente, á la razón los caminos que hay que seguir para hacer su demostración. De ello resulta que, por efecto de esta creencia, los cristianos se harán naturalmente esta demostración. Unos, de más poderoso talento y de instrucción más completa, extenderán esta demostración tanto como lo hace la filosofía cristiana por las plumas de San Agustín y Santo Tomás de Aquino; muchos, menos felizmente dotados, creerán lo que la Iglesia enseña, pero no verán las pruebas sino de alguna parte de lo que creen; todos tendrán, gracias á su fe, un conocimiento natural de Dios muy superior al que se tiene de él en el paganismo. Le concebirán, en efecto, como un ser único y vivo, creador de todas las cosas, autor de la ley moral, vengador del crimen y remunerador de la virtud; sin entrar en las discusiones abstractas de los filósofos, su razón les proveerá de pruebas ciertas de que Dios existe y de que no es otro que el que la fe les muestra y en el cual ésta les hace creer.

De este modo se concilian los textos del Concilio Vaticano que hemos recordado al comenzar este artículo. La razón puede, de una parte por sus luces naturales y por medio de las cosas creadas, conocer con certeza al Dios único, nuestro Creador y dueño, principio y fin de todas las cosas; y por otra parte, á la revelación divina es á quien todos los hombres deben el poder conocer prontamente, con entera certeza y sin mezcla de error, aquellas cosas divinas que no son en sí mismas inaccesibles á la razón humana.

§ III.—Pruebas de la existencia de Dios

Las pruebas de la existencia de Dios son muy numerosas; han sido clasificadas de diversas maneras y recibido diferentes nombres. Unas son más sencillas, y por consiguiente, más populares y más sorprendentes para las masas; otras son más complejas y agradan más á los filósofos; pero todas son sólidas desde el instante en que se apoyan en la necesidad de una causa para explicar los seres contingentes; todas las que tienen esta solidez encierran un principio del cual se pueden deducir todos los atributos de Dios, toda vez que la noción de causa primera bien comprendida contiene todas las perfecciones divinas, como ya hemos demostrado.

Unicamente tomando estas pruebas en sí mismas, independientemente de los desenvolvimientos que admiten, no nos hacen penetrar con igual profundidad el conocimiento de los atributos de Dios.

Estudiaremos desde luego las pruebas intrínsecas que establecen directamente la existencia de Dios. Todas, como hemos dicho, parten de la consideración de los seres contingentes. Según estos seres contingentes son más ó menos perfectos, llevan á conocer más ó menos completamente los atributos de Dios, aun sin recurrir al principio de que la causa primera tiene necesariamente la plenitud de la perfección.

Ahora bien; los seres contingentes que sirven de base á esta demostración pueden ordenarse en tres clases, que dan lugar á tres argumentos diferen-

tes. La primera contiene los seres contingentes, considerados simplemente como *contingentes,* sin contar con su perfección particular. Su existencia contingente supone y demuestra la existencia de una causa primera. La segunda cóntiene los seres contingentes en que aparece un *orden* que no puede explicarse sino por una causa primera inteligente y sabia, cuya existencia prueban. La tercera comprende los seres contingentes, inteligentes y libres, cuya existencia y cuyos actos suponen y demuestran la existencia de una causa primera inteligente y moral que posee todas las perfecciones, sin las cuales nuestros diversos pensamientos serían inexplicables.

Después de estas pruebas intrínsecas aduciremos la prueba extrínseca sacada del consentimiento de todos los pueblos en confirmación de nuestra demostración; esta prueba, que es acaso la más persuasiva, es la que menos nos manifiesta por sí misma cuáles son los atributos de Dios.

Cómo hemos discutido, al hablar de nuestros medios de conocer á Dios, los principios generales sobre que se basan estas diversas pruebas, no nos queda aquí más que establecer los hechos y refutar las objeciones particulares que pueden hacerse respecto de cada prueba.

1.—Pruebas que de la existencia de los seres contingentes deducen la existencia de una causa primera.

De las cinco pruebas que Santo Tomás de Aquino da de la existencia de Dios en su *Suma Teológica,* las tres primeras pertenecen á esta clase. Vamos á exponerlas sin ocuparnos más que en los seres corporales, pues de los espíritus hablaremos después. Nos contentaremos con revestir el pensamiento del Santo doctor con forma más accesible á gran número de lectores.

La primera prueba se saca de las cualidades accidentales y del movimiento de los cuerpos; la segunda del cuerpo mismo; la tercera de la contingencia de los cuerpos y de sus accidentes.

1.º *Prueba por el movimiento.*—La primera es la más clara y la más convincente en sentir de Santo Tomás. Prueba la existencia de un *Primer motor,* ó de una *Fuerza* primera, activa é inmutable por los movimientos y las transformaciones de las cualidades físicas de los cuerpos.

Estamos ciertos por el testimonio de nuestros sentidos de que hay cuerpos que están en movimiento, y que de ellos hay algunos cuyas cualidades físicas, como su temperatura, se modifican. Ahora bien; estos movimientos y estos cambios de temperatura ó de cualidades físicas no pueden ser producidos sino por una fuerza, y por una fuerza situada en otro ser distinto del cuerpo que es movido ó cuya temperatura cambia; esto es evidente en cuanto á la materia bruta, puesto que obedece á la ley de inercia y que es incapaz por sí misma, no sólo de ponerse en movimiento, sino también de cambiar de temperatura.

Sírvanos de ejemplo una estatua de bronce. Son las ocho de la mañana, y el termómetro señala quince grados; ésta es la temperatura de la estatua y del ambiente; esta estatua permanecerá inmóvil en tanto que una fuerza suficiente no llegue á mudarla de sitio, y conservaría su temperatura si con su fuerza calórica los rayos del sol, que cada vez son más calientes, no la elevasen poco á poco.

Esto es también verdad respecto á los cuerpos vivos. Sin duda poseen en sí mismos un principio de movimiento y de calor; ¿pero qué significa esta afirmación? ¿Quiere decir que este principio produce movimiento y calor sin ningún auxilio de otra fuerza?

Seguramente no; y en suma, los seres vivientes nada tienen de movimiento ni calor, sino merced á lo que de uno y otro les comunican cuerpos extraños, que ellos se asimilan, ó á la acción de los cuales están sujetos. De lo que resulta que todo movimiento y toda modificación de las cualidades físicas de un cuerpo son producidos por una fuerza colocada fuera de este cuerpo.

Los que admiten con la mayor parte de los físicos modernos que todas las cualidades físicas, como el calor y la luz, son la resultante de los movimientos moleculares, y que el movimiento local

produce calor y luz como la luz y el calor producen movimiento, podrán decir de todas estas transformaciones de las fuerzas físicas, sirviéndose de los mismos términos de los escolásticos, que todo movimiento que está en un ser es producido por la fuerza que estaba en otro ser: *omne quod movetur ab alio movetur*. En efecto, ningún ser puede darse lo que no tiene, y un cuerpo inerte, si lo suponéis inmóvil y frío, no puede ponerse por sí mismo en movimiento, ni elevar su temperatura.

Sólo una fuerza motriz ó una fuerza calórica ajena son capaces de producir estos efectos.

Pero puede acontecer que esta fuerza motriz y esta fuerza calórica hayan á su vez recibido el movimiento ó la temperatura que comunican: así, la bola de billar que pone á otra en movimiento ha recibido el impulso que trasmite; el agua hirviendo, en la cual se cuecen huevos, ha recibido de la hornilla el calor que les comunica. Seguramente; pero remontándose á la serie de seres que se han comunicado unos á otros este movimiento ó este calor, hay que llegar á un primer ser que los ha comunicado sin haberlos recibido de nadie. En efecto, no habría ni movimiento ni calor si una causa primera no los hubiese producido.

Según los descubrimientos modernos, el universo, antes de llegar á su estado actual, ha debido pasar por diversas etapas; en el origen debió de ser una masa incandescente toda en movimiento. Todo el movimiento, todo el calor y todas las fuerzas físicas de los cuerpos que nos rodean, les provendrían, después de haber pasado por mil transformaciones, del calor y del movimiento de esta primitiva masa incandescente. ¿Pero de dónde fueron estos movimiento y calor á la masa primitiva que formaba el mundo? No de la materia, porque ésta es esencialmente inerte, incapaz por sí misma de ponerse en movimiento; y si se quiere decir que de la materia, hay que reconocer que ha recibido el poder de moverse y de calentarse, porque ella no lo tiene por sí misma; por consiguiente, hay necesidad de buscar por encima de ella otro origen de movimiento. Imposible es que este origen fuera un ser contingente superior á la materia, como supusieron algunos antiguos; porque siendo este ser contingente y no poseyendo esta fuerza motriz por sí mismo, hubiera tenido que recibirla á su vez de un ser que la poseyese por naturaleza. La causa primera productora del calor, del movimiento y de todas las fuerzas físicas de los seres es, pues, *Dios*, quien con justicia es llamado el primer motor del universo.

2. *Prueba por la existencia de las substancias corpóreas.*—La segunda prueba de Santo Tomás está tomada de la existencia de los seres contingentes, considerados, no ya en sus cualidades accidentales, sino en su substancia. Los cuerpos son producidos unos por otros: los inanimados por combinaciones y descomposiciones químicas; los vivos por generación.

"Cuando considero el mundo sensible, dice el P. Monsabré (cuarta conferencia de 1873), veo en él series de causas y de efectos, es decir, unos seres procediendo de otros seres en diferentes líneas, que, no pudiendo prolongarse paralelamente hasta lo indefinido, deben con toda necesidad converger hacia una causa común, sin la cual nada sería. Que esta causa se haya hecho ella misma es imposible, porque hacerse supone precederse; toda causa tiene sobre su efecto, si no una prioridad de tiempo, por lo menos prioridad de naturaleza. La causa primera es rigorosamente primera, es decir, que tiene en sí misma su razón de ser." Esta causa es el ser necesario, es *Dios*.

Aun cuando la vida hubiese salido de la materia, y las especies vivientes se hubiesen producido unas á otras, como quieren los partidarios del evolucionismo, habría que admitir que la materia no se ha producido á sí misma y que reconocer en Dios la causa primera de todos los seres; pero si la materia bruta no ha podido producir la vida, como lo ha demostrado M. Pasteur; si las especies vivientes no se han engendrado mutuamente, menester es que Dios haya producido por sí mismo los seres vivientes, como produjo la materia y el movimiento.

3.º *Prueba por la contingencia de los cuerpos.*—La tercera razón de Santo Tomás se ha sacado de la existen-

cia de los seres contingentes considerados en su contingencia.

¡Cuántas cosas nos rodean cuya existencia es contingente, es decir, que pudiera ser ó no ser! De ello tenemos la prueba en los cambios que se producen sin cesar en los accidentes de los seres y en las substancias. Todo cambia en el mundo material por la transmisión del movimiento y del calor de un cuerpo á otro; por las transformaciones químicas que se operan en el seno de la naturaleza, y que destruyen ciertas substancias para reemplazarlas con otras; por la generación de los seres vivientes que nacen para suceder en la escena del universo á los que la muerte hiere cada día. Ahora bien; es imposible que estas existencias contingentes se produzcan y mantengan, á no ser por la influencia de una causa necesaria distinta de lo contingente; porque lo que es contingente puede existir ó no existir, y es preciso que sea llevado á la existencia por alguna causa que no es contingente y que le haga existir.

1.º *Objeción sacada de la necesidad de las leyes del mundo.*—Pero, se nos objeta, las leyes de la naturaleza son esta causa. Estas leyes son necesarias; de donde se sigue que todos los fenómenos son necesarios y que, si se admite un Dios, hay que aceptar que este Dios es la naturaleza. Estudiemos las diversas partes de esta objeción, porque es importante y sirve de base á las teorías de casi todos nuestros adversarios. Dicen, pues, que la naturaleza está sometida á leyes necesarias.

La primera ley necesaria es que la cantidad de fuerzas físicas capaces de transformarse en movimiento, en calor ó en otros fenómenos, constituyendo los accidentes de la materia, sea siempre la misma en el universo. Esta ley se demuestra por la experiencia. Un litro de agua á veinte grados de temperatura no puede elevar á la suya un kilo de hierro que esté á diez grados sino perdiendo una cantidad de calor igual á la que la barra de hierro reciba. Si una bola de billar blanca parada recibe de lleno el impulso de otra bola de lo mismo, roja, de igual masa, que va en dirección dada con velocidad determinada, la bola blanca se pondrá en marcha en la dirección y con la velocidad de la bola roja, al mismo tiempo que ésta quedará sin movimiento; prueba de que la cantidad de movimiento comunicado á la bola blanca se ha recibido por completo de la bola roja. Científicamente se ha determinado cuál es el equivalente mecánico del calor, es decir, cuál es la cantidad de movimiento que puede producir una cantidad dada de calor ó ser producido por ella; ahora bien, los experimentos muestran también aquí que la cantidad de calor producida por la destrucción del movimiento es equivalente á la cantidad del movimiento destruído, y que la cantidad de movimiento producido por la transformación del calor es equivalente á la cantidad de calor transformado. Ha lugar á pensar que la misma ley se aplica á todos los demás fenómenos físicos. Por lo demás, lo que hay de verdad en los fenómenos físicos producidos á nuestro alrededor, igualmente lo hay en los fenómenos más considerables que constituyen las relaciones de los cuerpos celestes y que han traído la formación de nuestro universo. Es, pues, por una ley necesaria por lo que la cantidad de movimiento, de calor y de fuerzas físicas disponibles permanece siempre la misma en el universo. He aquí una primera necesidad que determina la producción de los fenómenos contingentes.

Segunda ley necesaria es que la cantidad de materia permanezca siempre también la misma en el mundo.

Esta es la ley sobre que descansa la química moderna. Con ayuda de la balanza, Lavoisier ha demostrado que el peso de un cuerpo compuesto es el mismo que el de los elementos que se combinan para formarlo. También es cierto que el peso de los cuerpos vivos es igual al de todos los elementos diversos que se hayan asimilado por la nutrición ó de otro modo. He aquí, pues, una segunda necesidad que determina la producción de los fenómenos contingentes.

Por fin, estos fenómenos están todavía determinados por otras leyes que aún no han podido ser resumidas en fórmulas tan sencillas, pero que no revisten menos el mismo carácter de necesidad. Estas leyes están establecidas por las ciencias físicas, químicas y naturales. En virtud de estas leyes es por

lo que nada está abandonado al azar ó á una libre determinación en el mundo de los seres que carecen de razón; aquéllas se ejecutan con tan absoluta exactitud que se las ha podido expresar por fórmulas algebraicas ó geométricas, y que los fenómenos físicos realizan con la precisión más rigorosa los resultados de los cálculos hechos en el gabinete de los sabios. Leverrier ha podido por sus solos cálculos descubrir un planeta que los anteojos astronómicos no han revelado sino después de hechas las indicaciones de aquél.

Los seres contingentes son, pues, llamados y conservados en la existencia por la necesidad que les imponen las leyes de la naturaleza.

Nuestros adversarios añaden que de ello resulta que los fenómenos del mundo no son contingentes, sino necesarios, y que así en el mundo mismo es donde hay que buscar la causa necesaria, á la cual damos la denominación de Dios.

También M. Taine quiere *(L'Idéalisme anglais, étude sur Carlyle)* que se mire el mundo "como una escala de formas y como serie de estados que tengan en sí mismos la razón de su sucesión y de su ser, y encierren en su naturaleza la necesidad de su caducidad y limitación, componiendo por su conjunto un todo indivisible que bastándose á sí mismo, agotando todos los posibles y religando todas las cosas, desde el tiempo y el espacio hasta la vida y el pensamiento, semejan por su harmonía y magnificencia algún Dios todo poderoso é inmortal.„

Esta es la objeción; véase nuestra respuesta.

2.º *Respuesta.*—Los fenómenos del mundo no se producen, ni por efecto de una casualidad caprichosa, ni con libertad, por lo menos en los seres desprovistos de razón, sino que estos fenómenos se renuevan de un modo constante en las mismas circunstancias.

Las leyes de la naturaleza existen, pues, como la ciencia lo demuestra; convenimos en ello, y jamás ha de negarlo apologista alguno cristiano.

Estos fenómenos se producen con esta regularidad á causa de la constitución misma de los seres en que se producen. También lo admitimos, porque fuera de la acción de Dios, causa primera, reconocemos la acción de las criaturas, que son causas segundas; negarlo sería abrir sendas al panteísmo, porque equivaldría á decir que no hay en el mundo otra acción que la del Ser infinito.

Dadas las leyes que derivan de la constitución de los diversos elementos del mundo, se puede calcular el curso de los diversos fenómenos que en él se suceden. Esta es la consecuencia de la regularidad de las leyes; esto es un resultado del principio de causalidad, en virtud del cual no hay efecto sin causa. Siendo, pues, conocidas todas las causas que intervienen en la producción de un fenómeno, se puede calcular cuál sea éste; con todo, hay que notar que no se sigue que, conocido el estado del mundo antes de la aparición de los seres vivientes, se podría deducir de ello por cálculo el estado del mundo actual.

En efecto; sería contrario á las leyes conocidas de la naturaleza el que la materia bruta hubiera producido seres vivientes, y á mayor abundamiento seres inteligentes. La evolución del universo, sin dejar de estar sometida á leyes constantes, no se explica, pues, en sus fases más importantes por sólo el juego de estas leyes.

La regularidad, en fin, de un fenómeno y la posibilidad de calcular su curso no suponen en modo alguno que este fenómeno sea de absoluta necesidad. Los positivistas y los panteístas caen aquí en una confusión que ellos mismos reconocerían sin duda si todo su sistema no descansase sobre esta misma confusión, y si no negasen toda libertad y toda contingencia. Se puede, efectivamente, formar cálculos sobre datos hipotéticos tan bien como sobre datos reales; en otros términos: hay problemas cuyos datos son enteramente contingentes y cuyas soluciones son, sin embargo, absolutamente rigurosas.

Un ejemplo lo dará á entender mejor; sea el problema siguiente: yo he comprado ciento veinte naranjas; las divido en dos lotes, y pongo un tercio de ellas en el primero: ¿cuántas habrá en el segundo? La solución necesaria de este problema es que habrá en el segundo lote ochenta naranjas; los dos tercios

de ciento veinte hacen efectivamente ochenta, y esto es así con imprescindible necesidad.

¿Se sigue de ahí que los datos del problema son necesarios? De ninguna manera; porque, en efecto, al establecerlos no he hecho otra cosa que una mera hipótesis, pues jamás yo he comprado ciento veinte naranjas. Si me diese por comprarlas y distribuirlas en dos lotes, conteniendo uno un tercio de ellas y el otro los dos tercios, los datos serían reales, mas no por esto serían necesarios; porque, además de que yo hubiera podido no comprar naranjas, hubiera podido comprar menos ó más, y después hubiera podido dejarlas en un lote ó bien repartirlas de otro modo. Todos los datos del problema son, pues, contingentes, es decir, que pueden ser ó no ser, y sin embargo, la conclusión es necesaria: es decir, que establecidos los datos se hallan sometidos necesariamente á las leyes de la Aritmética.

Lo mismo pasa con las leyes del mundo: dada la constitución de éste, aquéllas se hacen necesarias. Pero la constitución del mundo y la existencia de los seres que lo forman no son menos contingentes; porque así como el número de mis naranjas y el número de mis lotes de naranjas podían ser diferentes, así la cantidad de materia, la cantidad de movimiento y la cantidad de especies vivientes que están en el mundo hubieran podido ser muy distintas; y si una ú otra de estas cantidades hubiese cambiado, los fenómenos se hubieran producido de un modo diferente.

Dada la constitución del mundo, es, pues, necesario que esta constitución sea como es, y por consiguiente, que las leyes de la naturaleza se ejecuten; pero siendo contingente esta constitución, las leyes que rigen el mundo no tienen más que una necesidad hipotética; no son necesarias sino en la hipótesis de que el mundo ha recibido la existencia, y que la ha recibido en las condiciones de que somos testigos.

Sin razón, pues, niega M. Taine la contingencia del mundo á causa de la necesidad de las leyes de la naturaleza, y con la misma sinrazón quiere poner en la necesidad de estas leyes la razón última del universo y su causa primera.

En efecto, pueden considerarse estas leyes, ó bien en sus fórmulas abstractas y matemáticas, ó bien en los fenómenos reales que las ejecutan en el universo.

Si se las considera como fórmulas abstractas, son puros conceptos de nuestro espíritu y no pueden dar la existencia á los fenómenos que pasan fuera de nosotros; si se las considera en los fenómenos, estas leyes no se imponen más que hipotéticamente, es decir, que es preciso buscar fuera de ellas la razón de su necesidad.

Pero, dice Santo Tomás, en la prueba que desenvolvemos, un ser necesario que no tiene en sí mismo la razón de su necesidad supone la existencia de otro ser necesario. Por otra parte, no se puede admitir una serie indefinida de seres subordinados que no tienen en sí mismos la razón de su necesidad, como tampoco puede admitirse una serie indefinida de causas eficientes subordinadas unas á otras. Hay, por tanto, que reconocer la existencia de un ser que tenga en sí mismo la razón de su necesidad, y que sea la razón de todas las leyes y de todas las existencias hipotéticamente necesarias: este ser es Dios.

Las leyes físicas del mundo no son, por consiguiente, sino la expresión de la voluntad del Ser Supremo, que ha dado la existencia al universo porque la ha querido y como la ha querido.

Solamente que, una vez dada esta voluntad, es menester que lo que ella ha querido exista con todas sus consecuencias; de ahí procede la necesidad de las leyes del mundo. (Véanse los artículos *Creación* y *Providencia*.)

Concluímos, pues, que todo lo que existe en el mundo es contingente en cierto modo; ahora bien, esta contingencia prueba que existe sobre el mundo un Ser necesario.

II.—Pruebas que del plan que se manifiesta en el universo deducen la existencia de una causa primera inteligente.

A este argumento se ha llamado argumento de las *causas finales*, porque hemos visto que se da el nombre de causa final al objeto cuya realización se intenta. Es muy popular, y ha sido explanado con frecuencia. He aquí cómo Bossuet lo resume (*Connaisance de Dieu et de soi-même*, cap. X):

"Todo lo que muestra orden, proporciones bien tomadas y medios adecuados para conseguir determinados efectos, muestra también un fin expreso, y por consiguiente, un propósito formado, una inteligencia regulada y un orden perfecto.

„Esto es lo que se nota en toda la naturaleza: vemos tanta exactitud en sus movimientos y tanta conveniencia entre sus partes, que no podemos negar que en ella hay arte; porque si éste es necesario para percibir esta harmonía y precisión, con mayor razón para establecerlas... Vemos también que los filósofos que mejor han observado la naturaleza nos han dado como máxima que nada hace en vano, y que va siempre á sus fines por los medios más cortos y fáciles; tanto arte hay en la naturaleza, que el arte mismo no consiste sino en entenderla bien y en imitarla. Y cuanto más se penetra en sus secretos, más llena se la halla de ocultas proporciones, que hacen que todo vaya por orden y son la señal cierta de una obra bien entendida y de un artificio profundo.„

Así, pues, el universo está organizado según un plan, y por consiguiente, en vista de fines que alcanzar; ahora bien, tal organización no puede menos de ser la obra de un hábil obrero; luego el universo tiene por autor á un Dios profundamente inteligente.

Han sido atacadas, y nosotros debemos defender y establecer la mayor y la menor de esta demostración. Muchos adversarios niegan, efectivamente, que haya necesidad de suponer un plan para dar razón de los fenómenos del mundo, y entre los que admiten este plan muchos rehusan ver en él una prueba de que es una Providencia inteligente quien preside al desenvolvimiento de los seres.

1.º *Primera objeción: Sólo hay causas eficientes, y no causas finales.*—Según los adversarios de las causas finales, sólo hay en el universo causas eficientes que bastan para explicar todos los seres, sin que haya necesidad de suponer un plan cuya realización buscarían los seres consciente ó inconscientemente. En la materia inanimada, dicen, no se produce fenómeno alguno que no sea conforme á las leyes físicas y químicas; luego el juego natural de las fuerzas de la materia á sí mismas entregadas es quien ha formado los mundos inanimados y preparado nuestra tierra para recibir los diversos organismos vivientes.

En el orden orgánico, también bajo la acción de las causas eficientes nacen y se desarrollan todos los organismos. Dos especies de causas se unen para llegar á este resultado: las causas internas y las causas externas.

Las causas internas son las potencias mismas del organismo; son determinadas á obrar y á desenvolverse por las causas externas que las solicitan á ello y que les crean necesidades y órganos.

Las causas externas constituyen el medio en que el ser vive; y no sólo tienen por efecto natural el darle necesidades y un género de vida en relación con este medio, sino que destruyen también los órganos que serían inútiles al organismo en el medio en que vive, porque estos órganos no pueden desarrollarse por no hallar en ese medio los elementos que les convienen.

En virtud de estas causas todas las especies de seres vivientes se han producido, multiplicado, y después desaparecido en los diversos períodos geológicos y en las diversas regiones, según que allí encontraban condiciones favorables ó desfavorables á su existencia. Por efecto de las mismas causas, en las diversas especies de animales un mismo órgano sirve para diversas funciones sin cambiar de formas. Otras veces las mismas leyes le hacen cambiar de forma para adaptarlo mejor á nuevas funciones, ó bien lo reducen al estado rudimentario cuando no tiene ya funciones que llenar. "La cola, nula en el hombre y en los monos antropomorfos, dice M. Carlos Martins (*Revue des Deux Mondes*, 15 Junio 1862, citado por Janet, *Les causes finales*, pág. 314), llega á ser prehensil y hace el oficio de quinta mano en los monos de América, y en los didelfos y camaleones, en tanto que sirve de base, sostén y verdaderos pies á los kanguros y á las gerbosias. Un órgano no se caracteriza, pues, por su uso, toda vez que un mismo órgano desempeña los más diversos papeles, y recíprocamente la misma función puede ser desempeñada por órganos muy diferen-

tes; así, la nariz y la cola pueden hacer oficio de mano; ésta á su vez llega á ser ala, remo ó aleta.„

Se ve, aun en las especies inferiores, que hasta los miembros mismos se transforman para cambiar de funciones. Puede esto observarse en los articulados, llamados así porque su cuerpo está formado de una serie de segmentos ó anillos distintos y unidos unos con otros. El cangrejo y la creveta ó langostino de mar nos suministran ejemplos de ello. "Ahora bien; observa M. Perrier (*Anatomie et physiologie animales*, pág. 62), hay en varios mares crustáceos, los *penæus*, que son casi crevetas, pero cuyo desarrollo presenta una particularidad notable. El *penæus* sale del huevo con una forma diferente por completo de la que presenta al ser adulto. Entonces es un pequeñísimo animal casi triangular, cuyo cuerpo no es anillado, y que nada con la ayuda de tres pares de largas patas bifurcadas y guarnecidas de pelos; á esta larva de los *penæus* dáse el nombre de *nauplius*. La mayor parte de los crustáceos inferiores, y cuenta que son innumerables, preséntanse al salir del huevo bajo esta misma forma de *nauplius;* en cuanto á las crevetas, cangrejos y la mayor parte de los demás crustáceos superiores, nacen con organización más complicada, pero también han revestido en el huevo, durante la primera fase de su desenvolvimiento, una forma muy cercana á la del *nauplius*. Puede, pues, ser considerada ésta como una forma larval común á todos los crustáceos. He aquí de qué manera se prosigue, en general, el desenvolvimiento: nacen sucesivamente anillos en la parte posterior del *nauplius*, y cada uno de ellos está armado de un par de apéndices que vienen á ayudar en sus funciones locomotrices á los tres pares de patas primitivas; pero á medida que aparecen nuevos apéndices, se modifican estas patas primitivas; colocadas primero en la región ventral del cuerpo, pasan poco á poco á la región dorsal; los dos primeros pares vienen á ser los dos pares de antenas del crustáceo adulto; el tercer par forma las mandíbulas; los pares de patas que aparecen después de ésas en la parte posterior del *nauplius*, sufren á su vez, á consecuencia de las mutaciones experimentadas por éste, modificaciones análogas, cesan de servir á la locomoción y adquieren la calidad de quijadas y patas-mandíbulas.

„Así, todos los apéndices que vemos nosotros como cumplen en la parte anterior del cuerpo del crustáceo diversas funciones, han tenido primitivamente una forma y una función comunes; eran al principio verdaderas patas, sirviendo á la locomoción como aquéllas, por cuyo medio anda ó nada el animal adulto. Tenemos el derecho de enunciar esta proposición de una exactitud rigorosa: *Las antenas, las quijadas, las mandíbulas y las patas-quijadas de los crustáceos, no son sino patas desviadas en el decurso de su desarrollo, de su función primitiva y modificadas para desempeñar funciones nuevas.*„ Todo, en las diversas especies vivientes y en los diversos órganos de los seres animados, se explicaría, pues, por la sola acción de las causas eficientes. "Si resumimos el sentido general de las teorías fisiológicas que parecen ser las más apropiadas al estado actual de la ciencia, dice M. Janet, que discute las doctrinas de nuestros adversarios (*Les causes finales*, pág. 129), se verá que no solamente la Fisiología se emancipa más y más en sus métodos del principio de las causas finales, sino también en sus doctrinas tiende á preocuparse cada vez menos de la forma y de la estructura de los órganos y de la adaptación mecánica á la función; tales cosas no pasarían en algún modo de meras consideraciones literarias; la ciencia no ve en los cuerpos organizados, en los aparatos que componen estos cuerpos, en los órganos que componen estos aparatos, sino resultantes y complicaciones de ciertos elementos simples ó *células*, cuyas propiedades fundamentales se investigan como los químicos estudian las propiedades de los cuerpos simples. El problema fisiológico no está, pues, como en tiempo de Galeno, en el uso ó utilidad de las partes, sino en el modo de acción de cada elemento, así como en las condiciones físicas y químicas que determinan este modo de acción. Según las antiguas ideas, el objeto que el sabio se proponía en sus investigacio-

nes, era el animal, ó el hombre, ó la planta; hoy es la célula nerviosa, la célula motriz, la célula glandular, siendo considerada cada una como dotada de vida propia, individual, independiente. El animal no es ya un ser viviente; es una reunión de seres vivientes, es una colonia; cuando el animal muere, cada elemento muere uno después de otro; es un conjunto de pequeños *yo*, á los cuales también llegan algunos hasta conceder una especie de conciencia sorda.„

En fin, una prueba que se invoca para establecer que los elementos orgánicos obran únicamente como causas eficientes, y no en vista de un fin, es que obran siempre de la misma manera, tengan ó no tengan objeto que alcanzar. Oigamos á M. Vulpián (*Phys. du syst. nerv.*, lec. XIV): "La tendencia á la restauración se manifiesta en las partes separadas del todo tan bien como cuando se hallan en sus relaciones normales... Si trasplantáis un pedazo de periostio, se verifica allí, como ha demostrado M. Ollier, no una simple calcificación, sino una verdadera osificación con todos sus caracteres. ¿Dónde está el "moverse„, si, por otra parte, como en los nervios (motores ó sensibles), no se puede sorprender relación alguna posible entre la estructura y la función? ¿Qué otra cosa resta sino hacer constar que en tal condición tal substancia tiene la propiedad de nutrirse, en tal otra la propiedad de sentir, de igual modo que en Química se establece que el oxígeno tiene la propiedad de arder y el cloro la de desinfectar, etc.? En una palabra, no queda más que causas y efectos, y nada que se parezca á medios análogos á las percepciones obscuras de las mónadas leibnitzianas. Colocándose en este punto de vista, parece que la célebre comparación de los filósofos entre los órganos y los instrumentos de la industria humana no es más que una vieja idea superficial, sin servir para nada en el estado actual de la ciencia, y que la finalidad, abandonada desde tanto tiempo en el orden físico y químico, está destinada también á llegar á ser en Fisiología un fenómeno secundario y sin alcance.

„Porque si una substancia amorfa es capaz de nutrirse y de reproducirse, ¿dónde está el fin útil de esta osificación? ¿No hubiera valido más para el bien del individuo que este fragmento trasplantado desapareciese por reabsorción molecular?... El ingerto del espolón de un gallo en la cresta de este animal ó de otro de la misma especie, el ingerto del rabo ó de la pata de una rata bajo la piel de otra rata, ¿por qué prosperan? ¿Por qué se verifica de modo tan regular el crecimiento de esa pata ó de ese rabo, y se detiene en época prefijada? ¿Quién no ve que ahí no hay ninguna previsión de fin que alcanzar, y que los fenómenos no piden para manifestarse, y manifestarse fatalmente siguiendo una marcha necesaria, sino las condiciones que hacen posible la vida?„ Estas causas obran aun cuando deben producir resultados nocivos; de ahí provienen la mayor parte de nuestras enfermedades, de ahí el nacimiento de los monstruos; de ahí también la producción de especies vivientes y de órganos que parecen ser más dañosos que útiles.

De este modo todos los fenómenos del mundo inanimado y del mundo viviente vendrían á ser efectos de fuerzas físicas, químicas y orgánicas puestas en juego en el universo, y no entrarían en un plan decretado con anterioridad y proseguido por la naturaleza.

Los instintos, las pasiones y todos los actos de los animales no serían más que el resultado de su constitución y de las necesidades que experimentan; sólo el hombre obraría para realizar los designios por él concebidos de antemano, y por una especie de antropomorfismo sería por lo que atribuyese á la naturaleza el obrar como él y procurar alcanzar un fin, escogiendo para llegar á él los medios más convenientes.

2.° *Respuesta á la primera objeción. Hay que admitir causas finales en el universo.*—No discutiremos las afirmaciones transformistas de muchos de nuestros adversarios; esto es del todo inútil aquí. Esperamos demostrar, en efecto: primero, que hay que admitir un plan en el mundo, séase ó no transformista; segundo, que las teorías transformistas suponen más que otra alguna la existencia de las causas finales.

A. *Hay que admitir causas finales en el universo, séase ó no se sea transformista.*—Dejando á un lado lo que es extraño al asunto, se pueden reducir todas las dificultades que se nos oponen á las tres siguientes:

1.ª No hay fenómenos que no sean efectos de causas eficientes, en virtud de las cuales aquéllos tenían que producirse como se han producido.

2.ª Estas causas eficientes son determinadas á obrar por las condiciones en que actúan.

3.ª Estas causas eficientes producen á veces efectos que parecen inútiles y hasta nocivos en el universo.

Admitimos la exactitud de estas tres aserciones; pero lejos de estar en contradicción con nuestra tesis, no hacen otra cosa que darle más fuerza. En efecto, el plan del universo resalta porque, produciendo en él todas las causas sus efectos naturales, estos efectos se harmonizan perfectamente unos con otros. Si, por otra parte, se producen fenómenos que no parecen encajar en el plan general del universo, es señal evidente de que este plan existe, como queremos demostrarlo. Por lo demás, cuando sea objeto de nuestro estudio la divina Providencia examinaremos más á fondo los defectos que se cree notar en la disposición del mundo.

Probamos, pues, que los fenómenos del universo se producen para ejecutar un plan, porque, resultando de causas múltiples que obran todas fatal é independientemente unas de otras, acontece, sin embargo, que estos fenómenos se harmonizan para hacer posible la vida de seres muy perfectos, que no podrían existir sin el concurso de una porción de condiciones. Sobre todo estudiando la organización y los actos de los animales superiores es como este plan se nos revelará.

No podemos mostrar aquí todas las causas diversas cuya reunión á punto fijo ha sido necesaria para permitir al hombre y á los animales subsistir, y para poner sus diversos órganos en estado de ejercer sus maravillosas funciones: esta materia sería inagotable.

Nos contentaremos con un solo ejemplo, en el que, en verdad, el arte de la naturaleza ha debido poner en contribución un número casi infinito de causas que nada hubiera podido reemplazar; queremos hablar de la estructura del ojo en su relación con el acto de la visión. Veamos, pues, las innumerables condiciones que han debido reunirse para hacer al ojo capaz de ver. Dejamos la palabra á M. Janet, que estudia la misma cuestión que nosotros en su libro de las *Causes finales*, página 77.

"La primera condición para que la visión pueda efectuarse, es la existencia de un nervio sensible á la luz; éste es un hecho primordial que no es posible explicar, y más allá del cual el análisis no puede remontarse hasta ahora; se requiere, pues, un nervio dotado de una sensibilidad específica que no pueda confundirse en modo alguno con la sensibilidad tactil. Mas un nervio sensible simplemente á la luz sólo serviría para distinguir el día de la noche; ahora bien: para discernir los objetos, para verdaderamente ver, es de todo punto necesario algo más, á saber: un aparato óptico más ó menos semejante á los que puede fabricar la industria humana.

„He aquí lo que á este respecto dice el ilustre fisiólogo alemán Muller: "Para que la luz proyecte sobre la retina la imagen de los objetos de donde ella procede, es ménester que la que proviene de ciertas partes determinadas de los cuerpos exteriores, sea inmediatamente, sea por reflexión, no ponga en acción sino partes correspondientes de la retina, lo cual exige ciertas condiciones físicas. La luz que emana de un cuerpo luminoso se esparce irradiando por todas las direcciones en que no encuentra obstáculos á su paso; un punto luminoso esclarecerá, pues, una superficie entera, y no un punto solo de esta superficie. Si la superficie que recibe la luz que irradia de un punto es la superficie plana de la retina, la luz de este punto hace nacer la sensación de luz en la totalidad, y no en una parte solamente de la membrana nerviosa, y lo mismo acontece respecto á los demás puntos luminosos que pueden iluminar la retina al irradiar.

„Fácilmente se comprende que en este caso no habría visión propiamente dicha. La retina lisa, sin aparato óptico,

nada vería determinado; percibiría la luz, mas no las imágenes. "Por consiguiente, sigue diciendo Muller, para que la luz exterior produzca en el ojo una imagen correspondiente á los cuerpos, se requiere con toda necesidad la presencia de aparatos que hagan que la luz emanada de los puntos *a*, *b*, *c*,... *n*, actúe solamente sobre puntos de la retina aislados, dispuestos en el mismo orden, y que se oponen á que un punto de esta membrana sea iluminado á la vez por muchos puntos del mundo exterior„ (Muller, *Manuel de Physiologie*, traducción francesa de Jourdán, tomo II, pág. 275.)

"Para llegar á este resultado la naturaleza podía emplear, y ha empleado efectivamente, dos sistemas diferentes. Ha creado dos especies de aparatos: los aparatos *aisladores* y los aparatos *convergentes*. Los primeros son los que se observan en los ojos de los insectos y de los crustáceos, y que se llaman ojos *compuestos* ó *en facetas;* los otros se realizan, ya en ciertos insectos ó crustáceos, ya, y sobre todo, en los animales vertebrados. "El primero de estos sistemas consiste, sigo citando á Muller todavía, en colocar delante de la retina, y perpendicularmente á ella, una cantidad innumerable de conos transparentes que no dejan llegar á la membrana nerviosa sino la luz dirigida en sentido de su eje, y absorben por medio del pigmento con que están revestidas sus paredes toda la que llega á tocarlos oblicuamente. Se ve que en este primer sistema la naturaleza ha procedido exactamente como lo hacen el físico y el químico en su laboratorio, cuando para estudiar un fenómeno saben hallar el medio de producirlo y aislarlo al mismo tiempo, tomando ciertas precauciones para que las circunstancias concomitantes no lleguen á interrumpir el efecto. Añadid además la cantidad prodigiosa de combinaciones que tal sistema supone, pues que se cuentan hasta doce mil y veinte mil conos en un solo ojo, y otras tantas pequeñas divisiones geométricas llamadas facetas que deben corresponder en la córnea á esos conos, y sin cuya correspondencia nada se habría hecho...

„Pero el más alto grado de destreza y perfección en el arte de la naturaleza manifiéstase sobre todo en el segundo sistema de que hemos hablado, á saber: en el sistema de aparatos convergentes, ó de ojos en forma de lentes, tales como se les encuentra en los animales superiores.

„En el sistema precedente, el procedimiento de que se valía la naturaleza para aislar sobre diversos puntos del órgano la luz emanante de puntos diferentes, consiste en excluir los rayos que impedirían que el efecto se produjese. Llega aquélla al mismo resultado con mucha más precisión todavía, y sobre todo con mayor intensidad de luz, obligando á reunirse de nuevo sobre un mismo punto los rayos divergentes que emanan de otro punto. Los cuerpos que de este modo tienen el poder de reunir la luz, son los medios transparentes y refringentes; la forma más perfecta es la de una lenteja: tal es el modelo de los ojos *lenticulares* ó de *cristalino*, cuyo más completo modelo es el ojo humano.„

„El ojo es un órgano tan conocido, que es inútil insistir en los detalles de su estructura. Recordemos solamente que este aparato es absolutamente semejante al aparato artificial llamado cámara obscura. Supuesta una caja cerrada por todos lados, y que no dé salida á la luz sino por una pequeña abertura, si se coloca detrás de esta abertura en el interior de la caja una lente convergente, los rayos luminosos procedentes de un objeto cualquiera, y precisados á atravesar esta lente, irán á reunirse en el fondo mismo de la caja sobre la superficie opuesta á la abertura, y allí reproducirán la imagen del objeto externo, pero invertida; este aparato se ha hecho popular desde el descubrimiento del daguerrotipo. Se sabe que el ojo es un aparato de este género: es una cámara obscura, y todas las condiciones de los fenómenos que acabamos de describir se hallan realizadas en él tan perfectamente como se requiere. Insistamos sobre las precauciones combinadas que han hecho posible la visión en este notable aparato.

„Es menester primero que la membrana sólida que constituye el globo del ojo, y que se llama la *esclerótica*, se haga transparente en un punto de su superficie á fin de permitir á los rayos

luminosos atravesarla, y es menester que esta parte transparente que se llama la *córnea* corresponda precisamente á la abertura misma de la órbita del ojo; porque si la esclerótica fuese opaca allí precisamente donde el ojo está en relación con la luz, y transparente allí donde está oculta en la órbita ocular, habría en ello contradicción; tal es la primera precaución que ha tomado la naturaleza. En segundo lugar, es necesario que por detrás de la abertura transparente que permite recibir la luz se hallen medios convergentes que reunan los rayos luminosos; porque si tales medios no se hallasen, la retina situada en el fondo de este aparato no recibiría las imágenes de los objetos, sino simplemente la luz difusa, y la naturaleza hubiera construído inútilmente una cámara obscura; simples puntos oculares, tales como se ven en los gusanos ó animales inferiores, hubieran bastado únicamente para discernir el día y la noche. En tercer lugar, por fin, es necesario que en la extremidad de esta cámara obscura, y en oposición á la salida, se halle la *retina* ó prolongación del nervio óptico, del nervio sensible á la luz, y que no puede ver sino á condición de recibir la imagen del objeto. Suponed que la retina no esté colocada en el eje mismo de la córnea transparente y del cristalino; suponed que se halle en otra parte del ojo; aquélla nada recibiría, y por consiguiente nada vería, y las imágenes, yendo á dibujarse sobre una superficie insensible, no serían percibidas; los medios transparentes serían entonces completamente inútiles, y más hubiera valido ahorrarse su producción.

„Así, un ojo ó cámara obscura que no tuviese una parte transparente correspondiendo á la abertura de su órbita, medios convergentes correspondiendo á esta córnea transparente, y una retina correspondiendo á estos medios convergentes; un ojo donde estos diversos elementos, abertura del ojo, córnea transparente, medio convergente y retina no estuviesen colocados en un mismo eje de modo que la luz pueda atravesarlos sucesivamente, tal ojo implicaría contradicción.„

Para que los rayos luminosos dibujen la imagen del objeto sobre la retina, es preciso también que haya una relación de conveniencia entre el grado de curvatura del cristalino y la densidad del medio en que el animal está llamado á vivir. Esta lente, dice Muller, debe ser tanto más convexa cuanto menos diferencia de densidad haya entre el humor acuoso y el medio en el cual vive el animal. Era, pues, menester que la forma del cristalino no fuese la misma para los animales que están sumergidos en el agua que para los que quedan sobre la tierra. Según esto, en los peces el cristalino es esférico y la córnea plana; en los animales que viven en el aire, la córnea es más convexa y el cristalino más deprimido. Ahora bien; no es la presión del agua, ni del aire, la que produce estos resultados: es necesario, pues, que otras causas se hayan reunido á las de que ya hemos hablado para producirlos.

Notemos todavía la disposición que permite á la voluntad hacer variar la convexidad del cristalino y el ángulo según el cual penetran allí los rayos luminosos. Sin esta disposición no habría más que una distancia determinada, desde la cual los objetos fuesen perfectamente visibles; merced á ella vemos distintamente á corta y larga distancia.

No hablaremos del oficio de las pestañas y párpados, que protejen el ojo, no sólo contra los cuerpos extraños, sino también contra los rayos obscuros que acompañan á los luminosos, y que serían muy perjudiciales al ojo.

Inútil es también refutar por extenso la objeción de los que han hecho resaltar cuán inferior es el ojo á los instrumentos de óptica fabricados en algunas ciudades. Helmholtz (citado por Janet, *ibidem*, pág. 61), les ha respondido: "La adaptación del ojo á su objeto existe de la manera más perfecta, y se revela hasta en el límite puesto á sus deficiencias; un hombre razonable no tomará para hender leños una navaja de afeitar; del mismo modo, todo refinamiento inútil en el uso óptico del ojo hubiera hecho á este órgano más delicado y lento en su aplicación.„

Así, el ojo es un instrumento maravillosamente propio para la visión, y para conducirlo á esta perfección ha sido menester el concurso de una porción de causas. La cuestión estriba en saber

si este concurso es fortuito, ó si todas estas causas han sido puestas en juego para fabricarnos un ojo. Hay que advertir, en efecto, que el encuentro del mayor número de estas causas ha tenido lugar sin razón, si no se quiere que sea la ejecución de un plan con arreglo al cual estas causas debían encontrarse para hacer un ojo capaz de ver. Ahora bien; decir que semejante encuentro se ha hecho sin razón, es decir una cosa irrazonable.

Sin duda, absolutamente hablando, no es imposible que todas las causas se hayan combinado juntamente de este modo; esta combinación no es más imposible que otra. Tampoco es imposible, absolutamente hablando, que arrojando al azar, unos al lado de otros, caracteres de imprenta revueltos, salgan en el orden necesario para formar la *Iliada*; y sin embargo, esto es imposible moralmente; y lo que es más imposible todavía, es que cada vez que se repitiese el mismo experimento con idénticas condiciones, la *Iliada* resultase escrita. Se requiere, en efecto, una razón para que los caracteres tomados al azar se reproduzcan en este orden; ahora bien, así es igualmente respecto á la formación del ojo. Nada se opone á que dos de las condiciones requeridas se hayan reunido una vez por casualidad; pero que millares de condiciones absolutamente necesarias se reunan, y que se reunan siempre, he aquí lo que no puede hacerse sin razón; y puesto que hay una razón para este concurso, éste no puede ser distinto del fin realizado. No estamos, pues, solamente en presencia de causas eficientes que producen un efecto; nos hallamos en presencia de medios que tienden á un fin.

B. *Más necesidad tiene de admitir causas finales en el universo el que es transformista que el que no lo es.*

Los adversarios de las causas finales invocan, es verdad, en favor de su teoría el sistema del transformismo mecanista que atribuye la formación de todos los organismos á una evolución lenta y sucesiva, debida á la acción de las causas físicas; y como parezca que así se libran de la acusación de explicar por el azar el concurso de las causas múltiples que se reunen para producir los seres vivientes, lo que en realidad acontece es que lo que hacen así no es más que añadir nuevas dificultades al problema que pretenden resolver.

Hay que explicar la reunión en un león ó en una ballena de todas las condiciones exigidas para constituirlos, y tan impotente es el azar para dar esta explicación en la hipótesis del transformismo, como en la de que los animales hubieran sido producidos fortuítamente y sin antepasados. No hay que olvidar, efectivamente, que si una fuerza ciega es incapaz de hacer instantáneamente un reloj, mucho menos podrá fabricar sucesivamente sus diversas ruedas para ajustarlas en seguida. ¡Cuánto menos podrá construir una máquina que fabrique relojes! Sin embargo, esto es lo que pasaría si el transformismo de Darwín fuese verdad, y si un concurso ciego de circunstancias hubiese hecho salir las especies actualmente vivientes de especies más imperfectas, porque los antecesores de los vertebrados hubieran sido como máquinas capaces de fabricarlos; máquinas tanto más maravillosas cuanto que ellas mismas hubieran sido producidas por otras máquinas mucho menos perfectas.

Darwín ha querido demostrar que una causa ciega no es incapaz de obtener estos resultados; para ello, establecido el hecho de que los criadores hacen variar las razas vegetales y animales uniéndolas por selección artificial, sostiene que la naturaleza ha debido producir los mismos efectos sin ningún plan preconcebido por el solo hecho de la lucha por la vida entre los individuos que tenían las mismas constitución y necesidades. Esta lucha no se ha entablado entre los seres muy diferentes unos de otros; de ahí la variedad de las especies, pero se ha entablado necesariamente entre los seres semejantes, entre los cuales ha hecho desaparecer á los menos bien constituídos, y asegurado así la reunión y permanencia de los caracteres más ventajosos á la especie, toda vez que estos caracteres eran los de los individuos mejor dotados que sobrevivían á los demás en esta lucha.

Esta explicación es seguramente ingeniosa pero insuficiente para dar cuenta de no pocos instintos absolutamente

necesarios á la vida de muchas especies; tal es, por ejemplo, el instinto que lleva á una porción de insectos que mueren antes de haber visto á sus pequeñuelos, á colocar sus huevos en condiciones sin las cuales sus pequeños no podrían subsistir ni su especie perpetuarse. Tampoco da cuenta aquella explicación de la producción de esos organismos maravillosos que están compuestos de una porción de elementos delicados y que han debido formarse con todas sus piezas, so pena de ser enteramente inútiles á los que los hubiesen poseído; así, por ejemplo, el ojo, del cual hemos hablado. Ya hemos dicho cuántas condiciones tenía que reunir para ver; pues bien, mientras que todas estas condiciones no estuviesen reunidas, los animales provistos de un ojo que no veía no hubieran debido sobrevivir á aquéllos, en mucho mayor número, que no hubieran tenido ojos; por consiguiente, la selección natural no explica la formación del ojo. Suponiendo, pues, que todas las especies de animales se hayan formado por cierta selección natural, esta selección no hubiera tendido al resultado de formar las especies que viven á nuestra vista por el solo efecto de las fuerzas ciegas de la naturaleza, y hubiera sido preciso que fuese dirigida hacia el fin que ha alcanzado, así como es necesario que la naturaleza sea dirigida por los jardineros y criadores para producir ciertas variedades de plantas ó de animales. Dada la posibilidad de crear variedades en el reino vegetal y animal, las especies que hoy existen no han podido ser producidas en virtud de la selección natural y de la concurrencia vital si no se agrega á estas causas una dirección hacia el fin que ha sido realizado, es decir, causas finales.

Sin embargo, no es en esto en lo que el transformismo tiene más necesidad de las causas finales para explicar la formación del mundo animado; le son mucho más necesarias para dar cuenta de las condiciones que permiten á la selección, ya natural, ya artificial, hacer variar la descendencia de un ser viviente y fijar en ella nuevos caracteres. En efecto, Darwín admite cuatro leyes que presiden á la variación por selección artificial: tales son la ley de herencia, en cuya virtud los padres transmiten á sus descendientes los caracteres accidentales que poseen individualmente; la ley de adaptación, en virtud de la cual los organismos se modifican poco á poco bajo la influencia de los medios exteriores, hábito, etc., con el objeto de hacerse más aptos para vivir en las condiciones que les son establecidas; la ley de correlación, en cuya virtud las modificaciones sufridas por un órgano pasan con frecuencia á los otros que se harmonizan con él; por último, la ley de acumulación de los caracteres, que gradúa cada vez más un carácter transmitido por herencia si las condiciones que han dado origen á este carácter subsisten siempre. Ahora bien; estas leyes suponen que la materia animada está constituída en vista de un fin que alcanzar, porque nada vemos semejante en los seres inanimados, que están, bajo los conceptos físico y químico, formados de los mismos elementos que los cuerpos vivientes.

En vano, pues, los partidarios del transformismo, lo mismo que los que le rechazan, desearían ver en las maravillas del mundo organizado simples efectos de fuerzas ciegas. Indudablemente, estas maravillas son efecto de causas naturales; pero estas causas han sido dispuestas con el designio de realizarlas. "Cuando se considera la evolución completa de un ser viviente, dice Claudio Bernard *(De la Physiologie générale)*, se ve claramente que es la consecuencia de una ley organogénica que preexiste conforme á una idea preconcebida. Gœthe compara la naturaleza con un gran artista, y es porque en realidad la naturaleza y el artista parecen proceder de igual manera en la manifestación de la idea creadora de su obra. Vemos en la evolución aparecer un simple bosquejo del ser antes de toda organización... Mas en ese lienzo de la vida está trazado el dibujo ideal de una organización todavía invisible para nosotros, que ha asignado á cada elemento su lugar, su estructura y sus propiedades. Allí donde debe haber vasos sanguíneos, nervios, músculos, huesos, etc., las células embrionarias se cambian en glóbulos de sangre, en tejidos arteriales, venosos, musculares, nerviosos y óseos; la organización, pri-

mero vaga é indicada meramente, se perfecciona por su remate en el detalle, cada vez más acabado.„ Otro fisiólogo, M. Chauffard *(La vie,* pág. 318), expresa más claramente aún el mismo pensamiento: "El espectáculo de una finalidad inmanente que el hombre descubre en sí donde quiera, se encuentra en todos los grados del orden viviente. Todo animal, todo ser organizado, el vegetal mismo, poseen un fin propio. Nada vive sino á condición de tender á un objeto... El fin es el coronamiento y la razón misma de la institución viviente, y á medida que esta institución se eleva, el fin que la domina aparece más brillante.„

Podemos, por lo tanto, concluir que los seres más perfectos del universo están constituídos en vista de un objeto y que se desenvuelven con arreglo á un plan. Que los fenómenos de un orden inferior tienden también todos á un fin, lo veremos en otro artículo al hablar de la *Providencia;* pero lo ya dicho basta para establecer la primera parte de la demostración que hemos emprendido, á saber: que en la constitucion del universo se manifiesta claramente un plan.

3.° Segunda objeción.—*Las causas finales no suponen la existencia de una inteligencia distinta del mundo.* Réstanos establecer la segunda parte de nuestra demostración, á saber: que este plan está impuesto al universo por una causa inteligente.

Nos hallamos enfrente de Schelling, Hegel, Strauss, Schopenhauer y de los panteístas alemanes que reconocen la existencia de una finalidad en la naturaleza; pero miran esta finalidad como una tendencia inconsciente é inmanente en la misma naturaleza.

He aquí cómo se expresa Strauss en su *Dogmatique chrétienne* respecto de nuestra prueba de las causas finales: "Esta prueba está fundada sobre la analogía de ciertos productos de la naturaleza con las obras del arte; el organismo semeja un reloj, el ojo una lente, el cuerpo de un pescado un barco, etc. Es así que el reloj, la lente, etc., son obras de una sabiduría que ha apropiado los medios al fin; luego los productos de la naturaleza entera son obra de una inteligencia que está fuera de ella. Pero ante todo, *¿por qué esta inteligencia habia de estar fuera de la naturaleza? ¿Qué es lo que la obliga á salir de la naturaleza?* Además, la analogía es sólo superficial: las piezas de una máquina, de una obra de la industria humana, permanecen extrañas unas á otras; el movimiento y la unidad les son prestados desde fuera; en la organización, por el contrario, cada parte está en comunicación íntima continua con las demás; se sirven todas unas á otras de fin y de medios. Hay precisamente entre las obras de la industria humana y las de la naturaleza la diferencia de que el artista está por fuera de las primeras y forma la materia de fuera adentro, mientras que él está por dentro de las otras y forma la materia de dentro afuera. *La vida es el fin que se realiza á sí propio.* "No hay contradicción alguna, dice Frauenstadt (citado por Janet, *op. cit.*, pág. 507), en admitir que una fuerza, un instinto plástico crea por una tendencia ciega obras que se revelan al entendimiento como conformes á un fin.„

4. *Respuesta á la segunda objeción.*—He ahí la objeción que se nos opone. Determinemos claramente lo que queremos establecer, y nuestra demostración será fácil.

Hay que reconocer que los seres vivientes, y en general los seres del mundo natural, tienden á su fin por una fuerza interna que reside en su naturaleza. Esta tendencia es inconsciente en los seres privados de conocimiento, es sentida por los animales que satisfacen instintivamente sus instintos, y es consciente en el hombre que aprecia y escoge lo medios que le llevan á su fin. Existe, pues, en todos los seres del universo una fuerza inmanente, las más veces inconsciente, que constituye su naturaleza y que les hace tender á su fin. Dios no obra, pues, en el mundo á manera de un obrero que da forma á las piezas de su obra; los seres son los que, por su propia fuerza, prosiguen su fin y le alcanzan.

La cuestión está en saber si esta tendencia hacia el fin no tiene una causa inteligente superior á la naturaleza. Dejamos á un lado lo que respecta á la razón del hombre, de lo cual trataremos en la prueba siguiente, y nos concretamos á los animales y á los seres

inferiores; en la primera prueba hemos ya demostrado que todas las fuerzas que hay en ellos prueban la existencia de una causa primera; aquí añadimos que la harmonía con que todas estas fuerzas obran y tienden hacia un fin, que el plan que se manifiesta de una manera sensible en la organización de los seres vivientes, prueban la existencia de una causa primera dotada de profunda sabiduría y distinta del universo.

En efecto, este plan tiene una causa porque nada hay sin causa.

Esta causa es inteligente porque se debe encontrar en la causa toda la perfección supuesta por el efecto; ahora bien; un plan, esto es, la disposición de los medios en vista de un fin que alcanzar, supone una inteligencia.

Esta inteligencia no está en los seres en quienes este plan se manifiesta, porque estos seres son sin inteligencia, incapaces por consiguiente de proponerse un fin que alcanzar y de escoger los medios que pudieran conducirlos á él.

Existe, pues, fuera del mundo una inteligencia que ha organizado el universo, y esta inteligencia es tanto más grande cuanto su plan es más vasto y más sencillo, y que está realizado con admirable harmonía por el concurso de una multitud de elementos diversos y de fuerzas ciegas. "Es absurdo, dice Bossuet (*Connaissance de Dieu,* cap. IV) que haya tanta consecuencia en las verdades, tanta proporción en las cosas, tanta economía en su conjunto, es decir, en el mundo, y que estas consecuencia, proporción y economía no estén bien entendidas en parte alguna; y el hombre, que nada ha hecho conociéndola verdadera, aunque no plenamente, debe juzgar que hay alguien que la conoce en su perfección, y que éste será aquel mismo que lo habrá hecho todo."

También debe deducir de ello que la inteligencia del Autor del mundo es incomparablemente más poderosa que la razón humana; porque observa Fenelón (*Traité de l'existence de Dieu,* primera parte, cap. III), después de Minucio Félix, "si son menester tanta sabiduría y penetración aun para observar el orden y el designio maravilloso de la estructura del mundo, con mayor razón, ¡cuántas no habrán sido menester para formarlos! Si se admira á los filósofos porque descubren una pequeña parte de los secretos de esa Sabiduría que todo lo ha hecho, hay que ser muy ciego para no admirarla á ella misma."

Si nosotros añadimos que esta Sabiduría existe por sí misma, puesto que es la razón de todas las inteligencias contingentes, y que es necesario que ella misma sea para sí misma su propia razón de ser, reconoceremos que es una inteligencia infinita á la que nada puede ocultarse ni se oculta; es, empleando una forma de Aristóteles, el pensamiento absolutamente perfecto que se contempla á sí mismo.

3.º *Demostración de la existencia de una causa primera inteligente y moral por la existencia contingente de seres racionales y libres.*—Esta prueba es impotente para hacernos salir del mundo ideal y para establecer que Dios existe realmente, en tanto que no se ve el pensamiento más que por su aspecto lógico; pero los actos y las facultades de nuestro espíritu, considerados en su existencia contingente, suministran una base sólida á la demostración de la existencia de Dios.

Esta demostración ha sido presentada de muchas maneras: nos contentaremos con referir aquí cuatro pruebas de Bossuet (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, cap. IV), fundadas: la primera, sobre la imperfección de nuestra inteligencia; la segunda, en la imperfección de nuestra voluntad; la tercera, sobre el carácter absoluto de los principios de razón; la cuarta, en el carácter absoluto de la ley moral, añadiendo á ello algunas indicaciones sobre las pruebas por el concepto de lo infinito ó de otros atributos de Dios.

A. *Prueba sacada de la imperfección de nuestra inteligencia.*—"Desde que nuestra alma se siente capaz de entender, de afirmar y de negar, y siente, por otra parte, que ignora muchas cosas, que se engaña con frecuencia, y que también con frecuencia, para librarse de ser engañada, se ve obligada á suspender su juicio y á quedarse en la duda, ve, en verdad, que tiene en sí un buen principio, pero ve también que es imperfecto y que hay una sabiduría más alta á quien ella debe su ser... Por-

que si nosotros fuésemos los únicos inteligentes que hubiese en el mundo, nosotros solos valdríamos más con nuestra inteligencia imperfecta que todo lo demás, que sería por completo bruto y estúpido, y no se podría comprender de dónde vendría, en ese todo que no entiende, esta parte que entiende, no pudiendo la inteligencia nacer de una cosa bruta é insensata. Sería, pues, necesario que nuestra alma, con su inteligencia imperfecta, no dejase de ser por sí misma, de ser, por consiguiente, eterna é independiente de otra cosa; lo que no atreviéndose á pensarlo de sí mismo hombre alguno por loco que sea, réstale conocer por encima de él una inteligencia perfecta de la cual toda otra recibe la facultad y la medida de entender. Así, pues, conocemos por nosotros mismos y por nuestra propia imperfección que hay una sabiduría infinita que no se engaña jamás, que de nada duda, que nada ignora, porque tiene una plena comprensión de la verdad, ó más bien porque es la verdad misma; esta sabiduría sírvese á sí propia de regla; de modo que no puede jamás flaquear, y es á ella á quien incumbe regular todas las cosas.„

B. *Prueba por la imperfección de nuestra voluntad.*—"Por la misma razón conocemos que hay una soberana bondad que no puede jamás hacer ningún mal, mientras que nuestra voluntad imperfecta, aunque puede hacer el bien, puede también apartarse de él.„

C. *Prueba por el carácter absoluto de los principios de razón.*—"Nada sirve tanto al alma para elevarse á su autor como el conocimiento que tiene de sí misma y de sus sublimes operaciones, que hemos llamado intelectuales.

„Las reglas de las proporciones por las cuales medimos todas las cosas son eternas é invariables. Conocemos claramente que todo se hace en el universo por la proporción de lo más grande á lo más pequeño, y de lo más fuerte á lo más débil, y sabemos de ello lo bastante para conocer que esas proporciones se refieren á principios de eterna verdad. Todo lo que se demuestra en matemáticas ó en cualquiera otra ciencia es eterno é inmutable, puesto que el efecto de la demostración es hacer ver que la cosa no puede ser de otro modo que como ha sido demostrada. También para entender la naturaleza y propiedad de las cosas que conozco, por ejemplo, de un triángulo, de un cuadrilátero, de un círculo, ó las proporciones de estas figuras y de todas las demás figuras entre sí, no tengo necesidad de saber que las hay semejantes en la naturaleza, y estoy seguro de no haberlas nunca ni trazado ni visto perfectas... Desde que la idea de estas cosas se ha despertado una vez en mi espíritu, yo conozco que, ya sean ó no sean ellas actualmente, así es como deben ser, y que es imposible que sean de otra índole ó se hagan de otro modo.

„Todas estas verdades y todas las que de ellas deduzco por un razonamiento cierto, subsisten independientemente de todos los tiempos: en cualquier tiempo en que yo ponga un entendimiento humano, las conocerá; pero al conocerlas las hallará verdades, no las hará tales, porque no son nuestros conocimientos los que hacen sus objetos, sino que los suponen. Así, estas verdades subsisten con anterioridad á todos los siglos y antes que en ellos haya habido un entendimiento humano; y aunque todo lo que se hace por las reglas de las proporciones, es decir, todo lo que veo en la naturaleza fuese destruído excepto yo, estas reglas se conservarían en mi pensamiento y vería claramente que serían siempre buenas y siempre verdaderas, aunque yo mismo fuese destruído y aun cuando no hubiese persona capaz de comprenderlas. Si yo ahora busco dónde y en qué sujeto aquéllas subsisten eternas é inmutables, como son, me veo obligado á confesar un Ser en quien la verdad es eternamente subsistente y en quien siempre es entendida, y este Ser debe ser la verdad misma y debe ser toda verdad, y Él es de quien la verdad se deriva en todo lo que es y en cuanto se entiende fuera de Él... Él lo entiende todo, Él lo sabe todo. Las cosas son como Él las ve, mas no como yo, que para pensar bien debo poner mi pensamiento en conformidad con las cosas que están fuera de Él. Dios no pone su pensamiento en conformidad con las cosas que están fuera de Él; por el contrario, hace las cosas que están fuera de Él conformes á su pensamiento eterno. Por último, Él es la regla, no

recibe de fuera la impresión de la verdad, es la verdad misma, es la verdad que se entiende perfectamente á sí misma. En esto, pues, me reconozco hecho á su imagen: no á su imagen perfecta, porque sería como Él la verdad misma, sino hecho á su imagen, capaz de recibir la impresión de la verdad.„

D. *Prueba por el carácter absoluto de la ley moral.*—"Nosotros vemos con todas las demás verdades las reglas invariables de nuestras costumbres; y vemos que hay cosas de un deber indispensable, y que en las que son por naturaleza indiferentes el verdadero deber está en acomodarse al mayor bien de la sociedad humana.

„Así, un hombre bueno deja arreglar el orden de las sucesiones y de la administración á las leyes civiles, como deja á la costumbre el arreglo del idioma y de la forma de los trajes; pero oye en sí mismo una ley inviolable que le dice que no hay que hacer mal á nadie, y que más vale que se nos haga que inferirlo á quien quiera que sea. En estas reglas invariables un súbdito que se reconoce parte de un Estado ve que debe obediencia al principe que está encargado del régimen de todo; si así no fuera, no subsistiría la paz del mundo, y por su parte, un príncipe ve en aquéllas también que gobierna mal si atiende á sus placeres y pasiones más que á la razón y al bien de los pueblos que le han sido confiados.

„El hombre que ve estas verdades, por éstas se juzga á sí mismo y se reprueba cuando se aparta de ellas, ó más bien estas verdades son las que lo juzgan, puesto que no son ellas las que se acomodan á los juicios humanos, sino los juicios humanos los que se acomodan á ellas, y el hombre juzga rectamente cuando, conociendo que estos juicios son variables por su naturaleza, les da por regla estas verdades eternas.

„Estas verdades eternas que todo entendimiento percibe siempre las mismas, por las cuales todo entendimiento es regulado, son algo de Dios, ó más bien son Dios mismo.„

E. *Pruebas por el concepto de infinito y de los demás atributos de Dios.*—Esta prueba estriba sobre los dos principios de que nuestra inteligencia, siendo contingente, debe tener una causa primera, que es Dios, y que teniendo esta causa primera toda la perfección que puede manifestarse en su efecto, Dios tiene toda la perfección que podemos concebir. Santo Tomás concluye de esto que Dios es infinito de la siguiente manera (I *Cont. gent.*, capítulo XLIII, n. 8): "El efecto no puede extenderse sino en la medida señalada por su causa; ahora bien: nuestra inteligencia no puede ser sino por Dios, que es la causa primera de todo; luego nada podemos pensar que esté por encima de Dios; mas como nosotros podemos pensar algo más perfecto que todo lo que es finito, es preciso que Dios no sea finito, sino infinito.„

Del mismo modo se puede probar que Dios es infinitamente poderoso, infinitamente sabio, infinitamente justo, infinitamente libre é independiente, infinitamente bueno, infinitamente perfecto; en fin, que infinitamente tiene todas las perfecciones que vemos en todas las criaturas ó que podemos concebir.

4.º *Pruebas de la existencia de Dios por el consentimiento universal de los pueblos.*—Esta prueba no nos es necesaria para establecer la existencia de Dios, pero muestra la fuerza de las razones sobre que descansa esta verdad; es una especie de comprobación de nuestros razonamientos personales por la adhesión de todos los hombres á la conclusión que hemos admitido. Por lo demás, esta prueba tiene su valor propio.

Notemos, sin embargo, que si bien demuestra la existencia de la Divinidad, no demuestra que esta Divinidad tenga todos los atributos que hemos indicado. En efecto, muchos pueblos se han engañado groseramente acerca de los caracteres de la Divinidad; lo que generalmente han admitido es la existencia de uno ó de muchos seres dotados de un poder misterioso, superiores á las fuerzas conocidas de la naturaleza y á los cuales era preciso rendir cierto culto religioso.

Veamos desde luego si todos los pueblos han estado de acuerdo en honrar á estas divinidades, á las cuales atribuían este carácter; en seguida examinaremos si esta conformidad es una prueba de la existencia de Dios.

Los antiguos habían observado que

todo el género humano reconocía la existencia de Dios. Los textos de Cicerón y de Plutarco sobre este punto son de todos conocidos. Los Padres de la Iglesia, en particular Tertuliano, invocaron también el testimonio de todos los pueblos en favor de esta verdad. Pero los conocimientos geográficos é históricos de la antigüedad no permitían establecer este consentimiento universal con la misma precisión con que hoy se puede hacer. Indudablemente las diversas regiones del mundo no han podido todavía ser exploradas todas; no obstante, en gran número son bien conocidas, y las teogonías de la mayor parte de los pueblos modernos han sido expuestas de modo cada vez más completo en las obras de sir John Lubbock (*Origines de la civilisation*), de M. de Quatrefages (*L'espèce humaine: les Pygmées*), de Hartmann (*Les peuples d'Afrique*), de Monseñor Laouenan (*Du Brahmanisme*, segunda parte, orígenes, costumbres y religiones de los pueblos de diversas tribus de la India), en los *Annales de la Propagation de la foi*, en las *Missions catholiques* y en las revistas geográficas.

Los monumentos de los antiguos pueblos del Oriente son leídos, y nos hacen conocer sus religiones: la Filología comparada halla en las lenguas de los antiguos monumentos los restos de idiomas que han desaparecido enteramente y el pensamiento de las razas que los hablaban. Puede verse el resumen de estos descubrimientos en Lenormant (*Manuel de l'histoire ancienne des peuples de l'Orient*), Maspero (*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, primeras ediciones), el abate De Broglie (*Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*) y en los manuales de historia de las religiones.

Por fin, se han escudriñado las tumbas y los restos de la industria de los hombres que no han dejado huella alguna de su existencia, y cuya lengua é historia son desconocidas, para darse cuenta de las creencias religiosas de las edades prehistóricas. Las obras y los artículos de revista publicados sobre estas interesantes cuestiones son innumerables (consultense de Nadhaillac, *l'Homme avant l'histoire;* Chabas, *Étude sur l'antiquité historique*, el abate Hamard, el abate Ducrost, artículos diversos).

Ahora bien; todos estos datos reunidos nos permiten afirmar con conocimiento de causa que todos los pueblos han tenido creencias religiosas. También M. de Quatrefages, impresionado por la perpetuidad y la universalidad de la noción de Dios, ha definido al hombre *un animal religioso,* y dado como signos característicos y concretos que distinguen la especie humana de las especies animales la moralidad y la religiosidad.

Se comprende que nos es imposible hacer conocer aquí, ni aun en resumen, las creencias religiosas de todos los pueblos; por lo demás, en algunos artículos de este DICCIONARIO se hallarán algunas noticias sobre este punto.

Se juzgará suficientemente de la universalidad de la noción de Dios por las objeciones hechas á nuestra tesis respecto de los pueblos que han sido mirados como desprovistos de esta noción; tales son los pueblos que no adoran más que genios malos, los que tienen una religión atea, las hordas salvajes hoy existentes, que al decir de ciertos exploradores no tienen culto alguno, los hombres de las edades primitivas y los de las edades futuras.

La noción de Dios no puede existir en su perfección sin el concepto de Ser Supremo, de Creador y de Señor soberano, y se ha objetado que en gran número de pueblos no existen estos conceptos, por ejemplo, entre los annamitas, que ni siquiera tienen palabra que exprese el acto de la creación.

Convenimos en que, fuera de los cultos monoteístas, únicamente en los cuales se halla una idea clara de Dios, casi todas las religiones han alterado profundamente la noción de la Divinidad, y en que esta alteración es sobre todo profunda en los países que adoran á genios mirados como seres maléficos y temibles, á quienes hay que aplacar, más bien que como á bienhechores á los que se debe veneración. Tampoco hemos pretendido nosotros que todos los pueblos han tenido un conocimiento perfecto de Dios, sino solamente que todos, ó poco menos, rinden culto á seres á quienes consideran como de

superior naturaleza y dotados de sobrehumano poderío.

Se prosigue: hay numerosos pueblos cuya religión, no sólo es grosera é impía, sino también atea. Budha no es para sus sectarios más que un hombre que se ha elevado sobre todos los seres por sus propios méritos, y con el cual los dioses, si existen, no pueden igualarse sino á condición de practicar sus virtudes. El budhismo es, pues, ateo en su doctrina, y es profesado en sus diversas formas por más de 300 millones de hombres. A esta objeción desde luego respondemos que descansa sobre un error de hecho, como se puede ver en el artículo *Budhismo;* Çakya-Mouni no era ateo; tenía ideas inexactas acerca de la Divinidad, pero admitía su existencia y le daba culto; sus discípulos hacen lo que él. Por otra parte, la perfección absoluta atribuída á Budha es uno de los atributos de la Divinidad, y aquí también nos hallamos con una noción incompleta, pero real, de Dios.

Además, es preciso distinguir entre la doctrina de los libros sagrados y el budhismo, tal como se practica. En el supuesto mismo de que la doctrina fuese atea, es incontestable que el culto búdhico en todos los países en que reina es politeísta é idólatra; en efecto, dirige sus adoraciones á una turba de budhas perfectos y de budhas futuros, á budhas vivientes colocados al frente de los monasterios del Thibet, á genios, buenos unos y otros malos, así como á las reliquias y á las imágenes de estos seres, reputados como sobrenaturales. De este modo el instinto de la humanidad ha sido más fuerte que la filosofía de los libros sagrados, y no se podría encontrar prueba más palmaria de que los pueblos no pueden ser ateos y de que necesitan una Divinidad.

Es oportuno hacer la misma observación respecto al brahmanismo. Los indios adoran ídolos, y las especulaciones panteístas, y á veces ateas de los comentadores de los Vedas, son restos de las especulaciones de escuela.

Mas se nos dice: hay pueblos salvajes que no tienen culto y ninguna religión. Aun cuando esto fuera así nuestra afirmación quedaría en pie, porque esas hordas son poco numerosas; no se nos podría negar lo que hemos anticipado, á saber: que casi todos los hombres tienen una religión. Pero hay mucho que examinar antes de admitir que un pueblo existe sin religión. Efectivamente, muchos salvajes encubren á los extranjeros su culto, y respecto á la mayor parte de los que habían sido mirados como desprovistos de toda moralidad y de toda noción de Dios, ha sido preciso reconocer después que se había padecido engaño: esto es lo que todavía ahora acaba de suceder respecto á los mincopios de las islas Andamán. Estos salvajes están muy poco adelantados desde el punto de vista industrial, toda vez que ignoran el medio de producir fuego cuando se apaga el que conservan. También respecto á esto algunos sabios creyeron haber dado con una raza intermedia del hombre y del mono. Ahora bien; M. de Quatrefages (*Les Pygmées*) acaba de rehabilitar á esos pobres isleños en el concepto religioso y moral; comprueba, efectivamente, que las tradiciones que se transmiten éstos oralmente por carecer de escritura se acercan de un modo admirable á las enseñanzas del Cristianismo y que sus costumbres son relativamente severas. M. de Quatrefages asevera que lo mismo pasa entre otros indígenas de la península de Malaca y de las Filipinas, y así también entre los hotentotes y bosjemans, á los cuales igualmente se había calumniado. El abate Hamard, después de haber analizado el estudio del sabio antropólogo, hace esta observación (*La Science Catholique*, tomo I, página 590): "M. de Quatrefages está muy cerca de haber probado esta vez que los atributos del reino humano, moralidad y religiosidad, son decididamente universales en nuestra especie.„ Es probable que esta prueba se completará á medida que las razas humanas lleguen á ser más conocidas en detalle. Entretanto, es incontestable que todos los pueblos ó casi todos tienen cierto conocimiento de la Divinidad y ciertas prácticas religiosas.

M. de Quatrefages, en vista de un desarrollo intelectual tan adelantado, dándose la mano en los mincopios con una inferioridad industrial que no se ha hallado en ningún país, se siente impulsado á compararlos con los hombres de

las edades primitivas, á los cuales no podemos conocer sino por lo que nos resta de sus herramientas groseras. Tenemos, efectivamente, en estos pueblos contemporáneos la demostración viviente de que se puede creer en Dios con una civilización material en que la inteligencia inventiva se muestra apenas. No tiene, pues, fundamento lo que los transformistas afirman, siguiendo á M. Mortillet, de que la religión es de origen reciente en la humanidad y que ha debido de ser el resultado tardío de los esfuerzos intelectuales de una larga serie de generaciones. En realidad, no pueden apoyar sobre hechos comprobados esta afirmación que les ha sido dictada por sus teorías preconcebidas sobre el evolucionismo; por el contrario, las tumbas de esa época primitiva, y las costumbres funerarias que denotan, parecen probar que entonces como hoy se creía en otra vida y que se practicaban ritos religiosos.

El evolucionismo que niega la religiosidad en nuestros antepasados por falta de suficiente desarrollo intelectual, anuncia que los progresos de la humanidad la conducirán poco á poco á abandonar la creencia en las cosas sobrenaturales; pero es el caso que una profecía no puede constituir una objeción seria en tanto que los sucesos no la han realizado.

Desgraciadamente, es verdad que los progresos del racionalismo irreligioso en la sociedad contemporánea parecen preparar lo por venir que los evolucionistas nos predicen. Hay hoy bastantes ateos entre los hombres de letras y en las masas populares, y un apologista contemporáneo (De Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, pág. 313), notando que la fe católica se manifiesta con esplendor, mientras que el protestantismo abre sus templos al racionalismo, se expresa así: "Hay razones para creer que marchamos hacia una separación cada vez más profunda entre una religión completa, conservando y resumiendo todo lo que hay de bueno en las tradiciones religiosas del pasado, y una completa y absoluta irreligión." Según esta conjetura, llegaría el tiempo en que una masa considerable de hombres cesase de tener religión alguna; pero la humanidad no ha cambiado de naturaleza, y si mil influencias han batido en brecha las creencias populares é introducido casi por todas partes un espíritu racionalista y escéptico, la fe en Dios y en lo sobrenatural no ha podido ser enteramente arrancada de los corazones; en la hora del peligro se manifiesta por relámpagos inesperados en el alma de los hombres mas incrédulos, y los que hacen gala de irreligión enfrente de los cultos establecidos muéstranse con frecuencia supersticiosos ó hacen profesión de una religiosidad vaga y mal definida. El medio social que contribuye, como hemos visto, á darnos nuestro conocimiento de Dios, puede poner obstáculo á su desenvolvimiento, pero no puede extirpar de los corazones el sentimiento religioso, que tiende siempre á despertarse en ellos espontáneamente.

Acabamos de ver que el género humano, considerado en su conjunto, ha reconocido siempre la existencia de un poder misterioso y viviente que tiene al mundo bajo su dependencia. Este es un hecho universal y perpetuo. ¿Cómo explicarlo?

Esta creencia, ¿es el eco de una revelación primordial que, á pesar de numerosas alteraciones, se ha transmitido de edad en edad en todos los pueblos?

La Biblia nos permite pensarlo, y las tradiciones de todas las razas están de acuerdo con la Biblia en hacer remontarse sus creencias religiosas á manifestaciones que la Divinidad hiciera por sí misma á los primeros antepasados de aquéllas; se puede sostener esta explicación y apoyarla en buenos argumentos.

Pero no bastaría para dar cuenta de un hecho tan universal si la creencia en Dios no respondiese á una necesidad de nuestro espíritu y de nuestra naturaleza. Es preciso, en efecto, que el hombre sea naturalmente religioso para que en todas partes y siempre haya reconocido la existencia de una Divinidad, hasta cuando las tradiciones de su raza se la presentaban bajo los rasgos de un ser vicioso ó ridículo.

¿Y de dónde viene esa necesidad de nuestro espíritu y de nuestra naturaleza que hace que el género humano sea religioso? No se puede buscar el funda-

mento de ella en un temor irrazonable, porque el temor de la Divinidad presupone cierto conocimiento de su existencia; ni en las legislaciones humanas, porque, más que formarlas, lo que hacen es conformarse con las opiniones reinantes; ni en las pasiones malsanas que están en germen en el fondo del corazón humano, porque la existencia de un Señor que nos domina no puede ser sino molesta para estas pasiones; luego esta necesidad viene de una tendencia de nuestra naturaleza. Si esta tendencia fuese contraria á la razón, como nuestras pasiones viciosas, sería combatida por la razón. Ahora bien; no ocurre así; por el contrario, vemos que el linaje humano entero, progresando en la civilización, ha continuado creyendo sin vacilar en la realidad de lo que adoraba, y es porque tenía conciencia de que el sentimiento religioso es un sentimiento natural que debe tener su objeto, y es también que las pruebas de la existencia de Dios se imponen á la razón de todos los hombres, por lo menos en cuanto que manifiestan la existencia fuera del mundo de un ser superior al mundo.

El consentimiento unánime de los pueblos, que hemos expuesto, confirma, pues, el valor de estas pruebas, al mismo tiempo que nos suministra por sí propio una nueva prueba de ello.

Concluímos que Dios existe, y que el ateísmo que lo niega constituye, no solamente un error, sino también una anomalía contraria á la naturaleza.

J. M. A. VACANT.

DISPENSAS.—I. La dispensa es el acto por el cual el legislador, á la vez que deja subsistir la obligación general de una ley, la suprime, no obstante, ya temporal, ya definitivamente, para uno ó muchos miembros de la sociedad. La Autoridad eclesiástica halla, en efecto, de vez en cuando, y aun con bastante frecuencia, justos motivos para conceder esta exención, ora en materia de votos, de ordenaciones y funciones sagradas, ora en materia de ayuno y de abstinencia, y sobre todo en materia de impedimentos matrimoniales.

II. La noción misma de la dispensa indica que esta gracia no puede ser concedida sino por el legislador, ó por sus superiores ó sucesores legítimos, porque para suspender el efecto de la ley hay que tener derecho sobre ella y autoridad para hacerla. Así, Dios y sus enviados pueden solos dispensar de las leyes divinas positivas; el Soberano Pontífice, el Concilio ecuménico y sus delegados, de las leyes de la Iglesia universal; el Obispo y sus delegados, de las leyes diocesanas, etc. La ley natural, por cuanto resulta de la esencia misma de las cosas, no está sujeta á dispensa alguna; nadie, ni aun Dios, puede eximir á alguno del respeto debido á la verdad y al bien. Cierto; la Iglesia puede interpretar esta ley natural y declarar si tal ó cual acción, esta ó aquella conducta se arregla á ella ó se le opone, mas este derecho de interpretación nunca es un derecho de dispensa. No hay por qué traer ahora las pruebas de la delegación hecha por Dios á su Iglesia, principalmente á San Pedro y á todos los Papas, de su poder de legislar, y por consiguiente de dispensar. (Véanse los artículos *Iglesia, Papa, Clero,* etcétera.) Tampoco tenemos por qué exponer el derecho que asiste á los superiores eclesiásticos de delegar su poder y señalar los límites y condiciones de esta delegación; esto es objeto de las ciencias canónica y moral, de las cuales no tratamos ahora directamente. Debemos, empero, indicar, según el Concilio de Trento, los principios generales de la Iglesia relativamente á las dispensas, especialmente á las dispensas matrimoniales. "Que todos sepan que los santos cánones deben ser exactamente, y en cuanto sea posible, indistintamente observados por todos. Que si una razón urgente y justa, y á veces mayor utilidad lo demandan, se concederán algunas dispensas; pero todos los que habrán de concederlas no lo harán sino con conocimiento de causa, con la mayor madurez y gratuitamente; pues de otro modo, la dispensa deberá ser considerada como subrepticia." (Sesión XXV, *de Reform.*, cap. XVIII.) "Cuanto á los matrimonios que hayan de contraerse, que no se dé absolutamente dispensa alguna, ó que se haga rara vez, mediando causa y gratuitamente. En segundo grado jamás se dispensará, á no ser entre grandes Príncipes y por causa pública." (Ses. XXIV,

de Reform. matrim., cap. V; para las dispensas de irregularidades y de suspensos, cf. cap. VI, *de Reform.*, ibid.) Un superior eclesiástico sería, pues, simoniaco si concediese dispensas "por dinero„, "si se hiciese pagar„ este ejercicio de su poder espiritual, si, en fin, se enriqueciese así con detrimento de la observancia de las leyes. Pero el Concilio de Trento no ha pretendido vituperar las *tasas, composiciones* ó *componendas* exigidas de ciertas personas para determinadas dispensas, y cuyo objeto es:

1.° Proveer á los gastos necesarios de la demanda, de la redacción y expedición de las dispensas.

2.° Contribuir á la conservación de la Iglesia y de sus ministros, que, sobre todo en épocas de angustia y de ruina como la nuestra, no podrían subsistir más que por el producto de las limosnas ó de las tasas justamente pagadas por los que imploran exenciones, y que pueden restituir bajo esta forma financiera lo que sustraen á la edificación común por la inobservancia de las leyes generales.

3.° Por último y especialmente, poner de este modo un freno al deseo desmesurado de obtener dispensas y de no someterse á los reglamentos y prohibiciones subsistentes en interés de la Iglesia y aun de la humana sociedad.

Es inútil añadir, siendo cosa tan natural, que las dispensas solicitadas por los pobres, y, por otra parte, justificadas con buenas razones, les son concedidas sin tasas y sin componendas: *in forma pauperum*. Los gastos de correo ó de oficina que resultan á su cargo ó al de sus protectores son de los más insignificantes. Mas útil es hacer notar, porque no se pára en ello bastante la atención, que las personas que con más ardor se quejan de las pretendidas exigencias de la Autoridad eclesiástica cuando á su vez deben obtener de ella dispensas, se distinguen de ordinario por extremada prodigalidad en el uso que de ellas hacen; tanto es verdad que no están tan oprimidas como dicen por las exacciones de la corte de Roma ó de las cancillerías episcopales; al mismo tiempo se lamentan menos de los censos que pagan á la Autoridad civil por análogas razones, sin acordarse probablemente de que estos censos especiales no les eximen en modo alguno de los impuestos ordinarios y bien gravosos que el Estado recauda constantemente y la Iglesia nunca. (Véase *Congregaciones romanas*.)

III. Una objeción, la *primera* que se hace, ataca el principio mismo de las dispensas: si la ley es buena, ¿por qué se permite no observarla? ¿No es esto acaso crear contra ella injustos privilegios y trabajar de este modo por destruirla? Es cierto que en teoría es sensible la obligación de otorgar dispensas: el Concilio de Trento hubiera querido que ninguna se concediese para los matrimonios; pero en la práctica, la prudencia exige esta concesión á las debilidades ó á los intereses de la sociedad, debiendo, no obstante, velar al mismo tiempo por que de ello no se deriven perjuicios demasiado considerables, y por que antes sea abrogada la ley, si puede serlo, que verse continuamente violada por dispensas que menoscaban su autoridad y hasta su misma noción. Por otra parte, no es la Iglesia sola, son igualmente todos los Gobiernos civiles los que tienen que practicar la misma indulgencia y usar de la misma prudencia.

La *segunda* objeción respecta al objeto de ciertas dispensas que se pretende haber sido dadas por la Iglesia con detrimento de la ley natural, de la ley divina ó de los estatutos promulgados por Concilios generales. Nuestra respuesta es que ningún caso auténtico de verdadera dispensa en materia de derecho natural puede alegarse contra los Soberanos Pontífices. Los cuales han declarado que este derecho no toleraba tal aplicación, no se extendía á tal circunstancia, es verdad; pero jamás se han abrogado el poder de eximirse de aquél ni de eximir á los demás. De que Prelados cismáticos, heréticos ó prevaricadores, de que falsos doctores, en connivencia, como Lutero, con las más vergonzosas pasiones, hayan permitido, y mejor alentado, estas violaciones escandalosas, la Iglesia católica no es, cierto, en modo alguno responsable. Cuanto al derecho divino positivo, por ejemplo respecto á los votos ó á los deberes anejos al orden sacerdotal, puede la Iglesia dispensar

en ocasiones muy excepcionales y á causa de gravísimas razones, no en virtud de una autoridad humana á todas luces insuficiente en esto, sino por virtud de la delegación que ha recibido de su divino Fundador; es, pues, Dios quien dispensa de su propia ley; Él es, por ejemplo, el que por medio del Papa Pío VII ha dispensado á Obispos, presbíteros y monjes revolucionarios de guardar sus votos, y les ha permitido reingresar en la vida laica, sin quedar obligados en adelante al deber del rezo litúrgico y al de la oblación del sacrificio. Respecto á las leyes dadas por la Iglesia, bien se comprende que la Iglesia misma dispensa de ellas, y que su Jefe supremo, que en ningún modo depende, como hubieran querido los galicanos, de los reglamentos disciplinarios deliberados en los Concilios ecuménicos, puede asimismo dispensar de ellas según su conciencia y según los motivos que le sean presentados. No siendo infalible, bien así como la Iglesia misma, en estos detalles de gobierno y de administración, el Papa podrá, como aquélla, ser engañado ó engañarse; la dispensa de este modo otorgada será nula; pero no probará otra cosa que la culpabilidad de los que la hayan así arrancado ó de ella se sirvan á sabiendas.

La *tercera* objeción recuerda los abusos cometidos más de una vez en la concesión de estos favores, ya por miedo y debilidad de algunos Prelados, ya por avaricia ó baja codicia de algunos otros, ya, en fin, dícese, por la ambición desmedida de los Papas, siempre solícitos por reservarse las dispensas que los fieles hubieran mucho más cómodamente implorado de sus Pastores inmediatos. ¿Repetiremos una vez más que los abusos son y serán siempre posibles, probables, hasta reales en una sociedad compuesta de elementos humanos, por cuya santificación trabaja perpetuamente el elemento divino, pero á los que su libre albedrío lleva de nuevo incesantemente al mal? Lo importante es saber sencillamente si la Santa Sede y los Concilios han aprobado este mal. Ahora bien; ellos lo han condenado y reprimido notablemente, lo han suprimido en cuanto les fué posible. Hemos indicado el verdadero carácter de las tasas y gastos de dispensa; hay que tenerlo muy en memoria para la interpretación de los hechos referidos por maliciosos cronistas, y para la apreciación de las quejas tan clamorosamente elevadas por los legistas en nombre del fisco y por los herejes en nombre de la moral; unas y otras tienen idéntico valor. Por último, los Papas, al reservarse el poder de otorgar las dispensas más considerables, han proveído sabiamente, no á su interés, que no tenía por qué intervenir, sino al respeto de las leyes, para hacer observar las cuales ellos tenían capacidad sobre los demás, y á las cuales la excesiva facilidad de las dispensas no hubiera dejado de hacer caer en rápido é irremediable descrédito. (Cf. Tomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, lib. III, cap. XXIV y siguientes; Fiebach, *Dissertatio de indole ac virtute dispensationum secundum principia juris canonici*, etc.)

Dr. J. D.

DIVORCIO.—I. Según el uso ordinario de la lengua francesa, este nombre designa la ruptura del matrimonio en cuanto al vínculo, en cuanto al contrato que le constituye esencialmente, y que para los cristianos ha sido elevado por el Redentor á la dignidad de Sacramento. El divorcio es, pues, muy diferente de la simple separación de cuerpo y de vida común.

II. Relativamente á esta ruptura completa del matrimonio mismo, la doctrina católica distingue tres períodos regidos por diferente derecho.

1.º Antes de Moisés, en virtud del derecho primordial sobrenaturalmente establecido por Dios y conforme á la aspiración, ya que no á las prescripciones formales de la ley natural, el matrimonio es absolutamente indisoluble: el divorcio no puede entonces producirse sino contra la voluntad divina; nuevas nupcias son pura y simplemente adulterios y concubinatos para los divorciados. Jesucristo lo ha declarado: "al principio no había divorcio„ (Matth., XIX, 8), y Dios había dicho dando á Eva por esposa á Adán: "El hombre se unirá á su mujer, y serán dos en una carne.„ (Gen„ II, 24.) "Por tanto, concluía el Salvador, lo que Dios juntó el hombre no lo separe.„ (Matth., XIX, 6.)

2.º "La dureza de corazón„ de los judíos hace que Dios suavice el rigor primitivo de la legislación matrimonial. Moisés permite por su parte, en ciertos casos, el uso del libelo de repudio y las segundas nupcias. Evidentemente, esta concesión, sin violar el derecho natural estricto, tolera, sin embargo, cierto abatimiento de la dignidad del matrinio, y un menoscabo de su significación profética respecto á la encarnación y á la unión del Redentor y de su Iglesia. Así Jesucristo, sin condenar esa concesión en lo pasado, asegura que no responde al ideal que Dios había tenido presente desde el origen, y declara no querer conservar tal imperfección en el género humano, al cual ha venido á renovar y á elevar á superior perfección. (Matth., XIX, 4-8.)

3.º Si el matrimonio primitivo, aunque no fué un Sacramento, era indisoluble, ¡cuánto más justamente debería serlo en adelante el matrimonio cristiano constituído entre los Sacramentos que producen gracia santificante! La voluntad de Cristo es absoluta en este punto: "Serán dos en una carne; lo que Dios juntó, el hombre no lo separe; cualquiera que, viviendo su cónyuge, se case con otro, comete adulterio.„ (Marc., X, 11 y sig.; Luc., XVI, 18; Matth., XIX, 4 y sig.; cf. Rom., VII, 2 y sig.; I Cor., VII y sig.) En caso de adulterio, podrá haber separación de cuerpo, dice todavía Jesucristo (Matth., V, 31 y sig.), pero sin posibilidad de contraer otro matrimonio, que no sería sino un adulterio más. En vano la Iglesia griega cismática, y en general las sectas protestantes, pretenden que el adulterio es causa legítima de completo divorcio; la tradición de los Padres y la práctica de la Iglesia romana, madre y maestra de todas las demás, mantienen la indisolubilidad aun en este caso, aunque uno de los textos del Evangelio en que de ello se trata (Matth., XIX, 9) no deja de ser obscuro por su extremada concisión. El Concilio de Trento (Sess. XXIV, can. 7) ha lanzado anatema contra los que á la Iglesia contradicen en este punto, y recientemente también el Soberano Pontífice León XIII exponía con tanta sublimidad como energía la inmutable doctrina de la Sede Apostólica en este punto. (Encíclica *Arcanum*.)

La indisolubilidad del matrimonio, aunque restablecida por el autor divino de la ley nueva para los infieles mismos (Cf. Pío VI, *ad Ep. Agriæ*, 11 de Julio de 1789, y *Syllab.* de Pío IX, prop. 67), pertenece sobre todo al matrimonio cristiano, y tiene por objeto principal el bien de la fe y de la Iglesia cristiana. También el Apóstol San Pablo (I Cor., VII, 12 y sig.), declara que si un esposo pagano se convierte á la fe, y su cónyuge rehusa habitar con él pacíficamente y respetando los derechos del Criador, el converso podrá romper su precedente matrimonio y contraer otro nuevo. —Al matrimonio en todos conceptos completo, y por consiguiente confirmado por el uso de sus derechos, es al que pertenece la indisolubilidad absoluta; también la tradición, sancionada por el Concilio de Trento (Sess. XXIII, can. 6), reconoce en la profesión religiosa solemne la fuerza de disolver un matrimonio legítimo *sed non consummatum*; también aun la misma tradición atribuye al Soberano Pontífice el poder, cuando para esto tiene razones justas y gravísimas, de pronunciar la disolución de la misma unión legítima *non consummata*. (Cf. Benedicto XIV, *Quæst. canon.*, cánones 146 y 479.)

III. Las objeciones referentes á esta doctrina pueden agruparse en tres series principales, según que atañen al derecho natural, al derecho divino y al derecho eclesiástico en la cuestión del divorcio.

1.º Se pretende que la indisolubilidad del matrimonio no está en manera alguna fundada sobre el derecho natural; que más bien le es muy contraria dados los graves inconvenientes morales y físicos que resultan de la conservación absoluta del vínculo conyugal; que el divorcio, cuando es admitido, prueba que la noción de libertad es mejor comprendida y más sinceramente practicada, mientras que la indisolubilidad prueba el predominio de las teorías tiránicas y bárbaras en un pueblo. El matrimonio tiene por base principal el consentimiento de los esposos; desde que este consentimiento se revoca, el contrato matrimonial está disuelto. Esta obligación puede ser perpetua en la intención de los esposos, pero no en la realidad jurídica, porque la libertad in-

dividual no puede jamás ser enajenada de un modo irrevocable por una convención, cualquiera que sea. Los pueblos que admiten el divorcio no son ni menos morales ni menos prósperos que los que le rechazan. Se puede hasta afirmar que la posibilidad de romper el matrimonio llegará á ser la salvaguardia de éste. La simple separación de cuerpos y de bienes no podría bastar á corregir los graves inconvenientes de la indisolubilidad del vínculo conyugal, y tiene más tristes consecuencias para la moralidad pública que el divorcio.

2.º Se pretende que el derecho divino, sanamente interpretado, tampoco es contrario al divorcio. No sólo Moisés, ó mejor dicho Dios mismo, lo había permitido en el Antiguo Testamento, sino que en el Nuevo lo ha muy expresamente admitido Jesucristo para el caso de adulterio (Matth., V, 32; XIX, 9); San Pablo lo admite luego en caso de bautismo de uno de los cónyuges. (I Cor., VII, 15.)

3.º Cuanto al derecho eclesiástico, el de los orientales es claramente favorable al divorcio por adulterio, y los intérpretes de la Escritura no vacilan en apoyar esta legislación con la autoridad misma de Jesucristo. Respecto á los occidentales, éstos, sin duda, han seguido otra dirección, pero no todos, ni siempre, como claramente lo prueban: *a*) las decisiones y prácticas contradictorias de los Padres y de los Concilios; *b*) las sentencias de divorcio pronunciadas por la Corte misma de Roma; *c*) la identidad de los resultados de la ley eclesiástica, que prohibe el divorcio, pero deja á la autoridad espiritual el derecho de pronunciar la nulidad del matrimonio, y de la ley civil, que reconoce y sanciona con entera sinceridad la facultad de divorciar; *d*) por consiguiente, y de hecho, la contradicción que existe entre la doctrina muy severa de la Corte romana y su práctica bien indulgente en materia de disolución de matrimonio; *e*) la extraña anomalía de una Iglesia que truena contra las concesiones del Estado sobre este punto, y con todo se muestra más generosa que él, por lo menos con los ricos y grandes de este mundo. Se objeta, en fin, que si la indisolubilidad conyugal ha podido hallar una fuerza particular en la creencia religiosa que se presta al sacramento del Matrimonio y en la bendición del Sacerdote, la secularización de la legislación familiar y la institución del matrimonio civil han suprimido definitivamente esta entidad mística y sus cualidades de carácter sobrenatural. El clero francés aceptó muy bien el divorcio desde 1803 á 1805 testigo de la anulación del primer matrimonio de Napoleón; el clero belga admite en la actualidad las segundas nupcias de los divorciados; ¿por qué los demás presbíteros católicos no habrían de imitar á sus antepasados y á sus cofrades?

Responderemos por orden á estas diversas objeciones.

1.º Sin dificultad concedemos que el derecho natural no es esencial y absolutamente opuesto á todo divorcio; las decisiones de Moisés y de San Pablo antes referidas lo prueban, según creemos, de un modo incontestable. Es posible, en efecto, que las consecuencias del divorcio, como el divorcio mismo, no arruinen necesaria y completamente la existencia de la familia y de la sociedad civil, sus derechos, sus intereses, sus bienes más sagrados; pero si el derecho natural no proscribe absolutamente el divorcio, no hace más que tolerarlo con gran dificultad y en casos de gravedad extrema; el honor de la sociedad conyugal, la pureza de las costumbres particulares y generales, los cuidados y los buenos ejemplos debidos á los niños, la paz de las familias y de las naciones, no están bien asegurados más que por el matrimonio indisoluble, y nunca están tan amenazados la historia lo demuestra, como por la libre práctica del divorcio.

Que haya inconvenientes en mantener la indisolubilidad de las uniones desiguales, de los enlaces desgraciados por incompatibilidad de carácter ó de intereses, nadie piensa en negarlo; pero la cuestión está en saber si los intereses superiores del orden religioso y social no son más gravemente lesionados por el divorcio que por el matrimonio perpetuo. Ahora bien; el simple buen sentido y la historia de todos los tiempos responden con la afirmación más categórica. La moralidad desciende más y más bajo la influencia del di-

vorcio; la delicadeza de las costumbres desaparece para dar paso á la aspereza, á la insensibilidad, á la brutalidad; el espíritu del cálculo y del negocio penetra libremente en el hogar doméstico, y el matrimonio llega á ser un simple contrato de sociedad para yo no sé qué especie de explotación.

La Iglesia católica jamás podrá hacer suyo este partido, y siempre luchará, como lo ha hecho, contra esta costumbre detestable.

Cuanto á los médicos y fisiólogos que reclaman el divorcio en nombre de la animalidad, nosotros les oponemos los derechos y la dignidad del alma, que no debe ser sacrificada á la carne, y les retamos á que muestren que sus principios no conducen directamente á justificar la frecuentación, y por decirlo así, la regularización del adulterio, y á reemplazar toda la legislación matrimonial por el régimen de la prostitución y del amor libre.

El divorcio, en efecto, no es, como se pretende, el signo de un progreso señalado en los caminos de la libertad y de la independencia, sino que es el resultado y la prueba del desbordamiento de los malos instintos, de la licencia concedida á las pasiones vergonzosas; se le ve entre los pueblos de estado salvaje ó que se hallan en situación de decadencia moral y religiosa; no se le ve en los siglos de fe, de honor y de virtud; la caballerosidad y el divorcio son dos términos contradictorios; el materialismo y el divorcio se atraen y se suponen; luego el materialismo es el enemigo de la libertad y el precursor de la tiranía.

Es verdad que el contrato de matrimonio está constituído por la libre voluntad de los esposos; pero por una voluntad que se conforma con la de Dios y que se obliga para siempre, enajenando en este punto su libertad. Si aquélla lo rehusa y no pretende más que contratar por un poco de tiempo, produce un pacto que no es ya el pacto sagrado del matrimonio, sino el pacto vergonzoso del concubinato. Pero ¿así puede uno enajenar su libertad? Seguramente, responde la sana filosofía de acuerdo con la teología católica y con la revelación. Esta enajenación es en tal manera útil á la familia, á los esposos, á los hijos, á la sociedad entera, que debería ser bien acogida aun por el propio utilitarismo.

Si las naciones que practican el divorcio son tan prósperas, y á veces hasta más florecientes que las demás, es porque el virus aún no ha tenido tiempo para producir sus efectos ó que todavía está bastante localizado para no ser muy temible. Que se extienda libremente, que se apodere de todo el cuerpo social, y volverán á verse las horrorosas corrupciones de la decadencia romana ó mahometana. Por otra parte, nada cabe deducir de la prosperidad material para la prosperidad moral, mil veces más estimable, ni hay que comparar á un pueblo que admite el divorcio con un pueblo monógamo pero infiel á otras leyes igualmente necesarias. Para que esta comparación fuese legítima y lógica, necesitaríase tomar dos pueblos paralelamente exactos en observar todo lo demás de la ley moral, y ver si el que practicase el divorcio permanecería tan virtuoso como aquel que no lo practicara. Esta prueba no se ha hecho todavía, y ni aun parece posible; pero la razón ve con claridad que cambiar libremente de marido ó de mujer no es un medio de santificar la familia y de purificar la sociedad. ¿No es, por ventura, una burla el sostener que la facultad de divorciar contribuirá á proteger la unión conyugal? ¿No se pudiera igualmente decir que la supresión de toda sanción penal contribuiría en alto grado á garantir la ejecución de todos los contratos?

Sin dificultad convenimos en que la simple separación de cuerpo y de bienes no remedia todos los inconvenientes de los matrimonios mal avenidos, y en que deja notoriamente subsistir la imposibitidad en que están los cónyuges de contraer nuevas uniones, siendo así ocasión de desórdenes, adulterios y escandalosos concubinatos; pero el divorcio mismo, por más que se haga y se diga, no existe sin causar crueles perjuicios á la paz social, á la estabilidad de la familia, á la educación de los hijos; si facilita nuevos enlaces, no es sino á costa de los enlaces precedentes, á cuya corrupción y disolución él propio constituye una pro-

vocación perpetua. Es, pues, falso que las consecuencias del divorcio sean menos malas que las de la separación.

2.º Dios, valiéndose de Moisés, ha permitido, ó más bien tolerado, el divorcio en el Antiguo Testamento, es verdad; pero ha señalado suficientemente su desaprobación á esta infracción en las disposiciones del orden primitivo. La condescendencia del legislador para con generaciones moralmente debilitadas é incapaces de soportar por entero el yugo de la ley, no le obliga á abandonar para siempre sus primeros mandatos, sino que aquél puede y aun debe en ciertas circunstancias esforzarse por restablecer el nivel superior de perfección moral en que había desde luego colocado á sus súbditos; puede y aun debe, según las reglas de la prudencia, trabajar por rebasar este nivel elevando por grados progresivos la conciencia y la conducta de su pueblo. Jesucristo, pues, ha podido volver á tomar y aun perfeccionar la idea primordial del matrimonio, y en verdad que no está nada bien que los hombres del día arguyan contra Él y su Iglesia de la tolerancia concedida, cuarenta siglos ha, al género humano que se hallaba en decadencia. No habría razón, por otra parte, en considerar como incierto y obscuro el pensamiento de Jesucristo sobre este punto importante. En los famosos pasajes invocados por los protestantes para convencernos de que ha admitido el divorcio en caso de adulterio, afirma: 1.º Que el divorcio es opuesto á la práctica tolerada por Moisés (Matth., V, 31-32). 2.º Que todo esposo que repudia á su mujer la expone á la deshonestidad (Ibid., 32). 3.º Que todo hombre que tomare mujer repudiada es un adúltero (Ibid.). Admite una excepción, la del caso de adulterio; pero no la admite: *a)* ni en tesis general, porque incurriría en la práctica que quiere reformar de los antiguos; *b)* ni para autorizar segundas nupcias, porque dice de un modo absoluto que toda unión con mujer repudiada es adulterio; *c)* sino únicamente para permitir el simple repudio, la separación de cuerpos. Su pensamiento, en efecto, es éste: la despedida definitiva ó repudio de la mujer está prohibida, porque este procedimiento la expone al desorden; si con todo ella ha caído ya en el desorden por su adulterio, no se puede invocar en favor de su permanencia en el hogar conyugal ese peligro de inmoralidad, y por consiguiente, el cónyuge ofendido podrá repudiarla. Los textos de San Marcos (X, 11-12) y de San Lucas (XVI, 18), refiriendo la doctrina del Maestro sin la cláusula relativa al adulterio, no dejan lugar á duda alguna sobre lo bien fundado de nuestra interpretación. San Pablo, en su primera epístola á los Corintios (VII, 10-11), es más decisivo todavía, si es posible, contra el divorcio entre cristianos; y es que, en verdad, el matrimonio de éstos ha llegado á ser un Sacramento, y en esta consagración sobrenatural ha hallado una restauración y una confirmación indiscutibles de su estabilidad natural y primitiva.—Cuanto al matrimonio entre los paganos, tiene sin duda la fuerza y la estabilidad del matrimonio primitivo, pero sin este acrecentamiento que la dignidad sacramental le aporta entre los cristianos. Y si acontece que uno sólo de los cónyuges se convierte al Cristianismo y que el otro rehusa, no ya seguirle, sino hasta cohabitar pacíficamente con él, sin ofensa para su Dios y sin grave peligro para su alma, el converso podrá, en virtud de un priviligio establecido ó por lo menos promulgado por San Pablo (I Cor., VII, 15), contraer nueva unión con persona igualmente bautizada y romper así el lazo de su primer matrimonio; pero este privilegio no puede en modo alguno realizarse cuando se trata de un matrimonio sacramental válido y corroborado por el uso de los derechos que confiere.

3.º De que los orientales heréticos ó cismáticos admitan el divorcio en caso de adulterio, como lo admiten los protestantes y los legistas adversarios de la Iglesia católica, y de que sus exégetas invoquen, como éstos, el famoso texto de San Mateo (XIX, 9) anteriormente examinado, ¿qué resulta contra la doctrina romana? ¿Es suficiente, pues, para debilitar su doctrina y perturbar su gobierno una negación, una contradicción, una rebelión? En tal caso, ninguno de sus dogmas, ninguno de sus preceptos sería inatacable, porque ninguno de ellos hay que, por

lo menos, no haya sido una vez combatido.

Su autoridad procede de otro origen que una opinión pública conforme á sus decisiones; viene de Dios mismo, en quien se halla su primera é irrefutable garantía.

Aun en Occidente, lo confesamos sin la menor dificultad, hubo más de una vez en muchos países, especialmente en época de ignorancia ó de abatimiento moral, enojosos desfallecimientos de entendimiento ó de voluntad en la cuestión del divorcio. Por ignorancia ó por condescendencia con los deseos tan violentos muchas veces de los grandes, muchos escritores, muchos Prelados, hasta algunos Concilios particulares, han permitido el divorcio por causa de adulterio; mas la historia enseña que esto siempre fué contra el beneplácito de la Sede Apostólica.

Nunca cesó el Pontífice de sostener la sagrada indisolubilidad de la familia, no según sus propios intereses ó caprichos, sino conforme á las leyes y á los derechos que ha recibido de Dios y de los Apóstoles por la tradición. Sí, la tradición atribuye al Soberano Pontífice el derecho de disolver en ciertas circunstancias el matrimonio contraído en derecho pero no confirmado por el hecho; sí, la tradición atribuye la misma eficacia á la profesión solemne hecha en una Orden religiosa propiamente dicha.

Sin embargo, obsérvese que éstos son casos bien determinados y harto raros, acaso cinco ó seis al año, en todo el mundo. Hay, también lo reconozco, casos de nulidad que, debidamente comprobados por la Autoridad eclesiástica después de muy serias informaciones, conducen á sentencias de separación, no de divorcio, toda vez que el matrimonio realmente no ha existido; tales casos son igualmente muy raros, quizás una docena en todo el mundo católico.

Y yo pregunto ahora á los hombres de buena fe: ¿es lícito pretender que la Iglesia es prácticamente más favorable al divorcio que los Estados modernos, que sancionan muchos miles de ellos al año, y que por causas que, si no son tan numerosas, son con frecuencia menos respetables? ¿Dónde existe la contradicción entre la enseñanza y la práctica de la Iglesia? ¿Declara ésta que no puede efectuarse el divorcio por tal motivo, y en seguida procede á divorciar por el mismo motivo? Cuando censura á los Gobiernos modernos si establecen una legislación favorable al divorcio, ¿es por mera razón de envidia, ó por obstinarse en ejercer ella sola un poder que se había exclusivamente arrogado en tiempos de barbarie? ¿No es, al contrario, porque el matrimonio cristiano, sagrado y sacramental, no puede dimanar en su esencia sino de la autoridad divina de su fundador? Ricos y pobres, son en esto iguales en su presencia, y es calumnia el decir que á unos permite el divorcio y lo rehusa á otros. Para convencerse de la realidad de los hechos, no hay más que consultar una colección de decisiones de la Sagrada Congregación del Concilio, ó alguna revista de las sentencias dadas por la curia romana, por ejemplo, la titulada *Acta Sanctæ Sedis,* que se publica en la actualidad.

La moderna incredulidad tiene á bien negar la realidad del carácter religioso y sacramental del matrimonio cristiano; tiene á bien declararle secularizado y laico; procura aniquilar la fe que en su dignidad sobrenatural tienen los pueblos; pero las cosas continúan siendo lo que son: el matrimonio permanece indisoluble, el divorcio culpable, y la autoridad espiritual la única competente al tratarse del vínculo conyugal.

Las pocas deficiencias que han podido producirse desde 1803 á 1805 por parte de algunas curias francesas, señaladamente en París con el asunto del divorcio de Napoleón I, en nada afectan al asunto. Roma nunca intervino en la segunda unión del Emperador; el Papa León XIII, en su Encíclica *Arcanum,* del 10 de Febrero de 1880, afirma que Pío VII resistió muy esforzadamente en este negocio á Napoleón, exaltado por sus triunfos y por la grandeza de su imperio; y el mismo Pío VII, en 1813, escribiendo á Josefina, le decía, *vuestro esposo,* refiriéndose á Napoleón.

Por último, lo que se dice de la aceptación de la ley del divorcio por el clero católico belga, más liberal en esto

que lo que el clero francés sería, carece absolutamente de exactitud. El clero belga, como todos los otros, tiene el divorcio por un crimen y un escándalo, y á las uniones subsiguientemente contraídas por los divorciados considéralas concubinatos y flagrantes adulterios. Lo que hay es que, mirando desde un punto de vista que no es el de todos los eclesiásticos franceses, juzga que puede autorizar al juez y al alcalde para que efectúen divorcios y reanuden matrimonios, en cuyo carácter puramente civil se fija únicamente, hecha abstracción de la cuestión de conciencia y de religión, en lo cual todos los católicos sinceros están perfectamente de acuerdo. (Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, tomo II; Baudier, *Le divorce et la conscience;* Perrone, *De Matrimonio christiano;* el artículo *Matrimonio* en este Diccionario, y sobre todo la Encíclica *Arcanum* anteriormente citada.)

Dr. J. D.

DIVORCIO DE LOS PRÍNCIPES Y LA IGLESIA—. José de Maistre ha escrito que uno de los primeros objetos que se han propuesto los Papas durante la prolongada lucha que han sostenido contra el poder temporal, ha sido "el mantenimiento inquebrantable de las leyes del matrimonio contra todos los ataques del libertinaje omnipotente." (*Du Pape*, t. 1, pág. 268.)

Se sabe, no obstante, qué trabajos ha sufrido la Iglesia por la severidad de su disciplina sobre el matrimonio cuando esta disciplina estorbaba á los Príncipes; se sabe, entre otras cosas, que en la época del protestantismo el divorcio preconizado por los reformadores, echado á los Príncipes como un cebo, no fué extraño á numerosas defecciones. ¡Cosa extraña! En los casos en que la Iglesia ha resistido á los violadores de la ley del matrimonio, se la ha reprochado exceso de rigor; en los casos en que ha cedido ó guardado silencio, se la ha acusado de debilidad, de complacencia para con los grandes.

Para llegar á estos juicios contradictorios se ha tenido que someter á una crítica parcial el procedimiento secular por los Papas aplicado á época tan diferente y por medios también tan diferentes; porque la excomunión, que era la única arma con que los Papas podían sostener sus decisiones, no tuvo siempre el mismo alcance.

Los Soberanos de la Edad Media tenían inclinación á considerarse como colocados sobre la ley común. Se ve de ello un ejemplo muy palpable en la memoria dirigida á Hincmaro en el asunto del divorcio de Lotario: "Este es un Rey, decíase, que no está sometido más que al juicio de solo Dios, y que no puede ser excomulgado ni por los Obispos de su reino ni por otros." Hincmaro respondía, según la doctrina de la Iglesia: "Lotario, por ser Rey, no está menos sujeto á las leyes de la Iglesia, y sus pecados no se diferencian de los de otros sino por ser más peligrosos por el escándalo."

Al lado de estos motivos tan graves de intervención, en un tiempo sobre todo en que el valor moral del Príncipe era la principal garantía de un buen gobierno, se colocaba el interés de las Reinas destronadas; de este modo la Iglesia iba en auxilio de la debilidad y del derecho conculcado.

Que la Iglesia se ha dejado guiar, en efecto, por estas altas consideraciones, es lo que resulta de las piezas mismas de esos largos procesos intentados por los Papas contra los Reyes prevaricadores. El Papa Nicolás I escribía respecto á Lotario, que acababa de volver á su lado á la esposa repudiada, pero cuya presencia no servía sino para paliar el adulterio del Rey: "¿Qué sirve á la Reina Teutberga que él no se aleje de su presencia mientras su corazón está por completo alejado de ella? ¿Qué le sirve el vano título de Reina sin ninguna autoridad? ¿No es su rival Waldrada, á pesar de estar excomulgada, la que en realidad reina con Lotario y quien dispone de todo? Aunque por forma él se abstenga de hablarla, ella por diversos mediadores hace más de lo que haría una legítima esposa. Por ella es por quien se logra acceso ante el Rey; ella es la que á unos procura todos los beneficios, y sobre otros atrae todas las desgracias."

Sin la intervención de los Papas, ¿qué remedio habría contra semejantes infortunios?

Acerca de este punto del divorcio se

halla en la historia del siglo XII un hecho que revela en el más alto grado la pasión caprichosa y brutal de un Príncipe por una parte, y por otra el espíritu de justicia y la firmeza en el Papa. Se trata de aquella bella y joven hija del Norte que, llevada un día á Reims, fué desposada antes de la puesta del sol, consagrada al siguiente día, y luego, dos meses y tres semanas después, repudiada bajo pretexto de maleficio, de Ingeburga, mujer de Felipe Augusto. Entre los que rodeaban al Rey de Francia pudo encontrarse á algunos Prelados que por complacencia pronunciaron la nulidad del matrimonio alegando el parentesco de los dos esposos. Cuando Ingeburga supo su infortunio, exclamó ahogada por los sollozos: "¡Mala Francia, mala Francia! ¡Roma! ¡Roma!„ Los Papas oyeron este llamamiento. Celestino III primeramente, y después Inocencio III, mantuvieron la validez del matrimonio con Ingeburga. Felipe Augusto fué más allá, desposándose con Inés de Merand y relegando á la esposa legítima á los claustros ó á las prisiones. El proceso de Ingeburga duró veinte años (1193-1213), durante los cuales fué de nuevo tomada por esposa, luego repudiada otra vez, y por fin reintegrada en sus derechos de Reina. El Pontificado ganó la causa; ¡pero á costa de cuántos esfuerzos! Había sido preciso excomulgar al Rey y poner el reino en entredicho.

Estos remedios extremos, la excomunión, y el entredicho sobre todo, que afectaba á los pueblos para remediar las faltas privadas de los Reyes, han sido calificados por Voltaire de *escándalos*, y son todavía con frecuencia objeto de críticas poco moderadas, y sin embargo, no eran sino un medio pacífico de aplicar las leyes allí donde la fuerza faltaba ó no alcanzaba, y una apelación á la justicia popular contra los crímenes de los Soberanos; porque cada uno de ellos no se sentía con fuerza para luchar hasta el fin contra censuras que tan abiertamente repugnaban á la conciencia de los pueblos cristianos.

En todas las grandes causas matrimoniales que á veces han agitado la Edad Media, los Papas no han tenido en cuenta sino la ley cristiana, el interés social y el derecho de los débiles; hay, sin embargo, dos casos de divorcio relativos á Soberanos franceses respecto á los cuales parece que aquéllos han dejado doblegar sus propios principios: el divorcio de Luis XII y el de Napoleón I.

El divorcio de Luis XII fué pronunciado por una comisión instituída por Alejandro VI en un tiempo en que éste proseguía útiles negociaciones con Francia; es, pues, permitido preguntar si el interés político no tuvo alguna parte en el juicio proferido contra Juana de Valois.

La demanda del Rey estaba fundada sobre cuatro capítulos principales:

1.º Que él era pariente de Juana de Francia en cuarto grado.

2.º Que, habiendo sido su padrino Luis XI padre de Juana, había entre ella y él una afinidad espiritual que anulaba el matrimonio.

3.º Que él no había prestado á este matrimonio sino un consentimiento forzado.

4.º Que Juana era de tal modo contrahecha que los médicos la juzgaban incapaz de tener nunca hijos.

Por lo que toca á los dos primeros puntos, es un hecho que el parentesco y la afinidad espiritual constituían impedimentos dirimentes; pero Juana pretendía que estos impedimentos habían desaparecido por dispensa, por más que no pudo presentar más que una copia de esta dispensa y el testimonio del Obispo de Orleans, encargado de pronunciarla; éste no se atrevió á afirmar que la dispensa de afinidad espiritual fuese mencionada en la Bula pontificia.

De todos los motivos presentados por Luis XII para obtener la declaración de nulidad de su matrimonio, sobre el que más se insistió fué el de violencia. Conviene desconfiar de los testimonios más ó menos sinceros y de las piezas escritas, más que sospechosas, que se produjeron para atestiguar la violencia ejercida contra el joven Duque de Orleans en la realización de su matrimonio; con todo, queda como probable, conocido el carácter de Luis XI, que había querido firmemente esta unión; que el futuro rey de Francia pudo no tener toda la libertad necesaria para rehusar la mano de Juana. El

Obispo de Orleans aseguró que cuando preguntó al Duque de Orleans si consentía en tomar por esposa á la Princesa Juana, el Duque le había respondido: "¡Ay! Monseñor de Orleans, amigo mío, ¿qué haré? Yo no podría resistir; mejor quisiera morir que dejar de hacerlo, porque ya sabéis que con quien trato, ni hay fuerza ni remedio.„ También dijo á otras personas: "Mejor quisiera casarme con una simple señorita de Beauce.„

Acerca de la cuestión de impotencia y de no consumación, la Reina respondía que su conciencia le impedía afirmar la existencia de aquéllas; el Rey, no obstante, insistía mucho sobre este punto. Se produjo una carta de Luis XI al Conde de Dammartín concebida de este modo: "Me he determinado á hacer el casamiento de mi hijita Juana con el duquesito de Orleans, porque me parece que no ha de costarles mucho la alimentación de los hijos que tengan juntos, advirtiéndoos que espero realizar dicho matrimonio, pues si no, los que le contrariasen no tendrían muy asegurada su vida en mi reino, por lo cual me parece que yo llevaré á cabo todo mi intento.„

Luis XII afirmaba con juramento que defectos corporales de Juana ponían obstáculo á la consumación del matrimonio, en tanto que la Reina rechazó constantemente la visita de matronas, como era de ley, alegando que tal prueba era contraria al pudor y estaba muy por bajo de una persona de su nacimiento. Los juramentos del Rey y la denegación de la Reina tenían, no obstante, que pesar considerablemente en la sentencia de los jueces; la sentencia de nulidad fué pronunciada en la iglesia de San Dionisio de Amboise el 17 de Diciembre de 1498.

Si la actitud más que resignada de la Reina en todo este proceso, si su alta virtud une á su causa una simpatía y un interés que no excitan en modo alguno los procedimientos del Rey, no se podría con todo eso tachar de injusticia el fallo proferido contra ella; en primer lugar, porque en este negocio es de esencia el separar la responsabilidad de los jueces de la de los testigos; y después, porque se estaba en presencia de una de esas situaciones dudosas cuya solución se impone al juez cuando esta solución es favorable al bien público.

En fecha ya muy apartada del proceso de nulidad de Luis XII, la Iglesia ha sido llamada á resolver las mismas dificultades en circunstancias en que su libertad estaba muy aminorada, y frente á frente de un Soberano de otro modo imperioso que como lo era Luis XII.

Napoleón I llegó durante el curso de su reinado al caso de solicitar, ya para su hermano Jerónimo, ya para sí mismo, la intervención de la Iglesia en materia de nulidad de matrimonio.

En el primer caso fué el Papa en persona quien dió la solución; en el segundo fué la curia de París, un tribunal eclesiástico creado para esto precisamente bajo el pretexto de que el Papa, estando prisionero en Savona, no podía examinar libremente este grave asunto.

En 1805 el Emperador pedía, pues, á Pío VII que declarase la nulidad del matrimonio que su hermano Jerónimo, todavía menor, había contraído en los Estados Unidos con una joven protestante. Habíanse transmitido al Papa tres Memorias tendiendo á establecer que la disparidad de culto entre los contrayentes y la no intervención del párroco en la celebración del matrimonio constituían impedimento dirimente á su validez; que había habido falta del consentimiento de los padres del joven y seducción. Pío VII respondió á estas Memorias con una carta que siempre quedará como una explicación razonada de las doctrinas de la Santa Sede acerca de la indisolubilidad del matrimonio contraído entre católicos y protestantes, refutando punto por punto los motivos invocados, y terminando con estas palabras, que son una justificación de la conducta del Pontífice y un honor para su conciencia: "Vuestra Majestad debe comprender que por las noticias que hasta ahora tenemos de este hecho está fuera de nuestro poder el proferir el juicio de nulidad. Si además de las circunstancias ya alegadas existiesen otras de donde se pudiese obtener la prueba de algún hecho que constituyese un impedimento capaz de inducir la nulidad, entonces podríamos apoyar nuestro fallo sobre esa prueba

y pronunciar un decreto que estuviese conforme con las reglas de la Iglesia, de las cuales no podemos apartarnos pronunciando la invalidez de un matrimonio que, según la declaración de Dios, ningún poder humano puede disolver.

„Si usurpásemos una autoridad que no tenemos, nos haríamos culpable de un abuso, el más abominable de nuestro sagrado ministerio, ante el tribunal de Dios y ante la Iglesia entera. Vuestra Majestad mismo, en su justicia, no estimaría que pronunciásemos un juicio contrario al testimonio de nuestra conciencia y á los principios invariables de la Iglesia. Por esto esperamos vivamente que V. M. se persuadirá de que el deseo que nos anima de secundar, en cuanto de Nos depende, sus deseos, en vista sobre todo de las relaciones íntimas que tienen con su augusta persona y su familia, resulta en el caso presente ineficaz por falta de poderes, y que al mismo tiempo querrá aceptar esta misma declaración como un sincero testimonio de nuestro paternal afecto.„

Cinco años después Napoleón renovó por su propia cuenta la tentativa hecha por su hermano Jerónimo. Llegado á la cima de la gloria y dominado por la preocupación de los intereses de su dinastía, el Emperador quería romper una unión estéril con la Emperatriz Josefina y casarse con la Archiduquesa María Luisa. Ahora bien; ya se sabe que cuando Napoleón quería, quería como Príncipe y de repente; mas á pesar de todo, el caso era difícil desde el punto de vista eclesiástico. El casamiento religioso con Josefina había sido celebrado la víspera misma de la coronación, en atención á las expresas exigencias del Papa, por el Cardenal Fesch, gran limosnero. En todos conceptos, la casación de aquel matrimonio era uno de esos negocios de mayor cuantía que dependen directamente de la Santa Sede. ¿Cómo quitar el obstáculo? Había en Savona un anciano enteramente consumido por las enfermedades y el dolor: era Pío VII; sólo él podía satisfacer la voluntad impaciente del dueño de Europa; pero Napoleón debió reconocer que toda su estrategia se iría á pique si buscaba su tribunal en aquella conciencia. Se pensó, pues, en obviar las dificultades de la situación por medio de una estratagema. Estando prisionero el Papa, se declaró que el recurso ante él era imposible; no quedaba, pues, otro camino que el de remitir la causa al tribunal eclesiástico de París; pero no existía tribunal, y se creó uno expresamente para el caso. Por consiguiente, el asunto fué prontamente juzgado y á toda satisfacción del requirente. El Provisor declaró que el matrimonio de Josefina y Napoleón debía ser considerado como contraído mal y no válidamente, por faltar la presencia de los testigos y la del pastor propio, por más que hubo dos testigos, y el celebrante, delegado del Papa, fué, por otra parte, provisto de todas las dispensas necesarias.

Parece que hubiera habido allí una causa real de nulidad, la impotencia relativa de los dos esposos; pero no fué mencionada en el juicio del provisorato.

Napoleón se casó, pues, con la Archiduquesa de Austria; pero la parte sana del Sacro Colegio convocado para el casamiento protestó con su calculada ausencia de la ceremonia religiosa contra la sentencia del tribunal. Trece Cardenales de veintiséis presentes en París se abstuvieron de tomar parte en aquélla.

Pero tuvieron que expiar esta protesta aunque suave, y recibieron orden de no poder llevar sino hábitos negros, y fueron desterrados de dos en dos á diferentes villas de Francia.

Esta desgracia noblemente soportada era una protesta suficiente contra la violación de las leyes de la conciencia en el tiempo mismo en que el transgresor tenía á su juez bajo cerrojos.

Mas, ¿por qué la Santa Sede no ha protestado más tarde?

Muchas razones pueden darse de su silencio. La primera es que la causa no le fué presentada oficialmente por Josefina, y que en esta especie de causas el Papa no interviene sino por demanda de la parte lesionada. La segunda es que en el fondo la iniquidad del juicio era discutible. La tercera, en fin, es un motivo de oportunidad. El Papa había permanecido fuera de este asunto por completo; la causa era dudosa; nadie

reclamaba su revisión; el silencio de la Santa Sede debía, por tanto, pasar para los ánimos sinceros y reflexivos por un acto de prudencia, y no por una aprobación de la injuria hecha á la santidad del Matrimonio. (Véase *Zeitschrift für Katholische Theologie*, IV, Heft, 1888; —*Divorce et second mariage de Napoléon I*, por el R. Padre Duhr, S. J.)

P. GUILLEUX.

DOGMA CATÓLICO (*Progreso del*). —No sin cierto recelo encabezamos el presente artículo con este epígrafe, tan conforme con el gusto de nuestra época, pero tan ocasionado también á una mala interpretación: *El progreso del dogma católico*. En efecto; el dogma católico es estable por completo; desde que se cerró la revelación, se fijó ya de un modo definitivo. Nada puede añadírsele, pues nadie puede acrecentar el depósito de las verdades reveladas. En nada puede modificarse, pues la palabra de Dios, que lo constituye, permanece eternamente. La Iglesia, guardiana de este depósito, no tiene otra misión que la de transmitirlo tal como lo ha recibido, como lo explica muy bien San Vicente de Lerín comentando aquel texto del Apóstol: *Depositum custodi*. La galanura de frase de este autor, la gran autoridad de que goza en esta materia, y la semejanza de su doctrina con la que nosotros hemos de exponer, hacen que no podamos resistir al deseo de transcribir íntegro un texto de dicho Santo referente á nuestro asunto:

„¿Quién es hoy Timoteo? ¿No lo es de una manera general la Iglesia entera, ó más especialmente todo el cuerpo de los Prelados, que deben poseer ellos mismos y comunicar á los demás la ciencia de la religión divina en su integridad?

"¿Qué significa: *Guarda el depósito?* Guárdale, dice, contra los ladrones, contra los enemigos, para que no puedan, hallándose las gentes entregadas al sueño, esparcir la zizaña entre el buen grano de trigo sembrado por el Hijo del hombre en su campo.

"*Guarda el depósito,* dice. ¿Cuál es este *depósito?* Lo que te ha sido confiado, no lo que tú has inventado; lo que has recibido, no lo que has discurrido por tí propio; es éste un negocio, no de sagacidad, sino de enseñanza; no de ocupación privada, sino de transmisión pública; es cosa que ha descendido hasta ti, no que tú la hayas descubierto; de la cual tú debes ser, no el propietario, sino el guardián, no el maestro, sino el discípulo, y en la cual tu papel se reduce, no á guiar, sino á seguir.

„*Guarda el depósito*, dice. Conserva intacto é inviolable el tesoro de la fe católica. Lo que se te ha confiado es lo que debes conservar en tus manos y lo que debes transmitir. ¿Has recibido oro? pues oro has de devolver: yo no admito que cambies un metal por otro; yo no acepto que en vez de oro tengas la imprudencia de entregarme plomo ó la procacidad de devolverme cobre; lo que exijo es, no la apariencia, sino la naturaleza misma del oro.

"¡Oh Timoteo, oh Sacerdote, oh Doctor! Si la misión divina te ha dado el talento, la habilidad, la ciencia que te convienen, sé el Beseleel del Tabernáculo espiritual; trabaja las piedras preciosas del dogma divino, colecciónalas con cuidado; móntalas con arte, comunícalas esplendor, gracia, belleza. Que tus explicaciones hagan comprender con más claridad lo que antes se creía más obscuramente. Que por ti se considere feliz la posteridad, entendiendo aquello que los antiguos veneraban sin comprender. Sin embargo, no enseñes sino lo que has aprendido; y si el lenguaje es nuevo, que no haya nada nuevo en las cosas.„ (*Comm.* I, núm. 22.)

El dogma, pues, es inmutable; y si el progreso ó desarrollo hubiera de consistir en cambiar este mismo dogma aunque no fuese más que por simple acrecentamiento en el objeto de la fe, debiéramos afirmar con San Vicente de Lerín, con la tradición, con la enseñanza católica, que el dogma no es susceptible de ningún desarrollo.

Pero, aun persistiendo el dogma en sí mismo, tal y como ha sido siempre, cabe que sea mejor y más profundamente estudiado. Así es como, en cuanto á nosotros, es capaz de aumento y desarrollo, por el conocimiento más perfecto que de él podemos tener. Esto es lo que explica con la misma claridad San Vicente de Lerín.

"Se dirá: ¿No podrá existir en la Iglesia de Cristo ningún progreso religioso? Puede haberlo, y muy grande. ¿Quién será, en efecto, bastante enemigo del hombre y bastante hostil á Dios para que quiera proscribirlo? Pero es necesario que sea un verdadero progreso en la fe, no un cambio. Y en efecto, pertenece á la esencia del progreso que la cosa tome incremento en sí misma; el cambio consiste en que una cosa se convierta en otra de la que era antes. Que tome, pues, incremento, que realice grandes y considerables progresos en todos y cada uno, en los hombres en particular, así como en la Iglesia universal, con el transcurso de las edades y de los siglos, y con la inteligencia, ciencia y sabiduría que á él se aporte; pero que sea exclusivamente en su género, es decir, en el mismo dogma, la misma creencia y el mismo sentimiento.„ (*Ibid.*, n. 23.)

En este sentido, y sólo en este sentido, es como nosotros admitimos muy de buen grado el desenvolvimiento del dogma católico. Adviértase, por tanto, que rechazamos toda idea que suponga en el desarrollo del dogma un cambio cualquiera acerca del objeto de la fe ó sobre la manera de entender las verdades reveladas. Reprobamos muy particularmente este concepto del desarrollo de los dogmas, concepto que mereció los anatemas del Concilio del Vaticano: "Si alguno dice que puede acontecer que los dogmas propuestos por la Iglesia tomen algún día, con los progresos de la ciencia, un sentido diferente de aquel en que los ha entendido y entiende la Iglesia, sea anatema.„ (C. Vatic., *de Fide et ratione*, can. 3.) Y tendremos siempre á la vista esta declaración, con la cual el mismo Concilio del Vaticano termina el capítulo *de Fide et Ratione* de la Constitución *Dei Filius:*

"La enseñanza de la fe, que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como una invención filosófica que pueda ser perfeccionada por el espíritu humano, sino confiada como un depósito divino á la Esposa de Jesucristo, que debe guardarla fielmente y explicarla infaliblemente. De aquí la necesidad de conservar siempre á los dogmas sagrados el sentido que determinó y a nuestra Santa Madre la Iglesia, no siendo lícito á nadie apartarse de este sentido so pretexto de una inteligencia más profunda ó elevada (*altioris*).„ (*Ibid.*, núm. 23.)

Sin traspasar estos límites, ¡qué campo queda abierto al desarrollo del dogma! San Vicente de Lerín, que tan claramente ha demarcado tales linderos, hace diversas descripciones de este campo, que nos dan cuando menos una idea de su extensión y riqueza: "Bueno es, dice, que los antiguos dogmas de la celestial filosofía sean puestos en claro, sean limados y pulidos; pero es un crimen modificarlos, un crimen truncarlos, mutilarlos. Nos es permitido hacerlos evidentes, luminosos, distintos; pero es necesario conservarles su plenitud, su perfección, su carácter.

„La Iglesia de Cristo, cuidadosa y prudente guardiana de los dogmas que se le han dado en depósito, no ha hecho en ellos cambio alguno; nada ha quitado ni añadido; nada ha suprimido de lo necesario, nada ha añadido de superfluo; nada deja perder de lo suyo, nada se apropia de lo ajeno. Todo su trabajo tiene por fin único tratar con fidelidad y sabiduría los dogmas antiguos, perfeccionando y puliendo la forma primitiva y los primeros lineamientos, consolidando y robusteciendo las fórmulas y las explicaciones ya recibidas, asegurando los datos anteriormente confirmados y definidos. En fin, en las definiciones de los Concilios, ¿qué se ha propuesto nunca sino conseguir que se creyese con más inteligencia lo que antes se creía con más sencillez, que se enseñase con más celo lo que antes se enseñaba con menos fervor, y que se honrase con más respeto lo que antes se honraba con menos atención? He aquí, repetiré sin cesar, lo que la Iglesia católica, excitada por las novedades de los herejes, ha querido conseguir por medio de sus decretos conciliares; lo que había recibido de sus antepasados por la sola tradición, lo consigna en escritos auténticos, encerrando en pocas palabras gran abundancia de cosas, y á veces, para mayor inteligencia, fijando por medio de una palabra nueva, que es la palabra propia, el sentido del dogma, que nada tiene de nuevo.„ (*Ibid.*, número 23.)

En estas palabras, el estilo, acaso

excesivamente difuso, sería capaz de engendrar sospechas sobre el valor del fondo si fuera menos rico y menos verdadero. Pero no podría presentarse con más exactitud la naturaleza del desenvolvimiento de que es suceptible el dogma católico. Algunos ligeros comentarios sobre estos notables pasajes serán suficientes para dar una idea bastante completa de este progreso en la doctrina.

Pero para tratar con método la cuestión vamos á explicar sucesivamente cuáles son los elementos del dogma católico susceptibles de desarrollo, y terminaremos con una palabra sobre las causas que influyen en este desarrollo. De aquí los cuatro párrafos siguientes:

1.º El dogma católico tomado en general, es el conjunto de las verdades divinamente reveladas y propuestas á nuestra creencia por la Iglesia católica, verdades que tenemos el deber de creer con fe sobrenatural.

Muchos elementos concurren á la constitución del dogma católico. El primero de todos es la *revelación divina.* El dogma, en efecto, es aquello que nosotros debemos creer con un asentimiento de fe divina ó teológica. Ahora bien; nosotros no podemos creer con esta fe divina sino lo que Dios nos ha revelado. El concepto, pues, de dogma exige esencial y principalmente la revelación divina.

Esta revelación "plugo á la sabiduría y bondad de Dios„ darla á los hombres, y "revelar por vía sobrenatural al género humano su inefable naturaleza y los eternos designios de su voluntad, según las palabras del Apóstol: "*Dios, que tantas veces y de tantos modos habló en otro tiempo á nuestros padres por medio de los Profetas, últimamente en nuestros días ha hablado por conducto de su Hijo.*„ (Concil. Vatic., Constitución *Dei Filius,* cap. III.) Así que los Profetas, es decir, los hombres divinamente inspirados del Antiguo Testamento, y Jesucristo, Hijo de Dios, el iniciador del Nuevo, son para el género humano los mensajeros auténticos de la revelación divina. Ellos forman con ella un todo, pues por ellos ha hablado Dios á los hombres. Sin ellos carecemos de la revelación divina; con ellos la poseemos auténtica; fuera de los heraldos á quienes Dios eligió para con los hombres, no existe revelación á la cual deban someterse éstos con fe divina, siendo así que Dios no quiso comunicar inmediatamente á cada uno en particular los secretos de su divina sabiduría.

Podría, sí, enviar nuevos mensajeros con encargo de anunciar á los hombres nuevas palabras; si así lo hiciera, deberíamos nosotros añadir sus nombres á la lista de estos heraldos de la revelación, y sus enseñanzas al cielo de nuestras creencias. En esta hipótesis, el procedimiento de la revelación no habría cambiado; pero el campo del dogma habríase acrecentado con estas nuevas revelaciones, y tendríamos en el caudal mismo de la revelación un aumento que podría con razón llamarse un desarrollo del dogma. Pues no es de suponer que Dios, por una nueva revelación, hiciese otra cosa que desenvolver sus anteriores revelaciones.

¿Se ha realizado esta hipótesis después de Jesucristo, ó se realizará alguna vez? ¿Recibirá nunca el dogma católico algún desarrollo por extensión de la revelación misma?

Hasta Nuestro Señor Jesucristo la revelación divina siguió constantemente una marcha ascendente y progresiva. La primera promesa del Redentor hecha al hombre después de su caída, iba desarrollándose por los oráculos sucesivos; la luz iba aumentando á medida que se aproximaba el tiempo fijado por la divina sabiduría. La claridad fué completa á la venida del Sol de justicia. Pero desde este momento ya no tenemos que esperar una nueva revelación que perfeccione y reemplace á la religión cristiana, como la revelación cristiana perfeccionó y reemplazó á la religión mosaica. Los Profetas han anunciado que el reino de Cristo duraría hasta el fin de los siglos (Ps. LXXXVIII, 5; Is., LXI, 8, 9; Dan., II, 44). San Pablo afirma también la estabilidad perpetua del Nuevo Testamento (Hebr., XII, 7), y anatematiza toda predicación de un nuevo Evangelio. (Gal., I, 8.)

Además, ¿cómo suponer una nueva revelación? Debiera en este caso superar en perfección á la revelación cristiana, pues de otro modo sería inútil y retrógrada, haría que decayese de

su perfección el pueblo nuevo formado por Nuestro Señor, lo cual no puede racionalmente suponerse. Pero, ¿cómo encontrar un mediador más elevado que el mismo Hijo de Dios? ¿Cómo añadir algo al objeto mismo de la revelación, siendo así que Jesucristo declara que su doctrina abarca toda verdad? (Joann., XIV, 26; XVI, 12-15.) ¿Y en qué situación quedaría la Iglesia, instituída para durar hasta la consumación de los siglos, con respecto á una nueva revelación cuya custodia no se le hubiese encargado? Estas imposibilidades y otras muchas no permiten, pues, esperar ningún desarrollo del dogma católico como efecto de una nueva revelación.

¿Podría al menos admitirse que Dios, sin sustituir con una nueva revelación la revelación cristiana, perfeccionase ésta haciéndola más completa en su género? No, no es posible. Jesucristo prometió á los Apóstoles que el Espíritu Santo que El les había de enviarles enseñaría toda verdad (Joann., XVI, 13); y con esto quiso dar á entender que el Espíritu Santo les prestaría sus auxilios para que pudieran retener todo lo que El mismo les había enseñado (Joann., XIV, 16), de tal modo que ellos no tendrían que enseñar hasta el fin del mundo otra cosa que lo que de El mismo habían aprendido. (Matth., XXVIII, 19-20.)

Pero la revelación tiene su expresión en la santa Escritura y en las tradiciones orales recibidas de Jesucristo por los Apóstoles, y trasmitidas por sus sucesores á través de los siglos; ¿no se podrá esperar por lo menos que las Escrituras se perfeccionen, que las tradiciones se aumenten y se depuren, y que por este medio el dogma católico encuentre su desarrollo en el progreso de los instrumentos de la revelación? En esto también hay que renunciar á toda idea de progreso. El canon de las Escrituras señala con fijeza todos los libros inspirados y todas las partes que los componen, y ha quedado ya cerrado después de los escritos de San Juan Evangelista, último representante del Colegio Apostólico. Las tradiciones no son otra cosa en su origen que la enseñanza de Jesucristo y de los Apóstoles; esta enseñanza permanecerá siempre lo que ha sido en un principio; lo que se le añadiera no podría pertenecerle. Escritura y Tradición constituyen el depósito confiado á la guardia de la Iglesia, que, como nos dice perfectamente San Vicente de Lerín, no puede añadir ni quitar, ni modificar en nada aquel depósito. Podrá, sí, conocerse mejor la Escritura y la Tradición, y luego veremos que ésta es una de las fuentes de progreso del dogma católico. Pero tal progreso se verificará en la inteligencia de los fieles, no en la Escritura y en la Tradición consideradas en sí mismas.

Resulta, pues, que el dogma católico no admite en su primer elemento, en la revelación, desarrollo alguno; vamos ahora á considerar el segundo.

2.º El segundo elemento del dogma católico es la enseñanza de la Iglesia. Dios ha confiado á la Iglesia, y á ella sola, el depósito de la revelación; de ella han de aprender los hombres lo que Dios ha revelado. Por esto los hombres deben levantar el edificio de su fe sobre las enseñanzas y la proposición de la Iglesia. Sin esta proposición, á la cual Dios ha dado la garantía de la infalibilidad, no podríamos, al menos la mayor parte de los hombres, saber con certidumbre lo que Dios ha revelado; y en la duda sobre el hecho, ó sobre el objeto de la revelación divina, no podríamos tener la fe que excluye toda duda. De aquí que sin la proposición de la Iglesia no sería posible el verdadero dogma. Por esto contamos la proposición de la Iglesia como el segundo elemento del dogma católico.

Este ejercicio del magisterio que Dios le confió es susceptible de muchos grados, según que la Iglesia se declara de una manera más ó menos explícita sobre los dogmas contenidos en las fuentes de la revelación divina: Escritura y Tradición.

El primero de estos grados, el que por su importancia es la base de los otros dos, pero que les es inferior en perfección, es la proposición por la cual la Iglesia declara en general que la revelación divina está contenida en el texto de los libros santos, cuyo depósito conserva, y en las tradiciones que recibió de los Apóstoles por la doble sucesión de la jerarquía y de la enseñanza.

Por este primer ejercicio del magis-

terio, la Iglesia nos afirma en general que todo lo que se contiene en la Escritura y en la Tradición es la palabra de Dios revelada; esto es lo que expresó el Concilio de Trento con aquellas palabras: "El santo Concilio, considerando que esta verdad y esta doctrina (la verdad revelada) se halla contenida en los libros de la Escritura y en las tradiciones no escritas que los Apóstoles recibieron de boca del mismo Jesucristo, ó las transmitieron como de mano en mano bajo el dictado del Espíritu Santo... etc.„ (Sess. 4, decr. *De canone Script.*)

El segundo grado de la proposición de la Iglesia es aquel ejercicio de su magisterio divino por el cual expone ó interpreta algún pasaje de la Escritura ó algún dato de la Tradición sin hacer de ello objeto de una definición solemne; esto lo practica de varios modos, por ejemplo, consignando estas interpretaciones ó exposiciones en las actas solemnes de los Concilios, aparte de las definiciones, en los textos sagrados de la liturgia, en su práctica universal, en su enseñanza ordinaria, etc.

El tercer grado consiste en la definición solemne por la cual el Soberano Pontífice, con ó sin el concurso del Concilio ecuménico, define que tal doctrina debe ser creída por todos los fieles como divinamente revelada. Este último ejercicio del magisterio eclesiástico es el más perfecto, ya se considere la solemnidad de que se le rodea, ya se atienda á la perfección de las fórmulas destinadas á expresar los dogmas definidos.

Nosotros no vamos á presentar aquí un estudio profundo sobre cada uno de estos grados: bástanos con haberlos indicado distintamente. Examinemos á la luz de esta distinción cómo el dogma católico puede encontrar su desarrollo en el terreno de la proposición ó propuesta que la Iglesia hace de la verdad revelada.

Hay una primera especie de desarrollo ó desenvolvimiento, que consiste en que, habiendo una verdad revelada que se halla contenida en la Santa Escritura ó en la Tradición, sin que nada haya hecho llamar la atención sobre ella en particular, y no habiendo sido propuesta desde un principio por la Iglesia á nuestra creencia sino de una manera confusa, es decir, en la proposición que nos hace en junto de todo el contenido de los Libros Santos y de la Tradición, sobresale poco á poco de esta masa general, se la señala más distintamente, bien por la enseñanza, bien por la liturgia, ora por la práctica de la Iglesia, ora por la piedad de los fieles, pasando de este modo al número de las verdades que se hallan formalmente en el magisterio ordinario de la Iglesia. Posteriormente, demandándolo las circunstancias, incitando á ello la piedad de los fieles y manifestándose en el propio sentido la acción del Espíritu Santo, la Iglesia, es decir, el Papa, con ó sin el Concilio, inscribe solemnemente esta verdad en el catálogo de las que todo cristiano debe creer con fe divina católica. Así ha ocurrido con el dogma de la Inmaculada Concepción.

Habiendo permanecido durante mucho tiempo en el depósito de la revelación esta preciosa prerrogativa de la Santísima Virgen, sin que nada hubiese llamado la atención sobre ella, fué luego saliendo progresivamente de la obscuridad en virtud de los homenajes que quisieron rendirle los fieles. Hubo oposición: San Bernardo temió una innovación, ya fuera en el dogma, ya simplemente en la liturgia; reprendió á los canónigos de Lyon porque celebraban esta fiesta. Más tarde vino á tratarse la cuestión en las escuelas; se discutió el fondo mismo de la cosa y sus diversos aspectos. La Iglesia favoreció las tesis que sostenían el privilegio de la Inmaculada Concepción, aprobó primeramente y ordenó después que se celebrase la fiesta de la Concepción; el mismo epíteto de Inmaculada fué admitido aun en el texto litúrgico. Finalmente, el 8 de Diciembre de 1854, después de maduro estudio de la fe de la Iglesia, de los monumentos, de las creencias, invocado el Espíritu Santo, que incitaba á la definición, el Soberano Pontífice, entre los aplausos del orbe católico, definió la magnífica prerrogativa de la Virgen inmaculada.

A este desarrollo, por el cual un dogma pasa progresivamente de la proposición confusa á la enseñanza explícita y á la definición solemne, corresponde un desarrollo ó progreso paralelo en

las fórmulas que lo expresan y en las exposiciones que dan de él la significación y alcance completos. Reflexionando y meditando en dicha verdad dogmática, se comprenden mejor todas las partes de que consta; los mismos ataques de que es objeto son una salvaguardia contra los excesos en que podría caerse y un estímulo para encontrar las expresiones que formularán del mejor modo posible la naturaleza de aquella verdad, de tal modo que al fin los términos de la definición solemne abrazan el dogma en todas sus fases y lo separan claramente de todo aquello que sea error.

Así, la definición de la Inmaculada Concepción, en lo conciso de su fórmula, descarta muchos errores, objeto en otros tiempos de vivas controversias, cuales son: que la exención del pecado no se refería sino al segundo momento, y no al primero de su concepción; que la Santísima Virgen, aunque santificada de una manera más perfecta que los demás Santos, en el concepto de que no había tenido que esperar su nacimiento, ni siquiera algunos meses, como el Bautista, para recibir la gracia, la había recibido, sin embargo, como los demás Santos; que su privilegio no es una preservación del pecado, sino una curación; que la inmunidad de todo pecado colocaría á la Santísima Virgen fuera de los méritos de Jesucristo, que vino á la tierra para rescatar del pecado á los hombres.

Todos estos errores se hallan descartados, y definidas las verdades contrarias, por medio de esta fórmula admirable, modelo de sencillez y de riqueza de sentido: Definimos "que la doctrina que afirma que la bienaventurada Virgen María, en el primer instante de su concepción, fué por gracia y privilegio especial del Dios omnipotente, y en consideración á los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano, preservada inmune de toda mancha de pecado original, es revelada por Dios, y debe, en consecuencia, ser creída firme é inquebrantablemente por todos los fieles.„

Los desenvolvimientos de que acabamos de hablar no son los únicos que se refieren á la proposición de la Iglesia; los hay también que conciernen, no á las verdades contenidas en las fuentes de la revelación, sino á estas mismas fuentes.

Así, la Iglesia nos propone auténticamente los libros santos como la palabra de Dios escrita, como conteniendo en parte la revelación divina y como divinamente inspirados. Este concepto que la Iglesia nos da de la santa Escritura es tan antiguo como los mismos libros santos. Pero con el tiempo la Iglesia puede dar á conocer con más precisión cómo se ha de entender que la Escritura santa sea la palabra de Dios.

Ella determinará por medio de un catálogo auténtico cuáles son los libros que forman parte del canon, poniendo término de este modo á las controversias referentes á algunos de entre ellos, la Epístola á los Hebreos, por ejemplo, y el Apocalipsis en el Nuevo Testamento. Ella declarará que todos los libros del canon, con todas sus partes, deben tenerse por inspirados. Acerca de la naturaleza de la revelación definirá que no basta que estos libros, habiendo sido escritos primitivamente por la sola industria de sus autores, hayan sido luego aprobados por la autoridad de la Iglesia, como conteniendo la revelación sin error alguno, sino que han sido inspirados por el Espíritu Santo y que tienen á Dios mismo por autor. Fijada así la naturaleza de la inspiración, todavía habrá que determinarse su extensión. En nuestros días se ventila la cuestión; algunos espíritus amigos de novedades pretenden que la inspiración no se extiende sino á la doctrina sobrenatural, y no á lo que pueda referirse á ciencias naturales, Física, Astronomía, Geología, Cronología, etc.; la mayoría de los autores no admiten que pueda hacerse esta división del texto sagrado y restringir á una de ellas la inspiración divina. Sostienen que la Tradición es formal é incontestable sobre este punto. Esta controversia conducirá probablemente, en un plazo más ó menos próximo, á una decisión del magisterio infalible, que fijará para siempre la extensión de la inspiración. Y esto será un progreso del dogma católico en la proposición que del texto sagrado nos hace la Iglesia.

Asimismo la Iglesia puede determinar más y más cuáles son las condiciones por las cuales se reconocerá que una doctrina forma parte de su enseñanza ordinaria. Ya lo ha hecho en una forma negativa, declarando en el Concilio del Vaticano que no es lícito interpretar la santa Escritura de una manera contraria al común sentir de los Santos Padres.

Al mismo orden de desenvolvimiento pertenece la definición de la infalibilidad pontificia, que pone fin á todas las controversias precedentes, rectifica las fórmulas usadas anteriormente en lo que podían tener de excesivo ó incompleto, y expone con la mayor claridad el sujeto, el objeto, la naturaleza y las consecuencias inmediatas de la infalibilidad, base de las definiciones solemnes de la fe.

3.º La revelación divina y la proposición ó propuesta de la Iglesia son los dos elementos objetivos del dogma católico. Ya hemos expuesto cómo puede buscarse por este lado el desenvolvimiento del dogma. Réstanos hacer otro tanto con respecto al otro elemento, que puede llamarse subjetivo. Se trata de las luces que nos proporciona la revelación propuesta por la Iglesia y del asentimiento fiel que debemos prestar á esta enseñanza divina. Debemos confesar ante todo que el dogma existe en sí mismo aparte del asentimiento de los fieles, que tienen el deber de creerlo y de profesarlo. Pero carecería de toda razón de ser si no hubiese de convertirse en luz de la inteligencia y en regla de la voluntad. De aquí resulta que por la fe subjetiva de los fieles obtiene aquél su fin inmediato y formal. Y esto basta para justificar lo que acabamos de decir, á saber: que la fe de los fieles constituye el tercer elemento, el elemento subjetivo del dogma católico.

Si de los dos elementos objetivos el uno se opone á todo desarrollo y el otro no lo admite sino en cierta medida, el elemento subjetivo, por el contrario, admite desenvolvimientos infinitos en variedad y en extensión. En otros términos: la fe de los fieles, procurando la inteligencia de los dogmas, puede progresar continuamente en el conocimiento y amor de la verdad revelada. San Vicente de Lerín nos lo ha dicho con las bellezas de su lenguaje oratorio. Nosotros vamos á intentar demostrarlo por las consideraciones que nos proporciona el examen filosófico y teológico del asunto.

Dos clases de luz iluminan el dogma católico: la primera es la de la fe, que consiste en una gracia de iluminación y de moción, por la cual el hombre da un asentimiento firmísimo á las verdades reveladas á causa de la veracidad de Dios que las revela; la segunda es la razón, que consiste en el conjunto de luces naturales, con cuyo auxilio el hombre, en materia de dogma, puede: 1.º, demostrar las verdades anteriores lógicamente al acto de la fe; y 2.º, desenvolver las consecuencias de las verdades reveladas, exponer las relaciones que hay entre ellas y las que tienen con las verdades naturales. Este doble trabajo de la razón tiene por efecto inmediato iluminar la inteligencia acerca de los fundamentos del dogma, y sobre su contenido que no aparece á primera vista. Mas como la inteligencia que raciocina en este doble trabajo es la misma inteligencia que cree, uno y otro trabajo se traducen naturalmente en un progreso de la fe. Mejor ilustrada la inteligencia sobre los fundamentos del dogma se adhiere más fuertemente á su objeto. Mejor instruída sobre todo aquello que abarca la verdad revelada, extiende su asentimiento sobrenatural á mayor número de objetos distintamente conocidos. Hay, pues, en este doble trabajo de la razón dos causas de progreso para la fe, y por tanto, de desarrollo para el dogma.

Notemos que este desenvolvimiento de la fe y del dogma, aunque procurado por los esfuerzos de la razón, no podría producirse sino con el auxilio de una gracia sobrenatural, por cuanto todo aumento de la fe, así como la fe misma, es una perfección sobrenatural que exige nueva infusión de gracia. Por otra parte, si los dones admirables por los cuales Dios se complace en perfeccionar muchas veces la fe de los que creen en Él, han de extender el círculo de los conocimientos precedentes acerca del objeto de la revelación, esto no puede verificarse sino mediante los datos que han de tomar la forma de desenvolvimientos racionales del dog-

ma; de otro modo, estas luces serían inaccesibles para todo aquel que no hubiese sido favorecido con ellas. Por consiguiente, todo el desarrollo posible del dogma católico, considerado del lado de su elemento subjetivo, se reduce al progreso de la razón iluminada por la fe, bien sea en los preámbulos de la fe, ó bien en el estudio del dogma mismo.

Pero aquí el venero es riquísimo y el campo inmenso; el espíritu humano consumirá sus fuerzas extrayendo tesoros de aquel filón sin que llegue jamás á consumirlos. La eternidad no bastará á las almas bienaventuradas para agotar el abundoso manantial de verdad en que apagarán su sed aquellos espíritus afortunados, y eso que sus fuerzas y potencias naturales recibirán indecible refuerzo con el *lumen gloriae*. ¿Cómo, pues, nosotros, con menos luces, podríamos concebir la esperanza de agotar en algunos años, ó aun siglos, los abismos de la ciencia y sabiduría divinas?

Podremos, pues, siempre, con la gracia de Dios, progresar en nuestro conocimiento de la verdad revelada y añadir á los desarrollos precedentes nuevos desenvolvimientos.

Estos progresos podrán recaer sobre las formas abstractas y especulativas del dogma. Unas veces encontrando ó creando la expresión más adecuada para expresar la verdad revelada; así resultarán de los debates las palabras *consubstancial* para expresar la naturaleza del Hijo de Dios, *transubstanciación* para representar el cambio de la substancia del pan de la del Cuerpo de Jesucristo. Otras veces se comprenderá la necesidad de distinguir y separar nociones ó conceptos que hasta la revelación hubieron de parecer idénticos, ó cuando menos necesariamente unidos, *como la naturaleza racional y la persona, la substancia y sus accidentes;* la persona se halla aislada de la naturaleza en la Encarnación; los accidentes lo están de la substancia en la Eucaristía. Otras veces, finalmente, se formularán reglas que, á la par que necesarias para la exacta exposición del dogma, iluminarán con nueva luz toda una parte de la lógica; así sucede con las reglas dadas acerca del empleo de los nombres *absolutos* y *relativos*, de los nombres *concretos* y *abstractos*, de los *substantivos* y *adjetivos* en las proposiciones referentes á los misterios de la Trinidad y de la Encarnación. Estos progresos del dogma serán á la vez progresos de la ciencia filosófica.

Otra clase de progresos es la que consiste en desarrollar la verdad revelada en sí misma de un modo explícito, para sacar de ella todas las verdades particulares contenidas en ella de una manera implícita. Así, por ejemplo, tomando por base la verdad de que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, se inferirá por una parte que es consubstancial á su Padre, y por otra, que tiene cuerpo humano, alma humana, inteligencia y voluntad humanas también; y consiguientemente, que tiene dos inteligencias y dos voluntades, divina la una, humana la otra. De la verdad que afirma el cambio del pan en el Cuerpo de Nuestro Señor se colegirá igualmente que bajo la especie de pan se encuentra también la Sangre de Jesucristo, dado que el Cuerpo y la Sangre están indisolublemente unidos después de la Resurrección; además, allí está también el alma, á causa del vínculo de naturaleza humana viviente por el cual el alma se halla unida al cuerpo; está igualmente la persona del Verbo, en virtud de la unión hipostática entre la naturaleza humana y el Verbo; está asimismo la naturaleza divina, en razón de la identidad real del Verbo y de la naturaleza divina; finalmente, allí se hallan también las otras dos personas divinas, efecto de la consubstancialidad, de la identidad real de las mismas con la propia naturaleza divina y del vínculo que los Padres griegos primero, y los teólogos latinos después, expresaron con los nombres de περιχώρησις y de *circumincessio*. Las más profundas y concienzudas especulaciones teológicas distan mucho de haber sondeado en toda su extensión el piélago inmenso de nuestros misterios. Bossuet en multitud de obras, y muy especialmente en sus *Elévations*, abrió magníficos horizontes. Todavía, sin embargo, queda materia explorable en que podrán ocuparse millares de genios como el suyo.

A veces también el desenvolvimiento del dogma católico consistirá en sacar las consecuencias prácticas de las verdades reveladas. De la verdad que Jesucristo es Hijo de Dios, se deducirá que su humanidad santa, su Cuerpo, su Sangre, su divino Corazón deben ser adorados, puesto que el homenaje de la adoración se dirige á la persona y de la persona toma forma. Se inferirá también que las acciones y sufrimientos de su naturaleza humana tienen un valor infinito, pues son acciones y sufrimientos de un Dios, y su valor se mide por la dignidad de la persona.

El estudio de los hechos históricos y de los monumentos ya sagrados, ya profanos de la antigüedad, permitirá establecer sobre más ancha base las demostraciones que sirven de preparación á la fe. Las ciencias naturales aportarán también su concurso. La filosofía mejor estudiada contribuirá también á que aparezca con más relieve y mayor vigor la fuerza convincente de los motivos de credibilidad.

Los ataques mismos de que el dogma ha de ser objeto provocarán estudios más profundos, y las soluciones que se formulen á las objeciones que se le dirijan contendrán una exposición cada vez más luminosa y firme de nuestras creencias.

No podríamos enumerar por completo todas las formas de desarrollo y progreso de que es susceptible el dogma católico si se le considera en la inteligencia de los fieles. Y estos desenvolvimientos ó progresos, si son tales en verdad y no cambios, según dice San Vicente de Lerín, harán cada vez más hermosa y espléndida á nuestros ojos la doctrina divinamente revelada, dando más extensión y profundidad á la fe de aquellos que creen en Dios. Nada se añadirá con esto al depósito de la revelación. Todo el trabajo del hombre, auxiliado por la gracia de Dios, se reducirá á extraer de este inagotable tesoro una parte de las riquezas que encierra, poniéndola al alcance de mayor número de almas.

4.º El desenvolvimiento del dogma, siendo como es un acrecentamiento de la fe, reconoce por causa primera la gracia de Dios, que difunde en su Iglesia las luces que le place, valiéndose de los medios que en sus altos designios tiene á bien emplear. Si permite las herejías para estimular el celo y el trabajo de los doctores; si derrama sobre las almas santas la unción de su gracia para que se apliquen al estudio y meditación de algunas verdades reveladas, gustando estas almas y comunicando á las demás los suaves consuelos, las poderosas exhortaciones y las consideraciones sublimes que en dichas verdades se contienen, siempre es Él, Dios sólo, quien en definitiva preside á esta evolución de su propia doctrina.

Con Dios concurre el trabajo de los fieles, especialmente de aquellos á quienes una disposición especial de la divina Providencia ha dedicado al estudio y enseñanza de la doctrina revelada.

Brillan en primera línea los Padres de la Iglesia, en quienes hallábanse unidas con frecuencia la dignidad jerárquica y la misión de enseñar, la santidad, el talento, la ciencia, los medios de comprobar los datos de la Tradición primitiva. Sus obras ofrecen una mina inextinguible á los trabajos de los teólogos. Aun á riesgo de asombrar á aquellos que se imaginan que el desenvolvimiento continuo de nuestros dogmas ha dejado muy atrás y casi en el olvido los trabajos de nuestros antepasados, no tenemos inconveniente en afirmar, sin temor de ser desmentidos, que los nuevos progresos que podemos esperar todavía en el conocimiento de las cosas de la fe se deberán siempre muy principalmente al estudio de los Padres de la Iglesia, que, además de ser los más seguros intérpretes de la santa Escritura y los mejores testigos de la Tradición, son también los más sublimes investigadores de las profundidades de nuestros dogmas. A los Padres han sucedido los teólogos, cuyas disquisiciones racionales acerca de todas las partes del dogma revelado han levantado el maravilloso edificio de la teología católica, donde cada dogma aparece colocado en el sitio que le pertenece, definido, explicado, demostrado, desarrollado, aplicado.

El solo deseo de esclarecer la verdad revelada habría podido bastar para inspirar todos esos trabajos, por los cuales el dogma católico ha adquirido tan magnífico desarrollo. Sin embargo, de-

bemos confesarlo, el amor de los creyentes hacia el objeto de su fe no les hubiese llevado tan lejos en sus piadosas investigaciones si no hubiese más incentivo que éste. El estímulo más eficaz ordinariamente para estos trabajos fueron los ataques de la herejía. Por cada obra destinada para edificación de los creyentes, se encuentran diez cuyo primer objeto es refutar los errores y oponerles los argumentos de la verdad. Así que, en general, se pueden conocer los progresos realizados por el dogma católico con sólo recorrer, en el transcurso de los siglos, los ataques de la herejía y las contestaciones que se han dado á sus negaciones. San Agustín ha expuesto perfectamente lo que la herejía ha hecho en pro del adelantamiento del dogma; he aquí sus palabras: "Nosotros hemos visto que cada herejía elevaba contra la Iglesia sus propias dificultades, contra las cuales fué necesario defender la Escritura con más solicitud é interés que si no se hubiese visto acosada por esta necesidad.„ (L. II *De Bono persev.*, cap. XX.) Y en otra parte: "Como la inquieta perfidia de los herejes haya agitado muchos puntos concernientes á la fe católica, la necesidad de defenderlos contra ellos hace que sean estudiados con más cuidado, comprendidos con más claridad y afirmados con mayor certeza.„ (L. XVI *De Civit. Dei*, cap. II.)

Mas no será inútil hacer notar, por una parte, que las herejías no son sino la causa ocasional de un progreso enteramente opuesto á sus propósitos, y únicamente debido á los trabajos de los católicos, sus adversarios; y por otra, que éstos encuentran el desarrollo y los progresos de su doctrina mucho menos en sus propios conocimientos que en los dominios de la Escritura y de la Tradición.

No hay que imaginarse, en efecto, que el dogma empieza por datos imperfectos, obscuros, indeterminados, rudimentarios; que el trabajo del hombre haya de pulirlo, concretarlo, aclararlo y perfeccionarlo gradualmente, hasta tanto que se fije definitivamente la creencia mediante una fórmula en que habría que ver la primera expresión completa de la revelación, no. Lejos de esto, la verdad es que el dogma es completo y perfecto desde el principio, y esto no sólo en sí mismo, sino también en los datos confiados desde un principio á los Apóstoles y transmitidos por ellos á sus sucesores ó consignados en la Escritura. Así que cuantas veces se ha tratado en la Iglesia de combatir los errores y de exponer la verdad, no se ha acudido principalmente á la filosofía y á los razonamientos para encontrar la verdad dogmática, sino á la autoridad de la Tradición y de la santa Escritura; la filosofía y los razonamientos no han servido sino para poner de manifiesto aquello que arrojaban de sí estas dos únicas fuentes de la revelación.

Ya se comprenderá por esto el error de aquellos que, extraviados por citas incompletas, separadas del contexto é interpretadas de una manera contraria á las leyes de una sabia crítica, han creído, por ejemplo, que hasta el Concilio de Nicea la noción del misterio de la Santísima Trinidad había estado como indecisa y fluctuando en los horizontes de la duda. Es cierto que algunos Padres antenicenos se expresaron de tal modo que sus frases necesitan de una sana interpretación. "Antes de que se hubiese levantado en Alejandría Arrio, el demonio del Mediodía, pudieron (los Padres) proferir algunas palabras inocentes y menos oportunas, que no pudieron menos de ser recogidas por la mala fe de los perversos.„ (*Apol.* II *contra Ruff.*) Pero es abusar de los textos—coleccionados por el Padre Petavio en su primer libro *De Trinitate*, con el fin de mostrar entre los Padres de los tres primeros siglos vestigios de platonismo;—es un abuso, decimos, pretender encontrar en estos textos la prueba de que no se hallaba hecha todavía la doctrina concerniente á la Trinidad. Aquellos que con este fin han reproducido á su modo y exagerado el pensamiento de este ilustre teólogo, no tienen más que leer el prefacio puesto por él mismo al frente de su segundo tomo con el objeto de dar satisfacción á las justísimas críticas que le fueron dirigidas. Así se convencerán por los textos de los Padres antenicenos y por las formales declaraciones del Padre Petavio "que la fe en el dogma católico de la Trinidad

viene desde Jesucristo y los Apóstoles hasta los tiempos del Concilio de Nicea por el canal de una tradición continua.„ (Tomo II, Ap., cap. VI, núm. 1.) Y generalizando este resultado de las investigaciones de la ciencia verdadera y sincera, no habrá inconveniente en aceptar, con respecto á todo progreso del dogma católico, esta conclusión sacada de Nicéforo de Constantinopla, citada por el Padre Petavio: "Es evidente para todo el mundo que la antigua y veneranda tradición de la Iglesia es lo que hay más fuerte, que supera á toda otra demostración en evidencia y solidez, como lo enseñan nuestros Padres siguiendo los oráculos de los Apóstoles.„ (Petavio, *ibid*, c. I, núm. 7.) Estas palabras serán la conclusión de nuestro artículo.

F. Perriot.

DRAGÓN.—Después de la historia del ídolo de Bel (véase esta palabra), el libro de Daniel cuenta la del dragón. Era éste una gran serpiente que se adoraba en Babilonia, y que Darío quiso también fuese adorada por Daniel para hacer ver que este dragón no era un dios. Daniel, con permiso del Rey, hizo una especie de pastel con pez, grasa y pelos, y se lo dió á la serpiente, la cual, habiéndolo comido, murió (XIV, 22, 26). Aunque impugnado este episodio como la historia de Bel, no se halla, sin embargo, menos conforme con las costumbres caldeas, y denota un autor que las conocía á fondo. Nosotros no daremos sino una prueba, cual es la de que en Babilonia se prestaba efectivamente culto á la serpiente; este animal era el emblema de Ea, la inteligencia suprema, y en muchos templos de la capital había serpientes llevadas allí para que sirvieran de intérpretes á los dioses en las prácticas divinatorias. Indudablemente una de estas serpientes fué la que murió á consecuencia del hecho de Daniel.—V. Vigouroux, *Bible et découvertes*, tomo IV, *Bel et le Dragon*.

E

ECLESIASTÉS (*El*). — Concordes la tradición de los judíos y la de los cristianos con el título del libro que lleva por nombre *Eclesiastés*, han reconocido siempre á Salomón por autor de dicha obra. Es hoy moda recusar esa tradición y asignar á la composición de aquel libro una fecha mucho más reciente. Lo cual es un error; pero no nos detendremos á refutarlo, porque al cabo no es éste un punto de fe. Mas sí lo es la canonicidad del *Eclesiastés*, y por consiguiente su inspiración, y el carácter divino y pureza de su doctrina; y es el caso que también respecto á esto nos encontramos con nuevos adversarios; no hay libro que más hayan tratado de difamar que este del *Eclesiastés*. Fácilmente se comprende de dónde procede eso: propónese el escritor mostrarnos la vanidad de las cosas humanas fuera de Dios; y al efecto, haciendo abstracción por un momento de la idea de Dios, manifiesta ampliamente en qué caos de contradicciones y de bajezas se convierte el mundo si le suponemos abandonado por completo á sí propio, imaginándonos que debiese bastarse á sí mismo y ser él su propio fin. Pasa después á mostrar, en breves y vigorosos toques, que es necesaria una luz que ilumine esas tinieblas, una clave que descifre ese enigma, y que esto lo hallamos en la existencia de un Dios remunerador, sin el cual sería todo *vanitas vanitatum*, y con el cual todo se explica, porque sabrá juzgar el bien y el mal; tal es la conclusión del libro. En vista de este análisis, fácil es comprender cómo los racionalistas se las arreglan en este caso á sus anchuras echan á un lado, ó hasta suprimen, la solución del problema, la conclusión del libro, y dejan en pie el problema mismo con todas las horribles explanaciones con que lo ha presentado el *Eclesiastés*, y acaban por decir: el *Cohelet* (nombre hebreo del *Eclesiastés*) no pasa de ser un escéptico, un materialista, un fatalista y un epicúreo. A estos cuatro argumentos pueden reducirse en último término las acusaciones que se han formulado contra la doctrina del *Eclesiastés*, y vamos á examinarlas una por una.

I. ¿Deberemos ver en el *Eclesiastés* la obra de un escéptico? Cosa es que, para los críticos racionalistas, ni duda admite. Hallan parte de ellos en el *Cohelet* un escéptico amable, por el estilo de Montaigne; júzganle otros un escéptico entristecido y lacerado, una especie de Schopenhauer; pero todos le tienen por un escéptico y nada más. "Ha dado del escepticismo, dice Renán, la más completa y franca teo-

ría.„ ¿Dónde está, pues, semejante teoría? Escepticismo es, si no vamos descaminados, la negación de la certeza; cuestión que ni siquiera toca el autor, cuyo asunto no es la certeza, sino la felicidad. Queriendo mostrar que no se encuentra en la tierra perfecta felicidad, llévale esa materia á decir dos palabras acerca de los que piensan encontrar aquí la felicidad en el estudio, y asegura que tampoco alcanzan la felicidad, porque nada pueden profundizar, y apenas acaban de resolver una cuestión cuando vienen á presentárseles otras diez. "Hombre hay, dice, que ni de día ni de noche toma el sueño en sus ojos, y entendí que el hombre no podría hallar la razón de todas las obras de Dios que se hacen debajo del sol, y cuanto más trabajare en buscarla tanto menos la hallará; aunque dijere el sabio que él lo sabe, no la podrá encontrar„ (VIII, 16-17). Ni es preciso decir con algunos católicos que esto son objeciones que el autor se presenta á sí propio para refutarlas después; lo que hay únicamente aquí es un aserto en que se hace constar que no puede la razón humana conocerlo todo; sobre lo cual basta con atenernos al testimonio de la experiencia: los más sabios son los que más ignorantes se consideran; los ignorantes, al contrario, se echan las cuentas galanas de que ya el universo no encierra para ellos secreto alguno. Lo que hace el *Eclesiastés* es consignar eso para deducir de ahí que ni aun el estudio puede darnos la felicidad en este mundo.

II. Pero en opinión de los *críticos*, no sólo es el *Eclesiastés* escéptico, sino que es también *materialista*. "Este libro, dice Hartmann, puede considerarse como el epítome de las ideas más avanzadas del materialismo moderno.„ Indudable es que en varios pasajes el autor distingue explícitamente el cuerpo y el alma; pero dicen los materialistas que niega, ó á lo menos pone en duda, que sobreviva al primero la segunda, que haya una vida futura. ¿Y qué razones alegan al efecto?

1.º "La creencia en la inmortalidad, dice Nœldeke, no era aún conocida, ó apenas lo era,„ y por consiguiente, el *Cohelet* ha debido de ignorar como sus contemporáneos la inmortalidad del alma. No discutiremos aquí semejante objeción, toda vez que en la palabra *Vida futura* demostraremos que los judíos reconocían la existencia ulterior del alma, lo cual veda suponer que ignorase esa verdad el *Eclesiastés*.

2.º Pero ya que el escritor conocía la fe de sus compatriotas, ¿la profesaba él también por su parte? Niéganlo los racionalistas, y citan en apoyo de su sistema el siguiente pasaje: "¿Quién ha visto si el espíritu de los hijos de Adám sube hacia arriba, y si el espíritu de las bestias cae hacia abajo?„ (III-21) Para comprender bien el sentido de ese versículo, basta tener en cuenta los que desde el 16 le preceden, y se entenderá fácilmente el pensamiento del autor, que es el siguiente: "Dios parece dejarlo todo á la voluntad de los hombres, buena ó mala (16); obra así para probarlos, en atención al juicio que ha de pronunciar (17); y para que esta prueba sea más completa, permite que exteriormente, y en la apariencia, la muerte del hombre semeje á la de las bestias, y que sus cadáveres se descompongan á un mismo tenor„ (20). ¿Quién, pues, sabrá, no obstante estas apariencias, distinguir la suerte diferente del hombre y del animal, y prepararse á esa vida futura que le espera? Tal es la prueba, tal es la señal por la cual Dios reconocerá sus elegidos. Unido así al contexto, recobra ese versículo su verdadero sentido, y es, por lo tanto, una sinrazón pretender aislarlo del conjunto de que forma parte para venir á parangonarlo, así truncado, con aquellos versos de Lucrecio: *Ignoratur enim quae sit natura animaïi, an simul intereat nobiscum morte dirempta.*

3.º Y además tenemos en el mismo *Eclesiastés* pasajes en que explícitamente afirma su fe en la vida futura y la remuneración final. "Vi, dice, debajo del sol, en el lugar del juicio la impiedad, y en el lugar de la justicia la iniquidad. Y dije en mi corazón: Al justo y al impío juzgará Dios, y entonces será el tiempo de toda cosa„ (III, 16-17). No se puede poner en duda el sentido tan claro de este pasaje, y no basta para eludirlo decir como M. Renán: "El ver claramente una verdad no impide al *Cohelet* de ver á renglón seguido con igual claridad la verdad contraria.„

¿Tiene eso, por ventura, trazas de crítica formal?

Más adelante dice también el Eclesiastés: "Alégrate, pues, mancebo en tu mocedad...; pero sabe que por todas estas cosas te traerá Dios á juicio„ (XI, 9). También aquí se nos anuncia terminantemente la remuneración, á lo cual hay que añadir el conocido texto: "Y se torne el polvo á su tierra, de donde era, y el espíritu vuelva á Dios, que lo dió„ (XII, 7). ¿No bastaba ya con estos tres testimonios tratándose de un libro tan breve? Pues aún tenemos más, y es la conclusión misma del libro, concebida en los términos siguientes: "Oigamos todos el fin de este discurso: Teme á Dios y guarda sus mandamientos, porque esto es todo el hombre. Porque toda obra traerá Dios á juicio sobre toda cosa aún oculta, ó buena ó mala„ (XII, 13-14). Este cuarto pasaje contiene la misma afirmación que los otros tres, y no nos explicamos, por lo tanto, las molestias que se han tomado Græz, Renán, etc., para sostener que la conclusión del libro es simplemente una adición posterior, un *post scriptum*, según se expresa M. Vernhes. Quedarían en pie los otros testimonios aunque así fuese; pero no es así: porque si los cuatro últimos versículos fuesen primitivamente, según lo pretende M. Renán, sólo una cláusula del final de la Biblia, y no del libro que examinamos, no se hallarían redactados en la forma en que lo están, sino que habrían debido decir: Escuchemos el fin de *todos estos discursos*, ó mejor de *todos estos libros*, y no únicamente de *este discurso* ó de *este último libro*. Basta además comparar el texto hebreo del libro y de la conclusión para ver que ambos son de una misma mano; estos cuatro versículos encierran, en efecto, expresiones y giros familiares al autor del libro, que se encuentran esparcidos por el texto adelante. Y pertenece esta prueba á una clase cuya autoridad no pueden recusar los críticos, pues es la única especie de argumentos que ellos conocen.

III. El Eclesiastés, dice M. Knobel, "propende marcadamente á un fatalismo según el cual todo aquí tiene una marcha fija, inmutable, y contra la cual nada puede ningún esfuerzo humano... En el destino humano como en la naturaleza, todo es fijo y constante.„ Falsa es también como las anteriores semejante acusación:

1.º El *Cohelet* enseña, como hemos visto, la remuneración advenidera, y por consiguiente, la responsabilidad humana, que no puede comprenderse sin el libre arbitrio.

2.º El mismo Knobel se ve obligado á confesar que el autor combate el fatalismo "al dirigir ciertas exhortaciones que presuponen en él la creencia de la libertad humana„.

3.º Los textos con que se pretende demostrar el supuesto fatalismo del Eclesiastés lo único que enseñan es que todo está sometido á las leyes de la Providencia (I, 4); los seres inanimados de una manera fatal (1, 5-8), pero los hombres de una manera que no les impide ser libres (V, 4-5, etc.).

4.º Entre dichos textos cítase principalmente el siguiente: "Volvíme á otra cosa, y vi debajo del sol que ni la carrera es de los ligeros, ni la guerra de los fuertes, ni el pan de los sabios, ni las riquezas de los doctos, ni la gracia de los artífices: *sed tempus casumque in omnibus*„ (IX, 11). ¿Qué se quiere decir aquí? Pues bien sencillo: que nuestros más hábiles cálculos fracasan á menudo por circunstancias imprevistas: *cum eis extemplo supervenerit*, según el mismo Eclesiastés, nos lo dice en versículo que sigue al citado. No hay, pues, en resumidas cuentas ninguna lamentación fatalista en dicho libro, sino sencillamente un comentario del conocido proverbio: "El hombre propone y Dios dispone.„

IV. Veamos, por último, si el Eclesiastés puede ser tenido por un epicúreo. A Nœldeke tampoco le ofrece duda semejante afirmación. He aquí en qué sentido la presenta: "¿De qué modo debe el hombre abrirse camino por esta vida de miserias? La respuesta que á esa cuestión da el Eclesiastés se reduce á que es preciso gozar de la hora que pasa. Y ese goce es el goce sensual, el placer de comer y beber, y contemplar cosas agradables.„ Los pasajes con que pretenden los racionalistas apoyar sus acusaciones son principalmente que, según el cap. II, vers. 24, el comer, beber y gozar con los frutos de su trabajo de la mano de Dios es, y que

en el cap. IX, vers. 7 y siguientes se dice: "Ve, pues, y come tu pan con alegría, y bebe con gozo tu vino, porque á Dios agradan tus obras. En todo tiempo sean blancos tus vestidos, y no falte el óleo de tu cabeza: goza de la vida con tu mujer que amas.„ Tales textos y otros parecidos no prueban en modo alguno que el autor sea un epicúreo; sin duda no hallamos en el Eclesiastés un panegírico formal de la mortificación y de la penitencia en esta vida, como tampoco lo hallamos en los demás libros del Antiguo Testamento. Los judíos, sin desconocer la remuneración futura, tenían en más alta estima que los cristianos los bienes de la tierra, que estaban comprendidos en las promesas de Dios á su pueblo. No es, pues, de espantar si vemos al *Cohelet* detenerse complacido en los goces terrenos; pero para tacharlo de epicúreo falta que considerase esos goces como un término, como el fin del hombre, y eso es precisamente lo que no hace, toda vez que condena, en efecto, formalmente el abuso de tales placeres, y recomienda varias veces, según hemos visto, el recuerdo de que en pos de eso han de venir la muerte y el juicio. Y para resumir, diremos con M. Vigouroux que, en conclusión, "no tan sólo es su moral irreprensible, sino también digna de elogios, porque después de todo hace pensar en la eternidad, preparando así los caminos del Evangelio„. (V. Vigouroux, *Manuel bibl.*, t, II; Motais, en *La Controverse* de Junio de 1882; Motais, *Salomón y el Eclesiastés;* en la *Biblia* publicada por Lethielleux.)

DUPLESSY.

EDADES DEL GÉNERO HUMANO. —La mayor parte de los pueblos de la antigüedad nos han transmitido el recuerdo, más ó menos alterado, de una época de felicidad y justicia en los primeros tiempos del humano linaje: lo que llamamos la edad de oro. Exentos los hombres entonces, nos dice Hesiodo (*Dies et Opera*), de trabajos y de inquietudes, vivían como dioses, sin experimentar las enfermedades de la vejez, disfrutando, aun en la más avanzada edad, los goces de la juventud, y no era su muerte más que un dulce sueño; la fecunda tierra les ofrecía espontáneamente sus deliciosos frutos, no dejando la abundancia pretexto alguno para la envidia, y los voluntarios apacibles cuidados con que proveían á sus menesteres alejaban de los ánimos el tedio inherente á los halagos de una vida ociosa.„

A esta edad de oro, que podemos tal vez mirar como un vago recuerdo del Paraíso terrenal, hace suceder el poeta griego la edad de plata, la edad de cobre ó bronce, y la edad de hierro, la última y la peor de todas, caracterizada por trabajos, penas y miserias innumerables.

Reinaba, pues, entre los antiguos la idea de que el género humano habría venido decayendo, por decirlo así, continuamente desde su origen. Los modernos lo han arreglado de otro modo. Porque las cuatro arriba citadas edades las ha sustituído la Arqueología prehistórica con las de la piedra tallada, de la piedra pulimentada, del bronce y del hierro, que envuelven la absoluta negación de aquéllas; pues lejos de indicar una sucesiva degeneración, suponen una marcha siempre ascendente en las vías del progreso. Y aunque da la coincidencia de que una y otra serie terminan por las edades del bronce y del hierro, responden en realidad ambas enumeraciones á ideas enteramente diversas; pues por lo que hace á la moderna se emplean dichas palabras en su significado literal, al paso que, respeto á la antigua, se tomaban tan sólo en sentido figurado; de modo que, al hablar hoy de una edad de piedra, de bronce y de hierro, intentamos únicamente designar una época en que el hombre usaba armas y utensilios hechos respectivamente de una de esas materias, sin que pretendamos aludir en nada á las circunstancias de su existencia, ni á su género de vida más ó menos feliz, más ó menos desventurada.

¿Deberemos, pues, tener como mutuamente contradictorios en todo estos dos conceptos, antiguo y moderno? La contradicción no es, si bien se mira, tan absoluta; porque ya que ni el uno ni el otro pueden aceptarse sin restricciones, tienen ambos conceptos su parte de verdad por aquello en que cada uno de

ellos se acomoda á la realidad de los hechos.

Fuerza es admitir con los antiguos, pues la Revelación lo confirma, que el hombre fué creado en un estado de incomparable felicidad, perdida después por el pecado. No hay duda que para ser dichoso ninguna necesidad tenía de nuestra civilización moderna. No se crea por eso que viviese en el salvajismo, ni siquiera en la barbarie; pues cualquiera que haya podido ser la extensión de sus conocimientos científicos é industriales, estaba desde luego dotado de las más eminentes cualidades intelectuales y morales, lo cual basta para constituir la civilización en su más alto grado. Y aun es creíble que aquellas cualidades no desapareciesen inmediatamente después del pecado, y que el hombre encontrase en los recursos de su admirable inteligencia medios de acudir á sus necesidades todas y de atender á sus más apremiantes urgencias. Pero estas mismas exigencias de la vida material fueron poco á poco apartando de las verdades abstractas su inteligencia, y trayéndole así, con el tiempo, á un estado de relativa barbarie.

Desde este punto de vista puede, por lo tanto, sostenerse que el hombre comenzó por la edad de oro; pero no es igualmente exacto el añadir que la decadencia continuó acentuándose en todas las edades, ni mucho menos en todos los pueblos. Ya en tiempo de Hesiodo varias agrupaciones del humano linaje se habían levantado materialmente de su primera decadencia, la cual, por otra parte, no había probablemente llegado nunca á ser completa; de modo que podemos citar la Caldea, la Fenicia, y especialmente el Egipto, como una protesta efectiva contra la idea de continuo decaimiento patrocinada por el escritor griego.

Menos aún podría sostenerse semejante sistema hoy en día, cuando nuestra civilización occidental, implantada indudablemente sobre un estado de barbarie, muestra bien que las naciones son capaces de adelantamiento. La ciencia contemporánea que comete la sinrazón de negar la caída original, y de querer aplicar al mundo todo su peculiar sistema, va, sin embargo, acertada al sostener que en nuestras regiones occidentales se ha verificado un progreso social, real, ya que no continuo, desde la primera vez que el hombre se posesionó de ellas hasta nuestros tiempos. Así nos lo atestiguan de consuno la Historia y la Arqueología, mostrándonos la primera en los antiguos galos unos bárbaros tan groseros que no les iban en zaga respecto á esto á varios de los pueblos africanos visitados por nuestros exploradores contemporáneos, al paso que la Arqueología llamada prehistórica con mayor precisión todavía nos hace ver sobrepuestas en un mismo sitio diversas industrias, entre las cuales se hallan á flor de tierra las más adelantadas, y en la base las más groseras.

Del conjunto de tales hechos han deducido: 1.º, que los habitantes del suelo francés usaron á los principios exclusivamente objetos de madera, de hueso y de piedra simplemente tallada; 2.º, que más adelante se dieron á pulimentar la piedra; 3.º, que posteriormente todavía añadieron á los de piedra los instrumentos de bronce; 4.º, que vinieron por fin otros conocedores del hierro y lo emplearon en sus utensilios.

Por donde vienen á resultar cuatro edades: 1.ª, la paleolítica ó de la piedra tallada (de παλαιός, antiguo, y λίθος, piedra); 2.ª, la neolítica ó de la piedra pulimentada (νέος, nuevo, y λίθος, piedra); 3.ª, la del bronce; 4.ª, la del hierro. Los hechos que se aducen en contra ó en pro de esta división de las primeras edades del género humano los exponemos al tratar de los vocablos *Piedra, Bronce* y *Hierro*. (Véase también la palabra *Antigüedad del hombre*.)

HAMARD.

EGIPTO (*Cronología del*).—1. *Estado de la cuestión.*—Sabido es en virtud de qué errores ó equivocaciones han venido ciertos problemas de cronología á transformarse en cuestiones apologéticas. Es el caso que aquellos que, en considerable número, conocen sólo por la *Vulgata* el Antiguo Testamento, se imaginaron durante largo tiempo que la suma de las cifras allí puestas en la serie de las genealogías de los Patriarcas ofrecía ocasión de calcular infaliblemente el tiempo que llevaba de exis-

tencia el género humano; y como tales cálculos hacían subir el diluvio únicamente á veinte siglos y pico antes de la venida de Nuestro Señor, resultaron en oposición con datos cronológicos que atribuían á las antiguas edades del género humano una larga serie de siglos. Ni faltaban acaso quienes se adelantasen á pensar que la sanción dada por la Iglesia á la expresión de los dogmas en la *Vulgata* se extendía á una conservación providencial, á través de una larga serie de copistas, de las cifras allí puestas como representación de las cifras originales de Moisés. Cierto que las de San Jerónimo las encontramos en los actuales manuscritos hebreos, como se hallaban también en los manuscritos hebreos de su tiempo; pero no en la versión griega hecha por los de la Sinagoga, fiel entonces todavía.

Y aun en este mismo terreno la tarea de los apologistas fué, en verdad, por mucho tiempo nada difícil, pues que para combatirnos nuestros adversarios se veían en la precisión de aceptar ciegamente los asertos muy poco científicos de los escritores griegos respecto á ciertos pueblos orientales, y fácil era rechazar tales argumentos destituídos de todo sólido fundamento. No diré yo que nuestra posición al presente sea más dificultosa; pero es desde luego harto diferente, y debemos considerarla tal como realmente es en sí. Hoy poseemos hechos ciertos, numerosos é importantes respecto á la cronología de los pueblos. No lo sabemos, sin embargo, todo, ni tampoco voy á examinar aquí yo todos los hechos que en esta materia son conocidos. La cronología de la China comprende, á lo que parece, cerca de treinta siglos antes de nuestra era, y no ha de considerarse mítica [1]; pero sale de la esfera de mis estudios personales. La de Asiria sube, dicen, más allá, según novísimos descubrimientos; pero como más allá de una fecha bastante menos antigua que la de los chinos no se halla, ni mucho menos, una historia seguida, y como respecto á los primeros tiempos se aplica sólo á textos de valor discutible, dejaré á un lado esos asertos, no sin recordar también que la India no tiene cronología positiva y continuada sino desde los tiempos de Alejandro, es á saber, antes del reino budhista del Norte, y me limitaré al Egipto, al cual consagro muchos años ha una considerable parte de mis estudios.

Aquí es ya diferente el estado de cosas, y se presta mucho más á una discusión concreta; porque si bien esta historia presenta ciertamente, y tal vez habrá de presentar siempre, sus lagunas, ello es que desde la época de la construcción de las grandes pirámides de Gizeh, es decir, desde el tiempo de la IV dinastía (y son treinta y una las que cuenta el Egipto antes de Alejandro), ofrece dicha historia una serie regularizada, en la cual vemos desarrollarse paralelamente las creencias, las artes y los acontecimientos políticos. Tenemos, pues, con esto una verdadera historia apoyada, no hay que olvidarlo, en testimonios contemporáneos conservados en sus textos originales, y muchas veces hasta en el ejemplar original de tales textos. Y desde la XVIII dinastía hasta nuestros días ya no hay hueco alguno de considerable importancia.

Y siendo esto así, ¿pueden subsistir aún grandes incertidumbres respecto á esa cronología? Sí que las hay, á causa de que los egipcios no hacían uso de eras. Se tomaba la fecha de los hechos del año tantos ó cuantos del monarca reinante, y por consiguiente, para obtener una fecha absoluta, y no meramente relativa, de tal ó cual hecho, es necesario retrogradar hasta el mismo por una serie de reinados cuya duración nos fuese exactamente conocida, lo cual es de ordinario imposible á causa de las lagunas y cifras inciertas, ó apoyarse en los sincronismos. De éstos verdad es que los tenemos, y muy importantes, pero son en corto número, antes de la conquista persa, sin que ninguno pueda retrotraerse más allá de los primeros años del siglo XV. Cierto que poseemos extractos ó mejor sumarios cronológicos de Manethón [1], series de reinados, ó cuando se omiten los reinados particulares, series de dinastías con las cifras de su duración; extractos que son obra los unos de Julio Africano, con-

[1] Véase *La Controverse* de Mayo de 1884, artículo de Monseñor de Harlez.

[1] Sacerdote egipcio del tiempo de los Tolomeos, que había compuesto, conforme á los documentos nacionales, una historia general de su país.

servados por Jorge Sincelo, y pertenecientes los otros á la Crónica de Eusebio; algunos, en reducido número, los trae Eusebio. Pero nada más fácil y frecuente que los errores de cifras en los copistas de manuscritos; y por lo que hace especialmente á los de Manethón, resulta que allí donde los monumentos originales nos han dado á conocer la distancia que separa dos reinados, ésta es, de ordinario, diferente de la que aparece en los extractos, además de que éstos difieren á menudo entre sí cuando se compara para los mismos reinados á Africano y Eusebio. Y hay además el riesgo de que, ateniéndonos sólo á los extractos de Manethón, podríamos más de una vez confundir dinastías simultáneas con dinastías sucesivas.

Fijadas ya, pues, las condiciones del problema, vamos á estudiarlo en los diferentes puntos que abraza:

1.º Cronología cierta y determinada.
2.º Cronología aproximativa.
3.º Cronología incierta.
4.º Conclusiones que de tales resultados se deducen desde el punto de vista apologético.

La división de la cronología egipcia en las tres indicadas categorías de fechas es la misma que ha desarrollado M. de Rougé en su curso de 1865, á que tuve la honra de asistir, como también á los de los años siguientes. El resultado de tales lecciones habré de completarlo aquí ayudándome de trabajos más recientes.

II. *Cronología exacta.*—La cronología exacta y cierta de la historia de Egipto anterior á Alejandro, no va más allá de la primera mitad del siglo VII (665); es decir, de la expulsión de los conquistadores etiopes por Psammético I, de la XXVI dinastía (de Reyes saítas). Respecto á este período los documentos abundan, y Egipto está en relaciones no interrumpidas con Grecia. Y en rigor, podríamos hacer subir esta cronología exacta hasta el último cuarto del siglo VIII. Hallábase por aquel tiempo dividido Egipto entre varios pequeños Príncipes, en cuyo número estaban los primeros Reyes de Sais, y el predominio sobre el valle inferior del Nilo fué más de una vez ocasión de contiendas entre los Reyes de origen etiope y el Imperio asirio. Ahora bien; como conocemos la cronología de Asiria durante esa época, resulta fácil establecer también la de Egipto con una aproximación sujeta estrechamente á marcados límites.

III. *Cronología aproximativa; sincronismos.*—Esta aproximación disminuye cuando intentamos subir más allá en la escala de los tiempos, donde ya nos encontramos reducidos á las cifras llamadas de Manethón; pero aun así, los límites de los errores posibles presentan todavía un campo restringido, porque encontramos un sincronismo seguro en la primera mitad del siglo X, es á saber: el del reinado de Scheschonk I (principio de la XXII dinastía), el adversario de Roboán [1]. Una inscripción de Tebas, de Egipto, nos refiere los pormenores de su invasión en Palestina.

Cuando pasamos más allá del siglo X, surgen de nuevo las incertidumbres de la cronología egipcia, y la de los siglos XI, XII y XIII es, preciso se hace confesarlo, sumamente vaga. Ni aun se puede señalar con seguridad una fecha para el decaimiento de la XX dinastía (en Tebas), ni determinar con precisión si le fué contemporánea la XXI (de los tanitas).

Pero esto no presenta importancia desde el punto de vista de la cronología general del Egipto, mientras que la fecha del advenimiento de la XX dinastía la tenemos determinada casi fijamente por un sincronismo no histórico ciertamente, sino astronómico. Expliquémoslo.

El año *civil* de los egipcios era desde una época muy antigua un año de 365 días sin bisiestos, es á saber: doce meses de 30 días divididos en tres estaciones apropiadas á la agricultura: inundación del Nilo, siembra y crecimiento de las mieses, y recolección, más cinco días complementarios. Resultaba de aquí que cada cuatro años se adelantaba el civil un día sobre el año astronómico de 365 $^1/_4$ días, año juliano que decimos, y que en realidad sólo difiere del

[1] La nasal del nombre Scheschonk, poco articulada probablemente, desaparece en la transcripción hebrea *Schis chak* (III Reg., XIV, 25). Sabido es, por otra parte, que el hebreo no admite dos vocales seguidas en una misma palabra.

año real en una muy pequeña fracción de día. Ahora bien; sabemos por un texto de tiempos del Imperio romano que uno de los períodos de 1460 años julianos [1], que renuevan el acuerdo del primer día del año civil con el primer día del año juliano proléptico, terminó en el año 139 de la era cristiana; de donde resulta que el referido período había comenzado en 1322 antes de dicha era [2].

Y es el caso que poseemos una inscripción del año XI de Ramsés III, segundo Rey de la XX dinastía, donde se hace constar que el primero del mes de Thot, es decir, el primer día del año, se celebró la fiesta de la aparición de Sothis; y se ha deducido, por lo tanto, que este año once era el de la coincidencia entre el año civil y el año fijo, y que, por consiguiente, Ramsés III había subido al trono en 1335, sobre tres años más ó menos, toda vez que la coincidencia persistía por cuatro años. Con todo, M. de Rougé ha hecho acerca de esto observaciones que dan lugar á pensar si esta aproximación podrá no ser tan exacta. No tenía plena confianza en la opinión de Champollion, de que la omisión del número correspondiente significaba la mención del primero de mes; pero añadía que por lo menos se trata de un día de la primera quincena del mes, toda vez que á la fecha con esa omisión sigue el 16 Thot en dicha inscripción, que representa una serie de fiestas instituídas por Ramsés III. Rechazaba, por otra parte, la idea de Brugsch, de que se trataba de una fiesta propia del año fijo, pues que en ninguna otra parte encontramos en 1.º de Thot la salida de Sothis, y bajo Ramsés VI se celebra el 15, concordando suficientemente la distancia de sesenta años entre ambos reinados con su correlación histórica: distancia que pongo de sesenta años por ser ése el intervalo que corresponde á la diferencia de quince días del año civil al fijo.

Tenemos, pues, una cronología aproximativa de la historia de Egipto que sube hasta el último tercio del siglo XIV [1]. Pero pasada esa fecha, ya no encontramos más sincronismo que el del Exodo (1493). M. de Rougé, de conformidad con la mayoría de los egiptólogos, ha dicho, fundándose en los hechos mencionados en el Exodo y en las indicaciones de los documentos egipcios respecto á la larga duración del reinado de Ramsés II (el Sesostrís de los griegos, el Sesoa-Ra del pueblo egipcio), tercer Rey de la XIX dinastía, que este Príncipe es el gran perseguidor de los hebreos [2]. De donde deduce que la salida de los hebreos tuvo lugar bajo Merienptah I, hijo y sucesor de aquel Monarca. Y como el padre de Ramsés II, Seti I, parece haber tenido un reinado bastante largo, y su padre, al contrario, uno muy corto, se infiere de ello que el advenimiento de esa dinastía deberá de haber sido hacia fines del siglo XVII ó comienzos del XVI.

IV. *Discusión sobre la fecha del Exodo.*—Pero nos sale aquí al encuentro una objeción que se roza con la Apologética, y que es preciso examinemos en todos sus pormenores. Se ha pretendido que la salida de los hebreos de Egipto debió de ser durante el período de abatimiento y discordias que, como hoy sabemos, precedió inmediatamente á la XX dinastía, y se ha enunciado semejante aserto apoyándolo más ó menos explícitamente en la ciega preocupación de nuestros adversarios, de que debe considerarse errónea toda narración milagrosa, y de que, por consiguiente, el buen éxito de Moisés no hubiera sido posible después de ocupar el trono Sesostris.

Además, caso de aferrarse tenaz-

[1] Es lo que se llama período sothiaco, del nombre de *Sothis*, que daban los egipcios á Sirio, porque la salida heliaca de Sirio, es decir, el primer día del año en que se muestra visible por la mañana á causa del retardo gradual de su salida respecto á la del sol, convenía en los primeros tiempos de la historia de Egipto con el solsticio de estío, época en que comenzaba la crecida del Nilo, y por consiguiente, el año agrícola de aquel país.

[2] Para todo esto véase Biot, *Recherches sur l'année vague des égyptiens*, y *Recherches de quelques dates absolues qui peuvent se déduire des dates vagues inscrites sur des monuments égyptiens*, primera parte (Memoria de la Academia de Ciencias francesa XIII y XXIV.) Véase también T. E. Martin, *Mémoire sur la date historique d'un renouvellement de la période sothiaque, l'antiquité et la constitution de cette période égyptienne* (Memorias de la Academia de Inscripciones y Bellas Letras, t. VIII).

[1] Me atrevo á esperar que los que hayan leído el primer artículo del *Museón* correspondiente á Enero de 1884 no vacilarán respecto á esta conclusión por los argumentos de M. Lieblein, que hace comenzar la XVIII dinastía hacia 1500 y la XX en el último cuarto del siglo XI.

[2] Con todo, la edad que tenía Moisés cuando su vuelta á Egipto da ocasión á pensar que su exposición en el Nilo sería cuando Ramsés era todavía niño, asociado nominalmente á su padre en el trono. Se conoce hoy una población de Ramsés II en la región de Gesen.

mente á las cifras de Manethón, podría oponerse también una razón cronológica. Los extractos, en efecto, no dan sino un corto número de reinados de mediana duración entre Ramsés II y Ramsés III; y como la fecha de éste debe aproximadamente referirse, según acabamos de explicar, al año 1333, es necesario para admitir el sincronismo de que se trata contar 160 años entre los primeros tiempos de Merienptah y el principio de la XX dinastía.

Así sería, lo repetiremos, en el caso que tuviésemos que concretarnos para este período á las cifras de Africano y Eusebio; pero lo contradice precisamente el documento histórico y perfectamente auténtico, en que Ramsés III nos certifica de la anarquía y la humillación del Egipto, es á saber: el gran papiro Harris, documento oficial del reinado de aquel Príncipe, á cuyo texto *únicamente* debemos el conocimiento de aquellos largos años de fraccionamiento y de dominación extranjera [1], de los cuales Africano y Eusebio *nada nos dicen*. Queda, pues, destruída la objeción en virtud del texto mismo en que se había querido encontrar una explicación naturalista de la "huída triunfal„ de los hebreos.

La XVIII dinastía, que se extiende desde la expulsión de los Reyes pastores hasta el entronizamiento del abuelo de Sesostris, duró bastante. Comprende unos doce reinados, varios de los cuales los conocemos bien, y uno de ellos, el de Thotmes III, nos consta que fué casi de medio siglo; pero no es posible marcar la duración total de ese período, que parece interrumpirse hacia el final con reinados revueltos ó ilegítimos. No podría, por lo tanto, considerarse como expresión de dicha duración la suma de las fechas más altas notadas en los monumentos de los reinados regulares, y no será temerario el referir la expulsión de los Reyes pastores (los Hyksos) al principio del siglo XVIII antes de la era cristiana ó á la segunda mitad de XIX.

V. *Cronología incierta.*—Pero desde aquí para arriba no hallamos ya en la historia de Egipto, ni aun aproximadamente, cronología alguna absoluta, por más que podamos determinar con exactitud el espacio de uno de los períodos que la componen.

Es por de pronto imposible determinar cuánto duró la dominación de los Hyksos; las cifras de Josefo, de Africano y de Eusebio presentan discrepancias demasiado considerables, y ni aun para distribuir los números de las dinastías XV, XVI y XVII entre los Hyksos establecidos en el bajo Egipto y los Reyes nacionales que habían sabido restaurar ó conservar su poder en la parte alta del país, encontramos acordes á los autores de los extractos. La XIV dinastía (Xoita) parece haber sido local; mas ¿era dicha dinastía una representación de los patriotas rechazados hacia allí por los invasores, ó existía ya de antes simultáneamente con los Faraones de Tebas? ¿Quién podrá decírnoslo? Desconocida nos es la historia de los Reyes de Xois, y ni aun sus nombres siquiera sabemos.

Es cierto, por otra parte, que la XIII dinastía se mantuvo por un espacio de tiempo considerable, y que extendió su poder lo mismo al bajo que al alto Egipto. Respecto á la XII es cierto también que reinó algo más de dos siglos, pues nos ha dejado inscripciones en bastante número por donde podamos conocer bien la sucesión y las fechas relativas de los reinados que la componen, y las asociaciones de los hijos al solio con sus padres nos proporcionan dobles fechas que permiten reconstruir con exactitud la duración total. ¿Pero en qué espacio habremos de colocar esos dos siglos? No lo sabemos, ni hay razón de creer que podamos jamás saberlo.

La XI dinastía fué también tebana como la XII y la XIII, y con ella se nos presenta la primera mención de Tebas, que había de llegar á ser después la ciudad de las cien puertas. Sabemos

[1] «El país de Egipto había caído en confusión, haciendo cada cual lo que quería; no hubo *durante largos años* superior que estuviese sobre los demás. El país de Egipto estaba sometido á los jefes de las provincias, matándose unos á otros por ambición y envidia.

«Después de aquellos años de desgracia vino el sirio Aarsu como jefe entre ellos. Sujetó todo el país; se tuvo reunión de sus compañeros.

«Entonces se abusó de cuanto para los hombres y los dioses había; cesaron las ofrendas en los templos; echados por tierra los dioses, obró según sus deseos y designios.» Subió por fin al poder Setnekht, el fundador de la XX dinastía. (Véase la traducción inglesa de ese pasaje del papiro por MM. Eisenlohr y Birch, *Recuerdos de lo pasado*, t. VIII, pág. 46.)

unos quince nombres de Reyes de esta dinastía, lo cual nos permite conjeturar muy por alto la duración de la misma; mientras que estudios recientes nos facultan, no para afirmar, pero sí para opinar que las dinastías IX y X fueron también soberanías locales establecidas por conquistadores extranjeros y contemporáneos de la mayor parte de los Reyes tebanos de la XI y acaso de los Reyes de Menfis correspondientes á la VIII. (La VII fué de efímera duración.) Pero el espacio que abraza este período es imposible determinarlo aun para aquellos que quisiesen todavía confiarse, respecto á cifras, en los copiantes de los extractos de Manethón, á causa de la enorme diferencia que entre ellos se observa; como que el uno da cien años á la IX dinastía, mientras el otro le atribuye cuatrocientos nueve.

Comparando, sin embargo, unos con otros los monumentos del arte que llevan la fecha de la VI y de la IX dinastía, se ha llegado á formar idea de que no debe ser muy considerable el intervalo de tiempo que las separa, y que este intervalo no supone una verdadera interrupción de la vida nacional de los egipcios, ya por la anarquía, ya por una invasión extranjera.

Con la VI dinastía (siguiendo en nuestra marcha retrospectiva) penetramos de nuevo en lo que podríamos llamar, con frase de M. Rougé, la geología de la historia, ó sea un período en que la *sucesión* de los hechos está debidamente determinada, pero sin que pueda saberse qué *sitio* ha de asignársele en la Cronología. Aquí, en efecto, como respecto á la XII dinastía, poseemos una historia propiamente tal aunque harto sumaria; historia que en este nuevo período reviste especialmente un carácter religioso y monumental; es decir, que los documentos religiosos que aún subsisten de aquella época son mucho más numerosos que los relativos á la historia política, y que monumentos de arte bien conservados nos representan en las pinturas de los hipogeos la vida social de aquella época; á ella debemos asignar la construcción de un gran número de pirámides, entre las cuales figuran, en primer término, las gigantescas moles de Gizeh. Más allá de la IV dinastía sólo tenemos ya nombres correspondientes á tres dinastías: dos del alto y una del bajo Egipto (si sucesivas ó contemporáneas, no me atreveré á decidirlo). Pero ninguna fecha determinada, ni aun de un modo aproximado, podrá admitir — lo repetiremos — antes de la XVIII dinastía quien esté al tanto de la índole de los documentos en que se intentaría fundar tales asertos [1].

Sin embargo, más de una objeción se ha hecho en nuestros días contra este escepticismo cronológico; cúmplenos, pues, examinarlas:

VI. *Objeciones.*—Hay quien ha dicho que Manethón mismo había ya hecho la deducción de las dinastías ó reinados simultáneos, y no había admitido como resultado de su cálculo sino los años realmente sucesivos. Gratuita es semejante hipótesis, é inútil por añadidura respecto á las consecuencias que de ella pudiesen sacarse, toda vez que en realidad no sabemos qué cifras había puesto el mismo Manethón en su historia. No procede, pues, en ningún caso sumar las de los extractos; pero hay más: Manethón mismo ha dicho que el total de las dinastías faraónicas (comprendidos los años de la dominación etiope y de la persa), desde Mena (Menes), el primer Rey de la primera dinastía hasta la conquista de Alejandro, era de 3555 años, en lugar de cinco ó seis mil, que es la cifra que nos darían las sumas. Una disertación de T. E. (Th. H.) Martín, decano que fué de la Facultad de Rennes, publicada en la *Revue Archéologique* de 1860, nos hace ver que ésa era también la opinión de dicho historiador. Pero ¿por qué cálculos había llegado Manethón á ese resultado? No lo sabemos. ¿A qué altura rayaba como crítico este escritor? Poco se nos alcanza de ello. Todo lo que podemos decir es que el estudio de los pormenores de esta historia, en

[1] Respecto á la antigüedad de las pirámides, será tal vez del caso, dirigiéndome á lectores que pueden muy bien no tener nada de egiptólogos, prevenirlos contra una tentativa publicada hará cosa de unos quince años por un tal P. S., pretendiendo sacar de la *construcción* misma de la pirámide de Khufú consecuencias cronológicas y de otra índole. El autor reconoce que no es egiptólogo, y sus ideas todas son lo que se llama *aegri somnia*. No quiero, pues, estampar aquí su nombre; basta con sus iniciales para poner sobre aviso contra dichas alucinaciones á los lectores del DICCIONARIO APOLOGÉTICO, por si acaso cayere en sus manos el libro á que aludimos.

los puntos en que es posible, no permite recusar ese resultado, si bien tampoco permite más el que garanticemos su validez. Es, pues, posible, pero nada más que posible, atribuir un valor real á ese número, que haría subir la historia de Egipto á algo menos de cuatro mil años antes de nuestra era [1].

También se ha hecho otro argumento de diferente índole. En un libro de Medicina escrito en lengua egipcia hay una especie de calendario que indica, al parecer, la correspondencia entre dos años, apareciendo el primero Thot del uno equivalente al nueve, Epiphi del otro, y este calendario se refiere al noveno año de un cierto Rey. El nombre del tal Rey está poco legible; pero se ha creido ver allí el de un soberano de la IV dinastía. La correspondencia ésta indica, se decía, la del año civil con el año normal, de donde puede, por consiguiente, deducirse el número correspondiente á ese año en un período sothiaco. Y si, en efecto, ese nombre pertenece realmente á la IV dinastía, el período no puede ser otro que el que concluye en 2782. Es, pues, fácil marcar el valor absoluto de la fecha de ese año [2], y por consiguiente, la del reinado cuyo noveno año habría caído entonces en el cuadrienio 3007 á 3010.

Pero al hacer semejante cálculo no pararon mientes en que la concordancia entre el 1.º de un mes (designado por el nombre del mes sin expresión del número), y el 9 de otro debía cesar al tener que hacer el salto de los días complementarios. Y esta rectificación no se ha hecho en ese cuadro. Es, pues, imposible que esto nos represente la marcha de un año de 365 días á través del año astronómico, y resulta así ilusoria la consecuencia deducida de semejante hipótesis; además de que no tenemos razones para afirmar que estuviese en uso el año de 365 días en los tiempos á que nos referimos.

Sea, pues, la conclusión general de cuanto llevamos dicho la siguiente: "No sabemos, ni aun aproximadamente, cuánto ha durado la historia de los Faraones; pero la conjetura menos inverosímil, la que tal vez no debe andar muy lejos de lo cierto, es que ha comenzado en el cuarto milenio antes de la Era cristiana, y tal vez en la primera mitad del mismo. Y ahora, ¿qué opinión habremos de formar de estas conclusiones en presencia de los datos bíblicos?

VII. *La cuestión apologética.*—Para dar una respuesta precisa y positiva á esta cuestión, es necesario preguntarse primero hasta qué punto y en qué sentido puede decirse que hay una cronología de la Escritura antes del tiempo de Abrahán, en que da principio una historia seguida de los hebreos. Cuestión es ésta que nadie había pensado en proponerla (excepto en lo que atañe á las variantes de las cifras en las diferentes versiones) hasta que en el siglo actual se abrió camino á las investigaciones de la ciencia respecto á la remota antigüedad de diversos pueblos. Hoy, por el contrario, es materia muy debatida entre sabios católicos.

Mas conviene aquí distinguir las cuestiones. Puede, sin duda, tratarse únicamente de saber si los nuevos datos de la ciencia aparecen favorables al texto hebreo actual reproducido en la Vulgata, al Samaritano ó al de los Setenta, y se puede decir que respecto al primero, el cual parece presentar tan sólo tres siglos escasos entre el diluvio y el nacimiento de Abrahán, la cuestión, *si* se da al texto la interpretación ordinaria, está plena y *definitivamente* resuelta en sentido negativo. En cuanto á las cifras de los Setenta, no veo claramente que sean incompatibles con la cronología egipcia. Si colocamos en tiempo de los Hyksos la venida de Jacob, lo cual hoy nadie niega ni puede negar, el sentido literal del texto griego dará más de doce siglos entre el diluvio y la época de aquel suceso. Y toda vez que la dominación de los Hyksos y los reinados que la precedieron no representan una duración que sea posible determinar definitivamente, ni aun al poco más ó menos, sería en verdad temerario el declarar inconciliables dos cifras de las cuales conocemos la una pero ignoramos la otra.

[1] Hablamos, téngase entendido, de años aproximativamente solares. Creo haber *demostrado* estrictamente (*Ann. de philos. chrét.*, 1875-1876), examinando *todos* los hechos y *todos* los argumentos uno en pos de otro, que *no hay para qué hacer caso* de los supuestos años de siete meses, soñados por un autor de cuyo nombre no quiero tampoco hacer mención.

[2] O más bien de la tetraetéride, pues que la variación dimanada de la falta de bisiestos sólo se hace patente cada cuatro años.

Sin embargo, como no es posible conceder mucho menos de dos ó tres siglos á la dominación de los Hyksos; como la XIII dinastía reclama también un cierto espacio; como la XII comprende dos siglos, y la XI tiene dieciséis reinados, si es que no dieciséis generaciones; como, por último, las dinastías IV á VI tienen una historia que no puede acortarse mucho, necesitaríamos un poquito de holgura para colocar todo esto. Por otra parte, no habría de ser el mismo Cham en persona quien fundase la ciudad de This, ni la de Menfis, algún tiempo tendría que pasar después del diluvio hasta que la tribu de los Mizraín creciese lo bastante para poblar una considerable porción del Egipto, y los Mizraín son Noaquidas; cosa que deja ya por completo esta cuestión desligada de la referente á la universalidad del diluvio. Nos vemos, pues, algo apurados para hacer que encaje exactamente con la historia de Egipto la genealogía de los Patriarcas, tomada según comúnmente se entiende. Sin duda que si un Cainán pudo desaparecer bajo el kalém de los copistas, dos ó tres generaciones han podido sufrir igual suerte; pero sería harto difícil admitir otro tanto respecto á un gran número de generaciones.

Mas no nos hallamos reducidos á esa sola explicación. El sistema expuesto por el R. P. Brucker en *La Controversia* de Marzo de 1886 [1] nos abre ancho campo para hoy y para el porvenir. Convengo en que á primera vista podrá chocar á muchos; porque la idea de escribir: "tal Patriarca á tal edad engendró á tal otro„, para decir que engendró al hijo de cuya línea vino ese otro Patriarca, es harto extraña al carácter de las lenguas europeas, ni se encuentra tampoco en el estilo hebreo de épocas posteriores. Pero el P. Brucker ha demostrado que en el Exodo, tratándose de su propia familia, ha empleado el escritor una locución análoga: á lo cual podemos añadir por nuestra parte que aun en la genealogía de Nuestro Señor según San Mateo los grupos de catorce generaciones sólo pueden entenderse en un sentido convencional, lo cual es cierto, y por decirlo así, *de fe*, al menos por lo que toca al segundo grupo, toda vez que conocemos en sus pormenores por la Biblia la serie de los Reyes de Judá. El no haberse concebido y formulado antes de ahora este sistema del P. Brucker procederá, nos parece, de que su utilidad se hacía sentir menos que al presente. Ha surgido en nuestros días, porque un conocimiento más amplio de los remotísimos tiempos de la antigüedad ha obligado á los expositores á buscar una inteligencia más completa de los datos cronológicos contenidos en los Sagrados Libros.

[1] No le pongo más reparo que el de haber atenuado demasiado la utilidad de su sistema en lo concerniente al Egipto.

FELIX ROBIOU,

Profesor honorario de la Facultad de Letras de Rennes, Correspondiente del Instituto y de la Sociedad de Anticuarios.

EGIPTO (*Cronología de*).

APÉNDICE QUE SE AÑADE EN LA VERSIÓN ESPAÑOLA

Según dejamos indicado, creemos será de agrado y utilidad para nuestros lectores, vista la importancia de la materia en sí misma y por su relación con la historia bíblica, cuya indubitable verdad han venido á confirmar tan brillantemente en nuestra época los monumentos de Egipto y de Asiria enterrados por largos siglos en profundo olvido, y estudiados y descifrados hoy con admirable perspicacia de ingenio y doctrina, poner aquí una breve noticia del único monumento egipcio en que se hace mención expresa de una era, y de la plausible y luminosa explicación que recientemente ha propuesto de dicha difícil inscripción un insigne hijo de la insigne Compañía de Jesús, el P. César A. de Cara. Para ello, y por la exactitud con que nos parece exponer el asunto y por las útiles observaciones que en la materia contiene, juzgamos lo mejor copiar aquí en gran parte el artículo que á ese propósito publicó en el Boletín de la *Sociedad Asiática Italiana* el docto Sr. Schiaperelli. Dice así:

"Trátase de la fecha del año 400, cuarto día del mes de Mesori, del Rey del alto y bajo Egipto Setãapehti, que se lee grabada en la famosa estela de Tanis.

„Sabido es que dicha estela, de proporciones colosales, esculpida en un

trozo de admirable granito oriental traído desde las cataratas de Siene, fué erigida por Ramsés II [1] en la sala central del templo de Tanis, de donde la desenterró Mariette en las excavaciones del año 1863: y publicada después por el mismo, fué estudiada, discutida é interpretada en sentido casi siempre diverso por casi todos los más insignes egiptólogos. El P. Cara, en el breve capítulo que consagra á esto, resume separadamente estas varias opiniones, poniendo al mismo tiempo en claro lo que hay en cada una de probable ó aun de cierto; demuestra cómo ninguna reune elementos bastantes para afrontar el examen de la crítica; así es que se halla de acuerdo con Rougé y con otros en cuanto á atribuir á la mencionada fórmula el valor de una fecha verdadera y propiamente en el sentido usual de esta palabra; pero se separa de ellos en cuanto considera como referentes al dios Set los dos nombres que llevan cartel real, Nubti Setàapehti, que ellos querrían referir á un faraón que realmente hubiese existido, conformes sólo en esto con la opinión de Maspero.

„Sentado así que esa fecha se refiere á un acontecimiento real, que es concerniente al culto del dios Set, se pregunta el P. Cara cuál pudo ó debió de ser ese suceso, y mediante investigaciones minuciosas y delicadas, que expone en forma hasta demasiado concisa, propone se tenga por tal una especie de edicto con el cual un Rey perteneciente á los Hyksos, el mismo Apapi, habría proclamado que se tuviese á Set, su dios nacional, como divinidad principal del Egipto, fundiendo en él los atributos del Set siriaco y egipcio. Por atrevida que pueda parecer á primera vista semejante aserción, tiene, con todo, muchos elementos intrínsecos de probabilidad; y á ello se alude, nos parece, con bastante claridad en el papiro Sallier I: pareciéndonos además que concertaría bastante bien con otros puntos ya determinados con cierta probabilidad de la historia egipcia y hebrea.

„Si hemos de tomar en cuenta la indicación de una tumba en El-Kab, según la cual hacia el fin de la XVIII dinastía, cuya autoridad estaba circunscrita á algunas provincias del alto Egipto, y que corresponde aproximadamente al reinado de Apapi en el Egipto inferior, habría sido desolado Egipto con una larga escasez durante varios años; si tomamos en cuenta circunstancias históricas de bastante importancia que harán tener como probable la entrada de los hebreos en Egipto bajo un Rey de los Hyksos y su éxodo bajo Meneftah, hijo y sucesor de Ramsés II; si atendemos á la indicación de la Biblia sobre la duración de la estada de los hebreos en Egipto, deberemos decir que entre el reinado de Apapi y el de Meneftah corrieron por cálculo aproximado 430 años. Ahora bien; las mencionadas suposiciones, que son generalmente aceptadas por los eruditos como bastante probables, encontrarían amplia confirmación en la estela de Tanis, la cual, según la expresada explicación, nos daría un período de 400 años entre un punto del reinado de Apapis y aquel momento del de Ramsés II en que se hizo la dedicación de la mencionada estela, y de aquí, por un cálculo aproximado, 430 años para llegar al reinado de su inmediato sucesor Meneftah, que se considera probablemente ser el faraón del Exodo.„

Hasta aquí Schiaparelli, y nosotros sólo añadiremos que la tumba de El-Kab deberá de ser una descubierta y transcrita por Brugsch en la antigua Eileithiápolis, de la cual deduce aquel docto investigador que los muchos años de escasez en Egipto, recordados en dicha inscripción, se refieren directamente al mismo suceso de que nos habla la Biblia; y así habrá de deducirse en buena lógica dada la traducción del citado monumento según el referido escritor la ha publicado.

***

EGIPTO (*Las profecías de Ezequiel y la historia de*).—Mientras que el pueblo de Dios estaba en cautividad por expiación de las faltas cometidas, hacía el Señor anunciar por sus Profetas los castigos reservados á las naciones idólatras, que habían sido los instrumentos para el castigo de aquel pueblo. Ezequiel dejó oir palabras de amenaza contra Egipto: "Porque fuiste un báculo de caña para la Casa de Israel, por tanto héme aquí contra ti y contra tus

[1] *Ramesse* dice el original italiano.

ríos: y pondré la tierra de Egipto en soledades... desde la torre de Syene hasta los confines de Etiopía.„ Algo más adelante anuncia el Profeta que Nabucodonosor será quien ejecute contra Egipto el oráculo del Altísimo (Ezequiel, XXIX). Algunos críticos habían negado hasta ahora, por más que lo afirmaba Josefo, el cumplimiento de esta profecía bajo pretexto de que en nada aludían á ello Diodoro y Herodoto, y que hablaban, por el contrario, de una incursión del Rey de Egipto, Apries, en Palestina y Chipre. Pero también aquí ha venido la Epigrafía en defensa de la Biblia, pues tenemos, en efecto, documentos egipcios y caldeos que certifican de la exactitud del escritor sagrado.

1.º Por parte de los vencidos se nos presenta Res-Hor, Gobernador de los países meridionales del Egipto, contemporáneo de Apries, y en la inscripción que acompaña á su estatua nos da á conocer los hechos siguientes: que los asiáticos invadieron á Egipto y pusieron cerco á Elefantina, donde hicieron destrozo en el templo de Khnum; no pudieron pasar la primera catarata, y tuvieron que retroceder ante Apries. Pero cumplido dejaban el oráculo de Ezequiel, habiendo llevado la devastación desde la torre de Syene hasta las fronteras de Etiopía.

2.º Por parte de los caldeos tenemos dos cilindros, los únicos que hasta el presente se han hallado con inscripción egipcia, y ambos muestran en jeroglíficos el nombre de Apries, atestiguando así las relaciones entre uno y otro país en tiempo de Nabucodonosor, y dándonos motivo para suponerlos obra de algún prisionero. Poseemos además, una plancha de arcilla, donde Nabucodonosor nos cuenta que fué á Egipto para dar allí una batalla el año 37 de su reinado. Refiérese esto, no á la campaña contra Apries, sino á otra contra su sucesor Amasis, acaso la que anuncia Ezequiel en el capítulo XXX; y como quiera que sea, tal inscripción confirma brillantemente, contra las negaciones de los racionalistas, la verdad de las guerras ofensivas emprendidas por Nabucodonosor contra los egipcios. (V. Vigouroux *Bible et découvertes*, t. IV; Ezequiel, capítulo IV; Wiedeman *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1878; Schrader, *ibid.*, 1879.)

ELÍAS Y ELISEO.—Es evidente que no puede la Crítica negar el carácter histórico de estos dos Profetas: los numerosos pormenores que respecto á ellos nos ofrece el autor del libro de los Reyes, prueban que se trata, en efecto, de personajes históricos, y esto no lo niegan los racionalistas. Renán hasta exagera el papel de estos Profetas, atribuyéndoles que importaron el monoteísmo entre sus compatriotas. ¡Cómo si una doctrina recibida por aquel entonces en el reino de Israel hubiese podido tener acogida en el reino de Judá! Pasemos, pues, por alto semejante hipótesis. Lo que los racionalistas atacan principalmente en Elías y Eliseo, son los milagros en que abunda su historia, y pretenden transformar aquellos hechos extraordinarios en simples sucesos naturales, agrandados, exagerados y desfigurados por la leyenda. Así, v. gr., para los críticos de esa calaña, si el holocausto ofrecido por Elías en el Carmelo pudo inflamarse no obstante la mucha agua que el Profeta había hecho derramar sobre la víctima, es que aquella agua debía ser en realidad petróleo (III Reg., XVIII); si Elías resucita un niño, es que el niño no estaba muerto; si anuncia la lluvia después de una sequía de tres años, es que debía ser hombre versado en la ciencia de las leyes atmosféricas (XVIII), etc.

¿En qué se fundan los racionalistas para desnaturalizar así un relato tan claro y terminante como el de la vida de estos dos Profetas? En nada, sino en la por ellos supuesta imposibilidad de los milagros. Considerando como un dogma tal aserto, deducen para ser lógicos que ninguna narración milagrosa puede admitirse en ese sentido; de modo que podrán variar cuando se trate de presentar bajo su nuevo aspecto tal ó cual hecho reputado hasta entonces milagroso, pero estarán siempre contestes en combatir su carácter tradicional. Y así las cosas, fuera enredarnos en pormenores inútiles el ir tomando sucesivamente cada episodio de la vida de ambos Profetas para demostrar el carácter histórico del mismo. Si no se ha demostrado de antemano la

posibilidad del milagro, todas las pruebas que ahora adujésemos respecto á dichos hechos serían inútiles para los referidos críticos, que nos responderían: *A non posse ad non esse valet consecutio;* sin pensar que tendríamos nosotros derecho de decirles: *Ab actu ad posse valet consecutio.*

Si, por el contrario, hemos demostrado desde luego que son posibles los milagros (V. *Milagros*), nada les queda ya que alegar contra la veracidad de los hechos atribuidos á Elías y á Eliseo. En efecto, una relación con tantos pormenores inserta en un libro que no es más que un compendio historial, prueba que el autor ha debido de insertar en su libro una biografía de los dos Profetas compuesta por algún contemporáneo de ellos, si es que no por el mismo Eliseo, prueba por lo menos en todo caso que el recuerdo de ambos Profetas había permanecido en la memoria del pueblo. Mucho tiempo después, en los días de Jesucristo Nuestro Señor, permanece aún igualmente vivo ese recuerdo; ¿y cómo no ver en ello una prueba de que la presencia de Elías y Eliseo se había distinguido, no ya solamente por las profecías, sino por hechos debidos á un poder completamente extraordinario? Quítense los milagros de la vida de Elías y de la de Eliseo, y será ya imposible explicar por qué, siglos después, eran ellos tan conocidos como los más ilustres personajes que actualmente vivían.—(Véase respecto á los pormenores de cada milagro, Clair, *Introducción al libro de los Reyes* en la Biblia publicada por Lethielleux. Y respecto al sacrificio de Elías en el Carmelo, véase la palabra *Santuario.*)

EPHOD.—Era el ephod entre los hebreos una vestidura sacerdotal. "Constaba, dice M. Vigouroux, de dos partes, una de las cuales cubría el pecho y la parte superior del cuerpo, y la otra caía por detrás. Enlazábanse arriba ambas porciones por medio de dos onices, cada uno de los cuales tenía grabados seis nombres de las doce tribus de Israel. El ephod se sujetaba por debajo con un ceñidor de oro, púrpura y lino.„ Sobre el ephod del Gran Sacerdote era donde se colocaba el pectoral que tenía las dos piedras talladas *urim* y *thumim*, de las cuales se servía dicho sacerdote para consultar al Señor. Esta circunstancia había dado al ephod una gran notoriedad, y vemos en la Biblia á simples sacerdotes (I Reg., XIV, 28), y también á David (II Reg., VI, 14,) etc., llevando el ephod. Algunos expositores habían pensado que el ephod de Gedeón (véase esa palabra) no era acaso una vestidura, sino una estatua, por más que dicha suposición tuviese en contra suya todos los pasajes de la Biblia donde se menciona el ephod, con lo cual los racionalistas se han apoderado de esa idea y la han generalizado; de modo que para ellos, donde quiera que se trata de un ephod, la Biblia quiere significar una estatua y no una vestidura, y de esa manera transforman la célebre consulta al Señor por el ephod, en un oráculo pedido á un ídolo como en las religiones paganas. En otro lugar hemos justificado el principio fundamental de esa consulta (véase *Adivinación).* En cuanto á la forma en que se practicaba, no basta para atribuir á los israelistas un culto idolátrico decir como M. Vernes: "El sacerdote interrogaba al *ephod* ó estatua del Dios por un procedimiento que ignoramos„, pues lo que incumbía era probar que el ephod era, en efecto, una estatua, y no una vestidura, y esto es precisamente lo que no se hace. Antes al contrario, el ephod lo hallamos extensamente descrito en el Exodo (XXVIII) y puesto entre las vestiduras sacerdotales; y en cuanto á los varios pasajes de la Biblia donde se habla de la consulta al Señor por el ephod (I Reg., XIV, XXI, XXII etcétera), se comprenden mejor entendiendo ser el ephod vestidura, que no tomándolo por una estatua, y hasta en uno de los pasajes á que M. Vernes se refiere (I Reg., XXII, 18) vemos á Saúl que manda dar muerte á los sacerdotes por haber consultado al Señor para David, y á estos sacerdotes nos los presenta allí la Escritura *vestitos ephod lineo;* así lo dice con todas sus letras. Era, pues, el ephod una vestidura, y por más que los racionalistas deseen demostrar la supuesta idolatría primitiva de los hebreos, fuerza será que renuncien á buscar aquí argumento ninguno en su apoyo. (V. Vigouroux, *Bible et découvertes,* t. III, *Gédéon; Manuel*

bibl., tomo I, núm. 385; los ataques de M. Vernes *Revue de l'hist. des religions*, janv. 1882.)

ESCLAVITUD.—De los sentidos en que puede tomarse esta expresión, solamente uno reconoce la teología católica como legítimo, es á saber: el pleno dominio, en sentido jurídico, que el hombre tiene sobre los trabajos y las obras útiles de otro. No admite, pues, ni la esclavitud en sentido pagano, es decir, el pleno dominio sobre la persona misma de otro, ni la esclavitud en sentido restringido, es decir, reservando la persona, pero extendiéndose sin excepción y sin límites á todas las acciones y á todos los trabajos, ni tampoco, por último, la esclavitud sin fundamento alegable y motivo justo. Admite, sí, que por una pena justamente impuesta se pueda reducir á un criminal al estado de servidumbre; admite que en ciertas guerras antiguas, atendido el estado del mundo en lo político y lo moral, los vencidos hayan alguna vez podido ser sometidos al yugo de la esclavitud antes que pasados á cuchillo; hasta admite también que en circunstancias dadas, por libres y justos convenios, un hombre ó una familia puedan ceder á un amo el pleno dominio de sus trabajos y de sus fuerzas físicas. Pero nos enseña también que Dios sólo es verdaderamente dueño, y con dominio que hasta excluye el nuestro respecto á nosotros mismos, de las facultades de nuestra alma y los miembros de nuestro cuerpo, de nuestra memoria, de nuestro entendimiento, de nuestra voluntad y de nuestra vida. Somos en cierto modo unos meros usufructuarios y administradores de esos bienes, y no podemos, por lo tanto, ceder su dominio absoluto á nadie, ni nadie puede tampoco usurpárselo á Dios.

Admite asimismo la Teología no ser absolutamente contrario á justicia y razón el que un hombre ceda á favor de otro, hasta de por vida, el trabajo que cada día le vemos comprometer á favor del patrón ó del amo. Pero enseña también que esa cesión á perpetuidad está poco en harmonía con los principios del Cristianismo; que deberán en todo caso quedar á cubierto los derechos de la conciencia, de la familia y de la Religión; que así la Iglesia como el Estado tienen cada uno en su línea derecho á abolir la esclavitud mediante una indemnización; que la fuga del esclavo, cruelmente tratado ó arrastrado á la perdición por un amo impío, inmoral, es á menudo legítima y aun á veces obligatoria, caso de ser posible; que la venta de los esclavos, para ser tolerada, no debe herir ninguno de estos principios, y que, en fin, la "trata de negros„ es un abominable crimen.

II. Fúndase tal doctrina: 1.º En la legislación mosaica, que no suprime absolutamente la esclavitud, pues que tiene al cabo un lado aceptable ante el juicio de la recta razón, pero reglamenta y suaviza con gran prudencia la aplicación de semejante institución (Exodo, XXI; Lev., XXV).

2.º En los principios de caridad, de respeto al alma y al cuerpo del hombre, de misericordia y de mansedumbre dados por Jesucristo al mundo; porque de Él, en efecto, procede el gran movimiento libertador, que ha sacado de la esclavitud á la mayor parte del género humano.

3.º En la célebre carta de San Pablo á Filemón á favor de su esclavo fugitivo Onésimo.

4.º En la doctrina del mismo Apóstol, relativa á la igualdad bajo el aspecto espiritual del amo y del esclavo bautizado, á su igual dependencia del Supremo dueño, que no hace distinción entre ellos, y á la paciencia sobrenatural con que el esclavo ha de sobrellevar su condición si no puede aprovechar alguna ocasión de obtener la libertad (I Cor., VII, 20; Gal., III, 27; Eph., VI, 5.)

5.º En el ejemplo de los Romanos Pontífices y en las condenaciones formales de Paulo III, Urbano VIII, Benedicto XIV, Pío VII, y recientemente Gregorio XVI, contra el odioso tráfico de los negreros y otros tratantes.

6.º Y últimamente, en la admirable Encíclica de León XIII *In plurimis* á los Obispos del Brasil, fecha de 5 de Mayo de 1888, y de la cual tomamos aquí algunos principios absolutamente decisivos, á saber: "que es una monstruosidad el haber hombres que miren á los otros como seres inferiores y como bestias de carga.—Al apoyar la esclavitud la Filosofía antigua, mostró-

se inhumana y abominablemente injusta.—Por un inestimable beneficio de Cristo, la Iglesia ha hecho desaparecer la esclavitud y establecido entre los hombres la libertad, la igualdad y la fraternidad verdaderas, y nunca se alabará ni agradecerá bastante lo que ha hecho por la prosperidad de los pueblos.—Pío II y León X protestaron con todas sus fuerzas para que semejante abuso no retoñase y se arraigase entre los conquistadores de América.—Pío VII propuso al Congreso de Viena que se tomasen medidas para la completa abolición de la trata de negros.—León XIII, habiendo recibido grandísimo consuelo de la manumisión de los esclavos, vuelve ahora su atención y solicitud á las miserias y horrores del Africa central, y quiere que penetre allí por fin la libertad cristiana.—Deben, empero, también los manumitidos atender al cumplimiento de los deberes que les incumben, y no abusar del gran beneficio que justamente se les ha concedido.„—Después de publicada esa Encíclica es imposible, pues, prestar crédito á las acusaciones que contra la Iglesia romana se han formulado.

III. He aquí, sin embargo, varias objeciones que una y otra vez se han repetido respecto á ese punto:

1.° La esclavitud esintrínsecamente mala, y vemos que la Biblia y la Iglesia han transigido con ella.

2.° La legislación de los primeros Emperadores cristianos y de la Edad Media es esclavista.

3.° Sólo ya en el siglo XIII, á influjo de una idea más bien humanitaria que cristiana, toma vuelo la libertad de los esclavos y de los siervos.

4.° A fines del siglo pasado había todavía esclavos en tierras de la Iglesia, particularmente en Polonia y en Francia, en donde Voltaire tuvo que agitarse á favor de los siervos de San Clodio.

5.° La mayor influencia en el movimiento antiesclavista de nuestra época corresponde á los protestantes y librepensadores.

No es ardua empresa el responder á esas dificultades.

1.° Por de pronto, no es exacto el primer aserto. La esclavitud restringida en los términos que hemos dicho al comenzar este artículo no es por completo y esencialmente contraria al derecho natural; y no procede, por lo tanto, censurar al Antiguo ni al Nuevo Testamento por haber tolerado ciertas aplicaciones de dicha institución; merecerían, por el contrario, ser censurados si hubiesen dado por malo intrínsecamente lo que tal no es. En nada han transigido con las exageraciones ó los crímenes de la servidumbre, y lo que hicieron fué irla suavizando gradualmente hasta su completa desaparición.

2.° En ese mismo sentido tratan de la esclavitud las leyes de los primeros Emperadores cristianos. No destruyen de repente dichas leyes lo que no podía ni debía desaparecer así; respetan derechos legítimos y justos intereses, pero favorecen y sancionan la costumbre ya antigua de las manumisiones ante el Obispo, conceden después al bautismo el privilegio de la libertad civil para los esclavos, y por último, las manumisiones ante el altar colocan al liberto y á su descendencia bajo el patrocinio especial de la Iglesia.

3.° Desde los primeros siglos vemos rescatar cuantos esclavos se puede con las limosnas de los fieles, y hasta con los vasos sagrados de las iglesias, y aun en ocasiones vemos á héroes cristianos dar al efecto en cambio su propia libertad. Si en Europa continuó habiendo siervos, débese á que semejante estado, bajo el influjo combinado del derecho de los bárbaros y de la caridad católica, se había tornado harto llevadero, y muchas veces hasta envidiable podemos decir, en medio de las conmociones políticas y sociales de los primeros tiempos de la Edad Media. De aquí que las liberaciones hayan sido por largo tiempo menos numerosas de lo que probablemente hubieran sido si se tratase de la esclavitud propiamente dicha. No procede, pues, como alguien ha sostenido, adjudicar solamente á las instituciones feudales, con exclusión del Catolicismo, el mérito de haber devuelto su completa libertad á los descendientes de los esclavos y siervos de la antigüedad; mas bien retardaron dichas instituciones ese movimiento, sin contraer por eso, volvemos á repetirlo, responsabilidades irremediables. Pero lo que más contribuyó á

extirpar en Europa esa plaga social fué el espíritu de fraternidad cristiana impulsado *pro amore Dei, pro mercede animae,* según la frase que á menudo hallamos en las cartas de concesión de libertad. Y al mismo tiempo Ordenes religiosas consagradas especialmente á ese objeto marchaban heroicamente á redimir los cautivos cristianos del cruel yugo de los infieles. Lo que se nos quiere dar como *humanitarismo* de la Edad Media, no es ciertamente cosa distinta del Catolicismo; y cuando se presentó en escena la moderna filantropía hallaba ya hecho lo más difícil, y el antiguo mundo se encontraba ya libre cuanto el estado de las costumbres públicas y particulares lo consentían. San Pedro Claver para con los negros africanos y Bartolomé de las Casas en América, y por doquiera los misioneros católicos, trabajan en limar las cadenas de la esclavitud.

4.° La servidumbre que el siglo pasado había en Francia, y que ha durado hasta nuestros días en Rusia, donde, por otra parte, no era imputable á la Iglesia romana, estaba muy lejos de asemejar, como parecen suponerlo algunos, á la esclavitud antigua. El Abate Bergier, á quien ya en su tiempo se hacía esa objeción, respondía con pleno conocimiento de causa: "Al escribir nuestros filósofos que los eclesiásticos y los monasterios tienen esclavos bajo el nombre de *mainmortables*, han jugado del vocablo burlando la credulidad de sus lectores ¿Qué es, en efecto, el contrato llamado de *mano muerta?* El convenio por el cual un señor ha cedido fincas á un colono bajo las condiciones: 1.ª, de un censo ó pensión anual en frutos, dinero ó trabajo; 2.ª, que el colono no podrá vender ni enajenar las fincas sin consentimiento del señor y sin pagarle los derechos de laudemio; 3.ª, que si el colono llegare á morir sin herederos copartícipes en los bienes, pertenezca al señor la sucesión. ¿Dónde está la iniquidad y la dureza de ese contrato? Que pone trabas á la libertad del colono no se puede negar; pero es muy incierto si la libertad absoluta es un bien para quienes carecen de la inteligencia, actividad y conducta oportunas (y hubiera podido citar aquí Bergier las consecuencias de la expulsión de los Jesuítas en sus famosas Reducciones del Paraguay y otros muchos hechos posteriores); cuestión que nuestros filósofos no son llamados á decidirla en último recurso. Y hay que saber que un colono de mano muerta goza siempre la facultad de quedar libre; con ceder al señor las fincas que de él recibió y el tercio de los muebles, tiene derecho de acudir al juez para que le declare súbdito libre del Rey. Varios señores polacos han ofrecido la libertad á sus siervos, y éstos la han rehusado. ¿De qué sirven, pues, las diatribas de nuestros filósofos?„ *(Dicc. de Teol.*, art. *Esclavitud.*)

5.° Si algunos librepensadores de nuestros días, haciéndose eco de célebres escritores protestantes, parecen haber obtenido más éxito que sus predecesores en favor de la libertad de los esclavos, hay que observar que, en resumidas cuentas, no han hecho sino repetir y seguir los principios constantes del Catolicismo con menos prudencia y equidad tal vez en ciertos casos. No son iniciadores, sino meros imitadores, y en los buenos esfuerzos de los mismos reconoce la Iglesia las consecuencias del impulso impreso por ella á esta causa. Por lo demás, no se desentiende ella de esta obra eminentemente caritativa, y la historia de nuestras misiones contemporáneas, en Argel y en Africa especialmente, encierra las más gloriosas páginas de la causa antiesclavista en el siglo XIX.— (Cf. Lehmkuhl, *Theol. moralis;* la notable disertación de Balmes en *El Protestantismo comparado con el Catolicismo,* caps. XV-XIX y nota 15, y principalmente la Encíclica de León XIII, *In plurimis.*)

Dr. J. D.

ESCRITURA.—Entre las famosas razones con que Voltaire y bastantes otros en el siglo pasado, y aun también en nuestros días, han negado la autenticidad del Pentateuco, era una la supuesta ignorancia de la escritura, arte que debería de ser desconocido en tiempo de Moisés y entre los hebreos. Para Voltaire no se sabía entonces más que "el arte de grabar los pensamientos en la piedra pulimentada, en ladrillos, en plomo ó en madera„, y con semejantes

materiales no se podría escribir sino "la substancia de las cosas que se intentaba transmitir á la posteridad, pero no historias detalladas„. Hasta en el siglo actual varios incrédulos han reproducido esa objeción bajo formas diferentes, y Hartmán imaginaba poder deducir que "la cuestión de saber si Moisés era el autor de la menor parte del Pentateuco no merecía siquiera examinarse„. Lo que hoy no merecería ya siquiera examinarse, sería esa objeción: tan supina ignorancia arguye el prohijarla. Si por los tiempos de Moisés era poco conocida la escritura entre los aryas, era en cambio muy común este arte en Egipto, donde abundaban los escribientes; y por otra parte, Voltaire, á quien imponía la idea del Pentateuco escrito en tablas de madera ó de piedra, podría hoy aquietarse, si viviese, aprendiendo que los egipcios escribían también en materias más ligeras y de más cómodo manejo, como la tela, y sobre todo el papiro. No cabe, pues, ya hoy asombrarse ni de que Moisés haya escrito el Pentateuco, ni de que haya hecho en sus páginas varias alusiones al arte de escribir; asombro causaría en efecto, y con razón, el que faltasen semejantes alusiones tratándose de semitas que habían recientemente habitado por tanto tiempo el valle del Nilo. (V. Vigouroux, *La Biblia y los descubrimientos modernos*, t. II, "El arte de los egipcios y los hebreos„; Guenée, *Cartas de algunos judíos*, passim.)

ESCRITURA *(Inspiración de la Sagrada)*.—En lenguaje teológico, la palabra *inspiración* indica siempre una acción sobrenatural de Dios sobre la criatura inteligente.

La inspiración de la Sagrada Escritura es la acción divina sobrenatural, particular, ejercida sobre los autores de los libros sagrados, en virtud de la cual dichos libros tienen verdaderamente por autor á Dios. Bástenos mostrar cómo esta idea se halla claramente expresada por el Concilio del Vaticano. (Ses. III, cap. II.) La Iglesia recibe por sagrados y canónicos estos libros, "....porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen por autor á Dios, y como tales han sido entregados á la misma Iglesia„.

La existencia de libros inspirados por Dios la han creído y afirmado, ya primero el pueblo judío, ya después los cristianos de todos los tiempos.

El historiador Josefo, contemporáneo de Nuestro Señor Jesucristo, hombre docto y sacerdote de la nación judía, responde en los siguientes términos á un adversario pagano (*Cont. Appion.*, I, 7, 8): "No tenemos un sinnúmero de libros discordes y mutuamente contradictorios, sino únicamente veintidós que encierran la historia de todo el tiempo pasado, y que con justo título se reputan divinos (τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμενά)„. Ni está menos terminante Filón, otro sacerdote judío de la misma época: "No ignoro, pues, ser oráculos pronunciados por él (Moisés) cuanto se halla escrito en los sagrados libros; pero recordaré aquí las cosas más particulares advirtiendo antes lo siguiente: que estos oráculos se presentan, ya de la persona de Dios mediante la interpretación del Profeta, ya por respuestas á lo preguntado, ya de la persona de Moisés movido de la interior inspiración divina.„ (*De vita Mos.* Ed. Antv., página 469.)

Ambos escritores nos atestiguan ser los judíos tan adictos á estos escritos considerados como oráculos divinos, que se hallan desde la niñez prontos á padecer, por defenderlos, todos los suplicios y la muerte misma. La creencia de los cristianos afirmada desde luego por el divino Fundador de nuestra Religión, la ha formulado de la manera más terminante el apóstol San Pablo dirigiéndose á Timoteo: "Todo lugar de la Escritura, dice, está divinamente inspirado (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος).„ (III Tim., III, 16.) Fácil sería, siguiendo la serie de los siglos desde los tiempos apostólicos hasta nuestros días, mostrar esta misma doctrina siempre afirmada, sobreentendida y aplicada por los Padres y los doctores de la Iglesia. Todos ellos reverencian en la Biblia la palabra de Dios; todo texto de la Escritura tiene para ellos una autoridad irrefragable; todo en este sagrado libro lleva impreso el sello de la verdad infalible. Las herejías que sucesivamente se presentaron, tantas y tan va-

rias, no negaban con todo, antes unánimes lo reconocían, este dogma de la inspiración de las Escrituras. Los novadores del siglo XVI tomaron ese mismo dogma por fundamento de su sistema teológico; de modo que los ataques de la incredulidad contra esta verdad dogmática no datan sino del siglo XVIII. El racionalismo contemporáneo, enemigo declarado de toda intervención sobrenatural de Dios en el mundo, rechazó por consiguiente la existencia y aun la posibilidad de la inspiración; y á fin de que no apareciese en toda su crudeza lo arbitrario de semejante negación, se dió á buscar principalmente en la misma Biblia argumentos en pro de su opinión.

Para justificar las enseñanzas de la Iglesia respecto á la inspiración de los Libros Sagrados, debemos presentar primero con claridad la noción de esa inspiración misma.

Dios es el autor de los Libros Sagrados.—Tal es la fórmula dogmática en que se resume la doctrina católica sobre esta materia. Pero al expresarse así, no entiende la Iglesia que Dios sea el autor inmediato de esos libros, sino que se ha servido al efecto, como de instrumentos, de los escritores sagrados. Hay, pues, en la inspiración dos elementos: uno divino, causa principal, y otro humano, causa instrumental, viniendo á ser los Libros Sagrados como el resultado tan sencillo cuanto admirable de la acción de Dios y de la del hombre. Dios, por una influencia eficaz, ora exterior, ora interior, mueve á un hombre á escribir, le manifiesta de una manera más ó menos detallada las cosas que quiere escribir por mano del mismo; y á la vez que el escritor se ocupa en cumplir la idea divina, el Espíritu Santo le asiste y dirige á fin de que nada en sus escritos se aparte de los designios de aquel de quien es órgano. Hay, pues, en esto: *impulso* para escribir, *ilustración* del entendimiento para que conciba lo que Dios quiere escribir, *resolución* de la voluntad á escribir lo que Dios intenta, *asistencia* para que la ejecución responda exactamente á la intención divina. El hombre inspirado obra como un instrumento bajo esta cuádruple influencia; pero permaneciendo en él bajo la acción de Dios, el carácter de instrumento vivo, dotado de inteligencia y voluntad, y Dios, al emplearlo, no le quita un solo instante el ejercicio de ambas facultades. Es decir, que Dios permite á este hombre que conciba á su manera el pensamiento divino que se le comunica, y que escoja el giro acomodado para la expresión de ese mismo pensamiento; una sola cosa nos garantiza el autor divino; es á saber: que su pensamiento nos será fielmente transmitido por el hagiógrafo. Cierto es que alguna vez dicta Dios al escritor las palabras mismas con que ha de expresarse el pensamiento divino; pero de ordinario queda eso de las palabras á elección del hombre, bajo la dirección y con la asistencia del Espíritu Santo. Los pensamientos, y algunas veces las palabras que Dios quiere escribir así por mano del hombre, constituyen lo que el Cardenal Franzelín denomina muy acertadamente *verbum formale*, y es el resultado de una inspiración propiamente dicha; es á saber: de una acción antecedente de Dios sobre las facultades de este hombre, y viene de Dios solo, no siendo respecto de eso el hombre más que un intérprete. Pero todo lo demás, vocablos, estilo, disposición de los detalles, constituye el *verbum materiale*, así llamado en el lenguaje escolástico, porque todo esto forma, como si dijéramos, el recipiente que contiene la palabra formalmente procedente de Dios. Esta palabra material no es el resultado de una inspiración propiamente dicha, ó de una acción antecedente de Dios; proviene de la libre elección del hombre dirigido, no obstante, y asistido por esa acción divina concomitante que hemos convenido en denominar *asistencia*. Sólo por analogía y de una manera impropia se extiende el nombre de inspiración á la asistencia, en atención á formar parte del conjunto de la acción divina, que constituye lo que llamamos la *inspiración adecuada*.

Algunos teólogos han sostenido con el Dr. J. Jahn que la sola asistencia divina otorgada á un escritor que compusiese de su propio impulso una obra enteramente concebida por él mismo, bastaba para hacer de dicha obra un libro inspirado con tal que esa asisten-

cia tuviese por efecto preservar la obra humana de todo error. Semejante libro, decían aquellos teólogos, sería un libro divino. Dios, al preservarlo de todo error, habría puesto allí el sello de su infalible autoridad. Esa opinión la reprueban universalmente las escuelas católicas, principalmente porque no responde á la fórmula dogmática que enseña que los libros de la Sagrada Escritura tienen por autor á Dios. La asistencia divina sería lo bastante para dar á un libro escrito de esa suerte una autoridad infalible y divina, pero no para que ese libro tuviese por autor á Dios.

Otros teólogos fueron aún más lejos, llevando su audacia hasta pretender que un libro se hacía inspirado por Dios y tomaba puesto entre los de la Sagrada Escritura en virtud de la mera aprobación divina subsequente á su composición; es decir, si Dios por sí mismo ó por boca de su Iglesia atestiguase que un libro, escrito por un hombre absolutamente abandonado á sus propias fuerzas, se halla exento de todo error. En tal hipótesis Dios no habría tenido parte alguna en la composición de tal libro, por más que garantizase al mismo una autoridad irrefragable. El Concilio del Vaticano ha condenado semejante opinión en los siguientes términos: "La Iglesia tiene por sagrados y canónicos esos libros, no porque, compuestos por el solo ingenio humano, fueran luego aprobados con su autoridad, ni tampoco sólo porque allí se contiene sin error la revelación, sino porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen por autor á Dios, y como tales han sido entregados á la Iglesia misma.„ Vése, pues, que el Concilio define el *hecho* de la inspiración sin preocuparse de las otras maneras posibles que Dios hubiera podido emplear para asegurar una autoridad divina al contenido de un libro sagrado.

Entre las verdades enunciadas en la Biblia, las hay que los escritores sagrados no podían conocer por sus solas fuerzas naturales; y para que pudiesen ellos consignarlas por escrito, preciso es que la inspiración divina se las haya revelado. Pero otras muchas de aquellas verdades, ó las sabían ya de antemano, ó podían al menos conocerlas mediante la aplicación oportuna de sus facultades. Así, por ejemplo, el autor del libro de los Reyes podía muy bien saber los pormenores de los acontecimientos que refiere, y Moisés conocía los hechos que había presenciado y en que había intervenido como principal protagonista. ¿Cuál ha sido el oficio de la inspiración antecedente respecto á las verdades que se hallan en ese caso? El Cardenal Franzelín, el Dr. Schmid (*De inspirationis Bibliorum vi ac ratione,* pág. 59 y siguientes) y otros autores son de parecer que no solamente Dios ha movido á los escritores sagrados á escribir esas cosas que ellos sabían, sino que por una luz sobrenatural comunicada á su inteligencia les ha hecho concebir nuevamente todos los pensamientos que han expresado en sus libros, ni más ni menos que si nunca antes hubiesen tenido esos pensamientos. En otro caso, dicen los mencionados teólogos, Dios no sería el autor de esos libros, los cuales no son otra cosa que la serie de pensamientos allí expresados. Otros teólogos, siguiendo á Bonfrère, son menos rigurosos. Como Dios no hace nada inútil, dicen éstos, no es probable que forme nuevamente de una manera sobrenatural, en el espíritu de los hagiógrafos, conceptos que ya por el mero empleo de las facultades naturales poseían. Y en la acepción vulgar de la palabra, podrá considerarse á Dios como autor del libro si mueve al hagiógrafo á escribir sobre tal materia, si le indica en general las cosas ya sabidas, que debe dicho hagiógrafo poner en su trabajo. Porque ¿no han sido compuestos de esta manera, por ejemplo, varios documentos pontificios, que todo el mundo atribuye, sin embargo, á los Papas que los promulgaron? Hallamos probable cada una de estas dos opiniones; pero la primera parece responder mucho mejor á la noción tradicional de la inspiración.

A esta misma noción debemos acudir también para determinar hasta dónde se extiende la inspiración bíblica. Porque podría hacérsenos la siguiente pregunta: ¿Cualquier pasaje que se halle en un libro inspirado tiene también ese carácter de inspirado, y goza, por consiguiente, de una autoridad irrefragable? Algunos eruditos, no

obstante sus sentimientos católicos, se atreven á proponer una distinción para responder afirmativamente cuando se trata de un texto doctrinal, es á saber: relativo directamente á la fe ó las costumbres, y en sentido negativo cuando el texto cae fuera de esa categoría. Porque, dicen tales autores, como Dios no se propone por la inspiración otro objeto que el instruirnos en las cosas necesarias para la salvación, debemos deducir que nuestros Libros Sagrados no están inspirados por Dios sino en lo relativo á la fe y la moral. Acogiéndose á tales suposiciones, se propasan algunos á negar la inspiración de una gran parte de la historia bíblica, mientras que, otros más reservados, ven en toda la substancia de esa historia una gran enseñanza y el tipo profético de la economía del Evangelio. Estos últimos se limitan, por lo tanto, á admitir como no inspirados algunos pequeños pormenores que llaman con frase latina *obiter dicta*, pormenores indiferentes á la substancia del relato, y en los cuales no se ve conexión con la fe y las costumbres. Presentan como ejemplo el nombre de Nabucodonosor en el libro de Judit, el capote que había dejado en Troade San Pablo, etc.

Lo que dice ya mucho contra esa distinción que se quiere hacer entre textos canónicos inspirados y no inspirados, es el ser absolutamente ajena al lenguaje de los Padres de la Iglesia y á todo lo que nos enseñan los Concilios con relación á la Sagrada Escritura. Cierto es que éstos distinguen en la Biblia *las cosas tocantes á la fe y costumbres;* pero esa distinción mira únicamente á la regla de interpretación, y de ningún modo á la inspiración ó autoridad divina. La opinión de esa inspiración restringida es, por otra parte, incompatible con la fórmula dogmática, según la cual *tienen por autor á Dios los libros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes,* y hasta se halla también en oposición con las palabras del Apóstol San Pablo: *Omnis Scriptura divinitus inspirata* (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος), las cuales habrán de trasladarse: *Todo pasaje de la Sagrada Escritura está divinamente inspirado.*

Unánimes se hallan los Santos Padres en entender así el dogma de la inspiración. Cuando un pasaje de la Biblia, por indiferente que en sí mismo sea, les parece difícil de explicar ó de conciliarse con otro texto sagrado, no se les ocurre jamás poner en duda el origen divino de aquel pasaje. Y es más: San Jerónimo refuta directamente á los que piensan poder dejar fuera de la inspiración los *obiter dicta,* tales como los que encierra la Epístola á Filemón, y San Juan Crisóstomo no está menos categórico al afirmar la autoridad divina de las Tablas genealógicas y cronológicas de la Biblia. He aquí sus notables palabras, citadas por M. Schmid (*De insp.*, pág. 23). "Algunos... porque se encuentran ante una enumeración de épocas ó un catálogo de nombres, pasan al momento adelante, diciendo á quienes lo recuerdan: son sólo nombres, y nada de útil hay en eso. ¿Qué dices? Habla Dios (ἔνθεος φθέγγεται), y tú te atreves á decir: ¡nada útil hay en estas palabras!„ — De todo ello resulta claramente que poner fuera del influjo de la inspiración el menor texto auténtico de la Sagrada Escritura es apartarse de la doctrina tradicional de la Iglesia.

Esta exposición de la enseñanza católica y teológica nos servirá de mucho para la refutación de las objeciones presentadas por los incrédulos contra el dogma de la inspiración de la Escritura.

1. Oponen en primer lugar una excepción declinatoria diciendo que también, como los cristianos, pretenden los secuaces de las diversas religiones poseer libros sagrados, á los que atribuyen un origen divino; que los chinos tienen los libros de Confucio, los indios las leyes de Manú y los Vedas, y los mahometanos su Alcorán, y que no hay más razón para aceptar la afirmación de los cristianos que la de los sectarios de todos esos cultos.

Valdría semejante conclusión si todas las religiones presentasen en favor suyo iguales motivos de credibilidad; pero es manifiestamente falsa si únicamente la Religión cristiana presenta las dos notas de verdad y de santidad. Su fundador Jesús, después de haber dado pruebas irrebatibles de su misión divina, instituyó su Iglesia, y en esa

Iglesia un magisterio infalible; y de ese magisterio, continuado á través de los siglos, es de quien han aprendido los cristianos la certeza de la inspiración y la verdadera noción de ésta. No pueden, pues, equivocarse al creer eso.

2. Los racionalistas aspiran á obtener mejor éxito de su táctica, é intentan demostrar por la misma Biblia que no es el resultado de una acción divina, sino una obra puramente humana. Si los escritores bíblicos, se nos objeta, hubiesen estado inspirados, hubieran tenido conciencia de su inspiración, ó no atribuirían al menos su escrito á la acción de sus facultades naturales. Y esto observamos, sin embargo, en San Lucas en el prólogo de su Evangelio, y en el autor del libro segundo de los Macabeos. Este último hasta se excusa con los lectores de las faltas de su obra. ¿Podría, sin incurrir en impiedad, hablar así de un libro escrito por el Espíritu Santo? O más bien, ¿podría el Espíritu Santo, nos dicen, que según vosotros ha inspirado todo al escritor, disculparse para con sus criaturas de las faltas de una obra divina?

Semejante dificultad, una de las más especiosas en esta materia, se disipa bien pronto á la luz de las nociones arriba expuestas. Hagamos notar primeramente que no es necesario admitir que los autores inspirados hayan tenido siempre conciencia de su inspiración. Cuando bajo la inspiración divina escribían cosas que les eran sabidas, bien podrían pensar que su trabajo era el resultado de sus facultades abandonadas á las propias fuerzas naturales. ¿Se dió, por ventura, este caso por lo que toca á San Lucas y al autor del libro segundo de los Macabeos? No entraremos ni á negarlo ni á afirmarlo. Para explicar su modo de expresarse no necesitamos de esa suposición. Si San Lucas antes de escribir se ha informado cuidadosamente de todo lo que pasó desde el principio de la vida de Jesús; si se propone relatar las cosas "según las transmitieron los que desde el comienzo las vieron y fueron ministros de la palabra„ no hace en esto sino enterarnos de sus investigaciones y de sus intenciones personales, pero no niega la acción divina que se ha servido de estas disposiciones del evangelista para hacerle concebir y escribir el objeto de su relato. Y asimismo el Espíritu Santo movió al autor del libro segundo de los Macabeos á servirse de la historia escrita ya por Jason para componer el libro inspirado que debía responder al plan divino. Cuando dicho escritor, llegado al término de su tarea, reclama la indulgencia de sus lectores, sus disculpas se refieren, no á las cosas mismas que bajo la inspiración del Espíritu Santo ha narrado, sino á la manera más ó menos elegante con que el escritor las ha expuesto. No necesita disculparse el *verbum formale,* sino el *verbum materiale,* obra este último del hombre, solamente *asistido* de Dios, no para que alcance su palabra los últimos ápices de la perfección, sino para que transmita con fidelidad la idea divina.

3. Pero ¿y si la imperfección parece afectar también al pensamiento mismo? ¿Pueden acaso atribuirse á un Dios de majestad y de grandeza infinitas aquellos pequeños pormenores, aquellas cosas casi triviales que se encuentran en varios pasajes de la Biblia? ¿Es digno de Dios hablar del perro de Tobías, del capote que San Pablo dejó en Troade, de la hospitalidad que ese mismo Apóstol espera de Filemón, de los cuidados que reclama la salud de Timoteo, etc.?

Podríamos contentarnos con responder á los incrédulos que nos oponen semejante objeción aquello de San Jerónimo: "Si éstos no piensan que las cosas pequeñas proceden del mismo origen de donde también las grandes, deben presentarme... un diferente Criador de la hormiga, de los gusanos, de las moscas, de las cigarras, y otro del cielo, de la tierra, del mar y de los ángeles.„ *(In epist. ad Philem., Proaem.)*

Añádase que el hallarse esas menudencias en las epístolas de San Pablo constituye un argumento sumamente persuasivo de su autenticidad, porque nunca un falsario hubiera pensado en insertar cosas así en un escrito fingido. Y ya esta sola ventaja, prevista por el Espíritu Santo, podía ser un motivo, según su sabiduría, para que hiciese escribir bajo su inspiración esos pormenores. Por otra parte, sería una insensatez querer el hombre pedir cuentas

al Creador sobre su manera de obrar.

4. Otra cosa añaden todavía: Es imposible que Dios sea el autor de proposiciones erróneas, inmorales y contradictorias, y la Biblia, dicen ellos, abunda en tales proposiciones, y así no puede haberla inspirado Dios, al menos en esos pasajes; y si ciertos pasajes no son inspirados, debe lógicamente rechazarse la inspiración de todos los otros. Las pruebas son, al decir de esos mismos adversarios, numerosas y concluyenres. Oigámosles: La Biblia, dicen, habla en varios lugares de los fenómenos de la naturaleza conforme á las antiguas teorías, cuya falsedad ha demostrado perentoriamente la ciencia moderna, de lo cual se ofrecen á presentar numerosos ejemplos. La Divinidad aparece en la Biblia como un ser cruel, vengativo y caprichoso; excita ésta á la virtud por móviles bajos y egoístas, y presenta el más insensato fanatismo como el colmo de la perfección á que puede llegar el hombre en esta vida. En fin, cuando un mismo hecho nos lo refieren varios escritores bíblicos, raro será que no se encuentren en sus diversas narraciones circunstancias contradictorias; díganlo si no las discrepancias en los números entre el libro de los Paralipómenos y los otros libros históricos del Antiguo Testamento, en las narraciones evangélicas de la niñez, de los milagros, de la pasión, de la resurrección de Jesús, etc.

Se nos objetan aquí dificultades cuya completa solución nos llevaría á rebasar los límites propios del presente artículo. Tienen su sitio especial en sendos lugares de este Diccionario, y todo lo que aquí puede pedírsenos son algunas consideraciones más generales que dejen ya abierto el camino á las soluciones particulares.

La objeción que se quiere sacar de la manera con que la Biblia habla de los fenómenos naturales, valdría algo si pudiesen demostrar que da por verdaderas y de objetiva realidad las explicaciones fundadas sobre las antiguas teorías. Pero ésa es la demostración que no podrán darnos por una razón muy sencilla: nuestros Libros Sagrados no tienen por objeto la enseñanza de las ciencias humanas, sino de la ciencia de Dios considerado en sí mismo y en sus relaciones con el hombre. Son, por lo tanto, indiferentes respecto á la parte meramente científica de los diversos sistemas relativos á los fenómenos de la naturaleza. Así, pues, cuando el Espíritu Santo inspira al hagiógrafo la narración de algún hecho histórico, no le inspira de ordinario la explicación de ese mismo hecho. El escritor que Dios ha suscitado no concibe, pues, aquel hecho de otra manera que el común de los hombres con quienes vive, y empleará, por consiguiente, para contar ese hecho el lenguaje que ordinariamente se usa. Podrá por ende resultar que ese lenguaje sea muchas veces, si lo tomamos al pie de la letra, imperfecto bajo el punto de vista de las conclusiones de la ciencia moderna. En tal caso, será *el hombre* quien haya estado falto de precisión al expresar una idea verdadera recibida de Dios; pero la imperfección de su lenguaje no podrá achacarse al *Espíritu Santo*, que ha sugerido, en efecto, la idea, mas no la expresión, velando únicamente con su asistencia para que resultase fielmente transmitida la idea divina. Un ejemplo célebre servirá para que se entienda mejor lo que decimos. La primera revelación de la obra de la creación ha sido probablemente hecha bajo la forma de seis visiones que presentaban la sucesión de las seis grandes épocas cosmogónicas. Estas visiones estarían separadas por alternativas de tinieblas y luz, lo cual les daba á cada una la apariencia de una noche y un día, y en los límites de cada una la apariencia de una tarde y una mañana. Natural era que el Profeta que recibía esa revelación se figurase la formación del universo como una obra realizada en seis días, y que su narración respondiese á tal persuasion. Moisés trasmitió esta narración sin sospechar probablemente que esas épocas llamadas días eran, en realidad períodos de enorme duración; y Dios, que quería dejar la determinación de dichas épocas á las investigaciones de los hombres, no intervino para inspirar á Moisés una expresión que precisase mejor la realidad de los hechos. No permitió, sin embargo, que el escritor sagrado dijera expresamente que esos días eran como los nuestros de veinticuatro horas. Durante si-

glos, la interpretación común, tomando el sentido más natural del relato, ha visto aquí días de veinticuatro horas; pero los progresos de la ciencia han hecho adoptar recientemente una interpretación más amplia, menos literal, fuerza es confesarlo, pero nada incompatible con las palabras del sagrado texto. La manera de ver que acabamos de explicar podrá adaptarse en general á los diversos pasajes en donde el texto pareciere á primera vista apoyar alguna noción realmente rechazada por la ciencia.

Algunos autores han insinuado á lo menos otra manera mucho más radical de resolver la objeción que nos ocupa. Según ellos, Dios, que no se proponía enseñarnos las ciencias naturales, habría dejado por completo al hombre la manera de enunciar las cosas que le hace referir, y la asistencia divina garantizaría tan sólo la exactitud histórica del *hecho* inspirado; pero sería ajena á los *detalles* que revisten, digámoslo así, el hecho mismo. Semejante explicación permite admitir en la Biblia errores positivos de detalle, imputables al hagiógrafo, pero en ninguna manera al Espíritu Santo, que únicamente los habría permitido como cosas indiferentes á su inspiración. Tal explicación no puede por menos de sonar mal en oídos católicos, porque choca de frente con la doctrina tan claramente contenida en la tradición de que nada absolutamente hay erróneo en la Sagrada Escritura, y que todo es en ella obra de Dios, la verdad infalible. Es, además, altamente peligrosa porque es á menudo harto difícil señalar el límite preciso donde en la inspiración termina la acción divina y comienza la acción humana. Es, por lo tanto, preciso admitir que la asistencia divina tiene por efecto preservar de todo error la expresión del pensamiento de Dios, de suerte que nada de lo que formalmente afirma el escritor sagrado sea contrario á la verdad. Lo más que podrá concederse es que el hagiógrafo, al trasladar fielmente el pensamiento divino, deja á veces reflejar en su expresión ciertos conceptos que se agitaban en su alma fuera de la inspiración; conceptos que, sin embargo, no enuncia formalmente, pero que de su manera de hablar puede deducirse que los tenía en su espíritu. No siendo tales conceptos el resultado de la inspiración, participan de todas las imperfecciones anejas á la naturaleza humana, y en especial no superan de ordinario los límites de las ideas comunes de la época en que el autor inspirado escribía.

Además de acusarla de errores científicos, alegan también contra la Biblia que da una falsa idea de la Divinidad. El Dios de la Biblia no es, dicen, ese ser infinitamente bueno, bienhechor y sabio que la recta razón nos revela; es un ser cruel que ordena sin motivo la matanza de pueblos enteros, y envuelve en su ciego furor al inocente y al culpable; un ser vengativo, pronto siempre á castigar con rigor las menores ofensas, y que no perdona sino de mal grado las escasas veces que se resigna á la clemencia; un ser caprichoso en sus conceptos, como puede verse por el de la circuncisión, y los mil minuciosos pormenores de la liturgia, y sobre todo por el dogma del pecado original, conforme al que los descendientes todos de Adán quedan degradados por una falta en que ninguna parte tuvieron. (Cf. Patricio Larroque, *Examen de la Religión cristiana*, passim.)

Esta objeción, para no llamarla gratuíta impiedad y blasfemia, supone en quienes la profieren una falsa idea de los atributos de Dios, pareciendo ignorar estos tales el dominio soberano de Dios sobre la vida de sus criaturas, y echándose de ver que consideran erróneamente las calamidades y castigos de la vida presente como un mal absoluto, cuando son á menudo en manos de Dios instrumento de sus misericordias, y que califican, en fin, de caprichosos los preceptos y decretos divinos, sin reparar, por una parte, que la circunstancia misma de ser dictado por voluntario arbitrio un precepto hace más meritorio su cumplimiento, y por otra que puede Dios sujetar á cualesquiera condiciones libremente escogidas por Él la concesión de los dones sobrenaturales, á cuya pretensión ninguna criatura tiene derecho.

No es cosa de tomar en serio á estos soberbios filósofos, que pretenden que el hombre puede y debe hacer el bien

sin consideración alguna á la recompensa eterna, y en su consecuencia tachan de egoísta la moral de la Biblia. Estos santones hipócritas, cuya conducta está, por lo general, completamente impregnada de egoísmo, parecen ignorar aquella verdad fundamental de la filosofía moral: que el hombre, al obrar racionalmente, no puede menos de buscar su bien. Menos aún debemos dar oídos á los que no se sonrojan de tildar de fanatismo los actos más sublimes de abnegación y desprendimiento producidos por la doctrina del Salvador. Tampoco hay que hacer sino tenerles lástima á esos hombres, bastante desgraciados ó perversos para no comprender nada de la santa locura de la cruz, para burlarse y hacer escarnio de cuanto ha excitado siempre admiración, é inspirado respeto en todos los espíritus levantados y en todos los corazones nobles. Para los tales viene de molde aquella profunda sentencia del Apóstol: *Animalis homo non percipit ea quæ Dei sunt.* El hombre animal (es decir, encenagado en la materia) no percibe las cosas de Dios. (I Cor., II, 14.)

Tenemos que añadir aún dos palabras respecto á las contradicciones que se pretende hallar en los Libros Sagrados. Hagamos desde luego notar que esas supuestas contradicciones no se refieren, por lo general, más que á ciertos pequeños pormenores de las narraciones bíblicas. Algunas existen realmente en los textos, tales como han llegado hasta nosotros, derivadas de alteraciones introducidas por copistas descuidados é ignorantes, y en las cuales bastante á menudo pueden descubrirse los vestigios de la equivocación que las ha ocasionado. En los textos originales, tales como salieron de manos de los hagiógrafos, no puede haber contradicciones reales, porque de dos proposiciones contradictorias, necesariamente es falsa una de ellas; y siendo la Escritura obra de la Verdad infalible, no puede encerrar ninguna proposición falsa. Los raros teólogos que admitan en la Biblia ciertos *obiter dicta* no inspirados, no vacilan en conceder que en pequeños pormenores indiferentes á la substancia del relato los autores sagrados, ajenos en eso á la influencia divina, han podido equivocarse y dejar caer algunos errores insignificantes. Pero tal opinión debe, según arriba hemos demostrado, rechazarse como extraña á la doctrina tradicional de la Iglesia. Hay, pues, que buscar por otro camino la conciliación de los lugares que parezcan contradecirse. Y si en algunos casos no lograsen los intérpretes encontrar una solución satisfactoria, podrá depender, ó de alguna circunstancia histórica que ignoramos, ó de otra cualquier causa que no alcanzamos, y sería altamente ilógico poner por ello en duda el dogma de la inspiración. Porque cuando la existencia de un hecho ha sido demostrada por los argumentos que le son peculiares, no alcanza una dificultad contra él mismo, aunque no se la vea solución, no alcanza, decimos, á alterar su certeza.

Pueden consultarse: Franzelin, *Tractatus de divinis Scripturis*, theses I, II, III, IV; Bonfrère, *Praeloquia*, capítulo VIII, sect. 3-6; Schmid, *De Inspirationis Bibliorum vi ac ratione*, libro I, II, VI; Th. Lamy, *Introductio in S. Scripturam*, t. I, cap. II; Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, Introd. gen., capítulo I; Glaire, *Introduction à l'étude de l'Écrit.*, t. I; Crets, *De divina Bibliorum inspiratione*, págs. 48 y 49.

J. Corluy.

ESCRITURA (*Interpretación de la Sagrada*).—Al confiar Dios á su Iglesia el depósito de las Santas Escrituras, no quería que fuesen en manos de los pastores y los fieles un libro cerrado, sino que dejó investida á esa misma Iglesia de un magisterio infalible para la interpretación del sentido de su palabra escrita. Solemnemente afirman esta misión el Concilio de Trento y el del Vaticano. *Sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum:* "la Santa Madre Iglesia, á quien pertenece juzgar del sentido é interpretación de las Santas Escrituras." (Trid., Sess. IV, y Vatic., Sess. III, cap. II.)

Los novadores del siglo XVI rehusan reconocer este derecho á la Iglesia docente, y lo otorgan, por el contrario, á cada miembro por sí solo de la Iglesia creyente. La Biblia interpretada por el particular sentir de cada fiel: tal

es para ellos la exclusiva regla de fe. Para justificar ese principio, que es el fundamento de su enseñanza, pretenden los unos que la Biblia se explica bastantemente por sí misma para no requerir interpretación, al paso que los otros sostienen que el Espíritu Santo se encarga él mismo de interpretar su palabra por una luz interior que derrama en las almas, y por una celestial unción que comunica á los corazones.

No es difícil ver de parte de quién está la verdad.

Y ante todo hagamos constar que la Biblia necesita interpretación. Dos caminos se nos ofrecen para convencernos de ello. Es el primero el examen de los Libros Sagrados en sí mismos. Basta leer unas cuantas páginas para quedar impresionado de las muchas obscuridades en que uno tropieza. ¿Y cómo pudiera no suceder así? Libros son éstos que tratan materias superiores al alcance de la humana inteligencia, y que fueron escritos en lenguas extranjeras apenas conocidas de algunos pocos eruditos; las versiones que de ellos se han hecho no pueden en varios pasajes ser comprendidas sino por la comparación con el original de que proceden, á lo cual se agrega el haber sido compuestos dichos libros en épocas muy lejanas de nosotros y entre pueblos y circunstancias de las cuales habremos de ignorar siempre muchos pormenores. El otro camino que se nos ofrece para llegar á esa misma convicción, es el observar lo que pasa con nuestros adversarios. Y veremos que reina entre ellos una espantosa variedad de sentidos muy diferentes respecto á los pasajes más importantes de la Biblia: variedad que sería imposible si la Escritura fuese de una inteligencia accesible á la comprensión más vulgar.

Requiere, pues, la Biblia un intérprete. Y no puede, por otra parte, admitirse que ese intérprete sea el Espíritu Santo para cada fiel en particular, porque si El lo fuese, no sugeriría á diversos fieles, respecto á un mismo pasaje bíblico, esas interpretaciones abigarradas é inconciliables que vemos surgir en el caletre de nuestros hermanos disidentes. ¿Donde, pues, encontraremos un intérprete bastante autorizado para reducir á unidad esas singulares divergencias é imponer su interpretación como una regla de fe? Ese intérprete no puede en último término ser sino Dios mismo; porque como sólo El conoce perfectamente todo lo significado en su palabra, sólo El puede manifestarnos ese sentido de una manera infalible. En vez de hablar inmediatamente á cada uno de los fieles, ha escogido al efecto un órgano vivo, al cual ha comunicado el don de la infalibilidad, y ese órgano es la Iglesia docente. A ella es á quien dijo el divino Maestro: "*Id, pues, y enseñad á todas las gentes, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, enseñándoles á observar todas las cosas que os he mandado. Y mirad que yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos.*„ (Matth., XXVIII, 19, 20.)

Este magisterio es, según se ve, universal, y se extiende á toda la palabra de Dios escrita y no escrita, teniendo por misión la Iglesia docente explicar el verdadero sentido de esa palabra y exigir que se observe fielmente. Esa misión de la Iglesia la han reconocido y proclamado los más antiguos Padres. San Ireneo nos dice (*Haer.*, VI, 33, 8):

"Según las sucesiones de los Obispos legítimamente puestos por los diversos lugares en la Iglesia..., ha llegado hasta nosotros el uso completo de las Escrituras..., y su lección sincera, y la interpretación legítima del sentido de las Escrituras *(secundum Scripturas expositio legitima).*„

Tertuliano (*Praescript.*, 19):

"No hay, pues, que apelar á las Escrituras, ni trabar la lucha en terreno donde pueden contrarrestar ó eludir la victoria. — Pues... pediría siempre el orden de las cosas examinar primeramente... ¿á quiénes pertenece la fe misma? ¿De quién son las Escrituras? ¿Por quién, mediante quiénes, cuándo y á quiénes ha sido entregada la doctrina que hace los cristianos? Porque allí donde se manifieste la verdad de la enseñanza y la fe, allí también estará la verdad de las Escrituras y de las exposiciones y de todas las tradiciones cristianas.„ Y en otro lugar (núm. 20, 21) manifiesta Tertuliano que es preciso buscar la verdad de la doctrina cristiana entre los Obispos que legítima-

mente han sucedido á los instituídos por los Apóstoles.

Clemente Alejandrino (*Strom.*, VI, pág. 676):

"Por lo demás, recto es todo, acomodándonos á una frase de la Escritura, para quienes tienen la inteligencia; esto es, para aquellos que conservan la exposición de las Escrituras declarada por el Señor mismo recibiéndola de la regla de la Iglesia."

Al reconocer así en la Iglesia el derecho de interpretar auténticamente las Santas Escrituras, no intentan los Padres y Doctores sobreponer la Iglesia á las Santas Escrituras, ó, en frase de los protestantes, la palabra humana á la palabra divina. Dicha doctrina, por el contrario, somete la Iglesia á la Sagrada Escritura, pues que ésta es quien la dirige en sus creencias; pero sobrepone la Iglesia, por la inteligencia y explicación infalible del sentido de la palabra de Dios, al juicio particular de cada uno de los fieles. Por otra parte, ¿quién no ve que si algo valiese esa objeción de los protestantes ellos eran á quienes plenamente heriría, toda vez que, al conceder al juicio privado de los fieles el derecho de interpretar la Biblia, sobrepondrían á la Escritura el más simple é ignorante de los fieles metido á interpretar por su cuenta y riesgo las páginas de los Sagrados Libros?

Ni es tampoco más sólido aquel otro argumento que nos oponen nuestros hermanos disidentes. Incurrís, nos dicen, con vuestro sistema en la argumentación viciosa que se denomina petición de principio, ó sea en la que se reduce á la misma, del círculo vicioso. Decís que el sentido de las Escrituras no puede conocerse con certeza sino por el ministerio de la Iglesia, y la misma existencia de ese magisterio sólo por las Escrituras os es conocida. Dado lo cual, el sentido de la Escritura que vosotros suponéis incierto sin la afirmación de ese magisterio no puede manifestaros la autoridad de ese magisterio, ni permitiros, por consiguiente, apoyar nada en esa autoridad. De donde se sigue que tanto el magisterio eclesiástico como el verdadero sentido de las Escrituras os ofrecerán siempre un doble enigma viéndoos sentenciados á encerraros lógicamente en un irremediable escepticismo respecto á los fundamentos mismos de vuestras creencias.

Estriba por completo tal objeción en una confusión de ideas. Habría petición de principio en la doctrina católica si, fuera de la interpretación auténtica del magisterio, no se pudiese conocer con certeza el verdadero sentido de ningún texto bíblico; pero no hay, por el contrario, vicio alguno de argumentación si los solos procedimientos de la hermenéutica racional bastan á mostrarnos el sentido cierto de algunos textos bíblicos donde se ve la existencia y prerrogativas del magisterio de la Iglesia. Pues tal es precisamente la marcha de la demostración católica. Considerando desde luego la Biblia como un documento histórico de indisputable veracidad, encontramos allí ciertos pasajes cuyo conjunto prueba claramente que Jesús es el enviado de Dios, y que, por lo tanto, su obra es divina; ha instituído una Iglesia ó congregación de los fieles, y en esa congregación un cuerpo de Pastores subordinados á una cabeza suprema; ha dado á esos Pastores el poder de enseñar de una manera infalible todas las verdades reveladas para la salvación eterna de los creyentes. Y empleada contra los protestantes, debería esa demostración adquirir en cierto modo nuevo realce, toda vez que ellos admiten *a priori* que la Biblia, donde se contienen los susodichos pasajes, es la palabra inspirada de Dios.

Los católicos, por su parte, admiten la inspiracion de todos los Sagrados Libros; pero se apoyan para ello en el testimonio divino que les ofrece la tradición apostólica transmitida por el magisterio infalible de la Iglesia, y á esa misma fuente van á buscar también la interpretación del texto inspirado. Los pasajes bíblicos cuyo testimonio, tomado tan sólo históricamente (hecha abstracción de su carácter de inspirados), ha servido para demostrar el magisterio infalible, pueden á su vez ser interpretados por ese mismo magisterio atendido á que son también la palabra de Dios, propuesta como tal por la Iglesia. Y esta interpretación, que viene á confirmar la que había ya proporcionado la hermenéutica racional, le imprime el sello de la infalible verdad.

Pero se nos dirá: si vosotros concedéis tan sólo á la Iglesia el derecho de explicar la Biblia, ¿cómo es que también entre vosotros hay doctores particulares que se ocupan en interpretar los Libros Sagrados, y cuyas interpretaciones no presentan menos variedad que entre los protestantes? A lo cual respondemos que si la Iglesia reserva para sí sola la interpretación *doctrinal* de la Biblia, permite á sus doctores la interpretación *exegética* de todos los textos cuyo sentido no ha fijado la misma Iglesia. En esa esfera pueden los expositores moverse libremente con tal que no traspasen los límites de la interpretación doctrinal y que subordinen todos sus pareceres personales al juicio supremo de la autoridad docente.

La interpretación doctrinal de la Escritura se efectúa en la Iglesia de dos maneras: por una definición auténtica, y por el magisterio ordinario y universal que se manifiesta en el consentimiento unánime de los Padres. A este principio se ha ajustado el Concilio Tridentino al formular las reglas de la interpretación tradicional en su decreto de la edición y uso de los Sagrados Libros. He aquí sus palabras: "Además, para contener á los espíritus petulantes, decreta que nadie se atreva, estribando en su prudencia, á interpretar la Sagrada Escritura en las cosas de fe y costumbres pertenecientes á la edificación de la doctrina, cristiana torciéndola á sentidos de su opinión contra el sentido que ha adoptado y adopta la Santa Madre Iglesia, á la cual pertenece juzgar del verdadero sentido é interpretación de las Santas Escrituras, ni tampoco contra el unánime consentimiento de los Padres, aun en el caso de que dichas interpretaciones no hubiesen de ver jamás la luz pública. Los que á ello contravinieren, sean denunciados por los Ordinarios y castigados con las penas establecidas por el Derecho.„ (Sess. IV.) Esta regla, según auténticamente la ha explicado el Concilio del Vaticano, no es únicamente negativa, sino también positiva; es decir, que impone á los intérpretes la obligación de tener en sus exposiciones por verdadero sentido de la Sagrada Escritura el que le dan la Iglesia y el unánime consentimiento de los Padres. (Cf. Conc. Vatic., Constit. *Dei Filius*, cap. II.) Procuremos explicar bien el alcance de este decreto.

Y en primer lugar, ¿qué debemos entender por las palabras, "sentido que adopta la Iglesia?„ Según todos los teólogos que han comentado dicho decreto, es el sentido expresamente definido por la Iglesia docente, á saber: por el Romano Pontífice hablando *ex cathedra*, ó por un Concilio en unión con él; Concilio que podría ser ó ecuménico ó particular, con tal que en este segundo caso hubiese sido aceptada su autoridad por toda la Iglesia, como sucede respecto al segundo Concilio de Orange. Un ejemplo notable del primer modo de definición fué la condenación del comentario del doctor Isenbielh sobre la profecía de Emmanuel. El Papa Pío VI, por su Breve de 20 de Septiembre de 1779, condenó solemnemente la interpretación de aquel autor. Del segundo modo abundan los ejemplos. Bástenos recordar los cánones del Concilio de Trento que definen el sentido de las palabras del Salvador relativas á la necesidad del bautismo, y de las que se refieren al poder de los sacerdotes en el sacramento de la Penitencia.

Pueden los Papas y los Concilios definir el sentido de un texto de dos modos: directa ó indirectamente; directamente cuando pronuncian auténticamente, en términos formales, que tal es el sentido del texto ó condenan á los que niegan ese sentido; indirectamente, cuando sacan del texto un argumento para demostrar una verdad definida por ellos. Esta manera indirecta basta para manifestar auténticamente el sentido adoptado por la Iglesia. En efecto, dice Patrizi, "siempre que enseñan auténticamente un dogma, no lo traen como una novedad, sino que lo sacan ya de la Sagrada Escritura, ya de la doctrina tradicional de los Padres; lo cual, no cabiendo aquí error, supone respecto á la primera de dichas fuentes que estén ciertos del sentido de las palabras. Por eso, cuando un dogma definido por ellos lo confirman con testimonios de los autores sagrados que citan, ó cuando pronuncian que aquel dogma puede ser demostrado por dichos testimonios, salimos á lo mismo que si diesen del sentido de esos testimonios

una definición expresa.„ (*De interpret. Script.*, t. I, pág. 62.) Emplean también á veces los Papas y los Concilios palabras de la Sagrada Escritura para expresar sus propios pensamientos. Puede en tal caso el sentido en que las toman ser tan sólo *acomodaticio*, y no es entonces de consecuencia alguna para la determinación del sentido literal. Emplean además otras veces los textos bíblicos, no para explicarlos auténticamente, sino á la manera que los usa un predicador: para sacar de ellos alguna instrucción dogmática ó moral, y entonces tienen tales interpretaciones el mismo valor que las de los Padres cuando hablan como doctores particulares ó las de los intérpretes católicos.—El número de textos cuyo sentido ha sido definido de una manera directa por la Iglesia, es relativamente muy reducido. Muchos más son los que han sido objeto de una definición indirecta.

La segunda regla que pone el Concilio de Trento, es del unánime consentimiento de los Padres. Bajo esta denominación de *Padres* deben entenderse, no todos los escritores eclesiásticos, ni aun todos los Santos que la Iglesia ha reconocido solemnemente por doctores suyos, sino aquellos que por su saber, santidad y antigüedad se han adquirido en la Iglesia ese especial título. Su número es considerable, y vienen á formar en la santa Iglesia una gloriosa cadena, cuyos anillos se extienden desde el primer siglo hasta el duodécimo, comenzando desde San Clemente de Roma y concluyendo en San Bernardo. Para que, conforme á la determinación del decreto conciliar, haya obligación de seguir las interpretaciones que nos dan de la Biblia, requiérese por parte de ellos el *consentimiento* en la adopción de un mismo sentido y que ese consentimiento sea *unánime*. El consentimiento no es una simple concordancia accidental en la manera de pensar respecto á una materia que los Padres consideran como abierta á la libre apreciación; es la concordancia formal en la afirmación cierta con exclusión de toda duda sobre el sentido adoptado; como que dicha certeza se funda en el sentir tradicional de la Iglesia independientemente de las razones hermenéuticas. Por esto es necesario examinar cuidadosamente si proponen su manera de ver como doctores y teólogos privados, ó si es que afirman como testigos lo que han recibido de la tradición de la Iglesia. Ese testimonio, para reproducir fielmente la tradición, será por precisión unánime, pues que la verdad es una. Esta unanimidad exigida por la regla del Concilio de Trento no debe ser matemática y absoluta; basta que sea *moral* y *relativa*. He aquí en qué manera explica dichos términos el profesor romano Ubaldi (*Introd. in S. Script.*, tomo III, págs. 267 y 268): "Hay ante todo unanimidad moral propiamente dicha cuando la mayor y más ilustre parte de los Santos Padres de todas las épocas concuerdan en un mismo punto. En segundo lugar, puede aún un número pepueño de Padres constituir una unanimidad moral de una manera *presuntiva*, y por decirlo así *virtual*, cuando de su parte están acordes en proponer é inculcar absoluta é indubitablemente una interpretación dada, mientras que los demás coetáneos ó posteriores á ellos nada dicen contra aquella interpretación, porque entonces se presume haber representado los primeros el sentir de la Iglesia, y se supone á los demás acordes con ellos por más que no hayan tenido ocasión de expresar su propio consentimiento.„ Siempre que en el consentimiento de los Padres no concurren estos dos caracteres de afirmación doctrinal y unanimidad moral y relativa, según queda explicado, sino que, en vez de eso, no hacen los Padres más que exponer su opinión exegética, ó declararse parte de ellos por un sentido y parte por otro diferente, entonces ninguna ley de la Iglesia obliga al intérprete á adoptar un sentido dado.

Fáltanos examinar aún el punto más delicado del decreto de Trento; es á saber: la determinación exacta de lo que abarca en la Sagrada Escritura dicho decreto.

El Concilio mismo restringe las dos normas de su regla de interpretación *á las cosas de fe y costumbres pertenecientes á la edificación de la doctrina cristiana*. Tenemos, pues, comprendidos aquí los lugares de la Sagrada Escritura que tratan del dogma y de la moral, objeto ambas materias de la doctri-

na revelada, y que concurren, por lo tanto, á levantar y fundar el edificio espiritual de esta doctrina. Hay por tanto que excluir del objeto del decreto las cosas ajenas de suyo al dogma y la moral, como la Historia, la Geografía, las Ciencias naturales, cosas respecto á las que, dicen Patrizi y Ubaldi "no acostumbra la Iglesia á pronunciar. En tales materias los Padres de la Iglesia no son testigos de la tradición, y por consiguiente, en eso su autoridad tanto vale cuanto valgan los argumentos en que su interpretación se apoya.„

Parece, pues, que tenemos bien deslindado el objeto de la ley conciliar, que no es otro sino la interpretación de los pasajes doctrinales de la Biblia. Pero, ¿y cómo discerniremos precisamente los pasajes doctrinales y los que no lo son? La dificultad comienza en los confines del límite de separación en que ambas categorías se tocan y parecen confundirse. Se han ensayado diversas fórmulas para clasificar esas dos especies de pasajes bíblicos. He aquí la más exacta, aceptada comúnmente por los teólogos: Los pasajes doctrinales son aquellos que enuncian una enseñanza dogmática ó que se refieren directamente á la doctrina revelada. Es de advertir que el carácter doctrinal del conjunto de un pasaje no se comunica necesariamente á todos los pormenores de dicho pasaje. Si esos pormenores son de suyo ajenos á la doctrina revelada, no caen bajo el decreto conciliar. Pongo por ejemplo: la curación del paralítico que obró el Salvador para probar que tenía el poder de perdonar los pecados, es evidentemente un hecho dogmático; pero la manera de que se valieron los que lo llevaban para presentar el enfermo ante Jesucristo es un pormenor que no afecta á la doctrina revelada. Del mismo modo no parece que el solo motivo de hacerse mención en un pasaje de una intervención sobrenatural de Dios baste para que deba ser colocado dicho pasaje entre los doctrinales. Santo Tomás excluye formalmente el carácter doctrinal de lo que se refiera al modo y orden de la creación, y no ve en ello sino una relación indirecta con la doctrina de la fe. (*In 2 Sent. Dist. XII, q. I. art. II in corp.*) Según lo que acabamos de ver, la Iglesia, en su decreto sobre la interpretación de la Biblia, no retiene su derecho propio de interpretarla sino cuanto á los textos doctrinales.

En el Concilio del Vaticano, cuando se trataba de renovar y explicar auténticamente ese mismo decreto, propuso uno de los Obispos que se quitase la cláusula: *in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*. No obstante el talento con que aquel Prelado había desenvuelto los argumentos favorables á dicha supresión, el ponente del decreto manifestó su dictamen de que, fuera de las materias doctrinales, debe dejarse plena libertad á las interpretaciones que no afectan al dogma de la inspiración; y el Concilio, adoptando ese dictamen, mantuvo la cláusula restrictiva. Fiel á esa regla de conducta, la santa Iglesia no ha definido nunca el sentido de un texto indiferente para la doctrina revelada, y no es probable que jamás lo haga. Podría, no obstante, hacerlo, dicen graves teólogos, puesto que, siendo palabra de Dios toda verdad enunciada en la Escritura, hace parte del objeto material de la fe, y pertenece como tal á la jurisdicción del magisterio infalible de la Iglesia. (Cf. *Acta et decr. conc. recent.* Collect. Lac., VII, c. 240, y Cornely, *Introd. in V. T. libros sacros*, pág. 591.)

La regla de interpretación así comprendida tiene la doble ventaja de preservar incólume el verdadero sentido de la doctrina revelada, y dejar á los intérpretes toda la libertad que razonablemente pudieran desear. En lo cual se manifiesta una vez más la gran sabiduría con que la autoridad suprema se conduce en todos sus actos.

Ha sido, sin embargo, esa regla blanco de amargas recriminaciones. Bajo la presión de esa regla tiránica, dicen en su peculiar lenguaje nuestros adversarios, quedan los intérpretes de la comunión romana proscriptos del campo de la ciencia exegética, pues que todo su trabajo habrá de limitarse á registrar interpretaciones fijadas de antemano y á defenderlas con algunos antiguos y rancios argumentos, y en vano será que protesten la ciencia y la crítica, porque sus luces se apagarán con la vara autoritaria.

Para comprender bien toda la frivolidad de semejante objeción, repárese que los textos cuyo sentido ha sido determinado por una definición formal de la Iglesia, ó por el unánime consentimiento de los Padres, no constituyen sino una mínima parte de los Sagrados Libros, y que dichos textos son precisamente de aquellos cuyo sentido, determinado así previamente, puede con la mayor facilidad demostrarse por argumentos tomados de las mismas fuentes á que acuden nuestros adversarios. No tememos, pues, afirmar que no se encontraría un solo intérprete católico á quien la aceptación de un sentido definido por la autoridad de la Iglesia haya costado el sacrificio de su juicio por un acto de ciega obediencia. Mas aun en el caso de que se requiriese alguna vez tal sacrificio, la Iglesia obraría cuerdamente en imponerlo á sus hijos antes que entregar á los riesgos de una interpretación errónea los divinos oráculos que expresan sus más caras creencias, creencias cuya infalible custodia le está encomendada.

Respecto á todos los textos indiferentes de suyo para el dogma y la moral, lo mismo que respecto á todos los textos doctrinales cuyo sentido no se ha determinado ni por una definición de la Iglesia, ni por el consentimiento unánime de los Padres, conserva el intérprete católico su libertad. Claro es que esa libertad no es tan absoluta como las que para sí reclaman los incrédulos, pues que, en efecto, nuestras creencias nos prescriben ciertas reglas de hermenéutica, á las que nada atiende el incrédulo. Mas esas reglas, lejos de estorbar, sirven, por el contrario, de grande auxilio para dirigir nuestros pasos é impedir que nos extraviemos en los caminos tan obscuros á veces de la exégesis. Bastaría para convencerse de ello considerar en lo que han venido á parar las sagradas páginas en manos de esos críticos que se han lanzado por tales campos á rienda suelta sin más guía que su razón individual. Nada ha respetado la audacia desenfrenada de esos nuevos vándalos, ni los más venerables dogmas del Cristianismo, ni las más puras enseñanzas de su moral. De modo que el misterio de la Santísima Trinidad, la divinidad de Jesucristo, el origen y la eficacia de los Sacramentos, la presencia real en la santa Eucaristía, el supereminente mérito de la virginidad, todas estas verdades, claramente enunciadas en la Sagrada Escritura, las ha ido desechando esa exégesis impía, que no conoce ya ley ni comedimiento.

Muy diferente es la conducta del intérprete católico. Persuadido como está de que todo texto auténtico de la Biblia es la palabra infalible de Dios, no olvidará jamás el respeto que á esos divinos oráculos se debe, y lo hará ver por el cuidado que pone en conformar su interpretación á todas las reglas de la hermenéutica sagrada. La primera de esas reglas es la analogía de la fe católica, la cual le hará rechazar desde luego todo sentido que no se adapte al cuadro de la doctrina católica tradicional impuesta á nuestra creencia. Considerará en seguida, con no menor cuidado que sus adversarios, si su interpretación se adapta al *usus loquendi*, es decir, á la significación de las palabras y giro de la frase usual en los escritores sagrados cuyas palabras comenta, y mirará si la explicación propuesta se halla en harmonía con los pasajes paralelos y con las circunstancias todas del contexto. Un intérprete sensato no fiará tan sólo en sus propias luces, sino que se ilustrará también con los trabajos de sus antecesores y se complacerá en colocarse antes al lado de los grandes maestros de la exégesis católica, que no con los presumidos novadores de la escuela racionalista. Con todo, no desdeñará en absoluto á éstos, pero no aceptará sus conclusiones sino con grande cautela. Por otra parte, no tendrá miedo á la ciencia y consignará cuidadosamente las conclusiones de la misma esforzándose en discernir lo que tengan de cierto ó de probable. Y si la ciencia le abre alguna vez nuevos horizontes, no recelará señalarlos; mas antes de admitir una nueva explicación sugerida por los progresos de la ciencia, tendrá cuidado de convencerse de que se concilia con el sagrado texto razonablemente entendido.

Después de lo cual preguntaremos ahora: ¿Qué puede temer el expositor que camina á la luz de tan sabios principios? Mientras los aplique con la opor-

tuna discreción, irá por el recto sendero; y si alguna vez se apartase de él, pronto le traería de nuevo al mismo la libre discusión; que cuando se sostiene con lealtad y cortesía, no puede menos de conducir al triunfo de la verdad. Y no se diga que la Iglesia católica ahoga la libertad de la discusión, porque tal reproche carece de todo fundamento y los hechos prueban enteramente lo contrario.

Oigo, sin embargo, á nuestros adversarios echarnos en cara el proceso de Galileo, diciendo que allí al menos puso trabas Roma al libre vuelo de la ciencia. Confieso sin ambajes que por aquella vez la curia romana salió de su reserva habitual, y que no la Iglesia infalible, sino un tribunal eclesiástico, condenó como contraria á la Escritura una opinión cuya verdad ha demostrado después la ciencia; pero aquí como en otras cosas cuadra aquello de que la excepción confirma la regla, y no es de temer que se reproduzca semejante caso en los anales de los procedimientos romanos. Véase acerca de esto el artículo *Galileo*.

Pueden consultarse: Cornely, *Historica et critica introductio in V. T. libros sacros*, t. I, págs. 586-593; Th. Lamy, *Introductio in S. Scripturam* (edit. 3.ª), tomo I, págs. 231-246; Patrizi, *De interpretatione Scripturarum sacrarum*, t. I, págs. 61-68; U. Ubaldi, *Introductio in sacram Scripturam*, tomo III, págs. 240-283; Ranolder, *Hermeneutica sacra*, págs. 243-336; Franzelín, *Tractatus de divina Traditione*, theses, VII, X, XVII.

J. Corluy.

ESCRITURA SAGRADA (*Importancia que en la Religión corresponde á la*). —Afirman los novadores del siglo XVI, como un principio fundamental de su doctrina, que la Biblia sola, entendida conforme al juicio privado de cada uno de los fieles, es la fuente completa y el exclusivo órgano de la verdad revelada por Dios para la salvación de los hombres. No admiten en la Iglesia cristiana magisterio alguno revestido de autoridad doctrinal: sus predicantes no ejercitan otro papel que el de ayudar á los fieles á que encuentren en su Biblia la verdadera palabra de Dios, sin tener derecho á que éstos acepten sus interpretaciones: y se hallan, como quien dice, en la situación de un profesor de Geometría que puede enseñar á sus alumnos el enlace de las demostraciones, pero sin derecho á que acepten las conclusiones sino en cuanto disciernan ellos la verdad de las mismas. Los católicos, al contrario, reconocen, además de la palabra de Dios escrita que se contiene en la Biblia, la palabra de Dios no escrita, conservada en depósito por la tradición apostólica, y admiten además que es esa tradición el órgano infalible por quien el Espíritu Santo conserva y transmite en su Iglesia el verdadero sentido de la palabra escrita.

La afirmación de ese magisterio infalible, depositario é intérprete de toda la divina revelación, es á su vez para los católicos un principio fundamental de su fe. No hay en este principio nada que amengüe la autoridad de la Biblia ni el respeto que se le debe; antes, por el contrario, la dignidad de la palabra escrita queda así defendida contra cualquier ataque, toda vez que una soberana é infalible autoridad vela por que esa misma palabra sea íntegramente conservada y fielmente interpretada. El principio protestante, al entregar la Biblia y la inteligencia de su verdadero sentido á todos los caprichos del sentir individual, lleva consigo el menosprecio y envilecimiento de los Sagrados Libros, y la experiencia confirma demasiadamente, por desgracia, lo que ya la lógica nos hacía prever. La Biblia en manos de los doctores protestantes hállase hoy rebajada al nivel de una obra puramente humana, y los vemos discurrir á rienda suelta para tachar de error en ella cuanto no se adapta á las fluctuaciones de una crítica extraviada.

Conforme á la doctrina católica, desempeña la Sagrada Escritura un doble oficio en el plan y concierto de la salvación: suministra por una parte los elementos de una demostración racional, demostrando la existencia y prerrogativas del magisterio eclesiástico, y es además en manos de la Iglesia un tesoro sagrado de donde toma ésta la mayor parte de las verdades reveladas que son objeto de su enseñanza. Revestida en esa enseñanza del don de infa-

libilidad, está la Iglesia segura de no alterar en nada las riquezas que de ese inestimable tesoro saca.

Convienen todos en que la Biblia encierra realmente casi todo lo que el Espíritu Santo ha revelado á los hombres para conducirlos á su último fin; mas al paso que las sectas protestantes quieren que la Biblia se explique ella misma, sostienen los católicos que las verdades allí contenidas deben ser propuestas á los fieles por la autoridad infalible de la Iglesia.

Fáltanos ahora explicar brevemente el primer oficio que señalamos á las Sagradas Escrituras. La Apologética cristiana principia por establecer con toda la certeza que desearse pueda la autenticidad, la conservación y la verdad de aquellos libros de la Escritura en que se contienen la historia y principales predicciones concernientes al Mesías y su obra. Este trabajo preliminar es indispensable para valernos en derecho del apoyo de los datos que esos Sagrados Libros suministran. Y en rigor, bastaría con los Evangelios para el fin que nos proponemos; pero la demostración cristiana y católica resplandece en toda su amplitud cuando se hacen concurrir también á ese objeto los Hechos de los Apóstoles, el Pentateuco y los libros de los Profetas, cuyos oráculos han presentado con la mayor precisión los rasgos del Mesías y de su reinado.

Terminado ese primer trabajo científico, puede con toda seguridad emprenderse el examen de los hechos referidos en esas Escrituras, cuya veracidad tenemos ya para en adelante garantizada. Preséntanse en primer término los hechos referidos en los cuatro Evangelios. Contienen esos libros, referida por contemporáneos, la historia de un hombre extraordinario que se proclama Hijo de Dios, enviado por su Padre celestial para enseñar á los hombres la senda de la eterna salvación. El cual demuestra su divina misión con pruebas irrefragables, con estupendos milagros que obra y profecías que claramente enuncia y que se ven después cumplidas por los sucesos. Realiza, por otra parte, en su persona y en sus obras todas las circunstancias, todos los pormenores, aun los más minuciosos, con que siglos antes habían descrito los Profetas al gran Libertador, al Rey espiritual, al Doctor enviado del cielo, al Mesías, en fin, destinado á regenerar el mundo y llamar todas las naciones al conocimiento y adoración del Dios verdadero.

Si divina es la misión de Jesús, divina será también su obra, realizada en virtud de esa misión. Por esto Jesús, después de haber manifestado y probado así su misión, exige una sumisión absoluta á todos sus preceptos, doctrinas é instituciones bajo la sanción de la eterna bienaventuranza ó la eterna condenación. "*Dios,* dice, *no envió su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por Él. Quien cree en Él no es juzgado, pero quien no cree ya ha sido juzgado porque no cree en el nombre del Hijo unigénito de Dios*„ (Joann., III, 17, 18). Entre los díscípulos que le siguen escoge doce, que nombra Apóstoles ó enviados. A esos elegidos ha confiado la misión de continuar después de Él y propagar su obra á través de los tiempos y los lugares. "*Como mi Padre me envió, así también yo os envío. Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra. Id, pues, y enseñad á todas las gentes, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles á observar todas las cosas que os he mandado. Y mirad que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos. El que creyere y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere, será condenado.*„ (Joann., XX, 21; Matth., XXVIII, 18-20; Marc., XVI, 16.)

Pero así como Él solo es el Pastor supremo invisible de la mística grey de sus fieles, quiere también que esa misma grey continúe siendo guiada y apacentada por un solo Pastor supremo visible, del cual sean subordinados todos los demás pastores. Por eso elige de entre los doce á Simón, y le da el simbólico nombre de Pedro. Después de haber prestado ocasión á un espléndido testimonio de su divinidad por parte de este Apóstol privilegiado, le dice el Salvador:

"*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 Pe-*

dro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Y á ti 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 será también desatado en los cielos.„ (Matth., XVI, 18-19.)

La suprema autoridad así prometida á Pedro, le fué conferida de hecho por el divino Maestro cuando éste, resucitado ya de entre los muertos, iba á volver á su Padre y confiar el gobierno de la Iglesia á los hombres formados de su mano. Una pesca milagrosa acaba de revelar la presencia del Maestro á siete de sus discípulos. Invitados por Él mismo, comen con El. Terminado lo cual, Jesús, dirigiéndose á Pedro tan solamente, le dice: "*Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?—Sí, Señor, responde. Vos sabéis que os amo.—Apacienta mis corderos,* repuso Jesús.„ Y le dice por segunda vez: "*Simón, hijo de Juan, ¿me amas?—Sí, Señor; Vos sabéis que os amo.—Apacienta mis corderos.*„ Y como Jesús le repitiese por tercera vez la pregunta, Pedro se contrista y exclama: "*Señor, Vos lo sabéis todo; Vos sabéis que os amo.*„ Y Jesús esta vez le contesta: "*Apacienta mis ovejas.*„ Pedro, y después de él sus sucesores (ya que la Iglesia de Cristo ha de durar intacta é indefectible hasta el fin del mundo), fueron, pues, constituídos Pastores de toda la grey del pueblo cristiano, y el primer deber de un pastor es proporcionar alimentos sanos á sus ovejas, y este alimento para la grey de Cristo es la doctrina pura é inmaculada del divino Fundador. Este, pues, al hacer á Pedro Pastor de su rebaño, le invistió de un magisterio infalible que ha de abrazar toda la docrina revelada y perpetuarse hasta la consumación de los siglos. La comparación de los textos arriba citados con el que ahora nos ocupa, hace evidente dicha conclusión.

La interpretación auténtica de la palabra de Dios escrita, es indudablemente uno de los objetos más importantes de ese magisterio. Así es que no bien los Apóstoles reciben el Espíritu Santo en la fiesta de Pentecostés, cuando ya vemos á San Pedro hacer uso de ese magisterio: interpretando diversos pasajes de la Escritura, saca de ella sólidas pruebas de la verdad que va á predicar á los judíos. El mismo rumbo siguen los demás Apóstoles en sus primeras predicaciones, y después de ellos los Pastores y los Doctores de la Iglesia siguen siempre proponiendo á los fieles, como fundamento de su fe, el sentido tradicional de las Santas Escrituras tal como del infalible magisterio lo han recibido.

Pero si toman en abundancia de esa fecunda vena de la revelación, es sin perjuicio de proponer siempre la enseñanza oral como el medio instituído por el Hijo de Dios para implantar y desarrollar en las almas la fe. Y al obrar así se mostraban fieles á aquel gran principio proclamado por el Apóstol (Rom., X, 14-17): "*¿Cómo creerán en El, si de Él nada han oído hablar? Y ¿cómo oirán sin predicador? Y ¿cómo habrá predicadores si nadie los envía? Luego la fe es por el oir, y el oir por la palabra de Cristo.*„ Aun no se había escrito el Nuevo Testamento cuando ya, á impulso de la enseñanza oral de los Apóstoles y de sus discípulos, habían brotado en todo el mundo civilizado florecientes cristiandades. Y en todos los siglos que después han venido, vemos naciones enteras llamadas á la fe cuando la palabra de Dios escrita no había podido aún ser trasladada á sus bárbaros idiomas. Queda, pues, demostrado que, sin perjuicio de ser la Biblia un tesoro divino donde el Omnipotente se ha dignado de encerrar la mayor parte de su palabra revelada, ha querido Él, según nos testifica la misma Biblia, encomendar al magisterio infalible de los Pastores de su Iglesia la enseñanza de esa palabra para la salvación del mundo.

(Consúltese Franzelín, *Tractatus de Traditione*, theses IV y V.)

J. Corluy.

ESCRITURA (*Uso de la Sagrada Escritura en la Iglesia católica*).—Una cosa salta, digámoslo así, á la vista cuando se recorren las obras de los Santos Padres y de los antiguos Doctores de la Iglesia; es á saber: el predominio que en ellas obtiene la Sagrada Escritura. La mayor parte de sus escritos se compone de homilías sobre

textos sacados de la Biblia; y cuando para combatir á los herejes publican algún tratado sobre determinado dogma, raro será que en esos mismos tratados se encuentre un argumento que no esté tomado de las sagradas páginas. Durante los primeros siglos de la Iglesia, siempre que los Obispos dirigen la palabra á la asamblea de los fieles para instrucción y edificación de su grey, toman por tema de sus homilías algún pasaje de la Sagrada Escritura, al cual enlazan tanto las exhortaciones morales como las enseñanzas dogmáticas. Mas para que la lección escrituraria sea de mayor fruto á sus ovejas, invitan á los fieles con instancia á que lean atentamente en sus Biblias los pasajes de antemano anunciados sobre que ha de versar la alocución pastoral. (Cf. Crisost., *Hom. 1 in Matth.*, núm. 6.) Instruído de esta suerte por sus Pastores, no podía menos de adquirir el pueblo cristiano un conocimiento tan amplio como sólido de los Sagrados Libros.

En la Edad Media, los Doctores escolásticos, entre quienes ocupa el puesto de honor Santo Tomás, crearon, por decirlo así, la Teología; reunieron en un cuerpo de doctrina, científicamente coordinado, las enseñanzas tan numerosas y fecundas de la tradición católica tocante á las verdades reveladas por Dios. Natural era con esto que los Pastores de las almas utilizasen para instrucción de su grey los elementos ya del todo dispuestos con que les brindaban los maestros de la ciencia, y que en vez de homilías estrictamente escriturarias empleasen, en gran parte al menos, discursos metódicos sobre el dogma y la moral cristiana.

Por otra parte, algo más adelante el gran movimiento clásico que denominamos Renacimiento ejerció sobre la elocuencia sagrada innegable influjo; los desenvolvimientos y galas literarias de que apenas hacían caso los Santos Padres, llamaron por doquiera vivamente la atención de los oradores sagrados, é imprimieron á sus discursos una fisonomía que nunca hallaríamos en los antiguos. Y venía no pocas veces la forma literaria á usurpar el lugar que antes ocuparan las graves enseñanzas de la Escritura, con lo cual perdía en solidez la enseñanza de los fieles lo que en brillo exterior ganaba. Este desfavorable resultado no fué, sin embargo, universal; y aun concretándonos á los predicadores franceses de la época en que el púlpito brilló allí con mayor esplendor literario, sus obras maestras deben sus mejores bellezas á la Sagrada Escritura. ¿Cuándo se elevan á mayor altura un Bossuet y un Bourdaloue? ¿cuándo resulta su discurso más persuasivo para la inteligencia, más conmovedor para el corazón? ¿cuándo, en fin, nos arrancan la exclamación de entusiasmo en que vibra el sentimiento de lo sublime, sino en aquellas magníficas páginas en que, inspirándose de algún pensamiento bíblico, lo desenvuelven con toda la amplitud y majestad de su genio, tan profundo en los conceptos como brillante en la exposición literaria?

Ni deja de suceder lo mismo en nuestro siglo. Y así, por citar tan sólo un ejemplo, todos sabemos que las homilías del ilustre Cardenal Pie están completamente impregnadas de la Biblia, y deben sus más hermosos primores á la feliz aplicación de los sagrados textos.

En esta breve exposición que hemos presentado se ve bien que por una tradición constante la Iglesia católica ha hecho de las Santas Escrituras la base de su enseñanza doctrinal. No podía, en efecto, poner en olvido aquellas palabras del Apóstol (II Tim., III, 16): "Toda escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para reprender, para corregir y para instruir en la justicia.„ Por eso vemos á la Iglesia desplegar siempre la más viva solicitud para inspirar en sus hijos el amor y veneración á las Sagradas Escrituras y el deseo eficaz de conocerlas sólidamente. Oigamos á San Jerónimo, autorizado intérprete de las miras de la Iglesia en esta materia. Escribiendo á la virtuosa doncella Eustoquia, le pide tanta asiduidad en la lectura que haya de sorprenderla el sueño con el libro en la mano, y que al ceder su cabeza á la fatiga caiga sobre las santas páginas (Epíst. XXII, 17). Con no menor insistencia escribe al sacerdote Nepociano: "Lee á menudo las Sagradas Escrituras, y más te digo: nunca dejen tus manos el sagrado volumen.„ Y por fin, en

su comentario sobre Isaías (*Prólogo*, Migne, *P. L.*, t. XXIV, col. 17) dice: "Quien ignora las Escrituras ignora la virtud de Dios y su sabiduría; ignorar las Escrituras es ignorar á Cristo.„

A los sacerdotes principalmente es necesario el conocimiento de las Escrituras para que por su ministerio llegue la palabra divina que en ellas se encierra á la masa del pueblo fiel, incapaz de dedicarse por sí misma al estudio de los libros inspirados. Con objeto de procurar á sus ministros ese conocimiento de las Sagradas Letras han atendido siempre las autoridades eclesiásticas á que en las escuelas del clero ocupe un puesto de honor la explicación de la Biblia, y han alentado constantemente las fatigas de los que, siguiendo las huellas de los Santos Padres, han consagrado su ciencia y talentos á publicar comentarios del sagrado texto. Los documentos más importantes en tal materia son los decretos del Concilio de Trento relativos á la enseñanza pública de la Sagrada Escritura. En la sesión quinta (cap. 1 *De reform.*) el Concilio entra en todos los pormenores prácticos para la aplicación ó fundación de prebendas destinadas al sostenimiento de un Lectoral, es decir, de un sacerdote encargado de oficio de la enseñanza de las Sagradas Letras. Los Padres del Concilio proveen á que en las Iglesias metropolitanas, catedrales ó colegiatas haya una prebenda de esta clase, y que donde no permita tanto lo exiguo del lugar se ponga al menos un maestro que enseñe la gramática como preparación para el estudio de la Sagrada Escritura, y, en fin, á que tampoco falte en los monasterios y conventos la cátedra de Sagrada Escritura. Y además, al tratar en la vigésimacuarta sesión (cap. *De reform.*) acerca de la predicación, dispone el Concilio que los Obispos atiendan á la frecuente explicación de las Escrituras y la divina Ley á los fieles. La misma solicitud por la enseñanza de las Sagradas Letras aparece en los decretos de varios Concilios provinciales, y especialmente en un Concilio celebrado en Roma en 1725 bajo la presidencia del Papa Benedicto XIII. Y ese mismo Pontífice, en una Encíclica á los Obispos de Italia, insistió todavía sobre este asunto.

Vemos, por fin, que en época mas reciente recomienda Gregorio XVI á los Obispos la exacta observancia de los decretos del Concilio Tridentino, felicita á los que se han conformado á esas disposiciones, y promete á todos que la Santa Sede secundará constantemente los esfuerzos de los Pastores para tan saludable fin. Dóciles á la voz del que es cabeza de la Iglesia, rivalizaron los Obispos y los Superiores regulares en celo para hacer que entre sus subordinados floreciese el estudio de la Sagrada Escritura. En los Seminarios figura en primer término ese estudio, y en los exámenes para licencias, en los concursos para beneficios, en las Conferencias eclesiásticas obtienen siempre espacioso campo las cuestiones escriturarias. Todos los domingos se explica regularmente al pueblo el Evangelio del día, y durante la Cuaresma, al menos en muchos sitios, las meditaciones sobre la Pasión del Salvador derraman abundantemente en las almas cristianas los tesoros de gracia y de santidad escondidos en el misterio de la cruz. A los niños que se educan bajo la maternal vigilancia de la Iglesia se les inicia desde sus primeros años en la enseñanza de los Sagrados Libros; por doquiera se aprende en las escuelas cristianas la Historia Sagrada, ya por manuales elementales, ya por cuadros que representan los sucesos más principales de ella. Además de que acontece á menudo completarse ese estudio en el seno de la familia con la lectura tan interesante de una historia más extensa del Antiguo y del Nuevo Testamento.

¡Qué pensar, en vista de esto, de las recriminaciones de nuestros hermanos disidentes, que achacan siempre á la Iglesia que priva á los fieles del conocimiento de las Escrituras, monopolizándolo en su clero! Si hubiese de dárseles crédito á ellos, el medio necesario y también suficiente de difundir conforme á la voluntad divina ese saludable conocimiento, consistiría en poner la Biblia indistintamente en manos de todos y decirles: Tomad y leed, y con esta lectura encontraréis bajo la acción interior del Espíritu Santo todo lo que os es necesario y conveniente para la salvación; tomad y leed, y no aceptéis de hombre alguno la interpretación de

la palabra divina; esa palabra debe ser ella misma su propia explicación, y cada uno es para sí intérprete infalible de ella. Resalta ante tales quimeras cuán conforme á razón es la conducta de la Iglesia, que, arreglando á una prudente disciplina la lectura de los Sagrados Libros, toma á su cargo repartir por sí misma á sus hijos el pan de la divina palabra; y proporcionándolo así á la flaqueza de los unos y á la mayor robustez de los otros, aparta de todos el peligro que habría en el uso indiscreto de ese celeste alimento y le hace producir en todos los corazones el fruto que el divino Sembrador se propone.

La disciplina eclesiástica relativa á la lectura de la Biblia en lengua vulgar tiene ya su artículo aparte en este Diccionario.

J. Corluy.

ESDRAS.—Punto menos que un dogma es hoy para los racionalistas el suponer que el autor de la ley llamada mosaica lo fué en realidad Esdras, y que es, por lo tanto, dicha ley mucho menos antigua de lo que ha venido creyendo la tradición: y según ellos no es la ley quien ha formado al pueblo hebreo, sino que es el pueblo quien fué paso á paso formando su ley, habiendo aparecido precisamente Esdras á punto para recoger el fruto maduro y redactar la ley ritual. Una teoría de esa laya es inaceptable, no ya solamente desde el punto de vista cristiano, pues que supone error y hasta impostura en la Biblia, sino también aun cuando, haciendo abstracción de eso, se la examina bajo un aspecto meramente racional y científico. Y en efecto, demostramos en otro lugar:

1.° Que además de ser Moisés quien promulgó la ley del culto, fué también quien la consignó por escrito en el Pentateuco (véase dicha palabra); y con probar eso, claro está que se demuestra al mismo tiempo que Esdras no es el autor de la ley.

2.° Haciendo abstracción de Moisés, y considerando directamente, no ya la tesis cristiana, sino la de los racionalistas, se llega también al mismo resultado de que no puede ser Esdras el autor de la ley. Tal es la conclusión que se desprende:

a) Del examen general de la tèsis de los críticos (Véase *Código sacerdotal*).

b) Del examen particularizado de los principales puntos que se intenta poner en duda; pues que si en efecto demostramos que el Sacerdocio levítico, la unidad de Santuario, las fiestas, etcétera, se conocían ya mucho tiempo antes de Esdras, probado resultará que mal pudo ser aquel santo personaje el autor de las leyes concernientes á esos varios objetos; ahora bien: dicha demostración se encuentra hecha en los artículos correspondientes á las palabras *Sacerdocio, Fiestas, Santuarios.*

c) Y por último, de la siguiente consideración: que de ser Esdras el autor del Levítico, que la tradición no le atribuye, se deduciría que no es autor de los libros de los Paralipómenos y el primero de Esdras, que la misma le asigna. Hay entre estos dos libros por una parte y el Pentateuco por otra tan esenciales diferencias de estilo, que no se puede razonablemente atribuir unas y otras obras á la misma época, y menos todavía á la misma mano. Y además, los Paralipómenos y el primero de Esdras suponen en varios lugares la existencia de una ley mosaica anterior; con lo cual una de dos: ó esta ley había realmente existido antes de Esdras, y entonces mal puede éste ser autor de ella, ó no había existido dicha ley, y entonces Esdras, al atribuir á Moisés una ley creada por él mismo, representaba el papel de un insigne impostor. Ahora bien; esta segunda hipótesis es inadmisible, y el carácter histórico de Esdras no permite semejante suposición. Además, para acreditar una mentira no basta con que se presente un impostor á decirla; es preciso también que haya quienes se presten á creerla. ¿Y quién podrá figurarse que los hebreos, pueblo inteligente y en posesión de tradiciones escritas, hayan podido ser tan simples, ó por mejor decir tan insensatos, que hayan ido á aceptar como procedente de Moisés una ley escrita el día anterior y desconocida hasta entonces? De modo que, por cualquier lado que la cosa se mire, el atribuir á Esdras otro papel de legislador fuera de lo que nos dice la Biblia, es una suposición gratuíta, contraria á la

tradición y plenamente inverosímil. ¡Y con títulos de ese jaez se pretendería echar abajo una tradición tan antigua, universal y fundada como lo es la que hace á Moisés autor de la ley de los hebreos!

ESPIRITISMO. — *Relación de los hechos.*—I.—En Diciembre de 1847, una familia que llevaba por apellido Fox fué á establecerse en el pueblo de Hydesville, en el Estado de Nueva York. Algunos días después de su instalación acontecieron extraños sucesos en la casa que había comprado dicha familia. Sonaban en la pared, sin causa alguna natural visible, ligeros y vibrantes golpes; mudábanse de su sitio los muebles, ó á veces las tres muchachas de la familia sentían el ligero tacto de algo invisible, así como si fuese una mano fría ó un mastín que se restregase contra su cama.

El 31 de Marzo de 1848 por la tarde, la menor de las jóvenes, muchacha de doce años, oyendo aquellos mismos ruidos que ya no la asustaban, hizo castañetear sus dedos y exclamó:—"Vamos, Sr. Pezuñas, haced como yo;„ instantáneo fué el efecto de sus palabras: el golpeador hizo oir el mismo castañeteo. "Cuenta diez„, le dijo la señora Fox; los contó, en efecto, y se puso luego á responder con la más rigorosa exactitud á una porción de preguntas. El golpeador declaró ser Carlos Ryán, asesinado y enterrado en la cueva de aquella casa. Hiciéronse excavaciones, y se encontraron en el sitio indicado algunos huesos y un pedazo de cráneo. El espíritu de Carlos Ryán anunció que traía la misión de instruir á los hombres y demostrarles la supervivencia del alma después de la muerte. Se observó que estas manifestaciones iban unidas á la presencia de ciertas personas con quienes tenía gusto en ponerse al habla el espíritu golpeador, y se dió á tales personas el nombre de *mediums*. Después se dejaron oir aquellos golpes en las mesas. Se observó también que bajo el impulso de varias personas formando cadena, y aun de una persona sola caso de ser ésta un buen *medium*, tomaban un movimiento de rotación más ó menos rápido una mesa, un sombrero, un canastillo, un mueble cualquiera. Otras veces agitábanse los muebles, huían y parecían animados de varias pasiones.

Las mesas daban respuestas, ya por medio de golpes en forma convencional, ya por medio de un lápiz unido al pie de las mismas sobre una hoja de papel, y que escribía ó dibujaba según las peticiones de los asistentes ó los antojos del espíritu.

Después los *mediums* tomaban un lápiz en la mano, y bajo un impulso ajeno á su voluntad escribía su mano cosas que ellos absolutamente ignoraban.

Por fin se obtuvieron sin ayuda de *mediums* comunicaciones del espíritu colocando un lápiz sobre una hoja de papel, que poco tiempo después se encontraba escrita.

Otras manifestaciones hubo todavía de los espíritus en transportar muebles, tocar diversos instrumentos músicos ó hacer aparecer diversos objetos.

Mientras que el *medium* está adormecido en una alcoba, véase aparecer cuerpos luminosos, nubecillas, manos que cogen y transportan una flor, una pluma ú otros objetos. "Al tacto, dice Mr. Crookes, citado en la Revista titulada *La Controverse et le Contemporain* (tomo III, pág. 384), estas manos en unos casos parecen frías como el hielo y muertas; en otros me han parecido calientes y vivas, y han estrechado la mía con el firme apretón de un antiguo amigo. He retenido en las mías una de esas manos resuelto á que no se me escapase. No hubo tentativa ni esfuerzo alguno para que yo soltase, sino que poco á poco pareció aquella mano disolverse en vapor, y de ese modo fué como se libró del aprisionamiento en que yo la tenía.„

Más aún: los espíritus han aparecido con cuerpo entero envueltos con diversas vestiduras. Han conversado de viva voz con quienes los veían, han permitido á éstos que los cogiesen y contasen los movimientos de sus pulsaciones, los latidos de su corazón, que se hiciesen cargo del estado de sus pulmones y que sacasen su fotografía á la luz eléctrica. Hay que advertir, sin embargo, que tales apariciones de cuerpo entero han sido con frecuencia efecto de supercherías reconocidas, lo cual da derecho á poner en duda la realidad de esa especie de fenómenos.

Las comunicaciones hechas por estos medios, y particularmente por escritos, varían mucho. Son en diversas lenguas, y á veces en lenguas desconocidas de todos los asistentes. Les revelan á éstos cosas que del todo ignoran. Entre esas manifestaciones, unas hay groseras, otras frívolas, otras serias y otras instructivas. Y la causa sería que, según los espiritistas (Allán Kardec, *Libro de los mediums*, 2.ª parte, cap. X), los espíritus que se manifiestan son, unos buenos, otros malos y otros indiferentes; y hasta sucede no raras veces, dicen ellos, que un espíritu mentiroso ó grosero venga á intercalar sus comunicaciones en medio de las de un espíritu bueno.

Los espíritus que se manifiestan se dan á veces por una persona querida que los presentes han visto morir, toman su carácter de letra y su lenguaje, y muestran hallarse al corriente de cuanto dicha persona ha hecho en vida. Se comprende que comunicaciones por el estilo han debido atraer al espiritismo un gran número de adeptos.

Otras veces se dan por espíritus de personajes célebres, y se firman Sócrates, César, Napoleón, Pablo Apóstol, San Agustín, San Luis, y hasta Jesús de Nazareth. Pero si sus comunicaciones se presentan alguna vez con caracteres análogos á tan grandes nombres, es de ordinario evidente que las firmas son falsas, y que son espíritus frívolos y obscenos que se han encubierto de ese modo.

Los buenos espíritus, ó más bien los que tales parecen, no anuncian lo por venir; y así, las predicciones hechas en el espiritismo han resultado casi siempre falsas, y denotan, según Allán Kardec, el más autorizado entre los publicistas del espiritismo, la intervención de espíritus mentirosos.

El estilo de las comunicaciones es vario, y se ha creído notar que el *medium* ejerce influencia respecto á ese estilo.

La facultad de los *mediums* se desenvuelve con el hábito. Se ejercita en estado de sonambulismo, pero más á menudo en estado de vigilia. Ese ejercicio no deja de traer su cansancio, sobre todo cuando los espíritus producen efectos físicos que exigen un gran desgaste de fuerzas. La *mediumnidad*, que dicen, ó sea el oficio de *medium*, tiene sus inconvenientes, y Allán Kardec aconseja á las personas débiles y excéntricas que no se hagan *mediums*. Se han visto, en efecto, casos de personas que enfermaron ó se volvieron locas á consecuencia de tales prácticas.

Hay también otro inconveniente, y es que el *medium* vaya poco á poco entregándose al poder de espíritus evidentemente malos, menos dóciles para marchar que para venir. Allán Kardec (*Libro de los mediums*, núm. 212) dice de las personas que se han entregado á esos espíritus: "Conozco algunas que han sido castigadas con años de obsesión de todas especies, con las más ridículas mixtificaciones, con una tenaz fascinación, y hasta con desgracias materiales y las más crueles decepciones. El espíritu se presenta al pronto francamente malo, y después hipócrita, á fin de hacer que se crea, ó en su conversión, ó en un supuesto poder de ser subyugado para arrojarle cuando convenga."

Se han reunido las respuestas de los espíritus á quienes se juzgaba buenos para formar con ellas un cuerpo de doctrina. Vamos á poner un resumen de los rasgos más notables tomándolos de Allán Kardec, y escogiendo, entre varios asertos difíciles de conciliar, aquellos que el autor ha puesto más de realce. Helos aquí:

Dios es eterno, inmutable, inmaterial, único, todo poderoso, justo y bueno, creador del universo. ¿Puede entrar directamente en comunicación con los hombres por medio de revelaciones? Punto es éste que aparece dudoso.

El universo se compone de seres materiales ó visibles, y de espíritus.

Son estos últimos la parte principal; encárnanse sucesivamente en los cuerpos humanos. Al morirnos, nuestra alma se torna espíritu errante hasta el día en que vuelve á encarnar, ya aquí en la tierra, ya en otro globo del universo. Los espíritus encarnan siempre en el cuerpo de un ser racional, y nunca en el de los animales; pero, con todo, debe el espíritu haber adquirido ya cierta perfección para llegar á ser hombre.

Las diferentes encarnaciones del espíritu son siempre progresivas y sin retrogradar nunca; pero la rapidez en el

adelantamiento depende de los esfuerzos que libremente hacemos para arrivar á la perfección. No hay cielo ni infierno, sino una aproximación constante al bien ideal, que hace los espíritus cada vez más felices.

Los espíritus separados de los cuerpos están revestidos de un fluido sutil, llamado periespíritu, que les habilita para obrar sobre el mundo material y ponerse en comunicación con nosotros.

Los hay muy buenos, á los cuales se ha dado el nombre de ángeles; y muy malos, á los cuales se ha dado el nombre de demonios.

La moral de los espíritus superiores es casi conforme á la de la filosofía espiritualista; pero es de observar que se conforma, en general, á las tendencias de las opiniones del día. Para esa moral todas las religiones honran á un mismo Dios, y en ella no se consideran verdaderamente virtuosos otros sacrificios que los hechos en atención á los demás hombres, y además, á la indisolubilidad del matrimonio se la califica de ley humana muy contraria á la natural.

De Jesús dicen que es el modelo más perfecto que Dios ha ofrecido al hombre para servirle de guía y ejemplo. Así que los escritos de ciertos espiritistas abundan en palabras tomadas del Evangelio.

El espiritismo se atribuye el carácter de una nueva religión destinada á fundir en uno todos los cultos. Pretende enlazarse directamente con la revelación cristiana, dándose por continuador de la obra de Jesucristo, y se aplica á sí propio las profecías en que Jesús prometió que había de enviar después el Espíritu consolador.

El espiritismo ha sido practicado por muchas personas en América, en Francia, en Alemania y en toda Europa; pero la mayor parte de ellas buscaban en eso la satisfacción de una vana curiosidad, más bien que no una nueva religión. A algunos materialistas los ha traído al espiritualismo; y algunos sabios distinguidos, como el químico Crookes y el astrónomo Zœllner, han estudiado la mayor parte de los expresados fenómenos de una manera que pone fuera de disputa la realidad de ellos.

II. *¿Qué concepto debe formarse del espiritismo?*—Se ha negado la exactitud de los hechos que dejamos referidos; pero se han repetido tan á menudo y en tales condiciones, que parece imposible ponerlos en duda, excepto ciertas apariciones de espíritus que se dejaron fotografiar.

Se ha intentado explicar estos hechos sin la intervención de espíritus superiores, ya por la superchería, ya por los movimientos inconscientes y las sugestiones de las personas presentes.—Que en ciertas circunstancias haya habido superchería é ilusión, cosa es bastante fácil de demostrar; pero no sería razón inferir de aquí que todo en el espiritismo es impostura y alucinación.

Sabios de primer orden, y de cuya buena fe no puede dudarse, han hecho constar matemáticamente que los movimientos de que hemos hablado no podían explicarse por las fuerzas allí puestas en juego. Las respuestas dadas han revelado frecuentemente una ciencia superior á la de los asistentes y conocimientos que ninguno de ellos poseía. Cierto es, sin duda, que es necesario un *medium* para que se produzcan los fenómenos espiritistas; que el *medium* se cansa en esas comunicaciones, como si su propio espíritu trabajase; que su facultad de *medium* se desarrolla con el ejercicio, y que á veces tiene un campo marcado; de suerte que tal ó cual *medium* obtendrá comunicaciones de un estilo dado y en un determinado orden de ideas; mas todo eso no basta para que podamos atribuir á las facultades naturales de los *mediums* las comunicaciones que reciben éstos. Lo que únicamente parece resultar de aquí, es que el espíritu que se comunica se sirve de los *mediums* como instrumentos, y que encuentra ciertas personas que son instrumentos más adecuados para su acción.

Parece resultar, por consiguiente, que las causas naturales puestas en juego tienen su parte en estos efectos maravillosos; pero no es menos verdadero que son impotentes para producirlos tan sólo con sus propios recursos. Para explicar estas comunicaciones de maravillosa exactitud que hacen relación á cosas por completo ignoradas del *medium* y de los allí presentes, y que no podrían ellos saberlas aunque les supusiésemos dotados de la más grande pe-

netración, es necesario admitir que son obra de otras inteligencias que las de los hombres presentes á la experiencia.

El espiritismo pone, pues, á sus adeptos en comunicación con espíritus, y la cosa es tan evidente que el espiritismo ha hecho á Zœllner y otros hombres entendidos, volver del materialismo al espiritualismo.

¿Pero qué espíritus son ésos?

Son espíritus mentirosos é hipócritas; son demonios, no cabe dudarlo. Respecto á muchos de ellos no es necesario demostrarlo, pues sus comunicaciones lo testifican por confesión de los mismos espiritistas.

Pero hay, se dice, en estos fenómenos espíritus verídicos, buenos, piadosos.—¿Y dónde está la prueba? Un espíritu mentiroso puede inopinadamente reemplazar al más sensato, servirse de su firma, y verificarlo así sin que este otro se lo impida ni dé señal alguna por donde pueda reconocerse la impostura. ¿Quién nos dice, pues, que el espíritu que se da por bueno no será el mismo que miente en seguida tan claramente que no se puede menos de tenerle por un espíritu mentiroso? Encontramos además una prueba de la hipocresía de todos los espíritus de que se trata en las pretensiones y contradicciones de la doctrina espiritista. La cual por un lado intenta darse como continuación del Cristianismo, mientras que pretende, por otra parte, echar á un lado todos los misterios de éste, é interpretar la doctrina de Cristo en un sentido racionalista y conforme á las pasiones del día. ¿No protestan, por ventura, contra tales interpretaciones los textos mismos del Evangelio?

Por lo demás, si el espiritismo pretende nada menos que completar el Cristianismo, debería ofrecer al mundo frutos mejores que los de la Religión que intenta suplantar. ¡Que muestre, pues, los Santos que habrán de reemplazar á un San Vicente de Paúl y á un San Francisco de Sales, y á todos los que han comprendido el Evangelio como la Iglesia católica lo comprende!

La manera, por último, en que se manifiestan las comunicaciones espiritistas por mesas giratorias, por *mediums* cogidos donde cuadra, por exhibiciones más propias para excitar la curiosidad que para causar edificación; los graves riesgos á que expone el trato con los espíritus, riesgos reconocidos por los espiritistas mismos, todo esto, decimos, muestra bien que el espiritismo es la obra de espíritus malvados é hipócritas por añadidura: que es llegar á los últimos términos de lo malo.

J. M. A. Vacant.

ESPIRITUALIDAD DEL ALMA HUMANA.— El hombre es un compuesto de alma y cuerpo. El alma es espiritual, es decir, que está dotada de entendimiento y de libertad, y por ese concepto independiente, en sí misma, del cuerpo.

Es el alma, sin embargo, en este mundo el principio de nuestra vida orgánica y animal. Tal es la enseñanza de la Iglesia católica respecto á nuestra alma.

Esa enseñanza toca á muchas cuestiones filosóficas y teológicas. No es nuestro ánimo examinarlas aquí todas, y nos concretaremos en el presente artículo á demostrar la espiritualidad del alma contra los materialistas.

Las pruebas de que la misma alma espiritual é inmortal es el principio de la vida del cuerpo, se encontrarán en el artículo acerca del principio *vital*.

Según la filosofía de Santo Tomás de Aquino, el alma es una sola, pero dotada de tres clases de potencias; es á saber: potencias vegetativas puramente orgánicas, merced á las cuales se realizan en nosotros las funciones propias de las plantas; potencias sensitivas, merced á las cuales se realizan en nosotros las funciones peculiares á los animales, y especialmente el conocimiento sensitivo de los objetos materiales, las inclinaciones indeliberadas que nos impulsan hacia dichos objetos; y finalmente, facultades intelectuales que nos son propias: el entendimiento y el libre arbitrio. Los actos de las facultades intelectuales son operaciones producidas únicamente por el alma y que no puede producirlas el cuerpo; y así, el alma continúa viviendo y produciendo actos espirituales después de muerto el cuerpo. En cuanto á las funciones de la vida orgánica y de la sensitiva, son comunes al cuerpo y al alma, y cesan, por lo tanto, de efectuarse desde el momento en

que la muerte separa al cuerpo del alma.

Según la filosofía del mismo angélico Doctor, como la materia inorgánica es incapaz de ejercer las funciones de la vida vegetal, ni de la sensitiva, preciso es que vegetales y animales estén constituídos de otra suerte que la materia bruta; hay, por lo tanto, en ellos un principio constitutivo en virtud del cual la materia que los compone es organizada y viviente. Ese principio es simple, es decir, indivisible y único, coincidiendo en eso con el alma humana; pero como dicho principio no posee ni entendimiento, ni libertad, ni potencia alguna superior á las que se ejercen en la materia y por la materia, desaparece en el momento en que la planta ó el animal cesan de existir, porque no es otra cosa que el principio que los hace vivir, vegetar y sentir.

Nada queda, pues, de las operaciones de ese principio ni de su esencia desde que la vida de ellos y su facultad de sentir y de alimentarse desaparecen por la muerte. Por lo demás, dicho principio no puede existir sino en la materia que él organiza, porque es el principio mismo que hace que la materia se organice. (Véase el artículo *Principio vital.*)

La filosofía de Santo Tomás de Aquino, que aquí hemos resumido á grandes rasgos, no concuerda con aquella opinión que considera á los animales como meras máquinas, privadas de verdadero conocimiento.

Está asimismo en oposición con aquellas teorías que hacen radicar las sensaciones, no en el cuerpo vivo por su cualidad de tal, sino en un principio inmaterial que gobernaría el cuerpo como rige un jinete su caballo, y que, dotado de operaciones propias y exclusivas, sobreviviría, aun en los animales irracionales, á los cuerpos que perecen, ó habría de ser aniquilado por un acto positivo de Dios.

No nos corresponde examinar cuál de estas doctrinas es la más fundada; cuestión es cuyo debate dejamos á los filósofos en todo aquello que no toca al principio de la vida de que trataremos en el artículo sobre el principio *vital;* pero para demostrar de una manera terminante la espiritualidad del alma humana contra los materialistas, necesario es exponer nuestras pruebas con arreglo á una ú otra de esas opiniones. Más sencilla y fácil hubiera sido nuestra demostración caso de haber seguido la doctrina opuesta á la de Santo Tomás; pero prefiriendo la verdad á la mayor facilidad de nuestra tarea apologética, seguiremos, por el contrario, la doctrina del Doctor angélico. Porque ella sola nos parece, en efecto, harmonizarse con los datos de la sana Filosofía y de la Fisiología, y concuerda además mejor que la opinión contraria con el conjunto de las enseñanzas de la Iglesia (Véase el artículo *Santo Tomás de Aquino.)* Lo que sí debemos prevenir al lector, es que en esta doctrina la prueba que se toma de las sensaciones y de la simplicidad del alma no tiene el valor que le conceden los filósofos que se arriman á la manera de pensar de Descartes.

No tenemos que demostrar la existencia de un principio de donde proceden nuestros pensamientos. Puesto que existen ellos, existe también ese principio (Véase el artículo *Alma);* pero la cuestión es saber si ese principio es diferente de la materia de que está formado nuestro cuerpo. Si, en efecto, ese principio es diferente, nuestra alma es diferente y tiene una existencia independiente de la del cuerpo, toda vez que ese principio de nuestros pensamientos es lo que llamamos el alma. Debemos, pues, probar aquí que ese principio es independiente del cuerpo durante esta vida, y en el artículo *Inmortalidad* se verá que le sobrevive después de la muerte.

Llamamos, pues, espiritual á lo que de suyo es independiente del cuerpo y no está sujeto á ningún órgano corporal. Cuando decimos que el alma es espiritual, entendemos, no sólo que es esencialmente simple en sí misma, sino también que vive y ejercita su actividad con operaciones que no radican en órgano corporal ninguno. Esas operaciones no son sensitivas aunque se realicen con el auxilio de los sentidos; son operaciones intelectuales á las cuales los datos de los sentidos pueden suministrar materia, pero que se producen aparte de todo órgano material.

Para probar la espiritualidad del

alma es, pues, necesario demostrar:

1.º Que es una substancia idéntica á sí misma en medio de la movilidad y variación de los fenómenos que en ella se verifican.

2.º Que es en sí misma un ser simple, y no un compuesto de partes extensas yuxtapuestas.

3.º Que es un espíritu independiente en su vida intelectual de órgano corpóreo alguno, y no un simple principio vital ligado á la materia como el alma de los brutos.

Así vamos á hacerlo en tres párrafos sucesivos, insistiendo sobre el último enunciado, que es el punto capital.

§ I.—El alma es una substancia que permanece idéntica á sí misma en medio de los fenómenos variables que en ella se verifican.

No es necesario para esto buscar más prueba que el testimonio de la propia conciencia y la imposibilidad de darnos cuenta de lo que nos pasa si se rehusase admitir la identidad personal de cada uno de nosotros. El alma es, en efecto, el pricipio de nuestros pensamientos y de nuestras voliciones; ahora bien: nosotros sentimos que ese principio es siempre el mismo en nosotros, cualquiera que sea la variedad de nuestros pensamientos y resoluciones; pues por muy allá que retrotraigamos nuestros recuerdos, tiene cada cual conciencia hasta su muerte de ser él mismo quien pensaba en el tiempo á que se refieren sus recuerdos y quien piensa aun hoy día. Esta identidad personal se manifiesta bien claramente, dice M. Janet (*El Materialismo contemporáneo*, cap. VII), en tres hechos principales: el pensamiento, la memoria y la responsabilidad.—El más sencillo hecho de nuestro pensamiento supone que el sujeto pensante permanece idéntico en dos momentos diferentes. Todo pensamiento es sucesivo; lo cual, si no se nos concede respecto al juicio, se nos concederá respecto al razonamiento; y si no se nos concede respecto al razonamiento en su forma más sencilla, se nos concederá respecto á la demostración, que consta de varios razonamientos. Hay que admitir de evidencia que es el mismo espíritu el que pasa por todos los momentos de una demostración. Supongamos si no tres sujetos, de los cuales el uno piense la premisa mayor, el otro la premisa menor, y el tercero la consecuencia. ¿Resultará, por ventura, una demostración común? No, ciertamente; se necesita que los tres elementos formen un conjunto en un mismo espíritu.—La memoria nos traerá á esa misma conclusión. No me acuerdo sino de mí mismo, ha dicho muy bien Royer Collard;. las cosas exteriores, las demás personas no entran en mi memoria sino á condición de que hayan ya pasado antes por mi conocimiento; de este conocimiento es de lo que me acuerdo, y no de la cosa misma. No podría, pues, acordarme de lo que un sujeto diferente de mí ha hecho, dicho ó pensado: la memoria supone una ilación continua entre el yo de lo pasado y el yo de lo presente.—Nadie, por último, es responsable sino de sí mismo; y si lo es de otros, será á proporción de lo que haya podido obrar respecto á ellos ó por ellos. ¿Cómo podría yo responder de lo que otro ha hecho antes que yo naciese? Así, pues, pensamiento, memoria, responsabilidad, son otros tantos manifiestos testigos de nuestra identidad.

§ II.—El alma es en sí misma un ser simple y único, no un compuesto de elementos corpóreos y extensos que puedan separarse los unos de los otros, y es, por consiguiente, esencialmente distinta de la materia del cuerpo que ella misma anima.

Indicaremos por de pronto algunas de las pruebas de esta simplicidad, y responderemos después á las principales objeciones que los materialistas oponen.

1.º—Pruebas.

Prueba primera: *Contraste entre la constante transformación del cuerpo organizado y la permanencia del yo pensante.*—"En los cuerpos vivos, dice Cuvier, ninguna molécula permanece de asiento; todas entran y salen sucesivamente; la vida es un continuo torbellino, cuya dirección, con ser tan complicada, se conserva constante, como también la especie de moléculas puestas en juego; mas no así las mismas

moléculas individuales. Al contrario, la materia actual del cuerpo viviente dejará bien pronto de estar allí, y es, sin embargo, depositaria de la fuerza que ha de obligar á la materia venidera á marchar en el mismo sentido en que ella marchaba.„ Ninguno de los elementos que entran en nuestra substancia corporal dura en ella más de siete ú ocho años; si nuestro cuerpo, pues, continúa con su misma individualidad, lo debe tan sólo al principio que le hace vivir. Ese principio es el alma. (Véanse los artículos *Alma* y *Principio vital.*)

Además de que, aun rechazando este aserto, habría siempre de admitirse que el alma que piensa es esencialmente distinta de los elementos corpóreos que constituyen nuestro cuerpo, pues todos esos elementos desaparecen arrastrados por el torbellino vital, mientras que la conciencia nos afirma, según arriba hemos demostrado (§ 1.º), la constante identidad del principio de nuestro pensamiento.

Y no se nos diga que la identidad del yo pensante se explicaría por razón de que los elementos corporales que se suceden se parecen y producen constantemente los mismos efectos, como un raudal que brota produce siempre el mismo murmullo y toma constantemente la misma forma; porque si cabe aplicar con alguna apariencia de razón esa explicación al principio vital de las plantas ó de los animales, no así al hombre, pues que la conciencia nos afirma, no ya meramente que tenemos siempre las mismas disposiciones y los mismos pensamientos (que antes, por el contrario, nos afirma frecuentemente que esas disposiciones y esos pensamientos han cambiado), sino que somos siempre nosotros la misma persona.

Prueba segunda: *Diferencia absoluta que separa los fenómenos de conciencia y los fenómenos químicos, físicos y mecánicos.*—No hablamos ahora de la oposición que distingue los fenómenos de la vida sensitiva de los actos de inteligencia propios solamente del hombre, pues que en otro lugar mostramos que los caracteres especiales de estos últimos prueban la espiritualidad del alma humana. Aquí nos concretamos á la simplicidad, y los fenómenos de la vida sensitiva suponen también un principio simple. (Véase el artículo *Principio vital.*)

No es necesario que nos detengamos á hacer resaltar que los fenómenos de conciencia y los fenómenos del orden físico son absolutamente irreductibles los unos á los otros, y que nada tienen de común entre sí. Nadie hay que, por poco que lo reflexione, deje de hacerse cargo de ello. No hay duda que nosotros percibimos estos fenómenos; pero ¡qué diferencia entre el acto consciente por el cual los percibimos, y esos fenómenos en sí mismos! Estoy sentado á la orilla del mar, y contemplo las rugientes olas del Océano, que, agitándose en el espacio, se levantan, se empujan unas á otras y tornan á caer con estruendo al peso de su abrumadora masa. Si vuelvo luego la atención hacia mí mismo para analizar el conocimiento que tengo de aquel grandioso espectáculo, no hallo ni olas, ni movimientos, ni peso, ni masas sonantes, ni elementos diversos; mi conocimiento es de otra índole en todo diferente; no obstante la diversidad de su objeto, reviste siempre en él un mismo carácter, y difiere absolutamente de aquellos fenómenos exteriores. Dicho conocimiento no tiene, en efecto, ni peso, ni extensión, ni calor, ni sonido, ni color, ni movimiento en el espacio. No tan sólo no tiene esas cualidades que se encuentran en los cuerpos todos, sino que, ora dicho conocimiento verse sobre objetos corporales, ora se emplee mi pensamiento en seres incorpóreos, como la gloria ó la virtud, veo siempre claramente que no puede revestir las expresadas cualidades.

Así, pues, toda vez que los caracteres del conocimiento y del pensamiento no pueden ajustarse á los de los fenómenos del mundo físico, es necesario, por lo tanto, admitir que son de un orden completamente diferente. El principio en cuya virtud conocemos no es, pues, un cuerpo extenso y divisible, como los cuerpos donde radican los fenómenos puramente materiales: es un principio simple.

Los órganos de los sentidos, los ojos, los oídos, tienen, sin duda, su parte en nuestro conocimiento del mundo exte-

rior; pero las sensaciones que nos revelan el mundo exterior no podrían producirse en nosotros por la sola acción de las fuerzas físicas, químicas ó mecánicas puestas en juego en dichos órganos, y no se explican sino en cuanto existe fuera de las fuerzas químicas, físicas ó mecánicas, y por encima de ellas un principio simple que obra en esos órganos, que ve y oye por ellos. (Véase el artículo *Principio vital.*—1.° *Mecanicistas.)*

PRUEBA TERCERA: *Necesidad de un principio único y simple para explicar la unidad del pensamiento.*—Para formar un juicio me es necesario comparar las dos ideas que me suministran el sujeto y el predicado de la proposición con que se expresa dicho juicio; de modo que para afirmar que Dios es bueno requiérese que yo conciba una relación entre la noción de Dios y la de bondad. Para hacer un raciocinio me es necesario comparar entre sí los dos juicios que concurren á formarlo. Y para hacer una demostración algo larga, preciso es que conciba la trabazón y relación de todos los juicios y raciocinios en que se apoya. Pero ¿podría yo conocer, por ventura, esas relaciones y esa trabazón si el principio que conoce el sujeto de la proposición no fuese el mismo que el que conoce el predicado? ¿Cómo pudiera yo deducir tales ó cuáles consecuencias de un raciocinio ó de una demostración, si el principio que afirma la mayor no fuese el mismo que afirma la menor, y si todos los raciocinios que entran en la demostración no los hiciese un mismo principio? No puede, pues, ser múltiple ni formado de partes exteriores unas á otras el principio que piensa, juzga y razona en mí. El discurso nos demuestra así lo que la conciencia nos ha afirmado en nuestra primera prueba: que ese principio es uno, simple é idéntico en todos nuestros actos de conocer. Ese principio es lo que decimos el *yo*, y él es quien percibe nuestras sensaciones y las compara, él quien piensa y quiere. Ese principio no puede ser la materia que forma nuestro cuerpo ó uno de sus órganos, porque la materia es esencialmente compuesta de partes yuxtapuestas y exteriores las unas á las otras. No puede ser tampoco alguna de las fuerzas físicas ó químicas que hay en dicha materia, porque esas fuerzas radican en la materia y se dividen entre las diversas partes de la materia. Ni la materia ni las fuerzas materiales pueden, pues, desempeñar las funciones que el principio pensante ejerce en nosotros, y, por consiguiente, ese principio no puede ser la materia ni ninguna fuerza física ó química; es, pues, un principio distinto de la materia que forma nuestro cuerpo.

2.°—Objeciones.

A tres principales pueden reducirse.

OBJECIÓN PRIMERA, *sacada de las relaciones del cerebro con el pensamiento.*—Donde quiera que falta el cerebro, se nos dice, no hay pensamiento, y donde quiera que se encuentra el cerebro, allí se halla también el conocimiento, al menos en cierto modo; y, por último, el desarrollo del conocimiento y el del cerebro están siempre en proporción; lo que afecta al uno afecta al otro. La especie, la edad, la enfermedad, el sexo, tiene á la vez sobre el cerebro y sobre la facultad de conocer una influencia completamente parecida. La inteligencia y la imaginación obran sobre el organismo, sirviendo de intermedios el cerebro y los nervios, como el organismo obra á su vez sobre la imaginación y el pensamiento mediante el sistema nervioso y el cerebro. Ahora bien; según el método baconiano, cuando una circunstancia produce un efecto por su presencia, lo suprime por su ausencia ó lo modifica por sus cambios, puede dicha circunstancia considerarse como la verdadera causa de tal efecto. El cerebro reune esas tres condiciones con relación al pensamiento, y es, por lo tanto, la causa del pensamiento; y como el pensamiento radica también allí donde está su causa, resulta que el pensamiento radica en el cerebro.

Tal es la objeción.

Respuesta.—Que en los seres corporales haya sensación, y conocimiento allí tan sólo donde se halla un cerebro ó ganglios nerviosos, y que recíprocamente do quiera que se halle un sistema nervioso haya sensaciones, á lo menos rudimentarias, no lo pondremos en cuestión. Prueba eso que las sensacio-

nes necesitan del sistema nervioso para producirse. Pero que la perfección del conocimiento esté ligada á la perfección del cerebro, punto es que no ha sido hasta ahora demostrado; porque no se sabe aún en qué consiste la perfección del cerebro, ni á qué cualidad del cerebro se relacionaría la perfección del conocimiento. "Unos, dice M. Janet (*El materialismo contemporáneo*), señalan el volumen, otros la composición química, otros, en fin, una cierta acción dinámica invisible, fácil siempre de suponer... El estado del cerebro en la locura es uno de los más terribles escollos de la anatomía patológica. Unos encuentran algo, mientras que otros nada, absolutamente nada encuentran.„ Y, por último, según ciertos autores, sobre todo los materialistas evolucionistas, muy poca diferencia hay entre el cerebro del hombre y el del mono; y, sin embargo, entre la inteligencia del hombre y el conocimiento de los animales media un abismo, según más adelante demostraremos. Así, pues, por más que sólo en seres provistos de un sistema nervioso se den las sensaciones, no se puede mirar la relación proporcional del cerebro con el pensamiento como un punto científicamente probado. La experiencia demuestra, por el contrario, que, al menos respecto al hombre y al animal, la diferencia de los cerebros no es tanta como lo exigiría la diferencia en la facultad de conocer si fuese cierta la ley que se nos propone.

De modo que los hechos que se nos objetan muestran únicamente, que el cerebro y los nervios á él relacionados tienen su parte en nuestras sensaciones y conocimientos meramente sensitivos. Mas en eso nada hay contrario á la doctrina de Santo Tomás, á la cual nos hemos adherido. Antes bien esa doctrina admite que la materia de los órganos concurre con las facultades sensitivas del animal á producir la sensación y sus diversas transformaciones. ¿Síguese de ahí que las sensaciones sean debidas á las fuerzas físicas, químicas y mecánicas del cerebro? Nada de eso, porque hemos demostrado que esas sensaciones suponen un principio simple y único, que es precisamente el principio de la vida animal.

Por lo que toca á la inteligencia, privilegio exclusivo del hombre y que no la hay en los animales, se ejercita con el auxilio de los datos suministrados y elaborados por los sentidos: así lo enseña también Santo Tomás. Síguese de aquí que las funciones del cerebro forman parte de las condiciones requeridas para el ejercicio de nuestra inteligencia, y que las lesiones del cerebro pueden ocasionar desarreglos mentales, mas no que el cerebro sea la causa de la inteligencia ni que la inteligencia radique en el cerebro. Y con efecto, demostramos más adelante que la inteligencia exige una facultad absolutamente inmaterial.

Objeción segunda, *sacada de las relaciones del conocimiento con los cambios químicos del organismo.*—Se admite hoy la equivalencia de las fuerzas físicas empleadas para obtener un fenómeno corporal y de las que con ese fenómeno se producen. La variedad de los fenómenos del mundo material resultaría también de una transformación constante de las fuerzas puestas en juego en el universo. Herbert Spencer (*Primeros principios*) ha querido extender esa ley á los fenómenos del conocimiento. Según él, la actividad mental sería el equivalente exacto de la oxidación del cerebro. "Los modos de conciencia, llamados presión, movimiento muscular, sensación de sonido, de luz y de calor, dice, son producidos en nosotros por fuerzas que, si se gastasen de otra manera, quebrantarían en fragmentos ó reducirían á polvo pedazos de materia, engendrarían vibraciones en los objetos de alrededor, obrarían combinaciones químicas ó harían pasar ciertas substancias del estado sólido al líquido... Igualado todo, lo que yo llamo cantidad de conciencia está determinado por los elementos constitutivos de la sangre... La cantidad de acción mental guarda relación con la oxidación del fósforo que entra en la composición de la substancia del cerebro.„ De tales datos el materialismo saca por conclusión que el pensamiento no es más que una secreción del cerebro.

Respuesta.—La que hemos dado al resolver la objeción que hemos examinado en primer lugar, nos muestra

que los fenómenos propiamente intelectuales no radican en el cerebro.

En cuanto á nuestras sensaciones, que se efectúan con los órganos materiales, ¿está demostrado que sean producto de las solas fuerzas físicas puestas en juego en dichos órganos? De ningún modo. Admitamos, en efecto, que el cerebro gasta una cierta cantidad de fuerzas físicas y químicas al ejercitar la visión, la audición y las otras sensaciones; no por eso se deducirá que esas fuerzas son la sensación misma, sino únicamente que hay que gastarlas para que la sensación se produzca. La ley de la equivalencia de las fuerzas que se transforman en los diversos fenómenos del mundo material, se aplica á las fuerzas físicas; pero las sensaciones y sus transformaciones por la imaginación no son fuerzas físicas; son, como dejamos dicho, estados psíquicos absolutamente irreductibles á las fuerzas físicas.

La teoría de Spencer no prueba, pues, que las sensaciones sean una secreción del cerebro; ¡cuánto menos alcanzará á demostrarnos que los actos intelectuales, á los cuales es ajeno el cerebro, puedan ser una secreción de dicho órgano!

Objeción tercera, *sacada de los actos reflejos inconscientes y de los llamados fenómenos de doble personalidad.*—"Córtese por completo transversalmente la medula espinal de una rana detrás de los miembros anteriores, dice Perrier (*Anatomía y fisiología animales*): conservarán dichos miembros toda su actividad, el animal los retirará si le tocáis ligeramente; los empleará para arrastrarse y procurar huir si lo asustáis; los miembros posteriores quedarán, por el contrario, completamente inmóviles, y ningún uso hará de ellos la rana. Pero pellizcad fuertemente esos miembros, y los veréis contraerse vivamente sin que los de adelante hagan movimiento... En vez de pellizcar la pata de la rana, dejémosle caer encima una gota de cualquier ácido enérgico, el sulfúrico, por ejemplo, y veremos que la rana comienza á agitar su pata como si quisiera sacudirse del ácido; no lográndolo, aproximará, á pesar del corte de la medula, la otra pata á la gota de ácido y procurará echarla fuera por ese nuevo medio, que no dejará de dar resultado."

Llámanse tales actos *actos reflejos* porque obedecen á la medula que está separada del cerebro y no son imperados por el animal mismo.

La parte delantera de la rana que obedece á las incitaciones del cerebro no da, en efecto, señal alguna de dolor ó de susto; permanece completamente inmóvil, en tanto que las patas de atrás ejecutan todos esos movimientos.

Estos actos se producen, no solamente respecto á las funciones que son absolutamente instintivas, y en las cuales no tiene parte el hábito, sino también respecto á las que resultan de una costumbre ó un amaestramiento. El pianista que toca una pieza, el hombre que habla una lengua difícil de pronunciar, el que traza complicados caracteres, no llegan á la rapidez de ejecución que les vemos, sino merced á los movimientos reflejos que en su organismo se coordinan. Ahora, pues, ¿no parece resultar de esos fenómenos que el principio que conoce y manda nuestras acciones no es simple, sino múltiple, como los centros nerviosos que producen esos diversos movimientos reflejos independientemente del cerebro?

Por otra parte, el hipnotismo (véase ese vocablo) ha contribuído á poner de relieve la independencia de diversos actos que miramos como producidos por el alma misma. La sugestión hipnótica suprime, en efecto, una parte de las sensaciones que en estado normal experimentaría el hipnotizado. Le despoja esa sugestión de una parte de las facultades que él ha adquirido por el ejercicio, de la facultad de andar y de la de pronunciar determinada vocal, y hasta logra ponerle triste en cuanto á la mitad del cuerpo que corresponde á un lado, mientras que la otra mitad, por el lado opuesto, expresa la más viva alegría.

Y por fin, dicen los adversarios, los estados de conciencia de una misma persona pueden disociarse; teniendo de consiguiente dicha persona dos existencias alternativas que parecerán no tener entre sí relación alguna, ó bien podrá aún atribuir á otra persona una parte de los actos que en ella se efec-

túan, y que de hallarse en su estado normal miraría como suyos.

Según lo cual, esa disociación accidental que nosotros atribuímos ordinariamente á un principio único, el *yo*, ¿no prueba que ese principio no tiene la simplicidad y unidad que nosotros creemos? ¿No prueba que el sistema nervioso con sus numerosas ramificaciones es el que siente, piensa y quiere en nosotros?

Respuesta.—No hemos dicho que la acción de los diversos centros nerviosos no sea condición de las sensaciones ó de los actos de que tenemos conciencia; lo que hemos únicamente sostenido, es que todas nuestras sensaciones tienen por causa un principio único y simple que anima todo nuestro organismo. Ese principio anima todos los centros nerviosos donde residen los movimientos reflejos, lo mismo que anima nuestro cerebro. Por lo cual, cuando, á consecuencia de una lesión de los nervios que unen los centros al cerebro, dicho principio no dispone ya de los medios destinados á coordinar su acción sobre aquellos centros y las influencias de los mismos en él, no se halla ya en situación de ejercitar su dominio ni de experimentar las mismas sensaciones que antes. No hay, pues, derecho á decir que ese principio es múltiple porque en semejante estado no sean coordinados los fenómenos que produce.

La objeción que se nos hace sería más grave si se pudiese demostrar que en tales casos de vivisección ó de sonambulismo y de hipnotismo, las sensaciones ó las alucinaciones radican en varios centros diferentes respecto al hombre ó á los animales que en cierto modo se le asemejan; pero eso es lo que no se demuestra.

No se demuestra que en la rana cuya medula se ha cortado haya desde aquel instante dos seres que padecen. Los movimientos que se verifican en los miembros posteriores son, en efecto, inconscientes y automáticos, como los que se producen en la digestión y en otros fenómenos de la vida animal; y si se coordinan entre sí, es en virtud del amaestramiento que de antes tienen recibido.

Los hipnotizados en quienes por un lado se ve la expresión de la alegría y por el otro la de la tristeza, pueden imaginar que están alegres del lado derecho y tristes del izquierdo, y obrar en conformidad á eso; pero es el mismo ser quien piensa hallarse á la par triste y alegre. Muchos sueños formamos cuyos elementos no son menos incoherentes, y que, sin embargo, á un solo y mismo *yo* corresponden.

Tocante á eso de que los hipnotizados á quienes así se les sugiere se crean incapaces de pronunciar una vocal dada ó de andar, y obren de conformidad con esa creencia, podrán unos atribuirlo á una alucinación y otros á una acción física sobre el sistema nervioso; pero poco importa que se escoja una ú otra hipótesis, porque en ambas se reduce este caso á los que acabamos de explicar.

Se nos opone también la objeción de sonámbulos que se dice tienen dos vidas alternativas, de otros que se atribuyen una parte de sus actos, y los restantes los atribuyen á otra persona; pero qué, ¿no sucede á veces á los mendigos soñar que son príncipes? ¿No sucede también de cuando en cuando imaginar uno que sostiene conversación con sus amigos cuando está hablando interiormente, y es él tan sólo quien hace todo el gasto de la plática? Son alucinaciones en que nos engañamos á nosotros mismos, y en las cuales un solo y único individuo hace todo lo que atribuye á diversas personas. Esta objeción tercera no prueba, pues, tampoco nada contra nuestra tesis.

Concluyamos, pues, de lo expuesto que el alma que siente y piensa es en sí un ser simple y único, y que es esencialmente distinta de la materia del cuerpo animado por esa misma alma.

§ III.—Nuestra alma es un espíritu independiente en su vida intelectual de todo órgano corpóreo, y no un mero principio vital ligado á la materia, como el alma de los brutos.

Nuestra alma tiene todas las potencias sensitivas que posee el alma de los animales, y las ejercita por los órganos del cuerpo; pero está además dotada de facultades intelectuales que los animales no tienen; estas facultades superio-

res las ejerce por sí sola, y no por medio de órgano alguno material, y esto es lo que significamos al llamarla espiritual. Para demostrar esa espiritualidad vamos á indicar en qué la inteligencia y voluntad difieren de las potencias sensitivas de los animales irracionales, y probaremos después que esa inteligencia y esa voluntad no se ejercen por medio de los órganos corporales.

I.—Del alma del hombre y el alma de los brutos.

I.—Diferencias fundamentales sacadas del campo ilimitado y universal de nuestros conceptos y juicios.—Lo que distingue el conocimiento intelectual del hombre del conocimiento de los animales, es que éstos no conocen sino los objetos y relaciones particulares que perciben en el mundo de los cuerpos, mientras que el hombre concibe *objetos* que los cuerpos no le presentan y afirma *relaciones* que no le muestra la experiencia. De aquí dos diferencias fundamentales entre el hombre y el animal.

1.ª El animal tiene sentidos y una memoria y una imaginación; pero de tal índole, que le proporcionan sólo datos corpóreos, concretos y particulares, compuestos de elementos que toma del mundo exterior. Por su imaginación se representa sonidos tales como los ha oído, colores tales como los ha visto, sabores tales como los ha gustado, y nada más. El hombre tiene representaciones sensibles por el mismo estilo; pero lo que le pone incomparablemente por encima del animal es el concebir seres inmateriales, el concebir la esencia abstracta y universal de los seres corpóreos. Tiene la idea de Dios, de los ángeles, de la virtud, es decir, de seres que nada tienen de material, ni extensión, ni color, ni sonido, ni sabor. Tiene la idea de los cuerpos en general, la de la esencia de las plantas, es, á saber: de aquello que es común á todas las plantas. Pues bien; esos conceptos universales difieren de las representaciones concretas que del mundo exterior han tomado los sentidos. Porque el mundo exterior encierra, en efecto, cuerpos particulares, plantas diversas, pero no nos muestra ser alguno que sea un cuerpo en general ó la esencia de las plantas. Los conceptos universales y abstractos no pueden, pues, ser percibidos por los sentidos. Y puesto que percibimos dichos conceptos, necesariamente resulta que tiene que ser por una facultad superior á los sentidos, la inteligencia; estamos, pues, dotados de inteligencia.—Por otra parte, el animal no conoce ningún ser espiritual, no forma ningún concepto universal. Carece, pues, de la inteligencia que nosotros tenemos.

2.ª El hombre forma juicios absolutos y universales en que afirma relaciones que no le ha demostrado la experiencia. Tales son los primeros principios, como el de que todo hecho contingente alguna causa habrá de tener. Tales también las aplicaciones de ellos, como, por ejemplo, que un círculo no podrá ser cuadrado; que todo hombre es un compuesto de alma y cuerpo. En virtud de tales principios universales y absolutos, raciocinamos y sacamos consecuencias cuya necesidad vemos y afirmamos. Le Verrier demostró por sus cálculos la existencia de un planeta más, que nadie había nunca visto.

El animal no percibe entre los seres más relaciones que las que la experiencia le ha mostrado ó las que le revela un instinto en el cual ninguna parte tiene el razonamiento. Su memoria se las recuerda tales como se han presentado, y hace que el animal espere se reproduzcan de nuevo esas mismas relaciones. Como sus experiencias son múltiples, agrúpanse entre sí según las leyes de la Asociación (Véase el artículo *Asociacionismo*), pero es un agrupamiento puramente mecánico en que el raciocinio propiamente dicho no tiene parte; porque si los datos suministrados por los sentidos se combinan en la imaginación y la memoria del animal, es tan sólo conforme á su semejanza concreta y según el orden en que se presentaron. Si á un perro le pegaron con un palo, la vista de dicho palo le asustará, pero no sospechará que un látigo puede servir para lo mismo hasta tanto que lo haya probado. Una gallina acostumbrada á entrar en su gallinero por un estrecho ventanillo, entraría siempre por allí aun en el caso de que se abra una ancha puerta al gallinero por el lado opuesto.

Ciérrese dicho ventanillo, y observemos á la gallina cuando llegue la hora de recogerse. ¿Qué va á hacer? Vedla allí dando muestras de grandísima turbación; pero hasta tanto que la casualidad, el ejemplo de las otras gallinas ó vuestro auxilio no la guíen, no pensará en ir á entrar por la puerta. Y es que obra en virtud de un hábito puramente maquinal.

Citemos dos casos en que ese carácter del conocimiento animal se muestra muy á las claras.

Los tomamos de M. Joly *(El hombre y el animal*, págs. 210 y 214), quien á su vez los había tomado de Max Muller y de M. de Cherville: "Tragábase un sollo todos los pescaditos que echaban en su *aquarium:* se le separó de sus víctimas poniendo un cristal á guisa de tabique, de modo que no podía ya pillarlos aunque no dejaba de verlos. Todas las veces que los acometía magullábase las agallas contra el vidrio, y á veces con tal ímpetu que se quedaba luego echado de espalda como muerto. Volvía, sin embargo, á levantarse y continuar en sus embestidas; pero éstas fueron haciéndose cada vez más raras, y al cabo de tres meses cesó por fin en ellas del todo. Llegado á esto... se le dejó encerrado y solitario durante seis meses. Al fin de seis meses se quitó el cristal intermedio, y quedó el sollo en libertad de circular entre los otros pescados. Eran aquellos mismos que había deseado en vano y que se había cansado de desear. Ahora bien; algunas veces se dirigió hacia ellos; pero aunque ya ningún obstáculo le separaba de ellos, ni á uno solo tocó ya nunca, sino que se paraba siempre respetuosamente así como á distancia de una pulgada, y se contentaba con participar, como sus compañeros, de la comida que les ponían en el *aquarium.* Cuando se echaba algún pez forastero, el sollo se lo tragaba sin vacilar. Al cabo de unas cuarenta comidas hubo que retirarlo del *aquarium* á causa de su crecido tamaño."

Háse observado que los perros son muy frioleros, observación que sirve de punto de partida á la segunda experiencia que vamos á referir. "Grande admirador de la inteligencia canina, dice M. de Cherville (*Le Temps* del 11 de Enero de 1875), he querido ver hasta dónde podía llegar por la atracción de sus imperiosos apetitos de calórico... Tenía yo un perro barbudo, al cual, como decirse suele, no le faltaba sino hablar, y por añadidura partidario acérrimo de estarse al amor de la lumbre. En diversas ocasiones, y escogiendo siempre los días más fríos, dispuse en el hogar una lamparilla al alcance de un buen montón de virutas. Bastaba con acercar una de aquellas astillitas á la lamparilla para que surgiese una de aquellas alegres llamaradas que á mi perro tanto le gustaban. Púseme á observarle; vino, como de costumbre, á sentarse sobre la cola ante el hogar, y allí se estuvo algunos minutos tiritando contemplando melancólicamente aquella lucecilla que tan poco calor daba, y después fué á echarse en un rincón. Al cabo de algunos instantes volvió á su primer puesto, graduando más su actitud de pesar. La idea de empujar una de aquellas astillitas no surgió en su cerebro, por más que, á fin de facilitarle el camino, le demostrase yo varias veces, tomándole la pata, el brillante resultado que podría él obtener con uno de sus movimientos... No dudo, sin embargo, añade el citado observador, que se pueda amaestrar un perro á encender mecánicamente el fuego, como se le adiestra á toda clase de habilidades; mas eso no invalidaría nuestras conclusiones, las cuales son que todo acto complejo está absolutamente fuera del alcance de la inteligencia animal."

Estos ejemplos muestran bien cómo todos los conocimientos del animal se encierran en el estrecho círculo de sus experiencias sensibles: son conocimientos completamente particulares y empíricos. El dominio de la inteligencia humana es, por el contrario, ilimitado; de la vista del mundo sensible nos elevamos á conceptos generales y á juicios universales y absolutos.

Nacen de aquí otras muchas diferencias entre el hombre y el animal.

II.—*Otras diferencias entre el hombre y el animal, originadas de esas dos diferencias fundamentales.*

1.ª El hombre, que puede elevarse sobre los fenómenos particulares que se le presentan, puede también, por lo tanto, volver con el pensamiento sobre

ellos; los examina, los analiza, llega á conocer la actividad y las leyes de los mismos; es, en una palabra, capaz de *reflexión*. El animal ve, oye, se acuerda; pero le es imposible replegarse sobre sí mismo para estudiar la naturaleza del acto con que ve, de la potencia con que se acuerda.

2.ª El hombre aprecia los bienes que le solicitan á obrar; puede, por lo tanto, resistir ó ceder al impulso de éstos; es libre (véase el artículo *Libre arbitrio*), tiene conciencia de lo que moralmente está bien ó está mal, tiene el sentimiento de su responsabilidad, afirma la justicia de las recompensas que se conceden á los actos de virtud y de las penas que deben imponerse á las acciones culpables. El animal obra sin libertad porque es arrastrado necesariamente por los bienes que á sus sentidos ó á su imaginación se presentan. Si titubea alguna vez en sus actos, es porque se entabla en él una lucha de impresiones opuestas; pero no es él quien decide el éxito de la lucha; simple espectador del combate, seguirá, no cabe duda, la impresión más fuerte, porque ésta es la que triunfará necesariamente. En el animal no hay, pues, mérito ni demérito, ni tiene tampoco sentimiento alguno del deber. Son sus ciegos instintos los que le mueven en lo que nos parece bien; y cuando el perro salva la vida de su amo, á esos instintos necesariamente obedece, como á ellos obedece también al devorar unos pollos que trataba de criar su amo.

3.ª Nosotros nos damos cuenta de los fenómenos del mundo exterior; el animal recibe la impresión de ellos sin comprenderlos. Viendo de qué causas resultan los fenómenos del mundo, y pudiendo decidirnos libremente y á nuestro talante en nuestras resoluciones, utilizamos con toda clase de *inventos* las leyes del mundo y los recursos que en nosotros mismos encontramos, y eso es lo que nos da tan grande superioridad sobre los animales más fuertes y mejor dotados, eso lo que da también origen á las maravillas de nuestra industria. Eso igualmente es lo que ha traído los diversos miembros de la humanidad á adunar sus recursos en *sociedades* tan admirablemente organizadas. Y de ahí, asimismo, *un progreso constante y sin término*. "Estudiando la naturaleza, nos dice Bossuet (*Del conocimiento de Dios y de sí mismo*, cap. IV), el hombre ha encontrado medio de darle nuevas formas; se ha labrado instrumentos, se ha fabricado armas, ha elevado las aguas que no podía coger en la hondura donde se hallaban, ha cambiado la faz del suelo, ha socavado y registrado las entrañas de la tierra, y ha encontrado en esas cavidades nuevos auxilios. Y allí donde no ha podido llegar, por muy en lontananza que haya percibido los objetos, ha sabido convertirlos en provecho suyo. Así, los astros le dirigen en sus navegaciones y en sus viajes, y le marcan las estaciones y las horas. Después de seis mil años de observaciones, el talento humano no está agotado; busca aún y encuentra todavía, á fin de que logre así conocer que puede encontrar hasta lo infinito, y que sólo la pereza puede poner valla á sus conocimientos é invenciones." Pues muéstresenos ahora que los animales hayan añadido nada desde el origen del mundo á lo que la naturaleza les diera. Dícese que algunos de ellos han cambiado un poquito la materia de que se sirven para su industria; mas ese cambio no procede de ellos: ha sido producido por la modificación del medio en que viven y de los recursos que éste les ofrece. Es un cambio parecido al que se verifica en las plantas cuando se las translada de uno á otro clima. No hay, pues, aquí señal alguna de razón é inteligencia, y podemos decir con Bossuet que los animales *van siempre al mismo compás, como las aguas y los árboles*.

4.ª El hombre habla, escribe, señala á diversos sonidos y á diversas imágenes una significación que le proporciona hacer comprender todos sus pensamientos. El hombre aprende; no está reducido á repetir lo que se le acostumbra á decir ó á hacer, sino que lo comprende, se da cuenta de ello, y saca de allí nuevas consecuencias en que no pensaba su maestro. Nada de esto pasa con el animal. Si un fenómeno ó un gesto le recuerdan ciertas cosas, es por una asociación parecida á la que le hace unir el recuerdo de los golpes con la vista del palo que sirvió para dárselos.

La prueba está en que es incapaz de dar á esos gritos y á esos gestos una significación general, y en que le es imposible componerse un lenguaje y hablar. El animal se adiestra, es amaestrado, pero no aprende en el sentido propio de la palabra. El papagayo pronuncia sonidos, pero no los comprende. El mono imita lo que ve hacer, pero sin comprender la razón de ello. ¿De dónde proceden todas estas diferencias, que nunca concluiríamos de ponerlas de relieve? De que los animales tienen tan sólo representaciones particulares; de que no conciben ninguna idea general ni ningún principio universal y absoluto.

Podemos, desde otro punto de vista, resumir todas esas diferencias en dos rasgos que se desprenden el uno del otro. El hombre concibe y afirma lo universal, y por eso es capaz de desarrollo en todas direcciones y de progresar por su propia iniciativa; el animal conoce tan solamente lo particular sensible, y por eso es incapaz de inventar nada.

III.—*Conclusión: el hombre está dotado de inteligencia, el animal carece de ella.*

Hay, pues, en el hombre un principio, del cual carecen completamente los animales; es á saber: la facultad de formar conceptos universales y formular juicios absolutos: la inteligencia ó entendimiento con el libre arbitrio que de él se deriva.

Dícese á menudo que los animales tienen inteligencia; pero la mayor parte de las personas que usan esa expresión quieren únicamente significar que los animales no dejan de tener conocimientos y memoria, y que están dotados de admirables instintos; sírvense, pues, de un término impropio para expresar una verdad que nosotros admitimos también. Cierto es que bastantes autores intentan no ver entre los conocimientos empíricos del animal y la ciencia del hombre más que una diferencia de grado. Pretenden, por lo tanto, que la inteligencia del hombre no es sino el desarrollo de sus facultades sensitivas, y que el animal no carece por completo de la facultad de reflexionar, de comprender, de raciocinar y de progresar. Esos autores son los sensualistas, son aquellos mismos filósofos que hacen derivar nuestros conocimientos intelectuales de nuestras sensaciones. En el artículo *Asociacionismo* dejamos refutado lo que hay más especioso en tal teoría, poniendo allí de manifiesto que entre la sensación y el entendimiento, y por consiguiente entre el animal y el hombre, hay un abismo cuya distancia es imposible salvar.

IV.—*Respuesta á las objeciones.* No estará, con todo, de más resolver aquí las diferentes dificultades que los sensualistas nos oponen. Apóyanse principalmente éstos: primero, en la apariencia de razonamiento de algunos brutos y en sus supuestos conceptos generales; segundo, en sus admirables instintos; tercero, en las modificaciones y progreso de esos instintos.

Objeción primera. *Razonamientos aparentes de ciertos animales, y sus supuestos conceptos generales.*—Un perro que sigue una pista párase al dar en una encrucijada, titubea un instante entre los tres caminos que se le presentan, busca la pista en uno, luego en el otro, y si en ninguno de ambos la encuentra, lánzase sin vacilar por el tercer camino: parece haber aquí una prueba de que el perro ha hecho el razonamiento siguiente: "La liebre que persigo ha debido pasar por uno de estos tres caminos; es así que no ha tomado ninguno de los dos primeros; luego ha debido necesariamente pasar por el tercero. Allá voy, pues, sin más investigaciones ni vacilaciones„ Y para razonar así, ¿no es necesario partir de principios generales, y poseer una inteligencia semejante á la del hombre?

Cuando á un perro acostumbrado se le dice: "busca, busca„, comprende inmediatamente que se trata de dar caza á un animal, sin saber si será una liebre ó un corzo. Comienza, pues, por echar una ojeada en rededor, mirando donde es más probable que se esconda la caza. Si percibe unas matas por allí cerca, allá va buscando por doquiera una pista. Si no la halla, mira los árboles á ver si descubre una ardilla. Pues bien: ¿no indican claramente estos diversos actos que las palabras "busca, busca„ han despertado en su alma un concepto general, el de que hay allí cerca algún animal que cazar? ¿No es

por deducción como infiere que el tal animal debe estar entre las matas, y que si no ha dejado pista en el terreno será por haberse refugiado en la cima de un árbol?

Respuesta.—Los hechos propuestos en esas objeciones, y todos los que á ellos se parecen, no suponen en los animales ningún razonamiento fundado en principios, ni ninguna idea general. Basta para explicarlos reconocer en los animales la facultad de experimentar sensaciones y de asociar las que una vez han experimentado.

En el primero de los casos referidos, el perro, que sabe por experiencia que la caza prefiere los senderos trillados, huele sucesivamente tres caminos abiertos á su paso y se lanza por el tercero, donde, merced al olfato, ha reconocido la pista; si la caza hubiese tomado por entre los sembrados, el perro vacilaría también respecto al tercer camino, y después lo abandonaría como hizo con los otros dos. No se guía, pues, por raciocinio alguno, sino por sus narices.

En el segundo caso se trata de un perro al cual se le ha acostumbrado á oir las palabras "busca, busca„ cuando se iba á cazar un ciervo, una liebre, una ardilla ú otro animal, y de ahí que haya asociado á esas palabras la sensación del perseguimiento de la caza.

Al oirlas se pone, en virtud de esa asociación, á buscar por todos lados la caza; mas no hay en ello percepción de ninguna noción general, como no hay tampoco noción general en el apetito que sentimos tras largo ayuno, y que nos hace buscar cuanto es apto á satisfacerlo.

Objeción segunda. *Los admirables instintos de los animales.*—Hállanse admirables instintos, particularmente en los insectos y en los pájaros; instintos en cuya descripción no entraremos aquí, pero cuyos productos pueden ser con ventaja comparados á los de la inteligencia del hombre, porque á menudo no llega el arte humano al de los animales.

Respuesta.—Tan admirables instintos deben ser, sin duda, fruto de una inteligencia. ¿Pero es en los animales donde habremos de buscarla? No, porque el modo con que se conducen en sus actos instintivos prueba que no son dirigidos por razonamiento ni cálculo ninguno.

"El animal dotado de instinto, dice M. Perrier (*Anatomía y fisiología animales*, pág. 193), obra sin darse cuenta del fin de sus actos, no perfecciona los procedimientos empleados para obtener ese fin, y aun suprimido tal fin no por eso desiste el animal de seguir obrando como si dicho fin existiese; no generaliza y no combina sus acciones en un caso particular diversamente que en otro.„

Tales son los caracteres de los actos instintivos. Por ellos se ve que no hay en dichos actos inteligencia ninguna, y que, por consiguiente, los animales carecen de entendimiento. Para explicar, pues, la admirable sabiduría que se manifiesta en sus procederes, preciso es buscar la causa de ello en el Creador del mundo, según lo hemos demostrado en el artículo *Providencia*. "Los escultores y los pintores, dice Bossuet (*ibídem*), parecen dar vida á las piedras y hacer hablar los colores; tanta es la viveza con que representan las acciones que denotan exteriormente la vida. Puede decirse casi en el mismo sentido que Dios hace razonar á los animales, porque imprime en las acciones de éstos una imagen tan viva de la razón que parece á primera vista que razonan. Admiremos, pues, en los animales, no su habilidad é industria, porque no hay industria donde falta la invención, sino la sabiduría de aquel que los ha hecho con tanta arte que parecen obrar también con arte.„

Objeción tercera. *Modificaciones propias de esos instintos.*—Los transformistas pretenden que esos admirables instintos, que varían según cada especie, van modificándose paulatinamente todos. Cítanse, por otra parte, algunas observaciones encaminadas á demostrar que, no obstante su estabilidad, no tienen siempre esos instintos una inmutabilidad absoluta. "El gorrión ordinario, nos dice también M. Perrier (*ibídem*, pág. 195), construye un nido bastante bien hecho y cubierto cuando tiene que hacerlo en un árbol, y se contenta con un nido groseramente hecho cuando puede encontrar un agujero ó cualquier abrigo natural donde colo-

carlo, y á veces se apodera buenamente de un nido de golondrina. Tiene la oropéndola singular costumbre de atar su nido en el cruce de dos ramas de un árbol con unos trozos de bramante ó un hilo de lana; su instinto, pues, se ha modificado con posterioridad á la época en que los hombres discurrieron hilar la lana ó el cáñamo. El castor construía antiguamente diques y cabañas tanto en Europa como en el Canadá. Los castores del Ródano, contrariados por la presencia constante del hombre, limítanse hoy á excavar guaridas á la orilla del río.„ ¿No suponen tales diferencias en esos animales un cálculo, un raciocinio, y por consiguiente una inteligencia?

Respuesta.—No. Tales modificaciones son, efectivamente, resultado de un cambio de las condiciones en que obra el instinto. Un perro acostumbrado á comer legumbres se echa á la carne tan pronto como se la dan, y otro alimentado siempre con carnes se pondrá al régimen vegetal en cuanto no tenga ya otro alimento. Esto se explica sin atribuir al perro raciocinio ninguno y por la sola necesidad que siente de satisfacer su gusto y su apetito. Lo mismo sucede con las modificaciones que sufren ciertos instintos; porque ¿qué otra cosa es el instinto de los animales sino una necesidad parecida al hambre y la sed, aunque más ciega? Por manera que, aun en el caso mismo de que se hubiese probado (lo cual hasta ahora no han podido hacer) la formación lenta y progresiva de todos los instintos de los brutos, no se deduciría de ahí que los brutos razonan. Quedaría, pues, siempre entre el hombre y el animal un abismo invadeable que ninguna transformación podría llenar, porque la inteligencia no es un grado superior de la sensación y el instinto; antes hemos demostrado, al probar aquí la espiritualidad del alma y en el artículo *Asociacionismo*, que la inteligencia es una facultad de otro orden. (Véase también el artículo *Alma de los brutos.)*

II.—La inteligencia del hombre no se ejerce por órganos corporales.

PRUEBA PRIMERA.—Las operaciones sensitivas de los animales, lo mismo que las nuestras, se ejercen por órganos corporales. Exigen, sin duda, según hemos visto, un principio simple que domine y anime esos órganos; mas dicho principio no puede producirlas sino obrando por esos órganos. Así, por más asociaciones que se alleguen á las sensaciones, el conocimiento sensitivo queda siempre particular y corporal.

El conocimiento intelectual y todas las operaciones que de él se derivan poseen, por el contrario, un carácter de universalidad que prueba que la inteligencia nada tiene de orgánico, y que se ejerce con entera independencia del cerebro y de los sentidos. Los cuerpos son, en efecto, limitados, y por complejos que se supongan nuestros órganos les es imposible alcanzar lo ilimitado y lo universal. No hay, pues, nada corpóreo en nuestra facultad de concebir lo universal; ejércese ésta aparte de toda materia. Esto es precisamente lo que queremos significar cuando afirmamos la espiritualidad del alma humana.

Sus potencias vegetativas y sensitivas obran por los órganos corporales, pero su inteligencia y su libre arbitrio obran sin órgano alguno. Los primeros datos sobre los cuales se ejercitan nuestras facultades intelectuales es cierto que les son suministrados por los sentidos; la imaginación reviste de imágenes sensibles todas las ideas del entendimiento, expresamos mentalmente por la palabra ó por otros signos sensibles los juicios que formula nuestra razón; pero aun cuando obren los sentidos al mismo tiempo que la inteligencia, necesario es, sin embargo, que ésta conciba sin ellos, é independientemente de ellos, todas las ideas y juicios á los cuales atribuye la universalidad.

PRUEBA SEGUNDA.—Todos los demás caracteres de las verdades intelectuales prueban también que nada tienen de corporal. ¿Qué puede manifestar un órgano material por ágil que se le suponga? Unicamente lo que es corporal, lo que está en el tiempo y en el espacio, lo que es, por lo tanto, contingente. Un cuadro, por perfecto que sea y por hábilmente que se hayan combinado en él las sombras y la perspectiva, tiene siempre que estar hecho de colores, ofrece necesariamente la idea de una escena determinada y pasajera; pues bien, siendo materiales nuestros órga-

nos, están sometidos á iguales condiciones.

No pueden, pues, atribuirse á ellos los actos del entendimiento. Concebimos, en efecto, cualidades y seres que nada tienen de material, como la virtud, los espíritus puros, Dios. Afirmamos la verdad de los primeros principios y de sus conclusiones como cosa independiente de todas las circunstancias de tiempo y lugar, y vemos su absoluta necesidad. Preciso es, por lo tanto, deducir una vez más que nuestra inteligencia es inmaterial, y que nuestra alma es un espíritu capaz de obrar sin los órganos de nuestros sentidos.

PRUEBA TERCERA.—Nuestro libre arbitrio (véase el artículo con dicho título) se ejerce de una manera que muestra aún mejor, si cabe, su independencia de toda condición material. Lo vemos decidirse por los bienes inmateriales y superiores que los sentidos no alcanzan, y que sólo el entendimiento nos revela. La naturaleza de los bienes á cuyo favor nos decidimos en nuestros actos libres demuestra, pues, la espiritualidad de nuestra alma, como nos la había ya demostrado la naturaleza de las verdades que son objeto de nuestra inteligencia.

Esta independencia de nuestra voluntad respecto á todo órgano corpóreo y á toda condición material, se manifiesta de una manera no menos evidente cuando nuestro cuerpo está en poder de un tirano y éste ensaya en vano todos los medios de domar nuestra voluntad. Pedíase á los mártires que quemasen unos granos de incienso en honor de los ídolos, y lo rehusaban. Poníanse en juego para obtener su consentimiento tantos ruegos, tantas promesas, tantas seducciones, y lo rehusaban. Se les sometía á los más refinados tormentos, y ellos siempre constantes en su negativa. Se les cogía la mano, se les hacía ejecutar por fuerza exteriormente y mal de su grado la acción que rehusaban, y su voluntad protestaba. Se los llevaba á la muerte, y nada había podido arrancarles aquel consentimiento, única cosa que de ellos se pretendía. Y al morir percibían bien que de ellos solos dependía dar ó rehusar aquel consentimiento. Si su voluntad hubiese dependido de un órgano corporal, ¿no se hubiera podido triunfar á viva fuerza de este órgano indefenso como se les forzaba la mano para quemar el incienso y se les sujetaba el cuerpo á los tormentos? Sin duda ninguna. Necesario es, pues, admitir que nuestro libre arbitrio obra independientemente de todo órgano corporal. Así, pues, los actos de nuestra voluntad, como los de nuestra inteligencia, no los producen tampoco los órganos de nuestro cuerpo, y el único principio de esas operaciones es, por lo tanto, nuestra alma. Posee, por consiguiente, ésta en su parte superior una vida enteramente distinta y separada del cuerpo, una vida que le es exclusivamente propia. Nuestra alma es, pues, una substancia espiritual. (Véanse los artículos *Alma*, *Alma de los brutos*, *Asociacionismo*, *Inmortalidad* y *Principio vital.)*

J. M. A. VACANT.

ETERNIDAD DEL INFIERNO.—El dogma de la eternidad de las penas del infierno es ciertamente el más pavoroso de cuantos la Iglesia nos manda creer, y es también uno de los que más insondables obscuridades encierran y más violentas repugnancias suscitan hasta en ciertas almas cristianas. Importa, pues, estudiar cuidadosamente todas las objeciones que contra esta verdad capital se alegan. A siete pueden reducirse.

OBJECIÓN PRIMERA.—*Las penas eternas son incompatibles con la bondad de Dios.*

La objeción más común es la que formulan del siguiente modo: "No hay, dicen, un infierno eterno, porque eso es contrario al amor, bondad y misericordia infinita de Dios. Imposible es admitir en un Padre infinitamente bueno tanta crueldad para con sus hijos, cuya fragilidad, con los múltiples peligros que la rodean, parece disculpar las faltas de ellos. El gran número de pecados, ¿no es la consecuencia casi necesaria del temperamento, la educación, la miseria y las flaquezas inherentes á nuestra naturaleza? Y aun el hombre mismo, ¿no debe perdonar los extravíos de su prójimo? ¿Seríamos capaces de dictar, aun tratándose de un crimen atroz, una sentencia tan temible? Nadie querría condenar al más

empedernido criminal á una pena de mil años. Si las penas eternas repugnan, pues, á los sentimientos del hombre, ¿cómo conciliarlas con el amor infinito de Dios? Dios, que ha derramado los tesoros de su amor sobre todas las criaturas, que procura á cada uno de los seres su felicidad y su alegría, que ha realzado su poder por la abundancia de sus beneficios, que se compadece del gusanillo de la tierra y le concede su porción de felicidad, un Dios así, ¿podría condenar al hombre á la eterna desventura? Es ofensiva á la razón semejante hipótesis.

El deseo ardiente de romper las cadenas de esta terrible verdad presta á esa objeción la fuerza comunicativa de la elocuencia. Ni vacilaremos en confesar que, aun cuando ningunas faltas morales sugieren la negación del infierno, basta el terror que inspiran sus suplicios para incitar á dudas y vacilaciones. Aun el corazón puro gime ante el pensamiento de los tormentos preparados á los réprobos. Si hay punto en que las disposiciones de la Providencia presenten obscuridades á nuestro espíritu limitado y sumido en la materia, es principalmente en este dogma de la eternidad de las penas.

Es, pues, necesario aquí, más que nunca, emanciparse de la imaginación, tener á raya los deseos del corazón y las sugestiones del apetito, eliminar, en una palabra, todo lo que pueda obscurecer la lucidez de la razón ó disminuir la fuerza de las pruebas. No es cuestión de elocuencia ésta; antes, por el contrario, es preciso despojar de las seducciones de la forma el argumento, poner en claro el fondo y la base de la objeción en sí misma.

Y lo que en el fondo de ella hay son dos pensamientos acompañados de sendos errores.

En primer lugar, se nos dice que Dios es por naturaleza un Padre demasiadamente tierno para condenar al hombre á las eternas penas infernales, y después se añade que el hombre no dictaría jamás una sentencia así, y que, por lo tanto, con mayor razón no la pronunciará Dios.

Esos dos pensamientos no constituyen ninguna prueba de que no exista el infierno eterno; tales proposiciones no contienen más que una simple presunción, en la cual quieren algunos apoyarse para ahogar la voz de la conciencia. Examinemos el valor de tales asertos.

Lejos están, por cierto, esos mismos adversarios de glorificar la bondad de Dios, visible en todas sus obras, cuando dirigen sus ataques contra la Providencia. En vez de eso, no hallan términos bastantes para proclamar las imperfecciones, lunares y defectos de la creación; preséntannos terroríficos cuadros de las miserias humanas, de las desgracias que agobian al justo; no se concibe, dicen, cómo un ser infinitamente bueno puede someter á sus criaturas al padecimiento, á la enfermedad y á la muerte. Sublévanse ante el pensamiento de la ley del dolor que rige la vida, y concluyen, por último, que el universo está muy lejos de proclamar la existencia de un ser infinitamente bueno.

Pero en esta ocasión esos mismos filósofos cambian de táctica, afirmando lo que en otra parte negaban para deducir ahora que el Criador, infinitamente bueno, es incapaz de condenar á sus criaturas al infierno.

Basta abrir los ojos para convencerse de que ese interesado panegírico de la ternura divina es exagerado, y no produce presunción alguna contra la existencia de las penas eternas.

La bondad de Dios, tal como la vemos por sus obras, no preserva en manera alguna al hombre de las embestidas del dolor. Y vaya si lo acredita así la experiencia. ¿De dónde vienen los atroces padecimientos que agobian á los desgraciados y á todos pueden tocarnos? Si Dios en la creación no ha mirado sino al goce y á la alegría, ¿de dónde proceden los achaques y las enfermedades que llevan á veces el sello evidente de un castigo impuesto por placeres prohibidos? ¿De dónde vienen el hambre, la peste y los horrores de la guerra? ¿De dónde los pesares, las aflicciones del corazón y las desgracias de la locura, que acibaran la vida en medio de los halagos de la fortuna y la posición social?

Considerando, pues, la realidad de los hechos, no propende uno á creer que Dios, por ternura hacia sus criatu-

ras, atienda sólo á procurarles suaves alegrías é incomparables goces; antes bien se explica uno el error de los maniqueos, que, privados de las luces del Cristianismo, no acertaban á darse cuenta de la existencia del mal sino por la hipótesis de un principio esencialmente malo, cuyas obras se inspiraban en el odio y la envidia. Gracias á la Revelación comprende la razón el misterio del dolor, de la prueba, y de la expiación; comprende que Dios quiere el mal físico como medio de santificación, de expiación y de adelantamiento; concilia entonces esa misma razón los atributos de Dios con la existencia del mal; pero rechaza absolutamente la tal vana confianza de que la bondad divina haya de impedir á Dios entregar el pecador impenitente á las llamas del infierno [1].

Se alega, en segundo lugar, que toda vez que el hombre no pronunciaría nunca semejante veredicto, no habrá de pronunciarlo Dios.

Ese aserto, al asimilar el tribunal de Dios al de los hombres, compara situaciones harto diversas. *Mihi vindicta*: á Dios sólo corresponde la sentencia definitiva. El hombre es incapaz de juzgar en última apelación, porque el sentimiento de su propia culpabilidad perjudica á la imparcialidad de sus decisiones. Y además, no es dado al hombre escrutar como Dios las intenciones, pesar la gravedad de cada falta, apreciar sus motivos y medir sus consecuencias. Nosotros sabemos tan sólo los hechos externos de nuestros semejantes; pero ignoramos sus designios y las resoluciones cuya ejecución ha impedido la Providencia. Añádase que á nuestros ojos, por culpable que sea el pecador, conserva mientras vive la facultad de volver á la gracia de Dios; de modo que hasta el momento de la muerte no se puede pronunciar un juicio definitivo. Sólo después de la muerte hay lugar á preguntar: ¿cuál sería la sentencia de la justicia humana si tuviese la perfecta intuición de toda la maldad de un espíritu obstinadamente rebelde á Dios?

Al llamar los teólogos infinita semejante perversidad, no hacen más que expresar la conclusión de principios evidentes. La gravedad de una ofensa resulta principalmente de la dignidad de la persona ofendida [1]. Cuanto más acreedora á nuestro respeto es la persona ofendida, tanto más crece la gravedad de la injuria que contra esa persona cometemos. Y de aquí que el pecado, la injuria cometida contra Dios, excede infinitamente la gravedad de cualquier otra injuria, porque vulnera los absolutos derechos de Dios sobre su criatura. El pecado por el cual el hombre se aparta completamente de Dios para poner su último fin en la criatura contiene el desprecio de Dios, ultraje que ningún bien humano puede reparar. La criatura, esencialmente obligada á servir á su Señor, á ofrecerle el testimonio de todo el amor de que ella es capaz, rehusa obedecer y se rebela. Esta injuria, aunque finita en su principio, es objetivamente infinita por ir contra la majestad infinita de Dios. Ni sirve alegar circunstancias atenuantes: que los peligros son muchos, débil la naturaleza, contagioso el ejemplo, nadie lo disputa; pero también Dios está siempre pronto á sostener nuestra flaqueza, á apartar los peligros, á recordarnos nuestro destino, á perdonar los pecados, á levantarnos de nuestras caídas. Si, no obstante los reiterados avisos y llamamientos de la gracia, el pecador se obstina en resistir á la voluntad de su Dueño y Señor, en hollar sus derechos sagrados, en salir de esta vida sin deseo de reconciliación, á sí mismo debe achacarse solamente las consecuencias de su conducta insensata.

Según lo cual, de que el juez humano á nadie condenase al infierno eterno, sólo por un sofisma pueden los adversarios deducir que Dios no haya de hacerlo.

La consideración anterior pone en claro los dos errores contenidos en la objeción. Consiste el primero en suponer que la condenación eterna no es,

[1] «Non est conveniens divinae bonitati, ut totum unum genus creaturae deficiat a fine, propter quem est factum. Unde nec omnes homines, nec omnes angelos damnari consuevit. Sed nihil prohibet quin aliqui ex hominibus vel ex angelis in aeternum pereant, quia divinae voluntatis intentio impletur in aliis, qui salvantur. (Santo Tomás, in V, dist. 46, q. 2.)

[1] «Peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis: tanto enim offensa est gravior quanto major est ille in quem delinquitur.» (Santo Tomás, *Summa theol.*, p. 3, q. I, a. 2 ad 3.)

por decirlo así, más que un decreto arbitrario de Dios.

Como esta suposición se repite continuamente y forma la base de todas las dificultades contra este dogma, necesario se hace demostrar con cuidado la falsedad de la misma.

En vez de imputar la condenación eterna á un acto arbitrario de Dios, la razón demuestra con toda la evidencia de una verdad palmaria que el hombre mismo es quien por su propia y libre voluntad se arroja en ese abismo de miserias. "Es de saber, dice San Juan Damasceno [1], que Dios, con *primaria* y *antecedente* voluntad, quiere que todos se salven y tengan parte en su reino. Pues no nos creó á fin de castigarnos, sino, porque es bueno, á fin de que fuésemos participantes de su bondad. Pero porque es justo quiere que sean castigados los pecadores. Y así, aquella primera voluntad se llama *antecedente* y *principal* voluntad de beneplácito que procede del mismo Dios. Mas la segunda es *consiguiente*, simple permisión, de la cual somos nosotros la causa. Esta voluntad *consiguiente* es, ya de corrección para la salvación, ya de reprobación para el castigo eterno.

Si el hombre, hallándose en el pleno uso de su libertad, rehusa amar y obedecer á Dios, destruye en su alma el germen de la felicidad eterna, renuncia de su propia voluntad á la condición indispensable de su futura dicha; y si hace esa renuncia con una voluntad irrevocable, rompe para siempre los lazos que le unen á Dios y se condena á sí mismo á la eterna desventura.

He aquí el principio fundamental que nunca debemos perder de vista en esta cuestión; no es Dios quien condena al hombre, sino el hombre quien á sí propio se condena por culpable abuso de la libertad: *Deus de suo bonus, de nostro justus.* Dios, que puede proponerse por fin positivo y antecedente la manifestación de su misericordia, no puede proponerse por fin positivo y antecedente la manifestación de su justicia vindicativa: puede querer ante todo recompensar; pero su voluntad de castigar sólo puede ser consiguiente. Es la doctrina de Santo Tomás: aquel que parece alejarse de la divina voluntad según un orden, cae según otro bajo esa misma voluntad. Así, el pecador que con el pecado se aleja, en cuanto por su parte cabe, de la divina voluntad, cae en otro orden de la voluntad divina al ser castigado por la justicia [1].

Dios, que es la santidad infinita, obraría contra su perfección y contra el orden que ha establecido si permitiera á la criatura turbar el orden moral sin restablecerlo El; atacar sus derechos absolutos sin sostenerlos El; y el restablecimiento de ese orden, el sostenimiento de esos derechos son el fin de la sanción penal. Dios no obra, pues, por una disposición arbitraria, sino en virtud de su soberana perfección al aplicar todo el rigor de su justicia á la voluntad obstinadamente rebelde. ¿A quién ha de achacarse, pues, eso? Evidentemente al pecador, que por el hecho de su impenitencia final rechaza por siempre el amor de Dios. ¿Qué podrá responder tal pecador al Juez supremo cuya misericordia le ha colmado de beneficios naturales y sobrenaturales, cuya voz le ha llamado á penitencia por medios interiores y exteriores, y cuya providencia le ha suministrado medios de salvación? ¿Qué responderá en aquel instante en que tendrá que dar cuenta de su vida? ¿Qué excusa valedera podrá alegar? No habiendo querido volver libremente al orden, de sí mismo tan sólo debe quejarse si tiene que volver forzosamente á él por la sanción del castigo.

La bondad de Dios no cambia el estado del alma y las disposiciones del pecador. Su ciencia infinita ve la aversión perseverante de aquella voluntad que se ha fijado sin salida en el mal. Su veracidad debe pronunciar el terrible veredicto "culpable„, porque el pecador le fuerza á pronunciarlo. No es, repitámoslo una vez más, no es Dios, sino la falta no perdonada quien condena al pecador [2].

[1] *De fide orthodoxa*, l. II, c. 29. «Deus de suo optimus, de nostro justus», dice Tertuliano. (*De Resur. carnis*, c. 14.)

[1] *Summa theol.*, I, q. 19, a. 6.

[2] Esta luminosa idea de que es el hombre quien por sí mismo se condena, la expuso mejor que nadie, hace ya mil setecientos años, San Ireneo, que hablando de los que se condenan dice así: «A los que de El se apartan por su voluntad, los deja en la separación que ellos han escogido. Pero separarse de Dios es la muerte, y separarse de la luz, tinieblas; separarse de Dios es perder todos los bienes que

Podemos, pues, con razón dejar á un lado todas las objeciones en que directa ó indirectamente se supone ser la condenación eterna resultado de una disposición arbitraria de Dios.

La objeción contiene un segundo error, relativo á la bondad y al amor *infinitos* de Dios. Los atributos de Dios considerados en El son infinitos, porque se identifican con Dios mismo; pero la aplicación de esos atributos á las criaturas no es infinita: es una manifestación finita de la voluntad divina *ad extra* en sus relaciones con el mundo.

El amor y la bondad de Dios suponen la amabilidad de las criaturas. La voluntad del hombre, engañada á veces por las apariencias, se adhiere á menudo á objetos que no merecen su afecto. No sucede así en la perfección de Dios; y su amor, apoyado en la verdad, repele absolutamente la unión con una alma manchada por el pecado.

Un espíritu rebelde, irrevocablemente separado de Dios por propia voluntad, no es digno de su amor, pues quien desfigura en su alma la semejanza de Dios inspira horror á la Santidad por esencia; y si llega á tomar la resolución de resistir hasta el postrer suspiro á la voluntad de Dios, renuncia voluntariamente á toda comunicación de su bondad. No hay, pues, para qué detenernos en los argumentos donde se pretende deducir de la bondad divina la imposibilidad del infierno.

¿Y podrá al efecto alegarse con mejores visos su misericordia infinita? Reparemos desde luego que la ruina del hombre no depende de una decisión arbitraria de Dios. La misericordia, aun siendo, como es, infinita, deja en pie la posibilidad de la condenación: que no tiene ésta su causa en Dios, sino en la voluntad del hombre.

Además, no se habla con mucha corrección al llamar *infinita* la misericordia divina. Es evidente que por su divina perfección tiene Dios el poder de ejercer la misericordia siempre y cuando quiera; pero esa perfección no le impone el deber de ejercer dicho atri-

están con Dios. Así, pues, los que por su apostasía (apartamiento) los perdieron, aislados de todos los bienes, están envueltos en toda clase de penas; y esto, no porque Dios los castigue por sí como causa principal, sino porque la pena los acosa, por cuanto se ven faltos y desesperados de todos los bienes. Mas los bienes que hay en Dios son eternos y sin fin, y, por lo mismo, la pérdida de ellos (y la desesperada amargura de haberlos perdido) es igualmente eterna y sin fin, así como los que á sí mismo se sacaron los ojos, ó han sido cegados por otros, en medio de la más brillante luz quedan privados de la dicha de verla; y no es porque la luz les imponga la pena de la ceguera, sino porque ésta les acarrea tan grande calamidad.—«*Quicumque autem absistunt secundum sententiam suam ab eo, his eam quae electa est ab ipsis, separationem inducit. Separatio autem Dei, mors: et separatio lucis, tenebrae; et separatio Dei, amissio omnium quae sunt apud eum bonorum. Qui ergo per apostasiam amiserunt quae praedicta sunt, quippe desolati ab omnibus bonis, in omni poena conversantur; Deo quidem principaliter non a semetipso eos puniente, prosequente autem eos poena, quoniam sunt desolati ab omnibus bonis. Aeterna autem, et sine fine sunt a Deo bona: et propter hoc et amissio eorum aeterna et sine fine est; quemadmodum in immenso lumine, qui excaecaverunt semetipsos, vel ab aliis excaecati sunt, semper privati sunt jucunditate luminis; non quod lumen poenam eis inferat caecitatis, sed quod ipsa caecitas super inducat eis calamitatem.*» (*Adv. Hær.*, lib. V, cap. XXVII.)

Tan profundos pensamientos de San Ireneo podrían considerarse como una glosa de lo que Dios dice en el capítulo XVIII de Ezequiel, donde responde directamente á la acusación blasfema que se le hace sobre los pecados y la condenación de los hombres; y entre otras, pone estas notabilísimas palabras: «*¿Acaso mis caminos no son justos... y no antes vuestros caminos son malos?... Yo no quiero la muerte del que muere, dice el Señor Dios: convertíos y vivid.*»

Así es que, prescindiendo por un momento del justísimo y adorable decreto de Dios, el infierno puede de algún modo explicarse contra los incrédulos sin más que considerar la naturaleza humana en sí misma. En efecto: nuestra alma es inmortal por su propia naturaleza; para que dure eternamente, ¿qué se necesita? Dejarla existir, no aniquilarla.

La mayor pena del infierno, dice la Teología católica con profunda sabiduría, es la de daño, la privación de Dios. Sea, pues, un hombre que voluntariamente muere enemigo de Dios, en pecado mortal; tales son todos los que se condenan. ¿Qué es menester para que ese hombre esté eternamente privado del cielo? Dios, podemos decir, no tiene que *hacer nada;* basta con *no llevarle* á la gloria; basta con *no darse* á él.

¿Y qué le pasará naturalmente á este infeliz? Al morir, penetra en la región de la verdad; allí, desembarazado del cuerpo, que *aggravat animam*, ve con claridad indeciblemente mayor que aquí: ve lo que vale la posesión eterna de Dios; ve lo que no valen las cosas de acá, que antepuso á Dios; ve cuán fácil le fué salvarse: cuántas ocasiones y avisos despreció; ve que la causa de su perdición es él, y concibe odio contra sí mismo; ve que se salvaron los que él ridiculizó, y pronuncia tarde y en vano aquel *nos insensati...* ¿Quién será capaz de calcular su desesperación? La pérdida de un bien frívolo que pudimos conseguir y por nuestro descuido ó culpa no conseguimos, nos ocasiona dolor y amargura en esta vida. ¿Quién marcará los grados de la amargura y del dolor de un condenado al ver lo que perdió, por qué lo perdió, etc.?

Más todavía: los grandes sinsabores del espíritu, por la constitución natural del hombre, influyen sobre el cuerpo y lo ponen malo, le hacen sufrir. ¿Cuánto no deberá de sufrir en su día, por esa sola razón, el cuerpo del condenado?

Tenemos, pues, eternidad, pena de daño, positiva é indecible aflicción en el espíritu, tormentos incalculables en el cuerpo. Desarrollad estas indicaciones, y decidme si es poco infierno éste.—(*Nota de la versión española.*)

buto en un caso determinado. Ahora bien; Dios quiere ser misericordioso solamente cuando las circunstancias son conformes al orden de su Providencia [1]. "Y si ni aun con eso quisiereis recibir la corrección, sino que anduviereis en oposición á mí, yo también andaré en oposición contra vosotros y os castigaré siete veces (es decir, sin término) por vuestros pecados, y quebrantaré la soberbia de vuestra dureza y os abominará mi alma [2]." He ahí la amenaza pronunciada por el Señor, amenaza que la razón ratifica comprendiendo que una misericordia infinita que se ejerciese siempre y *necesariamente* sería incompatible con el concepto de Dios, pues, en efecto, le obligaría á perdonar todos los crímenes á todos los pecadores no obstante la resistencia de la voluntad de éstos. En tal hipótesis el pecador se saldría con la suya contra Dios, y no habría diferencia esencial entre la suerte de los buenos y de los malos.

Saquemos, pues, en consecuencia que la misericordia de Dios tiene sus límites y supone la conversión del culpable. Cierto es, dice Tertuliano [3], que al principio de las cosas Dios mostraba sólo su bondad, y nunca hubiera infligido males á sus criaturas si no le hubiera obligado á ello la ingratitud de las mismas: *Deus a primordio tantum bonus*. Pero después que aquella bondad, que sólo debiera encontrar adoradores ha hallado adversarios, "vióse obligada la divina Justicia á vindicar aquella bondad despreciada". Es, por consiguiente, forjarse ilusiones extrañas eso de apelar á la misericordia divina para arriesgar la peligrosa negación de las penas eternas.

La expresada objeción peca además contra la idea que la razón se forma de las perfecciones divinas, pues aisla atributos que por su naturaleza van unidos y son idénticos. Hablar de la bondad ó de la misericordia de Dios sin reparar en su justicia, atribuirles de ese modo efectos contrarios á su santidad, y poner así á la justicia enfrente de la bondad, como si á ésta se opusiese, es destruir la idea de Dios y entregarse á funestas ilusiones. Al dejarnos Dios la opción de obedecerle ó de sustraernos á su imperio, no por eso renuncia al derecho que le corresponde, ni pretende desligarnos de la obligación radical que tenemos de ser suyos. Es, por lo tanto, conforme á la razón que el pecador sea agobiado por el poder contra que se ha sublevado, que experimente los rigores de la justicia; ya que ha despreciado la bondad, que sufra una dura é insoportable servidumbre toda vez que ha rechazado un suave y legítimo yugo. Amitir por una parte la existencia de Dios, legislador supremo, autor del orden moral, y sostener por otra que la bondad lleva á Dios á no garantir la integridad inviolable de aquel orden, á no dar á su ley una sanción completa, es afirmar cosas contrarias á la razón.

El fin que Dios cumple al castigar las acciones culpables es el restablecimiento del orden de la justicia, quebrantado por las faltas del hombre.

Es falso que la noción de juez repugne á la de un ser infinitamente perfecto y bueno. Dejaría Dios de ser Dios si no amase el orden de la justicia y no lo restableciese con castigos proporcionados. Sin razón es, por lo tanto, el suponer en Dios crueldad. Dios no hace mal á sus criaturas, no se goza en las penas de los condenados; pero se complace en el restablecimiento del orden despreciado y hollado por el pecador impenitente [1].

Objeción segunda.—*La eternidad de las penas no puede conciliarse con el fin de toda ley aflictiva, conviene á saber, con la corrección del culpable.*

La objeción que vamos á examinar no recurre, como la primera, á los deseos del corazón humano y á los atributos de Dios, sino que pretende revestirse de un aire científico. La sanción aflictiva, nos dicen, sólo puede tener un fin: la corrección del culpable, porque Dios es amor, y todo en Él, hasta el castigo mismo, procede del amor. En efecto, sólo el amor es el motivo,

[1] «Deus quantum in se est, miseretur omnium; sed ejus misericordia sapientiae ordine regulatur.» (Santo Tomás, *Suppl.*, q. 99, a. 2.)

[2] Lev., XXVI, 23, 28, 29, 30.

[3] *Advers. Marcion*, lib. II, núm. 11.

[1] «Poenae inferuntur a Deo non propter se quasi in ipsis delectetur, sed propter alios, scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. »Exigit autem hic ordo rerum ut proportionaliter omnia dispensentur.» (S. Tomás, *Contra gent.*, l. III, c. 144.)

y el mejoramiento del culpable, el fin de toda pena. Ahora bien: la hipótesis de una penalidad eterna excluye ese fin, porque es contradictorio admitir una corrección después de la eternidad. Dios vengará los crímenes; pero su amor, que por el castigo no busca más que la felicidad del hombre, no castigará eternamente.

Repitamos primeramente, porque importa que no lo olvide nunca el lector, que esta objeción, lo mismo que la anterior, considera la condenación como obra arbitraria de Dios.

Los antiguos filósofos distinguen la pena *vindicativa* y la *medicinal*. La primera mira á proteger la inviolabilidad del orden moral, á compensar y reparar la injuria que se hace á Dios en traspasar sus leyes. La pena medicinal tiende principalmente á corregir al culpable y á evitar su recaída en el crimen. El fin de la primera es la expiación del pecado; el fin de la segunda el bien del pecador.

Al determinar el fin último del universo, distinguen los filósofos la gloria extrínseca de Dios y la felicidad del hombre. Dios se propone, ante todo y necesariamente, procurar su gloria y ordenar todo á este fin, y los elegidos glorifican la misericordia y los condenados la justicia. Queriendo su gloria, quiere como fin secundario y subordinado la felicidad del hombre, porque en conocer, amar y glorificar á Dios está la verdadera felicidad del hombre. Del cual principio fácilmente se deduce la conclusión de que las aflicciones que pesan sobre el hombre no tienen un carácter medicinal sino bajo un punto de vista secundario, y que son en primer término expiatorias y satisfactorias.

Dios, según el pensamiento de San Agustín, tiene dos legislaciones, correspondiente la una al orden de su bondad, correspondiente la otra al de su justicia. El hombre que libremente se evade del orden de la bondad de Dios, quiere por ese mismo hecho pertenecer al orden de la justicia; ya que salió del orden por una senda, tendrá que entrar en él por otra. La criatura se hace malvada por el abuso del bien; pero Dios permanece siempre justo y bueno haciendo servir el orden de la justicia al de su bondad. La perversidad del hombre ha quebrantado y subvertido el orden: ha sacado del bien un mal. La soberana sabiduría de Dios corrige la voluntad desordenada sacando del mal un bien [1].

Es importante que nos hagamos cargo del valor de la voz técnica *pena vindicativa*, puesto que la etimología pudiera inducir á error. La palabra *venganza* expresa un acto inmoral; ¿cómo, pues, aplicar á Dios tal idea?

Guardémonos de aplicar á las expresiones científicas la significación correspondiente á su etimología ó al uso vulgar. La expresión *pena vindicativa* nada tiene de común con un acto de venganza; designa la pena que, sin tender directamente al bien del culpable, deriva de los derechos soberanos de Dios. El cual castiga porque es Señor y dueño de todas las cosas, porque debe sostener su inalienable derecho contra las prevaricaciones de la criatura; mientras que, por el contrario, el hombre que se venga no ejerce un derecho, sino que comete una injusticia.

Distingamos las relaciones del hombre para con Dios de las que ligan entre sí mutuamente á los hombres. Todo derecho se enlaza al orden divino que determina las relaciones recíprocas de los hombres. En último análisis, todos nuestros derechos se derivan del derecho absoluto de Dios á que se observe el orden que ha establecido. Como la palabra *vindicta* excita ordinariamente la idea de injuria, se podría, hablando de Dios, sustituir á pena *vindicativa* pena *expiatoria*. La soberanía de Dios exige imperiosamente la expiación del crimen; la pasión del hombre busca el placer de la venganza, que es al mismo tiempo un atentado contra el derecho de Dios y una usurpación de sus funciones.

No tan sólo carece el hombre de derecho para vengarse, sino que ni aun tiene siquiera el de reclamar la satisfacción para su derecho violado; pues que sólo le es debida porque toda injusticia hiere también el derecho de

[1] «Nec efficit anima perverse utens creaturis ut ordinationem effugiat creatoris; quoniam si illa male utitur bonis, ille bene etiam utitur malis; ac per hoc illa perverse utendo bonis fit mala, ille ordinate etiam malis utendo permanet bonus. Qui enim injuste se ordinat in peccatis, juste ordinatur in poenis.» (*Epist.* 140.)

Dios. Y éste es el motivo de que estemos autorizados á pedir satisfacción solamente cuando un deber para con Dios nos obliga á ello [1]. Hay casos en que el hombre debe exigir una pena expiatoria de su semejante; pero ese deber excluye toda idea de venganza. Así, pues, quien ataca como inmoral la pena vindicativa no comprende el sentido de la expresión y atribuye á Dios las imperfecciones humanas. Lo que pertenece á Dios no por lo mismo pertenece al hombre; la venganza nos está prohibida porque es una intrusión en los derechos divinos. *Mihi vindicta et ego retribuam*, dice el Señor.

Eso de afirmar la imposibilidad de una pena expiatoria, se relaciona íntimamente con una falsa teoría sobre el fin de la creación. Según la doctrina de Hermes, el fin último del mundo no es la glorificación de Dios, sino la felicidad de los espíritus creados; de este erróneo principio fluye el no menos erróneo corolario de que el fin de todas las obras de Dios, y por consiguiente el de toda pena, no puede ser otro que dicha felicidad. Vemos realizarse aquí la regla de que el error engendra el error. Nada hay tan peligroso como las transacciones con el racionalismo; la ventaja de las concesiones que se le hacen es ilusoria y funesta para el apologista; que en tal caso, por esquivar una dificultad, se expone á la contradicción, á la inconsecuencia, á las confusiones, que le dejan desarmado ante el enemigo. Los autores que por amor de la paz conceden á los racionalistas que la felicidad del hombre es el fin último de la creación, se ven obligados en su consecuencia á rechazar toda pena de carácter expiatorio. Con lo cual, concedido ya que toda pena no es más que un medio de corrección, ¿cómo justificar la pena eterna, incompatible con la enmienda del culpable? Y he ahí cómo una concesión, en apariencia inofensiva, conduce lógicamente á negaciones que ponen en peligro la fe. Veremos más adelante qué camino han tomado tales autores para evitar ese peligro.

Refutemos por de pronto el principio de que toda pena debe mirar únicamente á la corrección del culpable. Para comprender que es falso, basta con que hagamos aplicación del mismo á la justicia humana. Supongamos, pues, que el Código penal no tenga otro fin que lograr la corrección de los criminales. En semejante hipótesis, vendrán los penados á figurar en dos categorías: los unos probarán al juez la imposibilidad de corregirse; los otros darán señales manifiestas de arrepentimiento, de un comienzo de enmienda. Y en ambos casos no tendrá el juez derecho de aplicar la pena que no tiene ya razón de ser. Porque, ¿cómo corregir á un incorregible, y por qué castigar á un culpable ya enmendado y arrepentido? Y así el juez tendrá que soltarlos á todos sin castigo. No es, ciertamente, ése el sistema que sigue la justicia humana. Castiga al incorregible y al que se ha corregido, sin inquietarse ni del endurecimiento del primero ni de los buenos sentimientos del segundo. ¿Y por qué? Porque se funda para ello en el principio evidente de que no es el provecho del culpable, sino el restablecimiento del orden moral, lo que exige sea aplicada la pena.

El orden requiere que los efectos guarden exacta relación con sus causas, y nada, por consiguiente, subleva más la sana razón que el ver el crimen convertirse en manantial fecundo de ventajas para el criminal. Los que atacan la Providencia toman su argumentación, principalmente, de ver que muchas veces los malvados obtienen provecho de sus malas acciones y llevan una vida regalada y próspera.

Para dejar á salvo y reparar al menos el orden exterior de la sociedad y corregir el erróneo juicio respecto á los efectos del crimen, necesario es que la infracción de la ley produzca, en vez de provechos y placer, daños y dolor; resultado que se obtiene con un bien ordenado sistema de disposiciones penales. Por consiguiente, la autoridad social, encargada de velar por el bien

[1] Rígida parece esta doctrina moral. Tenemos derecho á conservar los dones que Dios nos ha concedido y lo que legítimamente hemos adquirido; correlativa de este derecho nuestro es la obligación que todos tienen de respetar esos nuestros dones ó bienes; v. g., mis dos ojos ó el árbol que yo heredé, compré, planté. Si uno me priva de la vista ó me destroza el árbol, tengo perfecto derecho á exigir reparación de daños y perjuicios. La razón no da, ni la Teología enseña, ni tribunal alguno exigiría la prueba de que *un deber para con Dios me obligue á pedir satisfacción.*— (*Nota de la versión española.*)

común, inseparable del orden exterior, y de proteger la libre expansión de los derechos del individuo, tiene la facultad de imponer penas.

Además, á la par de este fin general y esencial tiene la pena el fin especial de reparar los desórdenes causados por el crimen. Y como la transgresión de la ley deprava la voluntad del delincuente, amenaza la paz pública y pervierte el juicio del pueblo, de ahí el que la pena mire secundariamente á corregir en lo posible al culpable, á expiar su delito y á apartar á los demás del mal, siendo así medicinal, reparadora y ejemplar. Estos efectos constituyen fines secundarios de la pena, pero no son el fin supremo que la legitima. Concluyamos, pues, haciéndonos eco del sentido común, que la equidad de las sentencias de la justicia humana es independiente de la corrección del culpable. ¿Pero sucederá otro tanto tratándose de la justicia divina? Examinémoslo con toda la atención que la importancia del asunto requiere.

Si Dios no pudiera castigar sino para curar, preguntaríamos primeramente: ¿Tiene Dios á su disposición penas capaces de producir *por sí mismas*, siempre y do quiera, la enmienda del culpable? Es evidente que la respuesta habrá de ser negativa, y así nos lo demuestran en primer lugar el hecho manifiesto de penas aplicadas sin resultado, y en segundo lugar la contradicción que dicha hipótesis implica. Porque si la pena es de tal naturaleza que por sí misma produzca su efecto no obstante la resistencia de la voluntad, venimos á dar en la contradicción de una conversión forzada, toda vez que la conversión moral no se concibe sín el concurso de la libertad exenta de toda precisión. Aparte de que toda pena, en conformidad á su naturaleza, incita más ó menos enérgicamente al pecador á que se convierta; mas esta acción moral y persuasiva no impone ninguna necesidad física, ninguna fuerza incompatible con el arrepentimiento y la enmienda. Ninguna pena, ni aun divina, puede forzar la voluntad y producir por sí sola la conversión de todos los pecadores. No envuelve repugnancia el que un pecador resista á todas las penas medicinales y permanezca fijo en el mal; y si en realidad no se verifica esa hipótesis, no es porque Dios fuerce la voluntad, sino porque la voluntad cesa libremente de contradecir á la gracia de Dios. Si esto es así, si, á pesar de todas las penas, quedan espíritus eternamente incorregibles, dígannos los adversarios qué suerte habrá de caberles.

Dos respuestas se ofrecen: que Dios continuará aplicando por toda la eternidad á tales pecadores la pena medicinal, ó bien que cesará de castigar sin resultado para llamarlos á la felicidad del cielo. En el primer caso nos hallamos con la pena eterna que intentan impugnar los adversarios, y además implica también contradicción ese supuesto; porque decir que Dios se propone tan sólo la enmienda del culpable sabiendo que no puede conseguirla, viene á ser como quien dice que Dios tiene un fin que no tiene.

Vamos á la segunda suposición: Dios concedería la felicidad á la voluntad incorregible. ¿Quién no ve que en semejante caso triunfaría de Dios el pecador, se quebrantaría irremediablemente la inviolabilidad del orden moral, desaparecería la idea de una sanción eficaz de la ley, y la criatura, sujeta á esencial dependencia, desafiaría impunemente la justicia del Criador? Añádase que semejante idea se destruye por sí misma, pues que el único fin de la pena, la enmienda del culpable, vendría á ser totalmente inútil. Si al fin y á la postre el más empedernido pecador había de entrar sin conversión en el cielo, la enmienda no podría constituir para nadie una condición de la felicidad. ¿Y á qué entonces el tormento inútil, y por lo tanto injusto, de la pena medicinal?

He ahí, pues, las consecuencias absurdas que condenan ese falso principio de que Dios no castiga sino para corregir al culpable. Pero será útil que manifestemos directamente la falsedad de semejante principio.

Veamos cuál es el sentido de la proposición: Dios castiga por amor. Significa que Dios no quiere las calamidades y padecimientos por sí mismos, sino como medio para la perfección moral de las criaturas. Nada repugna tanto al amor como el mal que se causa al objeto amado, y sin embargo, un padre

se decide á someter á su hijo á una operación dolorosa, por más que el niño la resista con todas sus fuerzas. ¿Qué es lo que justifica aquí la conducta del padre? Manifiestamente la esperanza fundada que abriga de salvar así al niño de un mal inminente. Si no existe esa esperanza, ó si el mal que se trata de evitar fuese de poca monta, ó si el padre tuviese á su disposición otro medio menos doloroso para obtener el mismo resultado, no pensara nunca en adoptar aquella penosa operación. Nunca el amor habrá de imponer padecimientos que no sean necesarios para combatir un mal de consecuencias peores que los inconvenientes del remedio. La certidumbre de una futura desgracia legitima el empleo de un medio doloroso únicamente cuando el amor no es la causa de tal desgracia y no tiene medio de apartarla directamente de otra manera.

Aplicando á Dios estas ideas que dicta el simple buen sentido, llegamos á la siguiente conclusión: Si Dios castiga por amor en esta vida, nos hace comprender en eso que el pecado nos amenaza con desgracia infinitamente peor que las penas temporales destinadas á preservarnos de ella; nos hace comprender que en el actual orden de su providencia no basta su amor á eximirnos de esa desgracia; nos enseña, pues, que al lado de las penas de esta vida tenemos que temer un castigo eterno, cuya causa no es el amor suyo, y del cual no puede eximirnos.

Si la proposición afirmativa de que Dios castiga por amor es verdadera, la exclusiva: Dios no castiga sino por amor, es falsa. Las calamidades y padecimientos de esta vida que la bondad de Dios nos impone, son un medio que supone, naturalmente, un fin que, merced á ellos, haya de evitarse; conviene á saber: los suplicios de la vida futura contra los cuales no puede el amor de Dios para con nosotros protegernos de otra manera.

Por lo cual, si es falso el principio de los adversarios: la pena no tiene otro fin que la enmienda del culpable, la consecuencia que del mismo pretenden sacar, es á saber, la imposibilidad de las penas eternas, cae por sí propia.

El fin de las penas eternas no es la enmienda del culpable, es la expiación del crimen, la glorificación de Dios aun por lo que toca á los pecadores rebeldes, la reivindicación de los derechos de Dios contra la voluntad obstinada en el mal [1]. No negamos el carácter medicinal de las penas divinas; pero semejante carácter cesa con la muerte: desde que la voluntad se ha apartado irrevocablemente de Dios, no hay lugar á ulterior enmienda [2]. Por otra parte, la pena, aun medicinal, envuelve siempre la idea de expiación; porque la voluntad no puede enmendarse sin condenar su culpa y tributar homenaje á la majestad divina que ha ultrajado.

Los autores que admiten el principio de que Dios no castiga sino por amor, se encuentran en una situación harto dificultosa cuando tratan de justificar el dogma del infierno; he aquí cómo razonan.

La pena eterna, dicen, aunque incapaz de enmendar al réprobo, conserva, sin embargo, su fin saludable, pues que sirve de ejemplo á los vivos para apartarlos del pecado, y manifiesta, por lo tanto, el amor de Dios, que, en opinión de tales autores, consiste en conducir á la felicidad, si no todos, al menos el mayor número de los hombres.

Semejante explicación lleva consigo la absurda consecuencia de que Dios se hallaría obligado, en virtud de sus atributos, á sacrificar, digámoslo así, la felicidad de una criatura á la de otra. Si la existencia del infierno no tuviera otro motivo que la ejemplaridad para los vivos, podría afirmarse con verdad que por facilitar á unos el camino del cielo condenaba Dios á otros á ruina cierta, proceder que aun en el hombre mismo sería indigno. Porque, ¿quién, á no ser un insensato, sacrificará, por la probabilidad de salvar un objeto de precio, otro objeto de igual valor? ¿Quién querría exponerse á una muerte *cierta*

[1] «Poenae illae sunt utiles ad duo: primo ad hoc, ut in eis divina justitia conservetur, quae est Deo acepta propter seipsam, unde Gregorius (IV Dial., c. 44): Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur; quia autem justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur. Secundo ad hoc sunt utiles ut de his electi gaudeant, cum in his Dei justitiam contemplantur, et dum se evasisse eas cognoscunt.» (S. THOMAS, *Suppl*, q. 99, a. 2.)

[2] «Justum est enim, ut qui bene velle dum possent noluerunt, ad hanc miseriam deducantur, ut bene velle omnino non possint.» (*De Veritate*, q. 24, a. 10.)

por sufrir una operación que le librara *probablemente* de una enfermedad?

Y tal sería en ese supuesto la conducta de Dios. Por favorecer la salvación dudosa y problemática de un cierto número de hombres, condenaría al infierno miles de otros; añadiéndose á esto que semejante conducta sería completamente inútil, caso de que estos hombres quisiesen cumplir su deber y observar la ley; de consiguiente, la mala voluntad de los unos obligaría á Dios á condenar á los otros. Pero aún hay más. ¿De qué mal preserva el amor de Dios á las almas salvadas, si la pena sirve sólo de ejemplo destinado á prevenir en otros la reaparición del crimen? En esa teoría la pena no tendría objeto sino hasta el día del juicio final; pues desde el punto en que todas las almas hayan terminado su carrera aquí en la tierra, la pena ejemplar no tiene ya razón de ser. Dios podría suprimirla después del juicio final.

Tal conclusión, responden esos autores, es contraria á la veracidad de Dios. Si ha debido apartar del pecado á los hombres con la amenaza de las penas eternas, corresponde á su veracidad ejercitar su amenaza aun después de conseguido ya su objeto.

He aquí á qué singulares conclusiones va á parar la razón cuando intenta conciliar el dogma del infierno con el falso principio de que Dios castiga tan sólo por amor; pues vemos que concluye por obligar á Dios á aplicar eternamente una pena completamente inútil, porque había amenazado con ella á los hombres. De sobra estaría, es evidente, el refutar esa afirmación absurda y contradictoria.

En conclusión. Las penas de esta vida producen muy á menudo la enmienda del culpable; las penas de la vida futura apartan eficazmente la voluntad de la infracción de la ley; pero semejantes efectos no deben confundirse con el fin mismo de la sanción penal. Ese fin es mantener, proteger la inviolabilidad de la ley moral, reparar y expiar la injuria hecha á Dios.

Objeción tercera.—*Bastaría una pena temporal para la expiación del pecado.*

Los que atacan el dogma del infierno admiten de ordinario todos los suplicios imaginables y de tan larga duración como se quiera; una sola cosa se les atraganta, es á saber: *la eternidad* de esos suplicios. No se ve, nos dicen, que una pena aplicada durante siglos no sea bastante para la expiación de los crímenes más atroces. ¿A qué, pues, la pavorosa idea de una pena eterna?

Aquí resulta también que los adversarios presentan la pena como efecto de una disposición arbitraria de Dios: repitamos, pues, que el hombre es quien se labra él mismo su propia desventura eterna.

Si hay, según los adversarios lo confiesan, pecadores incorregibles, deberemos concebir de ellos la idea de que son espíritus cuya voluntad, eternamente perversa, es también eternamente incapaz de la unión beatífica con Dios. ¿Puede, por ventura, admitirse el que esa voluntad orgullosa y obstinada triunfe un día y obligue al Soberano Señor á la renuncia de sus derechos para llamar esa alma á la bienaventuranza?

En la idea de cielo se comprende, á la par que la morada de los bienaventurados, la de un estado permanente en el cual, sumergida el alma en la contemplación de la divina esencia, goza de una paz y tranquilidad inmutables. Y un estado así es manifiestamente incompatible con el estado del pecador muerto en la desobediencia. Si á pesar de esa incompatibilidad le fuese forzoso á Dios otorgar la felicidad al pecador, llegaríamos á la consecuencia absurda de que el hombre podía resistir impunemente á Dios y desafiar su cólera. Podrá, pues, en tal supuesto el hombre desafiar á su Dios y Señor en la persuasión de que sus crímenes no han de ser eternamente castigados; no hará caso de las penas, cualesquiera que éstas sean, pues que tiene en reserva la eternidad; y así, con el menosprecio constante de las penas eficaces, hará fuerza á Dios y le obligará á admitirle un día en el seno de la bienaventuranza. De modo que el hombre podrá más que Dios, y la voluntad del Criador quedará vencida por la de la criatura. La razón condena evidentemente una hipótesis así, que permite al hombre habérselas con Dios y salir victorioso en la lucha.

La conducta de los perversos prueba, aunque por harto triste manera, el noble destino del alma humana: formada para la eternidad y conocedora de su alta dignidad, necesita esperanzas y temores que estén á su altura, y desprecia cuanto lleva el sello de limitación y de tiempo. ¿Qué le importa una pena cuya duración es nada comparada con la eternidad? ¿Qué le importa el temor de una condenación á mil años de castigo en medio de la embriaguez de la pasión? Despreciará esa calamidad, que habría de tener término un día para ser reemplazada por una eternidad de goces. "La no eternidad del infierno, dice Augusto Nicolás, llevaría, en efecto, al siguiente resultado: que el hombre podría decir á Dios: Sé que podéis castigarme, y así lo aguardo; pero sé también que no podéis castigarme sino dentro de *cierta medida*, por amplia que sea, pasada la cual tendréis que perdonarme y hacerme dichoso. Pues bien; como yo me propongo un placer *sin medida* en la satisfacción de mis pasiones, consiento en el castigo que me tenéis reservado, y bajo esa condición puedo entregarme á todos los crímenes con la esperanza de recibir algún día vuestro abrazo y poder intimar á vuestra misericordia que ponga término á vuestra justicia. Pregunto ahora, continúa dicho autor, ¿obtendría así esa justicia la debida satisfacción? ¿no resultaba más bien insultada y hollada? Y la idea de su terminación ¿no entrañaría, según decíamos, la anticipada legitimación de todos los excesos [1]?„ Disputar á Dios el derecho de castigar eternamente, es colocarle, respecto á su criatura, en un estado de dependencia indigno de su soberana Majestad.

También presentan la misma objeción bajo otra forma. La pena eterna, dicen, es contraria á la Justicia divina, porque no hay proporción entre el pecado *finito* y la pena *infinita*.

Hay en ese argumento una confusión de ideas y de términos. Hablando con propiedad, ni la pena ni su castigo pueden llamarse infinitos. Infinito es tan sólo Dios. La palabra *infinito*, aplicada al castigo eterno, significa una pena perpetua, sin fin. Dicha pena tiene un principio, se continúa, y conforme al dogma cristiano no ha de acabar nunca. Igualmente la objeción confunde dos cosas en el pecado: el acto y sus consecuencias. El acto del pecado pasa, pero produce un *estado* permanente; la mancha del pecado, la privación de la gracia santificante, la aversión al último fin y la situación de enemistad con Dios, permanecen mientras tanto que el pecador no se convierte á Dios por un acto de arrepentimiento. Quien después de haber cometido el pecado rechaza el remedio de la penitencia con que le brinda la gracia, continúa viviendo en enemistad con Dios y le hace guerra; si resiste á la voz de su conciencia para multiplicar sus iniquidades; si se obstina en su rebelión hasta el instante fatal del llamamiento ante el tribunal del Juez, comparece entonces allí en un estado de pecado irrevocable y perpetuo. Vemos, pues, que el pecado, en las consecuencias que consigo lleva, puede revestir un carácter de perpetuidad, desde cuyo punto de vista el castigo perpetuo es exactamente proporcionado al estado del pecador empedernido é impenitente.

¿Y habrá acaso quien nos oponga que no hay proporción alguna entre el momento en que se realiza la culpa y la eternidad del suplicio con que es castigada?

Es absurdo querer buscar en el tiempo una base para la penalidad. Aún la justicia humana no toma nunca la duración del acto criminal por medida de la duración de la pena que haya de imponerle. Con pocos minutos basta para robar ó cometer un asesinato. ¿Y habrá de proporcionarse el tiempo del castigo á la duración del acto culpable [1]? Debe, pues, la razón reconocer que hay proporción cumplida entre la pena perpetua y la falta que es perpetua por la perversidad del pecador; entre la pena perpetua y el ultraje á la

[1] *Estudios filosóficos sobre el Cristianismo*, p. II, c. VIII.

[1] «Sicut Augustinus dicit, in nullo judicio requiritur ut poena adaequetur judicio secundum durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea poena punitur, sed quandoque perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte in qua non consideratur occisionis mora, sed potius, quod in perpetuum auferatur a societate viventium, et sic repraesentet suo modo aeternitatem poenae inflictae divinitus.» (Santo Tomás, I 2, q. 87, a. 3 ad 1.)

Majestad infinita que ha de ser expiado por ella, entre la pena perpetua y la inviolabilidad absoluta del orden moral perturbado por la culpa.

Objeción cuarta.—*¿Por qué ha de ser imposible la enmienda después de la muerte?*

Conceden los adversarios que un pecador del todo incorregible no puede ser admitido á la felicidad eterna; pero protestan contra la doctrina católica, por cuanto excluye la posibilidad de la conversión después de la muerte. El fin de la pena supone el arrepentimiento del culpable, y nada veda, dicen ellos, suponer que un día vengan á arrepentirse de sus crímenes los pecadores todos y vuelvan á la gracia de Dios, y ahí está el motivo que permite esperar que algún día todos los hombres se conviertan y salven.

Según las enseñanzas de la Iglesia, Dios ha designado el tiempo de esta vida para permitir á la libertad que haga su elección y fije definitivamente la suerte del hombre; pasada esta vida, un nuevo ensayo y la conversión son imposibles.

Para justificar esta sabia disposición de la Providencia, dos hipótesis deberá discutir la razón. Es la primera admitir una serie de ensayos sucesivos sin resultado; la segunda termina los ensayos con la enmienda final y la salvación de todos los espíritus creados.

La posibilidad del perdón después de un primer pecado es un hecho cuya necesidad no alcanza á demostrar la razón. Es manifiesto que Dios tiene el derecho de castigar en seguida al culpable y de excluirle de la felicidad eterna. Si le abre las puertas del arrepentimiento y le da ocasión de convertirse, efecto es solamente de su misericordia. A Dios sólo corresponde, pues, determinar los límites de esa misericordia y fijar la duración de la prueba. Ahora bien; la razón comprende perfectamente que el tiempo de prueba debe acabar algún día. La vida de un ser libre y responsable comprende necesariamente dos fases: una de formación y evolución, otra de perfección y de madurez. La primera lleva consigo la tentación, la prueba, la lucha; la segunda exige la fijeza, la victoria, la recompensa ó el castigo. No se concibe la primera sin la segunda, como tampoco la fase inicial y preparatoria se concibe sin un estado final y definitivo. Si la primera es, por su naturaleza, pasajera y temporal, la segunda es necesariamente inmutable y eterna. De donde resulta que la posibilidad de la conversión pertenece necesariamente á la primera fase de la existencia en que la voluntad es aún capaz de pasar de uno á otro estado; y una vez terminada esa fase, tanto la conversión del malo como la caída del bueno son imposibles.

Ha de tener, pues, la prueba su fin y término: proposición que parece evidente por sí misma. Afirmar una prueba indefinida viene á ser afirmar un movimiento sin meta, una tendencia sin objeto, una responsabilidad de que no hay que dar cuenta. Si el hombre ha recibido de Dios el libre arbitrio para merecer ó desmerecer á opción suya, es absolutamente preciso que rinda algún día cuentas á Dios para recibir la prometida recompensa ó cargar con la pena señalada. El hombre está llamado á realizar un fin que Dios le ha propuesto, y por consiguiente, algún día habrá de alcanzarlo ó no; y como ese fin comprende la dicha ó desdicha completas, excluye absolutamente la idea de una existencia sujeta á nuevas pruebas. La hipótesis de expiaciones sucesivas sin fin, es incompatible con la Providencia y con el destino de la naturaleza humana. La prueba, cualquiera que sea su duración, requiere un momento en que se fije el estado del alma para siempre é irrevocablemente.

Nada hay, pues, más conforme á la razón que la disposición divina, que concede al hombre un tiempo determinado para obtener el perdón de sus culpas.

Debe, pues, acabarse el tiempo de prueba; pero ¿por qué se acaba con la muerte?

Preciso es confesar que la razón, abandonada á sus propias fuerzas, no alcanza á demostrar *de una manera absoluta* la imposibilidad de una conversión después de la muerte. En efecto; por una parte Dios, dueño absoluto de sus dones, puede siempre levantar á la criatura caída, sacarla de su estado de perversidad, abrirle la puerta del perdón y admitirla, despues de su conversión, á los goces del cielo. Nada hay en

esto que envuelva repugnancia por parte de Dios. Por otra parte, tampoco la naturaleza del hombre nos suministra al efecto ningún argumento perentorio, puesto que esa naturaleza no perece por completo con el cuerpo; sobrevive el alma, que, sostenida y secundada por Dios, es capaz de arrepentirse y compensar la injuria hecha á Dios. Nada hay que envuelva repugnancia por parte del hombre. De cualquier modo que la cuestión se mire, venimos á parar en que no hallamos un principio evidente de razón que excluya en absoluto la posibilidad de que una alma pecadora se convierta á Dios después de la muerte. Pero aunque no sea dado á la razón llegar en eso á la evidencia y á la certeza, puede, sin embargo, justificar por su parte con argumentos muy probables el dogma cristiano.

Y reparemos en primer lugar que la razón, incapaz de demostrar la imposibilidad de una conversión después de la muerte, es igualmente incapaz de probar la necesidad de esa conversión. Ningún principio evidente obliga á Dios á conceder á todos los espíritus gracias mediante las cuales se salven infaliblemente. La voluntad de Dios, para ser formal y operativa, no está obligada á emplear todos los recursos de que su omnipotencia dispone; basta con que á todos conceda socorros capaces de conducirlos á la salvación, de modo que los que perecen por su propia culpa perezcan. Advertido previamente esto, pasemos ahora á manifestar cuán conforme es á los principios de la razón que el instante que pone término á esta vida fije irrevocablemente la suerte del hombre.

Y al efecto invocaremos en primer término el sentimiento universal y constante del género humano, que considera el tiempo de esta vida como exclusivamente reservado á la prueba; los límites de esta vida lo son también del plazo de la misericordia divina, que hace después lugar á los rigores de la justicia. Esta idea, como la de la existencia del infierno, contraria á los deseos todos del alma humana, no puede originarse sino de las luces de la evidencia.

Por más que la muerte no destruya el alma, destruye, sí, el compuesto humano. El hombre, como tal, cesa de existir, y á él es á quien se dirige la ley, á quien se le impone el deber. Al compuesto humano corresponde, pues, satisfacer por el pecado, arrepentirse; y por consiguiente, la separación del alma y el cuerpo parece excluir toda posibilidad de conversión y de enmienda [1].

En un imperio bien regulado y tan absoluto como el de Dios, según la frase de Bossuet, es imposible que la autoridad carezca de fuerza y se hallen inermes las leyes; resultando, por lo tanto, necesaria la sanción absoluta de la otra vida. Esta sanción debe, para ser perfecta, contener una pena en harmonía con las esperanzas y los temores del corazón humano, que sea capaz de neutralizar las seducciones y los halagos del vicio, que sea bastante á separar al hombre del mal, aun en el caso de que se vea obligado á renunciar á todos los bienes de este mundo, á sufrir todas las calamidades, á sacrificar su vida. Ahora bien; la posibilidad de una conversión después de la muerte limitaría la pena y destruiría toda su eficacia, porque la sola sospecha de haber de escapar un día á la justicia vengadora de Dios anularía el efecto de sus terribles amenazas. Colocada entre las solicitaciones de la pasión y el temor de una pena temporal, vacilaría la voluntad y acabaría por rendirse á la tentación. Nunca sentiría una falta que le hacía perder algunos años de felicidad, pero le dejaba la esperanza de una conversión y de una dicha eterna... "Unum hoc est, dice San Basilio, ex artificiis diaboli, ut homines videlicet, velut obliti horum et talium, quae posita sunt plerisque in locis sacrarum litterarum, quo majori cum audacia peccent, sibi ipsis suppliciorum finem confingant [2]."

Supuesta la existencia del orden moral, tiene que ser éste inmutable y absoluto. La diferencia entre el bien y el mal no depende de voluntad alguna, ni humana ni divina, sino que deriva de

[1] «Post hanc vitam non remanet homini facultas adipscendi ultimum finem: homo enim indiget corpore ad consecutionem sui finis, in quantum per corpus perfectionem acquirit et in scientia et in virtute. Anima autem, postquam fuerit a corpore separata, non redit iterum ad hunc statum, quod per corpus perfectionem acquirat... Necesse est igitur ut ille qui hac poena punitur, ultimo fine privetur, et in aeternum privatus remaneat.» (*Contra gent.*, I, 3, c. 144.)

[2] *In Reg. brev.*, n. 267.

la naturaleza de las cosas, de sus relaciones esenciales, ajenas á todo cambio y modificación. Esta diferencia se manifiesta principalmente á la razón por la recompensa reservada á la práctica de la virtud y por el castigo que espera á los culpables obstinados en el mal; y así es que nada hiere más á la razón que la prosperidad del crimen y las calamidades que agobian al justo. De modo que la idea de una restauración final extensiva á los pecadores y á los justos, aun en el caso de no realizarse sino tras larga série de siglos, parece destruir la convicción de la oposición absoluta entre el bien y el mal. Se comprende que la misericordia de Dios señale un tiempo destinado á la penitencia fructuosa y al perdón; pero si al expirar esa prueba empieza otra nueva, y tras ésta otra, que tal vez haga falta, hasta tanto que todos queden convertidos y salvos, comienza la razón á dudar de la radical diferencia entre el bien y el mal para no ver más que una sola diferencia de grado, cuyo único resultado sería retardar más ó menos tiempo la posesión de la suprema felicidad. Tal es el argumento que elegantemente propone San Jerónimo: "Si longos post circuitus atque infinitis saeculis omnium rerum restitutio fiet, et una dignitas militantium, quae distantia erit inter virginem et prostribulum? ¿Quae differentia erit inter matrem Domini et, quod dictu quoque scelus est, victimas libidinum publicarum? Idem ne erit diabolus et Gabriel? Idem apostoli et daemones? Idem prophetae et pseudoprophetae? Idem martyres et persecutores? Finge quod libet: annos et tempora multiplica, et infinitas aetates congere cruciatibus; si finis omnium similis est, praeteritum omne pro nihilo est: quia non quaerimus quid aliquando fuerimus, sed quid semper futuri sumus [1]." Saquemos, pues, en conclusión que la razón no puede admitir sin mucha dificultad la posibilidad de una conversión, después de la muerte.

Santo Tomás, buscando el origen de la obstinación en el mal de las almas de los condenados, indica dos causas inmediatas: la justicia de Dios y la naturaleza de la voluntad.

La justicia de Dios rehusa la gracia de la penitencia á los que no han querido reconciliarse con El en el momento de la muerte [1]. Por otra parte, la voluntad que persevera en su crimen hasta el último de la prueba lo quiere fija é inmutable como la eternidad; se ha apartado definitivamente de su último fin, y nada es ya capaz de restablecer el lazo roto entre el Creador y la criatura. ¿Es de espantar que entre los tormentos continúe amando el pecado [2]?

Para explicar esta aversión de Dios en que perseveran los condenados por la última de las expresadas razones, compara Santo Tomás el estado del alma después de la muerte con el estado de los espíritus puros. De la naturaleza de las facultades de los ángeles resulta que éstos se adhieren inmutablemente á lo que una vez escogieron. El ángel posee en acto el conocimiento de las cosas naturales, como nosotros tenemos por naturaleza el conocimiento de los primeros principios que mediante el raciocinio nos conducen al conocimiento de las conclusiones; pero los ángeles no raciocinan, sino que ven inmediatamente en los principios sus conclusiones naturales. Así, pues, del mismo modo que nuestra inteligencia se adhiere inmutablemente á los primeros principios, la inteligencia de los ángeles persiste de una manera inmóvil en todos sus conocimientos naturales. Y como su voluntad es proporcionada á su inteligencia, síguese de ahí ser aquélla también inmutable en sus resoluciones. "Voluntas eorum naturaliter est immutabilis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent... Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suae naturae, consequens est ut immobiliter angeli perseverent, vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni [3]." Y como, según el dictamen de Santo Tomás, la condi-

[1] *In Joann.*, c. III.—Este tan concluyente testimononio basta para refutar la opinión de aquellos que pretenden haber dudado San Jerónimo de la eternidad de las penas, al menos para los cristianos. Las dificultades de interpretación que presentan ciertos pasajes (*in Isai.*, c. 66) no pueden comprometer la ortodoxia de la doctrina.

[1] «Ex Deo quidem, non sicut faciente aut conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam.» (*De Veritate*, q. 24, a. 10.)

[2] «Anima quemcumque finem ultimum sibi praestituisse invenitur in statu mortis, in eo fine permanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum sive sit malum.» (Santo Tomás, *Compend. theol.*, c. 174.)

[3] *De Malo*, q. 16, a. 5; *De Veritate*, q. 24, a. 10.

ción del alma después de la muerte es parecida á la de los puros espíritus, su obstinación en el mal resulta, por lo tanto, de su naturaleza [1].

Prueba también esta consideración que el verdadero arrepentimiento es imposible en el alma condenada. Los réprobos sienten el pecado por los castigos que acarrea; pero son incapaces de detestarlo como ofensa contra Dios; y su acto, que procede de temor servilmente servil, nada vale moralmente. "Per paenitentiam, dice Santo Tomás, deleri non possunt peccata daemonum et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt confirmati in malo, ita quod non potest eis displicere peccatum, in quantum est culpa, sed solum displicet illis poena quam patiuntur... Unde talis poenitentia non est cum spe veniae, sed cum desperatione [2]."

Pero el tiempo de esta vida, podrá decir alguno, no basta para el pleno ejercicio de una liberlad cuyos resultados han de ser eternos; apenas tiene el pecador tiempo de apreciar las terribles consecuencias de sus actos y reconciliarse con Dios.

En primer lugar, sólo al Señor que nos impone la prueba pertenece indiscutiblemente el derecho de señalar los límites de su duración. Ni es menos evidente que la brevedad é incertidumbre de la vida son un verdadero beneficio: nos mantienen en el saludable temor de los juicios divinos; nos sirven de poderoso estímulo para las obras satisfactorias; nos apartan de diferir con engañosa confianza hasta un porvenir lejano la enmienda de nuestros pecados y vicios. Pero además, ¿es en realidad demasiado corto el tiempo de nuestra vida?

Nadie querrá poner en duda que cada uno de nosotros, aprovechándose de los medios de que disponemos, podríamos y deberíamos ser moralmente más perfectos de lo que en la actualidad somos; y si hubiéramos cooperado siempre á la gracia, podríamos y deberíamos estar prontos á comparecer sin miedo ante el Juez supremo. El tiempo de nuestra vida es suficiente para nuestra salvación, pues que hoy mismo podríamos estar dispuestos á dar cuenta de nuestras acciones.

Y en segundo lugar, responderemos también que no hay esa necesidad de tiempo para evitar la eterna condenación. Un criado despedido por abuso de confianza no se disculparía con decir que le había faltado tiempo para ser hombre de bien. Otro tanto sucede, digámoslo así, con nosotros respecto á Dios: por la gracia del bautismo nos puso el Señor en camino de salvación, y deber nuestro era conservarnos en aquel estado de justicia ó volver al mismo después del pecado. Y deber es éste cuyo cumplimiento no exige ningún determinado tiempo. Jamás podremos, pues, con razón quejarnos de no haber tenido tiempo para perseverar en amistad de Dios ó reconciliarnos con El.

Objeción quinta.—*¿Por qué no aniquila Dios al culpable?*

Comprende la sana razón que el tiempo de convertirse se acaba con la muerte, y que el pecador muerto impenitente es incapaz de la posesión de Dios. Pero ¿no podría Dios aniquilar al pecador después del plazo de su pena, y libertarle así de la eterna desdicha?

Esta objeción no ataca la posibilidad de una pena eterna, sino que más bien propone una especie de transacción entre el hombre y Dios, en que el pecador se declara pronto á renunciar á la existencia si por su parte la Justicia divina renuncia á aplicar las penas eternas.

Para atribuir algún valor á semejante transacción no basta mostrar que Dios puede quitar la existencia al culpable, sino que sería preciso demostrar que *estaba obligado* á ello; hipótesis evidentemente contraria á los principios de la razón.

Hállase dotado el hombre de dos atributos esenciales: es libre é inmortal; y al paso que por la libertad puede conocer y amar á Dios y hacerse feliz, es capaz por la inmortalidad de gozar la dicha en su eternidad. Del deseo de la felicidad perfecta, innato en el alma humana, deduce la Filosofía lógicamente que está el alma destinada por Dios á esa felicidad, porque Dios no puede ser autor de un deseo al cual no correspon-

[1] «...Et sic anima separata angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi et quantum ad indivisibilitatem appetitus, quae erant causa obstinationis in angelo peccante; unde, per eamdem rationem in anima separata obstinatio erit.» (*De Verit.*, q. 24, a. 11.—Cf. Suárez *De Angelis*, l. VIII, c. 11.)

[2] *Sum. theol.*, III, q. 86, a. 1.

da ningún objeto. La felicidad perfecta el fin del hombre; pero como se trata de un ser libre y responsable, preciso es distinguir cuidadosamente dos cosas: la *adquisición* del fin, y nuestro destino ó inclinación que nos lleva hacia ese fin. La primera es condicional y depende de la cooperación libre de la voluntad con la gracia de Dios, mientras que la segunda es *absoluta*, independiente de toda voluntad, porque es un carácter esencial de la naturaleza humana el ser capaz de la felicidad perfecta. Ahora bien; ya que esa felicidad comprende la inmortalidad como un elemento indispensable, ha querido, por consiguiente, Dios de una manera absoluta la inmortalidad del alma.

Resulta de aquí que la inmortalidad constituye un atributo esencial del hombre, atributo del que nada puede despojarle, ora realice su felicidad, ora por propia culpa la pierda. "No es ya la nada para el alma, dice Bossuet, desde el punto en que plugo al Hacedor sacarla de la nada para que gozase de su verdad y de su bondad. Porque así como quien se adhiere á esta verdad y bondad merece más que nunca vivir en ese ejercicio y verle durar eternamente, también aquel que de esa verdad y bondad se priva y aleja merece ver durar por la eternidad la pena de su defección. „

La hipótesis de la expresada aniquilación destruye la noción de Dios.

Repugna, en efecto, que el hombre pueda obligar á Dios á aniquilar una alma que ha enriquecido con los más preciosos dones para que le glorificase por su amor y su felicidad. Si Él ha querido la existencia de esa criatura sublime, nadie es capaz de imponerle la necesidad de destruirla. Tiene el hombre, por su libertad imperfecta, facultad de alejarse de Dios; pero es imposible que resista á su todo poderosa voluntad y deje frustrado el destino de glorificar al Criador. ¿No es evidente que Dios dejaría de ser Dios si estuviese en manos de la criatura impedir el cumplimiento del fin último de la creación? El fin querido por Dios de una manera absoluta no está al alcance de los ataques de la voluntad humana; libre es ella de elegir entre la dicha y la desventura; pero, feliz ó desgraciada, tendrá que prestar homenaje á la soberanía de Dios y proclamar su gloria por el galardón ó por el suplicio.

Si Dios aniquilase á los culpables, no se concebiría ya la justicia en la aplicación de las penas, porque más ó menos pronto todos los crímenes tendrían un mismo resultado y un mismo castigo: la destrucción. Añádase que en semejante hipótesis la violación de la ley carecería de una sanción eficaz. El pecador, sabiendo que había perdido la felicidad, continuaría en oponer impunemente su voluntad á la ley divina y en hollar los derechos de Dios; no tendría ya más que temer, y obligaría al Todopoderoso á desistir de todo deseo de ser glorificado por él.

La idea del aniquilamiento no basta para mantener al hombre en el camino del deber; porque, en medio de las solicitaciones del apetito, la idea confusa de los ignorados goces del cielo no ejercerá ninguna influencia activa sobre la voluntad. Además, la destrucción total sería para el culpable antes un bien que un mal: *Bonum ei erat si natus non fuisset.*

Inútil sería objetar que las penas de esta vida, proporcionadas al número y gravedad de los crímenes, bastan para reprimir los excesos de la pasión, pues el pecador dispone de un medio infalible de poner fin á esas penas: con el suicidio obligaría á Dios á aplicar la aniquilación porque á él le acomodara sustraerse al castigo insoportable de su existencia.

Los que pretenden excogitar una pena temporal para reemplazar al infierno, tienen que acogerse sin duda á una de las tres hipótesis que dejamos examinadas, es á saber: que á la terminación de la pena siga un estado de felicidad, una nueva prueba ó el aniquilamiento del culpable.

Y ninguna de esas tres hipótesis es aceptable, pues cada una de por sí destruye la soberanía de Dios, la sanción perfecta de la ley y el carácter absoluto é inviolable del orden moral.

Es, pues, la eternidad del infierno una verdad que la razón no puede rechazar sin contradecir á sus propios principios.

Objeción sexta.—*El pensamiento del infierno quita á la vida toda ale-*

gría, y hasta acibara la felicidad del cielo.

Examinadas ya las objeciones propuestas directamente contra la pena eterna y encaminadas á demostrar su imposibilidad, vamos á entrar ahora en las objeciones indirectas, sacadas de las consecuencias absurdas que se pretende resulten de este dogma.

No hay infierno, se dice, porque el solo pensamiento de esa espantosa infelicidad hace estremecer. ¿Cómo podremos gustar en esta vida un instante de alegría y paz, si nuestros padres amigos é hijos pueden ser un día presa de las eternas llamas? "No hay paz, es imposible dormir tranquilo. ¿Por qué? Porque se ve uno obligado á temer después de esta vida las penas eternas, y ningún mortal puede ser feliz con el temor de esas penas. Preciso es arrancar á toda costa ese temor del corazón del hombre, porque turba todo el sosiego del género humano y no permite gustar ninguna seguridad, alegría ni placer [1]."

Semejante objeción supone desde luego lo que dejamos ya refutado: que la condenación dependa únicamente de Dios. La causa de esa infelicidad no es Dios: lo es la voluntad perversa, que fija libre é inmutablemente su eterna suerte.

Ese horror que menciona la objeción, inspirado por el temor del infierno, no ejerce grande influencia sobre el corazón humano, y de desear sería que se manifestase más en el momento del crimen y de la embriaguez de la pasión. La experiencia diaria muestra que el temor del infierno no turba en nada la tranquilidad y las alegrías de la vida. El alma humana, aun persuadida de la condenación inminente, conserva á menudo su orgullosa y estoica serenidad. Hombres que creen en la existencia del infierno y comprenden el peligro de su conducta, viven tranquilamente y entregándose alegres á todos los goces de la existencia. ¿No vemos á veces infelices extraviados por las sectas rehusar en su lecho de muerte los socorros de la Religión, y afrontar sin arrepentimiento la cólera de Dios? En vano, pues, se pretende buscar en el terror que inspira el infierno motivo suficiente para negar una verdad de tanta importancia.

Pero los adversarios renuevan el ataque y refuerzan su objeción.

La idea del infierno, dicen, sería un eterno tormento, no sólo para los condenados, sino también para las almas que se salvan. En efecto, ¡qué aguda pena para el corazón de un padre feliz ver á sus hijos entregados al fuego eterno! ¿Cómo podrá un esposo disfrutar las alegrías del cielo sabiendo que su esposa padece indecibles tormentos que no habían de tener jamás lenitivo ni remedio? Imposible, por lo tanto, admitir un infierno eterno, pues por una fatal reacción destruye la felicidad del cielo. Porque, aun en la hipótesis de que todos los que nos son queridos gocen de la felicidad, el amor del prójimo, la compasión que inspira su desventura, serían un manantial de dolores y penas incompatibles con las alegrías de la gloria.

Responderemos que la Omnipotencia divina tiene evidentemente medios apropiados para preservar á los bienaventurados de tal tormento si en realidad es de recelar. Nadie nos veda suponer que Dios, á quien debemos la memoria, borre las huellas de las impresiones de la vida pasada. Esta supresión de recuerdos desagradables redundaría en favor del alma sin disminuir en nada su perfecta felicidad, porque todos tenemos, me parece, ciertos recuerdos que no nos desagradaría perderlos. Si, pues, las almas de los que se salvaron hubiesen de padecer por el recuerdo de sus relaciones de la vida pasada ó por compasión de los condenados, Dios encontraría medio de suprimir tales recuerdos sin perjudicar á la visión beatífica de su esencia.

No decimos que Dios realiza dicha supresión, sino que con ella podría bastar para el expresado efecto. Por lo demás, su omnipotencia ofrece á Dios otros medios, de los cuales ni aun idea tenemos nosotros.

Pero es inútil preocuparnos de esos medios, porque no existe esa angustia que se alega como incompatible con la felicidad del cielo. He aquí la razón con que lo afirmamos así.

Grande trecho va del amor celestial al amor terreno. El amor de Dios es

[1] Lucret., *De Natura rer.*, lib. I, III.

principio, regla y fin de todo amor de las criaturas. En efecto, amamos las criaturas porque sus perfecciones nos agradan; pero amor es ése sujeto á frecuentes ilusiones, en que nos equivocamos, ora considerando como una perfección lo que no es tal, ora suponiendo perfecciones que en realidad no existen, y hasta el vicio llega á ser á menudo objeto de amor y se apodera de los afectos de la voluntad. Pues bien, todos esos defectos y errores desaparecen ante los resplandores de la visión beatífica. Los bienaventurados ven sólo las perfecciones reales del objeto amado, que no son sino un reflejo de las perfecciones divinas. La alegría común de que se inundan en el indefectible manantial de la vista de Dios, resulta de la felicidad de cada uno y de los dones que Dios le ha repartido. El amor de los bienaventurados no es sino una constante glorificación de Dios, cuyos dones han adornado de un amor rectísimo á las almas. De donde resulta que nadie en el cielo abriga el más mínimo amor respecto á las almas separadas para siempre de Dios. El bienaventurado es incapaz de amar á aquellos que Dios no puede amar, porque se han apartado de él para siempre.

Aquí en la tierra no encontramos jamás ser alguno destituído por completo de toda cualidad amable. Mientras vive el hombre tiene medios de corregirse y convertirse, y jamás nos es dado contemplar el interior de un hombre merecedor de la eterna condenación. Además, el Salvador nos manda en su Evangelio amar á todos los hombres sin excepción alguna, porque á todos los considera como á hermanos suyos. Nadie en esta vida, ni aun el más miserable de los hombres, ha perdido todo derecho á nuestro amor y compasión; debemos amar al pecador como prójimo, aun cuando por su conducta se haya hecho en todo indigno de nuestra estima.

No sucede así más allá de la tumba. El amor terrestre se transforma en amor celestial desde que la persona amada es admitida á la visión de Dios, y desaparece sin dejar rastro desde el punto en que la persona amada pertenece á las almas eternamente separadas de Dios. No hay afecto basado en el parentesco y en los recuerdos de la vida pasada que pueda resistir al amor de Dios, ni turbar las inefables alegrías que de ese amor divino se derivan. Dicha objeción no ofrece, pues, ningún motivo plausible para poner en duda la existencia del infierno y sus penas.

Objeción séptima.—*¿Por qué crea Dios almas cuya eterna condenación prevé?*

Vamos á entrar en la más grave y difícil de las objeciones que opone el racionalismo contra el dogma católico del infierno, la cual conviene que la examinemos con tanto mayor cuidado cuanto que toca á varios puntos importantes de la doctrina revelada.

La razón, se nos dice, aun prescindiendo por completo de las objeciones presentadas hasta aquí contra la existencia del infierno, se encuentra enfrente de un problema insoluble ¿Por qué crea Dios espíritus destinados al fuego del infierno? La pregunta presentada así, no ofrece el carácter de una objeción; pero los adversarios toman pie para formularla de la respuesta que á eso dan los católicos. En efecto, cuando respondemos que ignoramos los motivos de la conducta de Dios, pero que esa ignorancia no destruye el hecho, se apoderan los racionalistas de esa concesión para esforzar su argumento de la siguiente manera: Si no sabéis conciliar la condenación prevista de los hombres con la sabiduría y bondad de Dios, confesáis que esa condenación repugna á los atributos de Dios. Si, pues, Dios no puede crear un espíritu destinado á la eterna desventura, inútil es discutir sobre la existencia del infierno.

La objeción que así se propone da todavía por supuesto lo que ya varias veces dejamos refutado. Carece de verdad el decir que Dios destina almas á la eterna condenación, que prevé que un día querrá entregarlas al fuego eterno; debe, por el contrario, decirse que prevé la culpable y voluntaria impenitencia por la cual el pecador se condena á sí mismo. He aquí, pues, la fórmula exacta de la objeción en forma afirmativa: Dios por sus atributos debe no crear espíritus de los cuales prevé actos culpables dignos de las penas del infierno.

Dos métodos se ofrecen para refutarla: el uno indirecto, que hace ver la falsedad del principio por las falsas consecuencias que de él se siguen; directo el otro, que pone de realce la contradicción que el mismo principio encierra. Tiene el primero de estos métodos, aunque menos científico, la ventaja de poner la verdad al alcance de cualquier lector que fije en este punto su atención.

Examinemos primero la consecuencia lógica de la hipótesis de los adversarios. Si Dios, en virtud de sus perfecciones, no pudiese crear ningún espíritu cuya impenitencia final previese, todos los espíritus creados resultan infaliblemente ciertos de su felicidad final. Provista así de ese salvoconducto garantizado por el mismo Dios, la libertad humana no conocería ya regla ni freno, y tendría plena y entera facultad de entregarse impunemente á todos los apetitos y seducciones del mal. Dios quedaría sin fuerzas ante el pecador criminal y empedernido, y tendría que abrirle al cabo las puertas del cielo, porque ya la creación por sí sola supondría la promesa divina de la eterna felicidad. En tal hipótesis, la existencia constituye ya, sin más, carta blanca concedida á la más monstruosa perversidad, y queda destruída la diferencia entre el bien y el mal. Y si el pecado no ha de poder privarnos definitivamente de la felicidad, cesará de inspirar temor y horror, y el pecador, seguro de la impunidad, desafiará la cólera de Dios, porque la existencia contendría, digámoslo así, una previa legitimación de sus excesos.

Tal es la lógica é irrebatible consecuencia de la hipótesis de los racionalistas, consecuencia que descubre á ojos vistos su falsedad. ¿Y hay acaso medio de rechazarla?

Podrían respondernos que no pretenden en manera alguna poner en duda que al pecado correspondan penas eternas, sino que suponen que Dios, al crear, debe escoger, y no llamar á la existencia sino los espíritus que no han de caer en la impenitencia final, y que esta suposición se halla en harmonía con la doctrina católica, que distingue entre el pecado mortal y el venial, y que promete el perdón hasta á los mayores criminales.

Basta también igualmente aquí considerar un momento la consecuencia de esta suposición para ver que es tan poco aceptable como la primera.

La historia nos ofrece en todas las épocas el cuadro de una espantosa corrupción moral. En la hipótesis de los adversarios, todos esos crímenes que subleva el ánimo oirlos y que claman venganza al cielo, no bastan para caer en la eterna condenación, y de consiguiente, importa poco al bien de la sociedad que el hombre llegue á un grado de corrupción como el de Tiberio ó Nerón; monstruos ha habido que á esos mismos superaron todavía. Y en tal caso, ¿á qué se reduce el orden moral con su prohibición absoluta de todo lo malo? ¿Qué es de la diferencia intrínseca y objetiva entre el bien y el mal? ¿Cómo concebir una sanción completa y eficaz de la ley cuando se deja al pecador la esperanza de verse un día en brazos de Dios, y de poder intimar á su misericordia que ponga término á su justicia?

Pero se replicará que las penas de esta vida bastan para salvaguardia del orden moral.

Recordemos que ninguna pena temporal es capaz de forzar al hombre á cambiar sus disposiciones interiores, pues que á ello oponen insuperable valla la libertad y la voluntad. La pena temporal tiene un fin medicinal; pero solamente en el caso de existir el peligro de una pena eterna, pues que está destinada á evitar ésta mediante la conversión del culpable. Sin la existencia del infierno, sin la necesidad de una conversión del pecador para evitar la desventura eterna, no tiene la pena temporal objeto ni razón de ser. En la hipótesis que combatimos el hombre no correría peligro alguno de ser castigado con un suplicio sin fin, y por consiguiente, no tendría Dios derecho alguno para someterle á las miserias y calamidades de esta vida; porque esos castigos pierden su significación desde el punto que aparece ser ya innecesarios como medios preservativos y preventivos de la pena del infierno. Y así tendría el hombre derecho á quejarse de Dios, que le ha criado sin hacerle completamente dichoso.

Sacamos en conclusión que el afirmar "que ningún espíritu creado se ha de

condenar„ conduce á consecuencias que la razón rechaza como falsas y absurdas, viéndose, por lo tanto, para no contradecirse, obligada á rechazar también esa afirmación misma.

La objeción que resulta de la aparente oposición entre la bondad del Criador y la infelicidad de la criatura, siempre ha llamado la atención de los espíritus reflexivos. Ninguno entre los escritores eclesiásticos ha abordado de frente este punto con tanta decisión como San Juan Damasceno en su *Diálogo contra los Maniqueos* [1]. El estudio de este tratado nos suministrará preciosas aclaraciones.

"¿Por qué [2], dice el maniqueo, ha creado Dios al demonio?—Por bondad y para hacerle feliz.—Pero Dios sabía que el demonio sería infeliz.—No le hace, pues que sólo por su propia culpa se condena el demonio.—Concedido; pero ¿cómo un Dios bueno, sabiendo que el demonio se condenaría por su propia culpa, le creó no obstante esa previsión?„

Tal es la objeción en toda su fuerza. Y no basta con responder: es un misterio; debemos mostrar al menos que no hay en eso contradicción.

He aquí la respuesta que á esa pregunta da San Juan Damasceno: Porque, si la falta futura impidiese crear por bondad, prevalecería la malicia contra el bien, vencería el mal á la bondad de Dios: το καλόν ἐνίκα ἂν τὴν τοῦ Θεοῦ ἀγαθότητα [3].

Luego explica esta respuesta del modo siguiente:

"Pregunta el maniqueo: ¿Por qué ha dicho el Señor: *más le valiera á ese hombre no haber nacido?* (Matth., XXXVI, 34.)„ A lo cual responde el Damasceno [4]:

"Porque si está bien que el bueno dé bienes, vergüenza es y oprobio de quien recibe el no guardar los bienes recibidos, no proviniendo la pérdida del donante, sino de la propia maldad del ingrato. Dios, como bueno que es, no puede dejar de dar bienes; no puede, es decir, no quiere. Mas aquel que rehusa recibir esos bienes, á sí propio debe imputarse lo que él mismo se acarrea [1] al elegir rehusar en vez de aceptar. No es, pues, justo ni conveniente que esa negativa á aceptar pueda impedir á quien es bueno hacer bien y dar bienes. Porque *la malicia triunfaría de la bondad* si cuando Dios por bondad llama de la nada al ser, pudiera el mal futuro, caída voluntaria fuera del bien, impedir una creación buena y hecha por quien es bueno.

„Tampoco dijo el Señor: Mejor fuera que no naciese este hombre, sino que mejor hubiera sido para *ese hombre* no haber nacido.„ Es, en efecto, justo y natural que quien es bueno haga bien y dé bienes; mas quien recibe esos dones y no los conserva, trueca el bien en propia infamia suya. Porque quien no ama el bien no ama, por lo tanto, el bien que tiene él mismo ni se deleita de él.

"Ser, no depende de nosotros, sino solamente de Dios: "ser bueno„ depende de Dios y de nosotros. Dios, pues, hace lo que está de su parte; es á saber; nos da el "ser bien„, como un sol que esparce los rayos de su bondad sobre todas sus obras. Si lo queremos y lo deseamos, partícipes seremos también de su bondad y estaremos en la luz por toda una eternidad. Si somos cobardes, si nosotros mismos nos hacemos ciegos, si no amamos el bien, seremos excluídos de su participación. No es, pues, justo que á causa de nuestra villanía retenga la bondad sus beneficios, el primero de los cuales es "el ser„. No debe, pues, triunfar nuestra malicia y dejar estéril la bondad divina. Porque, si tal fuese, ninguno de los seres existiría, porque ninguno hace un uso digno de aquella bondad; y si los comparamos con Dios, todos los seres creados son, en estricta justicia, indignos de la existencia.„

San Juan Crisóstomo, al explicar la objeción sacada del misterio de la reprobación, desenvuelve la misma idea.

[1] Véase Migne, *Patrolog. grecque*, t. XC.
[2] *Ibidem*, col. 540.
[3] *De la Fe ortodoxa*, l. IV, c. XXI.
[4] Migne, col. 1.568.

[1] Meditense estas tres palabras: «*Ser causa de sí mismo*, dice el Revdo. P. de Regnón en su hermoso libro *Báñez y Molina*, del cual tomamos nuestras citas, es el carácter de absurdidad que presenta el pecado.» San Anselmo se expresa en los mismos términos: «¿Por qué ha abandonado el demonio la justicia original? Porque lo quiso.—*Cur ergo voluit? nonnisi quia voluit.....* (su voluntad) *ipsa sibi causa fuit, si dici potest, et effectus.* (*De casu diab.*, c. XXVII.)—Ese es también el carácter de malicia é infelicidad esencial al pecado, porque ser su propia y única causa es colocarse fuera de las influencias de la causa de todo bien.»

"Eos (réprobos) praescius formavit, vincente bonitate praescientiam„; proviniendo únicamente de la perversidad del hombre la previsión de la eterna infelicidad, lejos de oponerse á la bondad de Dios, la pone de realce. Porque el abuso previsto de las gracias no ha impedido á Dios conceder á la criatura el beneficio de la existencia, y su bondad triunfa, por decirlo así, de la presciencia, pues que no rehusa llamar á la existencia á los que van á abusar continuamente de sus beneficios.

Los Santos Padres insisten, según se ve, en mostrar la distinción entre el don hecho por Dios y el uso que de ese don hace el hombre, entre la gracia que eleva y perfecciona la naturaleza, y el mérito ó demérito personal; entre el bien, siempre poderoso, y el mal, incapaz de triunfar sobre la bondad; entre la voluntad *antecedente*, que es causa eficaz de todo bien, y la mera permisión del mal, la cual se concilia con todos los atributos divinos.

El filósofo que á la luz de la razón investiga el origen del mal moral ó del pecado, distingue en él su posibilidad y su existencia. La primera depende del carácter contingente y finito del ser creado, sujeto á flaquezas, pues que su inteligencia toma lo falso por verdaro, y su voluntad se adhiere al bien aparente, en vez de ir en pos del verdadero bien. La existencia del mal se explica por el acto libre de la voluntad, que se rebela contra la ley de su Dueño y Señor. Es, por consiguiente, la *posibilidad* del pecado un corolario de la creación de los seres libres. Así, pues, la cuestión que vamos examinando: ¿por qué ha creado Dios espíritus cuya eterna infelicidad prevé? se transforma en esta otra: ¿por qué ha creado Dios espíritus? ¿por qué les ha concedido un beneficio cuyo *abuso* hace por lo menos posible el pecado?

¿Por qué ha creado Dios espíritus? ¿por qué les concede el peligroso don de la libertad? ¿por qué les expone á la posibilidad del pecado? ¿no seríamos más felices si no nos hubiese dado el libre arbitrio? He aquí las diferentes formas de una sola é idéntica cuestión. Para hallar su solución conviene considerar el fin de la creación, que es la bondad divina.

Es, en efecto, cosa esencial en un fin el ser querido absolutamente y por sí mismo, no siendo queridos los medios sino en cuanto al mismo conducen. Ahora bien; lo que Dios quiere por sí mismo es su bondad infinita, único objeto proporcionado á su infinita voluntad. No ha podido, pues, Dios determinarse á crear por otro motivo que por su bondad.

Para Dios, la creación de las cosas tiene su fundamento en el amor que les tiene, y este amor se apoya en el conocimiento que de ellas posee. Ahora bien; del mismo modo que el entendimiento divino conoce las cosas que pueden existir fuera de él, en cuanto conoce la riqueza infinita de la esencia divina, la voluntad de Dios no puede determinarse á crear por otro motivo que la bondad divina, que se agrada en comunicar al exterior sus perfecciones.

Esa bondad de Dios no llama á la criatura á identificarse con El, sino á la unión íntima que deja á salvo la distinción personal entre Dios y la criatura; es, por consiguiente, el fin de la creación; la felicidad de las criaturas en el amor de Dios.

Ahora bien; ese fin comprende necesariamente la creación de los espíritus, pues solamente éstos son capaces de amar y ser amados; sólo ellos son aptos para gozar la felicidad que el amor de Dios y del prójimo lleva consigo. De donde resulta que el puesto que el hombre ocupa en la creación y su felicidad dependen de la espiritualidad de su alma.

Las substancias destituídas de razón y de libertad, cualquiera que sea el brillo de sus perfecciones, realizan de una manera inconsciente el fin del Creador, no conocen á Dios, son incapaces de amor y destinadas á servir al hombre. El cual, por el contrario, realiza inmediatamente ese fin en cuanto que aspira á él por la inteligencia y la libertad.

Si, pues, la naturaleza espiritual constituye la más bella prerrogativa del hombre, debe éste á Dios infinitas gracias por don tan precioso, tanto más teniendo como tiene la facultad de aumentar su felicidad por el uso de los numerosos beneficios de que plugo al

Señor colmarle. Ahora bien; la naturaleza espiritual comprende la voluntad, como el círculo comprende un centro, y del mismo modo la voluntad supone la libertad, y la voluntad finita la posibilidad de la falta, la posibilidad del pecado.

He aquí, pues, cómo la posibilidad del pecado, de la cual se quejan como de un lunar en la creación, es en el fondo la condición de la superioridad de nuestra naturaleza y de nuestra felicidad. Sin libertad no hay ni amor ni dicha. Si puede llamarse imperfección la posibilidad de abusar de esta eminente prerrogativa, no sería razonable hacer por ello un cargo á Dios. La imperfección es el sello de la criatura, y solamente se vuelve en perjuicio nuestro cuando lo queremos nosotros. Nosotros somos quien, no obstante advertencias y amenazas, abusamos del don de Dios, y nosotros los únicos responsables de las consecuencias que ese abuso lleva consigo.

Fáltanos esta última objeción: Dios puede, como todo poderoso que es, intervenir para impedir el mal que las criaturas libres están á punto de cometer. ¿Por qué no lo hace?

Interesa distinguir en eso dos cosas: que Dios *puede* impedir el mal moral, y que Dios *debe* impedirlo no permitiendo á la libertad que falte á su fin y su perfección.

Concedemos la primera afirmación, que en nada desvirtúa nuestra doctrina; pero retamos al adversario á que nos pruebe la segunda, la cual dista bastante de ser evidente por sí misma; y lo que es más: hasta vamos á probar nosotros que sería vano é imposible empeño intentar semejante demostración.

En efecto: el *permitir* el pecado no repugna á ninguno de los atributos de Dios. No á la santidad divina, pues que Dios al permitir el pecado no lo quiere, sino que, por el contrario, lo detesta y castiga. Tampoco á la divina sabiduría: 1.º Porque la sabiduría misma requiere que en el curso ordinario de su Providencia conserve Dios las substancias creadas, manteniendo la actividad de las mismas y las leyes de sus actos. Ahora, pues, la naturaleza misma de la libertad humana encierra la posibilidad del abuso, y en ese abuso es en lo que consiste el mal moral. 2.º Porque los extravíos particulares de la libertad humana pueden ser utilizados para un fin racional por la sabiduría que gobierna el mundo. "Dios, dice San Agustín, permite el mal porque es harto poderoso y bueno para sacar bien del mal.„ No quiere Dios el mal para que resulte el bien; pero una vez realizado el mal por la libre determinación de la voluntad humana, lo ordena Él al bien.

Además, la permisión del mal moral no es tampoco contraria á la bondad divina: 1.º Porque la bondad requiere solamente que dé Dios al hombre los medios necesarios y útiles para su felicidad. Ahora bien; en ninguna situación se halla el hombre en necesidad de pecar; tiene pleno poder para usar bien de su libertad, para hacerla servir á su dicha; si la usa mal, si la convierte en instrumento de la propia ruina, por culpa suya será tan sólo. 2.º Porque la bondad de Dios, guiada por su sabiduría, debe querer que Él se abstenga de intervenir para impedir las faltas de las causas libres, cuando por una parte la permisión del mal es necesaria para conservar á la libertad su carácter *meritorio*, y cuando por otro lado es necesaria para que se obtenga el bien supremo, que basta solo. Vése, pues, ahora que la objeción es soberanamente absurda é injusta, porque viene á ser como si dijéramos: Dios me ha concedido la libertad para hacer el bien y alcanzar la felicidad; yo me he servido de ella para hacer el mal: soy desgraciado, y esto exclusivamente por haberlo querido libremente yo; ¡luego Dios es un malvado por haberme dado un beneficio que á mí propio me plugo convertir en daño mío!

Saquemos, pues, por conclusión con J.-J. Rousseau que "murmurar de que Dios no le impide (al hombre) el mal es murmurar de que lo ha hecho de una naturaleza excelente, de que ha dado á sus acciones la moralidad que las ennoblece, de que le ha otorgado derecho á la virtud... ¿qué más podría hacer en favor nuestro el poder divino? ¿Podía poner la contradicción en nuestra naturaleza, y dar el premio de haber obrado bien á quien no hubiese podido obrar mal? ¡Qué! ¿Sería cosa de que

para impedir al hombre obrar mal se le redujese al instinto convirtiéndole en bestia? No, Dios de mi alma; yo no te echaré en cara nunca el que me hayas hecho á tu imagen, á fin de que pueda yo ser libre, bueno y feliz como tú[1].„

Del examen que acabamos de hacer de las dificultades opuestas contra el dogma católico de la eternidad del infierno, resulta, en conclusión, que ningún argumento sólido demuestra que haya contradicción entre este artículo de nuestra fe y los principios de la razón. No pretendemos, sin embargo, en manera alguna probar por la sola razón la existencia real del infierno eterno, porque no envuelve repugnancia el que Dios hubiese establecido un orden de cosas en el cual la libertad humana fuese infaliblemente preservada de todo pecado, y en donde, por consiguiente, no hubiese infierno. Hemos querido solamente probar que el infierno eterno es posible. Por otra parte, la fe católica nos enseña que efectivamente lo hay. "Los que hayan obrado bien, dice el Símbolo de San Atanasio, irán á la vida eterna; y los que mal, al fuego eterno. Esta es la fe católica, la cual quien fiel y firmemente no la creyere no podrá salvarse.„ (Véase el artículo *Infierno*.)

A. Dupont.

EUCARISTÍA.—Pocos dogmas hay con tanta claridad revelados como el de la Eucaristía. Muy de antemano había predicho Jesucristo la institución de este Sacramento, según solía predecir los grandes acontecimientos de su vida. Con cinco panes y dos peces, multiplicados entre las manos de los Apóstoles, acababa de dar alimento á 5.000 personas. Las muchedumbres habían querido arrebatar á Jesús para proclamarle rey, y El había huído evitando aquellos honores. Y habiendo los discípulos ido á la mar, el divino Maestro, marchando sobre las olas, levantadas por un gran viento, vino hasta ellos y desembarcaron en Cafarnaum. Allí fué á buscarle al día siguiente la muchedumbre. Estos dos milagros habían preparado los ánimos para el anuncio del más maravilloso de los prodigios. "En verdad, en verdad, les dijo Jesús, si no comiereis la carne del Hijo del hombre y bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros. Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo le resucitaré en el último día. Pues mi carne verdaderamente es comida, y mi sangre verdaderamente es bebida. Quien come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece y yo en él.„ (Joann., VI, 54-57.)

Un año después, la víspera de su pasión y muerte, reune el Hijo de Dios á los doce Apóstoles y celebra con ellos la Pascua. Era el cordero figura de la víctima del Calvario, y el convite pascual representaba el banquete eucarístico. Uno y otro símbolo iban á verse ya realizados. San Mateo, en efecto, San Marcos, San Lucas y San Pablo nos ofrecen el mismo relato en casi idénticos términos. "Estando ellos cenando, se nos dice, tomó Jesús el pan y lo bendijo, y lo partió, y dió á sus discípulos y dijo: *Tomad y comed; éste es mi cuerpo*. Y tomando el cáliz con acción de gracias, se le dió diciendo: *Bebed todos de éste, porque ésta es mi sangre* del nuevo testamento, que por muchos será derramada para remisión de pecados.„ (Matth., XXVI, 26-28.) Sublimes y fecundas palabras, cuya claridad desafía todo género de sofismas. Si era, en efecto, el fin del Salvador declarar que bajo los símbolos del pan y del vino estaría El real y substancialmente presente, ¿en qué términos más claros y precisos hubiera podido expresarse? Si, por el contrario, hubiese intentado hablar de no sé qué especie de presencia metafórica, ¿no debería decirse que á sabiendas y voluntariamente había engañado á sus discípulos y á la Iglesia, y que había dado origen á una nueva idolatría, pues que no ignoraba la significación que habían de recibir sus palabras hasta el fin de los tiempos? Y ¿cómo podría conciliarse eso con su divinidad?

Así también todos los Padres de la Iglesia desde San Clemente Romano, San Ignacio mártir y San Justino, todas las liturgias de la Iglesia de Oriente y de Occidente, entre los griegos y los latinos, los coptos y los egipcios, los godos, los etiopes y los sirios, atestiguan con incomparable unanimidad y claridad la creencia de todas las edades y de todos los pueblos cristianos en

[1] *Emilio*, lib. IV, c. LXI.

el dogma de la Eucaristía. Los herejes, separados del Catolicismo desde los primeros tiempos, han permanecido fieles á este culto y demuestran á su manera el origen divino del mismo. Hasta los infieles han contribuído á su esplendor; pues al provocar desde un principio, con calumnias que tendían á desnaturalizar dicho misterio, las explicaciones de los apologistas, dieron ocasión á que resplandeciese la fe de la Iglesia primitiva.

La tradición constante de la Iglesia, no sólo ha visto afirmado en las palabras de la cena el dogma de la presencia real, sino que ha reconocido también allí el dogma de la transubstanciación y el del sacrificio eucarístico. El Concilio Tridentino resume la creencia de los siglos cristianos.

"Este santo Concilio, abiertamente y sin ambajes, profesa que en el santísimo sacramento de la Eucaristía, después de la consagración del pan y del vino, está verdadera, real y substancialmente, bajo las apariencias de aquellas cosas sensibles, nuestro Señor Jesucristo, Dios y hombre verdadero.„ (Ses. XIII, c. 1.) "Quiso, pues (nuestro Salvador), que se recibiese este Sacramento como alimento espiritual de las almas, con el cual se alimenten y conforten los que viven de la vida de aquel que dijo: "Quien me come vivirá también por mí„, y como antídoto para librarnos de las faltas cuotidianas y preservarnos de los pecados mortales. Quiso además que fuese prenda de nuestra futura gloria y perpetua felicidad.„ (Ibid., c. 2.)

"Ya, pues, que Cristo, nuestro Redentor, dijo ser verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la apariencia de pan, siempre por lo mismo estuvo la Iglesia de Dios en la persuasión, y así lo declara también ahora este Concilio, que por la consagración del pan y el vino se convierte toda la substancia del pan en la substancia del cuerpo de Cristo nuestro Señor, y toda la substancia del vino en la substancia de su sangre; la cual conversión, conveniente y propiamente, la llama transubstanciación la Santa Iglesia católica.„ (Ibid., c. 4.)

"Este Dios, pues, y Señor nuestro, aunque se había de ofrecer El mismo á Dios Padre en el ara de la cruz, mediante la muerte, para obrar nuestra eterna redención; como su sacerdocio no debía, sin embargo, extinguirse por la muerte, en la última cena, la noche que fué entregado, á fin de dejar á su amada Esposa la Iglesia un sacrificio visible, conforme á las exigencias de la humana naturaleza, con el cual se representase el sacrificio cruento que una vez había de realizarse en la cruz, y permaneciese así la memoria de él hasta la consumación de los siglos, y se aplicase su salvadora virtud en remisión de los pecados que se cometen cada día; declarando que había sido constituído Sacerdote eterno según el orden de Melquisedec, ofreció á Dios Padre su cuerpo y sangre bajo las especies de pan y vino, y bajo los símbolos de esas mismas cosas, los dió á comer y beber á los Apóstoles, á quienes constituía entonces sacerdotes del Nuevo Testamento, y mandó á los mismos Apóstoles y á los sucesores de ellos en el sacerdocio que ofreciesen ese cuerpo y sangre, diciéndoles aquellas palabras: Haced esto en memoria mía.„ (Ses. XXII, c. 1.) "En este divino sacrificio de la Misa se contiene é incruentamente se inmola el mismo Jesucristo, que una vez se ofreció cruentamente en el ara de la cruz. Una misma es, pues la hostia, y el que ahora ofrece por ministerio de los sacerdotes, el mismo que se ofreció entonces El propio en la cruz, siendo sólo diferente la manera de la oblación.„ (Ibid., c. 2.)

De estos tres dogmas, el que con más ahinco quieren combatir los enemigos de la revelación es el de la presencia real. Saben que en este primer dogma se apoyan los otros dos, y saben también que las múltiples maneras en que los teólogos católicos explican la conversión del pan y del vino, y la razón del sacrificio eucarístico permiten poner fácilmente en claro lo vano de las razones que se quisiera oponer contra esos dogmas. En cuanto á la presencia real de Jesucristo bajo los símbolos de pan y de vino, reconocen ya ellos mismos que tiene á su favor la autoridad de la Escritura y de los Padres, pero pretenden que tiene en contra la autoridad de la razón.

¿Qué dice, en efecto, el dogma católico?

Según la doctrina revelada, la humanidad de Cristo está á la vez substancialmente presente en el cielo y en todos los lugares de la tierra donde el sacerdote pronuncia la fórmula sacramental; sobre los altares el cuerpo y la sangre del Salvador ocupa por compenetración el mismo espacio que los accidentes reales de pan y vino: están el cuerpo y la sangre bajo cada una de las dos especies, y bajo cada una de las partes de dichas especies, no solamente si se las separa, sino también antes de separación alguna. El cuerpo y la sangre de Jesucristo, según la mayor parte de los doctores, gozan del mismo modo de presencia que el alma humana. Según los cartesianos, conservan una cierta extensión, aunque mínima, porque la extensión, dicen estos autores, es la esencia misma de la materia; y, por lo tanto, la humanidad de Jesucristo está presente, no de una manera simple al modo que el alma, sino de una manera extensa tantas veces cuantas las puras apariencias de pan y vino encierran partes extensas y sensibles. Decimos *puras apariencias*, porque los cartesianos, fieles á su opinión que do quier hay extensión hay substancia corporal, no pueden admitir la distinción real y la separabilidad de los accidentes.

Ahora los incrédulos pretenden que ofrece contradicciones manifiestas esta presencia simultánea en una infinidad de lugares, la manera de estar presente atribuída comúnmente á la humanidad de Jesucristo y, por fin, esto de ocupar un mismo espacio la humanidad de Jesucristo y las especies de pan y vino.

En efecto, arguyen ellos, un cuerpo que está presente todo entero en cada uno de los puntos del espacio sensible tórnase espíritu, porque cesa de ser extenso y divisible. ¡Y qué mayor absurdo que el de un cuerpo-espíritu!

Además, si dos cuerpos llenasen exactamente el mismo espacio, ¿cómo podrían permanecer diferentes el uno del otro? ¿No implica contradicción esto de no ser distintos y ser compenetrados?

Por último, el cuerpo que estuviese á la vez en dos lugares diferentes sería doble, simultáneamente uno y varios: *uno*, pues que no tiene sino una esencia, una realidad; *varios*, porque la realidad que está en un punto del espacio y la que está en otro punto alejado miles de leguas no pueden constituir un solo y mismo ser. Ahora bien: ser á la vez uno y varios, ¿no es cosa evidentemente absurda? Además que este cuerpo tendría respecto á sí mismo relaciones reales de distancia. Lo cual ¿cómo sería posible no haciéndose doble? La relación real, ¿no supone la distinción real de los dos términos?

Tales son las principales objeciones que los adversarios de la revelación oponen al dogma de la presencia real.

Los teólogos católicos confiesan de buen grado ser el dogma eucarístico un insondable misterio, cuya posibilidad y razón intrínseca no puede comprender positivamente, no obstante las enseñanzas de la revelación, el espíritu humano. Siendo el cuerpo compuesto de partes y divisible, no se ve cómo dos cuerpos ó todas las partes de un mismo cuerpo pueden ocupar el mismo lugar. Se comprende aún menos cómo un cuerpo que está en una parte del espacio puede ocupar á gran distancia otra parte de él al mismo tiempo. Ciertamente, ninguna fuerza creada ha producido jamás tales prodigios. De donde se sigue que el dogma de la presencia real es *superior á la razón*. No por eso, sin embargo, habremos de pensar que sea *contrario á la razón;* es decir, que haya principios ciertos con los cuales se halle en manifiesta contradicción. Esto es lo que esperamos poner de relieve con la respuesta á las dificultades presentadas por los adversarios.

Contradictorio sería, sin duda, el pretender que el cuerpo de Jesucristo se torna espíritu y que cesa de ser compuesto de partes. Así es que tampoco resulta eso del misterio, el cual únicamente afirma que la humanidad está presente á la manera de los espíritus, que las diversas partes, permaneciendo distintas en cuanto á su realidad, ocupan todas el mismo espacio. ¿Y es, por ventura, eso tornarse espíritu esencialmente simple?

Ni es más difícil eximir de toda nota de absurdo la presencia simultánea de la humanidad de Cristo y de las espe-

cies sacramentales en el mismo espacio. Adviértase desde luego que no tratamos ahora de lo que los escolásticos llaman *compenetración circunscriptiva*, por la cual dos cuerpos dotados de extensión local ocuparían el mismo sitio. Teólogos hay, aunque son ciertamente pocos, que la creen manifiestamente imposible, y explican de otro modo ciertos hechos revelados que parecen suponerla. En la Eucaristía la compenetración se llama *mixta*, y se verifica entre las especies extensas y la humanidad de nuestro Señor presente á la manera de los espíritus. Nunca se demostrará que ese hecho envuelva repugnancia. Se objeta que las especies y la humanidad no podrían permanecer distintas.—Pues qué, ¿el alma y el cuerpo no son diferentes el uno del otro?—¿Y no está, con todo, el alma substancialmente doquiera que están las diversas partes del cuerpo? ¿No llena la inmensidad divina todo el universo, sin que Dios por eso se confunda con su obra á causa de esa presencia simultánea? Ahora, si el alma humana y el Creador tienen naturalmente semejantes modos de presencia, permaneciendo con todo distintos de las substancias que compenetran, ¿por dónde sería manifiesto que un cuerpo dotado de una presencia casi espiritual se confunde substancialmente con otro cuerpo por el hecho de la compenetración?

Además, ¿de qué manera impediría un cuerpo á otro que ocupase simultáneamente el mismo espacio con él? Según la mayor parte de los filósofos, resistiéndolo, rechazándolo. Pero tal manera de resistencia sólo puede ejercitarse con un cuerpo extenso, con lo cual, si el cuerpo cesa milagrosamente de tener la extensión local, queda á cubierto de toda influencia de los agentes corpóreos. Las especies sacramentales no pueden, pues, excluir el cuerpo y sangre del Señor del espacio ocupado por las mismas. Supongamos, por otra parte, que naturalmente pudiesen tener acción sobre ellos; ¿cómo se demostraría que la Omnipotencia divina no podía impedir esa acción?

Tampoco ofrece más dificultad el poner á salvo de toda contradicción la presencia simultánea del Salvador en una multitud de sitios. Si es natural en Dios el llenar las inmensidades del espacio; si es natural en el alma humana estar á la vez en todas las partes del cuerpo, ¿sería manifiestamente imposible que un cuerpo en cierta manera espiritualizado ocupe dos ó más puntos del espacio? Pretenden ciertos dinamistas que cada una de las fuerzas simples de que, según ellos, se componen los cuerpos, ocupa real y substancialmente todos los puntos de su esfera de actividad doquiera obran esas fuerzas, ya ejerciendo atracción, ya repulsión. Nada de absurdo ven en esto; antes bien es ése, para ellos, el estado natural de la materia. Dado lo cual, ¿sería evidentemente contradictorio que el cuerpo humano, que no es en esa hipótesis dinamista más que una reunión de un género especial de fuerzas simples, esté á la vez en varios puntos distantes en el espacio? No se ve que pudiera surgir el absurdo porque se hubiese milagrosamente agrandado la esfera en que el cuerpo está presente y ejercita su acción.

El cuerpo así presente en uno y otro sitio, nos oponen, se hace doble, cesa de ser uno y se hace varios. No se infiere evidentemente, respondemos, semejante consecuencia del hecho expuesto. El mismo cuerpo tiene al mismo tiempo varios modos de presencia, que son la razón y el fundamento de las relaciones reales de distancia respecto á sí mismo. No se probará que el misterio exija más que eso. E insistiremos en ello: si Dios se halla en todas partes, si el alma humana está en todo el cuerpo no obstante la unidad del ser, nadie probará que el cuerpo no pueda absolutamente hallarse al mismo tiempo en varios sitios á menos de multiplicarse.

LAHOUSSE, S. J.

EVANGELIOS (*los*) *y la crítica racionalista.*—La crítica racionalista aplicada á los Libros Sagrados está del todo basada en la negación de lo sobrenatural. Dios, nos dice esa crítica, no ejerce sobre la naturaleza creada ninguna acción inmediata, no obra sino por el intermedio de las fuerzas que rigen, ya el mundo material, ya el intelectual. Dios, al dar el ser á las criatu-

ras, ha establecido entre ellas relaciones inmutables, y todos los fenómenos que se realizan en el universo no son sino el desarrollo necesario de las fuerzas que el Creador le ha impreso desde el principio. Más allá todavía va la crítica materialista: niega la existencia de un Dios personal, y dice que la materia es eterna é increada y dotada de una fuerza de evolución en virtud de la cual se produce necesaria y fatalmente cuanto pasa en el mundo. Según este principio, que los incrédulos suponen sin demostrarlo, el objetivo de la crítica racionalista es excluir del dominio de la historia cuanto en las narraciones bíblicas entraña una intervención inmediata de la Divinidad ó de algún ser superior al hombre y no comprendido en este mundo sensible. Hemos de ver en otros artículos de qué manera han procedido á este fin los incrédulos en sus trabajos relativos al Antiguo Testamento. Tócanos aquí tratar solamente de los Libros de la nueva alianza.

Contra los Santos Evangelios ha dirigido principalmente su encono el destructor intento de la crítica. Los precursores del racionalismo, los deístas y filósofos del siglo XVIII, arrebatados por un ciego é irreflexivo odio, no se habían tomado el trabajo de poner en sus ataques algo de apariencia científica. Pretendían estos tales presentar á los evangelistas como unos impostores que no merecen crédito alguno, y á Jesucristo mismo como un juglar que consiguió engañar á una muchedumbre ignorante y crédula. En Alemania se abrió igualmente la guerra contra los Evangelios por un desbordamiento de semejantes blasfemias, hechas del público dominio por Lessing en los célebres *Fragmentos de Wolfenbüttel,* obra de Samuel Reimaro. Produjeron tales impiedades un inmenso escándalo, y causaron en las almas lamentables estragos. Era, sin embargo, el lanzar contra Jesucristo y sus Apóstoles la acusación de impostura una trama excesivamente burda y demasiado en oposición con la fisonomía, digámoslo así, de los Evangelios, para que pudiese lograr éxito entre hombres con pretensiones de seguir en todo la luz de la razón. El mismo J.-J. Rousseau no pudo menos de protestar contra el proceder de sus amigos: "Os confieso, escribía dicho autor, que la majestad de las Escrituras me asombra; la santidad de los Evangelios habla á mi corazón. Véanse los libros de los filósofos con toda su pompa; ¡cuán pequeños se quedan en comparación con éste! ¿Puede, por ventura, un libro tan útil, y juntamente tan sencillo, ser obra de los hombres? ¿Diremos que la historia del Evangelio ha sido inventada á gusto? No se inventa así, amigo mío, y los hechos de Sócrates, de los cuales nadie duda, están menos atestiguados que los de Jesucristo. En el fondo, lo que se hace es retrotraer la dificultad sin destruirla, porque sería más inconcebible que varios hombres de acuerdo hubiesen fabricado este libro, que no el que uno solo le haya con su falsía suministrado asunto. Nunca autores judíos hubieran encontrado ese tono y esa moral, y el Evangelio presenta tan grandes caracteres de verdad, tan manifiestos, tan perfectamente inimitables, que el inventor sería más de admirar que su mismo héroe."

La crítica racionalista emprendió otro camino; convino en admitir la buena fe de los evangelistas y la probidad de Jesucristo, pretendiendo, sin embargo, llegar por procedimientos racionales á la eliminación de lo sobrenatural. Semler, á quien podemos llamar el verdadero padre del racionalismo alemán (1721-1791), introdujo para explicar los hechos evangélicos el sistema de *acomodamiento.* "Los judíos, dice el tal autor, entre quienes vivió y obró Jesús, en la ignorancia en que estaban de las leyes que rigen los fenómenos naturales, atribuían á una acción prodigiosa de la Divinidad todos los hechos cuyas causas ignoraban. Jesús, por su parte, en su manera de hablar y obrar, se acomodaba á las erróneas opiniones de sus conciudadanos, cuyo espíritu no estaba maduro para una enseñanza más conforme con la verdad. Así, por ejemplo, cuando Jesús mandó á los demonios dejar el cuerpo de los reputados como poseídos, se acomodó á la preocupación popular que atribuía á una posesión diabólica la enfermedad de los locos furiosos ó de los epilépticos; y en realidad, curó Jesús, dice el tal sistema, á esos enfermos por procedimientos que en nada excedían la virtud de las fuerzas

naturales. Del mismo modo, habiéndose persuadido los judíos, en vista de las curaciones extraordinarias obradas por Jesús, que era este taumaturgo el Mesías prometido á su nación, Jesús dejó hacer, consintió en llamarse el mismo Hijo de Dios é hizo todo lo que pudo para confirmar al pueblo en su sencilla fe. En semejante disimulación no ve Semler cosa reprensible, pues que tendía al mayor bien del pueblo, y por otra parte, se añade, los orientales no tienen acerca de los deberes de la sinceridad las mismas ideas que nosotros.

¿Quién no ve cuán injuriosa es á la sagrada persona del Salvador esa teoría? ¡Aquel que se llama la verdad, que ha venido al mundo para dar testimonio de la verdad é iluminar á los que estaban sentados en las tinieblas, habría pasado su vida en hacerse aclamar como un taumaturgo y adorar como un Di os sabiendo, sin embargo, á las claras que ni lo uno ni lo otro era! Todo hombre de bien tendría que reprobar semejante conducta como una indigna engañifa y un sangriento uitraje contra la Divina Majestad. Es, por lo demás, evidente que la expresada adaptación, aun en el supuesto de que fuese compatible con la veracidad de Jesucristo, es incapaz de explicar las circunstancias milagrosas de la mayor parte de los prodigios que en el Evangelio se refieren.

Así que el éxito de ese sistema de la *adaptación* duró poco. Vino á reemplazarle el sistema del *naturalismo,* aplicado ya antes por Eichhorn á los hechos milagrosos del Antiguo Testamento, y que un profesor de Heidelberg, H. E. G. Paulus, creyó poder extenderlo al Nuevo. Según dicho dicho profesor, no deben rechazarse como absolutamente falsos los hechos que refiere el Evangelio, sino que hace falta descartarlos de los adornos sobrepuestos con que los ha revestido el genio poético y religioso de los orientales, de quienes hemos recibido esa narración. En el lenguaje de aquel pueblo sencillo, amador de imágenes y de lo maravilloso, Dios es quien envía la lluvia y el rocío, quien deja oir su voz por el trueno y tiene á su servicio un ejército de espíritus celestiales que producen bajo sus órdenes los fenómenos extraordinarios, etc. Para determinar, pues, exactamente la realidad objetiva de los hechos evangélicos sería preciso sustituir á esas causas sobrenaturales las causas físicas proporcionadas á los efectos, y suplir las circunstancias omitidas por el narrador, pero necesarias para la producción de los fenómenos en el orden puramente natural. Así, cuando el evangelista nos dice que Jesús anduvo por la mar, habrá que suplir por la *orilla* de la mar. El ángel que se apareció á Zacarías será una forma fantástica producida por el humo del incienso en la semiobscuridad del santuario; las palabras pronunciadas por el celeste mensajero no son sino la expresión de los deseos de Zacarías y la explicación de una parálisis de la lengua que atacó á aquel sacerdote en el extremo de su emoción. Los ángeles de Belén que se mostraron á los pastores en medio de una resplandeciente claridad y cantando las divinas alabanzas, eran un grupo de mercaderes que viajaban á la luz de unas antorchas y cantaban para distraer el fastidio del camino. Jesús no resucitó verdaderamente, sino que despertó de un síncope en que le habían tomado equivocadamente por muerto.

Basta con lo dicho para que se forme idea del sistema. Pero pronto se cansaron. El sistema naturalista fué rechazado por los hombres formales como pueril, arbitrario en sus aplicaciones y destructivo de toda verdad histórica. Asestóle los más rudos golpes D. F. Strauss, que logró mucho mejor refutar el sistema de sus predecesores que no probar el sistema *mítico,* á que apeló él á su vez para explicar lo sobrenatural del Evangelio. Habíale trazado el camino De Wette con su exposición mitológica del Antiguo Testamento. He aquí cómo definen el mito los racionalistas: "La exposición de un hecho ó de un pensamiento bajo una forma histórica..., determinada por el genio y lenguaje simbólico y rico en imágenes, propio de la antigüedad.„

Hay mitos *históricos* llamados también *leyendas,* es decir, relatos de sucesos reales, matizados solamente por la opinión antigua, que mezcla lo divino con lo humano, lo natural con lo sobrenatural; los hay también filosóficos, es á saber: relatos en que se encierra un simple pensamiento, una especulación,

una idea contemporánea. Pueden estas dos especies, ó bien mezclarse, ó bien convertirse por los floreos de la poesía en mitos *poéticos,* donde el hecho y la idea primitivos desaparecen casi completamente bajo los adornos de una brillante imaginación. Concédese que es difícil distinguir entre estas tres especies de mitos. "La principal dificultad que se presenta, dice Strauss, cuando del Antiguo Testamento se transporta al Nuevo el criterio mítico, es la siguiente: Sólo se buscan ordinariamente los mitos en los tiempos primitivos y fabulosos del género humano, época en que no se consignaba por escrito suceso alguno. Y es el caso que en tiempo de Jesucristo los siglos míticos habían pasado ya mucho antes, y ya también desde larga fecha reinaba la costumbre de escribir. Sin embargo, ya Schelling había concedido... que en un sentido más amplio se podrá llamar también mítica una historia que, aunque pertenezca á una época en que ya de muy atrás existía el hábito de escribir, hubiese sido propagada oralmente por el pueblo... Tales relatos, como todas las leyendas, se han formado poco á poco de una manera de que no pueden ya hallarse vestigios, han ido tomando cada vez mayor consistencia y han concluído por ser consignados en nuestros Evangelios escritos.„ (Strauss, *Vida de Jesús,* traducción de Littré, t. I, páginas 52 y 54.)

Vése por esa descripción que no hay lugar á mitos en nuestros Evangelios si estos libros han sido escritos por contemporáneos, testigos oculares de los sucesos que refieren ó discípulos inmediatos de tales testigos, y si, además, se produjeron estos libros en sitios donde era fácil á los lectores examinar la veracidad del relato. Porque, en fin de cuentas, los hechos evangélicos se refieren como realmente sucedidos y en la época de los Apóstoles; no había transcurrido, pues, bastante tiempo para que pudieran transformarse en mitos. No se les escapó esta consecuencia á dichos doctores míticos, y así su sistema les llevó fatalmente á negar la autenticidad de los tres Evangelios sinópticos, y aun del de San Juan. Los evangelistas, decían estos escritores, tomaron sus datos de las narraciones que corrían en los diferentes centros cristianos en una época bastante remota para no ser ya posible distinguir en dichos relatos la realidad y la fábula. Veremos más adelante que la negación de la autenticidad de los Evangelios ningún apoyo formal suministra á la explicación mítica.

Expongamos primero cómo conciben estos tales doctores la formación de los mitos evangélicos en particular. Los judíos, dicen, esperaban un Mesías que juzgaban predicho y descrito por sus profetas y figurado en los personajes célebres de su historia. Habiendo Jesús realizado algunos actos en que sus discípulos creyeron reconocer notas mesiánicas, le tomaron éstos por el Mesías. Desde entonces surgió la persuasión de que todas las profecías y todas las figuras mesiánicas se habían realizado en su persona, y vino á ser en la imaginación de sus adeptos el hijo de David, nacido de una Virgen en Belén, anunciado por la estrella de Balaám; fué el taumaturgo celebrado por Isaías, sanador de ciegos y cojos, el hombre á quien el Scheol no podía retener en su dominio; á quien era preciso, por lo tanto, hacerle resucitar y volver al cielo, de donde había venido.

Strauss no niega la existencia histórica de Jesús; considera como hechos reales algunas curaciones obradas por El en virtud de cierto oculto fluido magnético; le concede su muerte trágica en la cruz después de los tormentos de la Pasión; pero, aparte de estos cuantos hechos que nada hieren su taumatofobia, relega la vida del Salvador al dominio de la mitología. Su manera de proceder es uniforme en todo el curso de su obra. Después del resumen de un determinado hecho relativo á la vida de Jesús, comienza por señalar lo que la explicación sobrenatural del hecho ofrece, según él, de inverosímil y de contradictorio con los hechos sabidos de la Historia, de imposible bajo el punto de vista de las leyes físicas, de inconveniente respecto á los atributos de Dios, y concluye por rechazar dicha explicación. Examina en seguida la interpretación natural que se ha querido dar del hecho, y demuestra fácilmente que es arbitraria dicha explicación y formalmente opuesta al texto evangé-

lico, de donde se sigue que esta interpretación es asimismo inadmisible. No queda, pues, más que optar por el sentido mítico del pasaje. Y ¿cuál será ese sentido mítico? La tipología del Antiguo Testamento vendrá á presentar sin dificultad ese sentido ante los ojos del crítico.

Como se ve, el sistema de Strauss está desenvuelto con aire científico, y sería, por otra parte, mostrarse poco leal el desconocer la extensión y variedad de conocimientos de este espíritu tristemente extraviado. Por lo cual, leídos sus escritos, no se extraña uno del mal inmenso que han causado en las almas, principalmente en las de los protestantes, destituídos de un magisterio infalible que pudiese salvarlos del naufragio de la fe. Bastan, sin embargo, dos reflexiones fáciles de alcanzar para derrocar por su base la aparatosa armazón levantada por los mitólogos. Primeramente, les es imposible explicar cómo los hechos de la vida de Jesús, que suponen ellos puramente míticos, han sido firmemente creídos y afirmados como realidades objetivas por los Padres apostólicos, los fieles, los herejes y aun los paganos mismos, al principio del segundo siglo. Por otra parte, respiran los relatos evangélicos tal aire de candor y sinceridad, que es preciso admitir que los evangelistas creían, sin restricción mental alguna, en la verdad histórica de los hechos que refieren. Ahora bien; por más que se intentase negar la autenticidad de los Evangelios, nunca podría traerse su redacción más acá de mediados del segundo siglo, época entre la cual y los hombres apostólicos queda tan sólo una generación. Falta, pues, absolutamente espacio de tiempo bastante para que hayan podido formarse, propagarse y tomar cuerpo tradiciones míticas sobre la vida de Jesús, y apoderarse del ánimo de los fieles hasta tal punto que los hombres más instruídos y prudentes hubiesen perdido todo rastro de esa supuesta evolución mitológica. Tendríamos aquí un milagro más increíble que todos los que se quiere rechazar con las teorías míticas. Que la realidad de los hechos evangélicos fué universalmente creída entre los fieles desde principio del siglo segundo, cosa es que no necesitamos probar; resalta esto con tal evidencia en los escritos que nos quedan de aquella época, que ni intentan siquiera ponerlo en duda los mitólogos. Mas he aquí contra ellos un argumento más fuerte todavía: el Apóstol San Pablo, en aquellas de sus epístolas que todas las escuelas racionalistas aceptan como auténticas, afirma constantemente la resurrección de Jesucristo, hace de la realidad de ese suceso la base de toda su predicación, declara que si Cristo no ha resucitado vana es nuestra fe, y apela á los testigos supervivientes que han visto á Cristo resucitado. ¿Es eso hablar de un hecho mitológico, y cuando, á mayor abundamiento, se trata de un hecho que lleva unos treinta años sólo de fecha? No, en modo alguno; ¡á no ser que se quiera juntar una audacia insensata á una refinada malicia! Y pues que el hecho de la resurrección, así afirmado por San Pablo, deja sin salida á los mitólogos y su sistema, no tienen ya derecho de que los oigamos cuando pretenden explicarnos los demás pasajes del Evangelio.

Los racionalistas franceses no son sino una copia del racionalismo alemán, sin que hayan inventado nada, y el que se ha granjeado más renombre por sus ataques contra los Evangelios se ha hecho el ludibrio de los sabios de allende el Rhin por su inverosímil ligereza y sus procedimientos anticientíficos. Nos referimos á M. Renán, que ha hecho con su *Vida de Jesús* una mezcolanza informe de todos los sistemas surgidos en Alemania; discípulo á un tiempo de Paulus y de Strauss, propende á presentar los relatos evangélicos como *leyendas* cuyo *fondo* le suministra la explicación natural, mientras que la explicación mítica da razón de los pormenores prodigiosos. Su sistema tropieza, por lo tanto, en todos los absurdos que hemos encontrado en ambos autores alemanes, lo cual nos dispensa de oponer á ese escritor nuevos argumentos.

Para refutar por completo las teorías racionalistas acerca de los Evangelios, es preciso demostrar con argumentos positivos la autoridad histórica de estos Sagrados Libros, su autencidad, su conservación íntegra y su veracidad:

materias que van á ser objeto de los artículos siguientes.

PUEDEN CONSULTARSE: Wallon, *Del crédito que merece el Evangelio,* segunda edición, 1886; Vigouroux, *Los libros sagrados y la crítica racionalista,* t. II. París 1886; Lamy, *Introductio in S. Scripturam*, t. II, tercera edición. Mechliniæ 1887; Cornely, S. J., *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros,* tomo III. Parisiis 1886; Hug, *Einleitung zum N. J.,* t. II. Stuttgart 1847; De Valroger, *Introduction aux livres du N. (J.*, tomo I. París 1861; Straus, *Vie de Jesus*, traduc. de Littré. París 1856; Kaulen, *Einleitung in die H.,* Schrift. Freiburg 1886.

J. CORLUY.

EVANGELIOS *(Autenticidad de los).*—Para juzgar del valor histórico de un libro, preciso es ante todo conocer la persona y las cualidades del escritor, y tener además certeza de que la obra de dicho escritor ha llegado hasta nosotros sin haber sufrido alteraciones notables, y también, por último, que nos conste de la ciencia, discernimiento y probidad del autor. Debemos, pues, tratar por su orden: primero, de la autenticidad; segundo, de la integridad; tercero, de la veracidad de los Santos Evangelios.

Desde la más alta antigüedad ha reconocido la Iglesia cristiana como parte de las Sagradas Escrituras cuatro Evangelios, ni más ni menos, y los ha atribuído á cuatro determinados autores, dos de los cuales, San Mateo y San Juan, pertenecían al Colegio apostólico, y los otros dos, San Marcos y San Lucas, eran discípulos de los Apóstoles. Baste citar aquí á este propósito el testimonio de Tertuliano, que escribía á fines del siglo II *(Adv. Marcion.*, IV, 2):

"Y por último, dice, la fe nos la insinúan, de entre los Apóstoles, Juan y Mateo, y de entre los discípulos de los Apóstoles, nos instauran en ella Lucas y Marcos.„

Mil ochocientos años se pasaron sin que nada viniese á perturbar esta creencia, hasta que el racionalismo, con la mira de echar abajo la fe en lo sobrenatural, vino á protestar contra eso y osó negar la autenticidad de los Evangelios. Esta negación era una consecuencia lógica del principio fundamental de la escuela de los incrédulos. Porque, en efecto, reconocida la autenticidad de los Evangelios, éstos nos ofrecen, acerca de la vida de Jesús, relatos de testigos oculares, ó al menos de discípulos inmediatos de tales testigos; relatos compuestos en épocas bastante cercanas á los acontecimientos para que todavía pudiese comprobarse fácilmente la exactitud de la historia. Pero, al contrario, negando la autenticidad de los Evangelios los pueden atribuir á autores desconocidos de cuya ciencia y probidad no haya ningunas garantías, les pueden asignar una fecha más tardía para que en la época de su aparición los testigos de los acontecimientos hubiesen desaparecido, y que narraciones faltas de realidad objetiva pudiesen así imponerse sin obstáculo á la credulidad popular. En presencia de semejantes ataques, consideraron los apologistas cristianos deber suyo demostrar con irrefragables pruebas que los cuatro Evangelios son realmente obra de los cuatro escritores cuyos nombres llevan. Vamos á dar aquí sucesivamente, para cada uno de los Evangelios, el resumen de esas pruebas. Como se trata de probar un hecho, colocamos en primer lugar los argumentos *extrínsecos*, es decir, los testimonios explícitos ó implícitos que certifican ese hecho, y pondremos en segundo término los argumentos *intrínsecos* ó indicios que nos ofrecen los libros mismos de que se trata.

1. AUTENTICIDAD DEL EVANGELIO DE SAN MATEO.—ARGUMENTOS EXTRÍNSECOS.

1.º *Testimonios de la antigüedad.*—El más importante de todos es el de *San Papias*, Obispo de Hierápolis, discípulo del Apóstol San Juan, cuyas palabras, conservadas por Eusebio de Cesarea, dicen así (*Hist. Eccl.*, III, 39): "Mateo, pues, en efecto, escribió los oráculos (τὰ λόγια) en lengua hebrea.„ ¿Pero era este escrito el Evangelio canónico que lleva el nombre de dicho Apóstol? Los racionalistas contestan que no, que era simplemente una colección de discursos (τὰ λόγια) del Señor, ó que por lo menos no era más que una

primera composición de la cual surgió el libro canónico.—Que la expresión τά λόγια no excluye relatos de hechos, resulta del contexto mismo de San Papías; porque, hablando de San Marcos, emplea como sinónimos τά λόγια κυριακά (los oráculos del Señor) y τά ὑπό τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα (las palabras ó los hechos de Cristo). Tanto es así, que el mismo M. Renán confiesa que el escrito de San Mateo de que nos habla San Papías podía muy bien contener relatos de hechos. (*Los Evangelios*, pág. 79.) Una vez puesto en claro esto, la suposición de los adversarios que no ven en dicho escrito evangélico más que un primer bosquejo del Evangelio canónico, es absolutamente gratuita. Más adelante demostraremos que es además inadmisible. El racionalismo intenta también eludir la fuerza probatoria de este testimonio recusándolo como procedente de un hombre sin criterio. Papías era, según Eusebio, un talento muy mediano (σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν). A lo cual debe responderse:

1.º Que esa apreciación de Eusebio se resiente de exagerada y parece no tener otro motivo que las opiniones milenarias de Papías.

2.º Que en las palabras mismas de Papías que cita Eusebio se muestra aquel Padre sumamente solícito por recoger de boca de los hombres apostólicos las verdaderas tradiciones de la primitiva Iglesia.

3.º Que un hombre relativamente de poco talento, reputado, sin embargo, capaz de gobernar como Obispo una Iglesia importante, y autor de una obra digna de fijar la atención de un sabio como Eusebio, tenía, de seguro, bastante inteligencia para discernir si el Apóstol San Mateo había escrito ó no en hebreo una historia del Salvador. Si esa historia fuese diferente de nuestro Evangelio canónico, el escrito de Mateo, citado por Papías, habría dejado entre los Padres del siglo II algún vestigio de su existencia. Ahora bien; esos Padres, como ahora vamos á verlo, no conocieron otro relato de Mateo sino nuestro primer Evangelio. El testimonio de San Papías es, pues, irrefragable.

Tiene además en su apoyo dicho testimonio el de *San Ireneo*, discípulo de San Policarpo, que lo fué á su vez del Apóstol San Juan. Aquel ilustre Padre, educado en Asia, y que vino después á las Galias, Obispo de Lyón y mártir, es el escritor más antiguo que da los nombres de los cuatro Evangelios. (*Haer.*, III, 14, 3 y 4.) Tenía sus libros á mano, y cita á menudo pasajes que encontramos en nuestros actuales Evangelios.

Taciano, discípulo de San Justino, que floreció en el siglo II, conocía nuestros Evangelios tan bien, que compuso una concordancia intitulada *Diatessaron*, es decir, la obra de los cuatro. Dejamos ya más arriba citado el testimonio de *Tertuliano*, al cual añadiremos el de *Clemente de Alejandría*, esclarecida lumbrera del siglo III. Enumera los cuatro Evangelios é indica el orden en que fueron compuestos sus relatos. (Ap. Euseb., *Hist. Eccl.*, VI, 14.)

Acabamos de presentar testimonios tomados de las Iglesias de Asia, de las Galias, de Africa, de Siria y Egipto. La Iglesia de Roma posee también un monumento del siglo II, en cuyo texto se mencionan los Evangelios: el Canon fragmentario descubierto por Muratori. Falta el comienzo; pero como la parte que se conserva menciona el tercer Evangelio, asignándolo á San Lucas (*tertio Evangelii librum secundo Lucam*), y el cuarto á San Juan, no cabe duda que la parte perdida mencionaría también los Evangelios de San Mateo y San Marcos.

2.º *Testimonios indirectos.*—Ponemos en esta categoría los antiguos manuscritos y versiones del Nuevo Testamento, como también las citas de escritores de los primeros siglos. Todos los manuscritos llevan al frente del primer Evangelio la inscripción: *según Mateo*. Y entre estas versiones hay dos, la latina y la siriaca, que suben á la primera mitad del siglo II. Entre todos los libros del Nuevo Testamento, ninguno hay que, así los Padres como los herejes de la primitiva Iglesia, citen más á menudo que el Evangelio de San Mateo. *San Clemente* de Roma (Cor., 13), *San Policarpo* (Phil., 2) y *San Ignacio* de Antioquia (Polyc. 2, y Smirn. 1) citan palabras del Señor consignadas en este Evangelio. El libro intitulado *Doctrina de los Apóstoles*, cuyo texto primitivo se ha descubierto ahora recientemente,

y que sube tal vez á fines del siglo I (números 1, 3, 7, 8, 15), da también muchas sentencias de Nuestro Señor, contenidas casi á la letra en el Evangelio de San Mateo; trae, entre otros pasajes, éste: "No oréis como los hipócritas, sino como el Señor lo ha ordenado en su Evangelio. Padre nuestro, etc.„ Sigue la oración dominical exactamente, según la fórmula del primer Evangelio. Las obras de *San Justino* están llenas de citas casi textuales de nuestro Evangelio, y es completamente gratuíta la pretensión de los autores racionalistas de que aquel Padre tuviese á mano un Evangelio primitivo que haya servido de molde á nuestros Evangelios sinópticos. San Justino no es más literal en sus citas del Antiguo Testamento que en las del Evangelio. Y es cierto, por otra parte, que este Padre conocía varios Evangelios canónicos, pues que atribuye la composición de los Evangelios á los Apóstoles ó á sus discípulos. Sabemos por Orígenes que también el pagano *Celso* tenía nuestro Evangelio. En sus ataques contra los cristianos habla, entre otras cosas, de la venida de los Magos, del degüello de los Inocentes, de la huída á Egipto, hechos todos referidos por San Mateo. Si pasamos, por fin, á los gnósticos de aquella remota época, vemos por San Epifanio (*Haer.*, XXIV, 5) que los nazareos y los ebionitas tenían el Evangelio de San Mateo. Valentín y Basílides lo emplearon á menudo pretendiendo apoyar sus errores en él, y el libro gnóstico πίστις σοφία, encontrado pocos años ha, cita en unos veinte pasajes textos del mismo Evangelio.

Resulta de todos estos documentos que en el siglo II el Evangelio de San Mateo, tal como hoy lo poseemos, se hallaba conocido y recibido en todas partes como obra de dicho Apóstol, no tan sólo por los católicos, sino hasta por los herejes y los infieles. De donde procede concluir que desde el siglo I debió de ser tenido por auténtico en Palestina, donde fué compuesto, sin lo cual no se puede explicar el venir todas las Iglesias en tan poco tiempo á estar de acuerdo para considerarlo auténtico. Pero si desde el siglo I se le atribuía á San Mateo en el sitio mismo donde se dió al público, no se puede dudar que era realmente de aquel Apóstol. No hubiera conseguido ningún falsario hacer pasar su obra por de un Apóstol entre fieles que eran inmediatos discípulos de los Apóstoles.

Argumentos intrínsecos.—Según la tradición, el primero de nuestros Evangelios canónicos fué compuesto por San Mateo, que, de publicano que era primero, había venido luego á ser uno de los discípulos privilegiados de Jesús. El libro iba dirigido á los judíos convertidos, y tenía por principal objeto el confirmarlos en la fe mostrándoles cumplidas en Jesús de Nazareth las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento. Nuestro primer Evangelio responde perfectamente á esos datos de la tradición. Este Evangelio es el único que nos informa de que el Apóstol Mateo fué un publicano y que se llamaba también Leví, y describe con sus pormenores la vocación de este Apóstol. De las instituciones judaicas habla siempre como de cosa sabida para sus lectores, mientras que los demás evangelistas tienen cuidado de dar en cuanto á eso la explicación oportuna. Supone á sus lectores al corriente de la geografía y de las divisiones políticas de Tierra Santa. Vemos, además, que este evangelista, siguiendo paso á paso al Salvador en su concepción, su nacimiento, su vida oculta, su vida pública, va señalando, de unos en otros sucesos, cómo Jesús realiza en su persona las profecías de la antigua Ley. Esto se ve por lo menos en veinte pasajes, sin contar varias alusiones en que perfectamente se transparenta la referencia á aquellos oráculos divinos. Las citas proféticas van ordinariamente precedidas de la fórmula ἵνα πληρώθῃ: *para que se cumpliese* lo dicho por el Profeta. Para los pormenores de todo esto pueden verse las obras especiales que indicaremos al final de este artículo.

II. Autenticidad del Evangelio de San Marcos.—Argumentos extrínsecos.

1.º *Testimonios formales de la antigüedad.*—Como para el primer Evangelio, también para el segundo, el más grave testimonio nos lo ofrece *San Papías*. "El sacerdote (Juan), nos dice, contaba

también que Marcos, el intérprete de Pedro, escribió exactamente, aunque sin orden, las palabras y acciones de Cristo. Cierto es que él no había oído ni acompañado al Señor, pero se había hecho, como dejo dicho, el acompañante de Pedro, el cual daba sus enseñanzas según la necesidad (de las circunstancias), y no como quien expusiera por orden los oráculos del Señor. De suerte que Marcos no ha hecho mal escribiendo así algunas de estas cosas según su memoria se las recordaba. Una sola cosa le llevaba el mayor interés; es á saber: no omitiró referir falsamente nada de lo que había oído.„ (Ap. Euseb., *Historia Eccl.*, III, 39.) Los críticos modernos, por escapar del aprieto de la evidencia de estas palabras, pretenden que ese escrito de Marcos no es el Evangelio que leemos hoy bajo su nombre, sino un compendio de las predicaciones de Pedro, del cual se aprovechó el segundo evangelista haciendo en él cambios y adiciones. Porque, dicen esos críticos, el escrito de Marcos es una compilación sin orden, mientras que nuestro segundo Evangelio nos presenta relatos bien ordenados. Les responderemos que la frase de Papías está suficientemente justificada por la carencia de orden cronológico en la exposición de "algunas (ἔνια)„ de las cosas referidas por Marcos, pues que ese carácter se halla exactamente en nuestro Evangelio de San Marcos. Réstanos, pues, entender el pasaje de Papías como lo ha entendido Eusebio del Evangelio canónico según San Marcos. Y entendiéndolo así, pondremos en completa harmonía las palabras de aquel Padre apostólico con las de San Ireneo, que nos trae este testimonio incuestionable del siglo II: "Marcos, discípulo é intérprete de Pedro, nos ha dejado á su vez por escrito las cosas que habían sido predicadas por Pedro„ (*Haer.*, III, 1); testimonio cuyo sentido se precisa y completa con otros dos casi contemporáneos, el de Clemente de Alejandría y el de Orígenes, quienes dicen expresamente que Marcos, en su Evangelio (el segundo Evangelio dice Orígenes), consignó lo que había retenido de las enseñanzas de Pedro.

Tampoco calla sobre asunto de tanta monta la Iglesia occidental. En efecto, el catálogo escriturario de Muratori (documento romano del siglo II) comienza con estas palabras referentes al segundo Evangelista: *Quibus tamen interfuit et ita posuit;* lo cual significa, sin duda, que el autor del segundo Evangelio estuvo presente á las predicaciones de Pedro, y que de ellas puso por escrito una fiel relación. Africa nos habla á su vez, y nos dice por boca de Tertuliano: "Aunque también el que dió á luz Marcos se afirme ser de Pedro, cuyo intérprete fué Marcos.„ (*Adv. Marcion*, IV, 5.)

2.° *Testimonios indirectos.*—Todos los antiguos manuscritos y versiones contienen nuestro segundo Evangelio con la inscripción: *según Marcos.* Se le encuentra mucho menos citado por los Padres de los siglos II y III, lo cual depende de que casi no contiene cosa que no se halle referida en términos equivalentes por San Mateo ó San Lucas. No será, sin embargo, dudoso que de este Evangelio haya aprendido San Justino que á los hijos del Zebedeo les dió el Señor el nombre de *Hijos del Trueno,* pues que es Marcos el único evangelista que trae este detalle. Dice, en efecto, aquel Padre que así se halla escrito en los *Comentarios de Pedro*, que es como si dijera en el Evangelio de Pedro, pues que denomina los Evangelios *Los comentarios de los Apóstoles* (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἃ καλεῖται εὐαγγέλια).

Argumentos intrinsecos.—Entre los Evangelios sinópticos, el segundo es quien cuenta los hechos con más menudos detalles y con circunstancias características tan propias que no ha podido saberlas sino de un testigo ocular. Con ser el más corto este Evangelio, es el más completo en cuanto á noticias de los dichos y hechos de San Pedro, particularmente de aquellos que no redundan en honor de este Apóstol, como, por ejemplo, su triple negación. En cambio, lo que resulta glorioso para él parece como dejado adrede en la obscuridad, por ejemplo, el magnífico elogio que á su fe tributó el Salvador cuando San Pedro le confesó como Hijo de Dios ante sus colegas en el Apostolado, indicios todos que cuadran bien á Marcos, intérprete de Pedro. Es también manifiesto que este segundo Evangelio

se dirigía, no á habitantes de Palestina, sino especialmente á los de Roma. Las palabras hebreas que emplea se toma el cuidado de traducirlas, así como también de explicar los usos de los judíos, y hállanse, por fin, en su texto palabras técnicas latinas, como σπεκουλάτωρ, κεντυρίων κήνσον.

Todo concurre, pues, á corroborar la tradición primitiva que atribuye la redacción del segundo Evangelio canónico á Marcos, discípulo de Pedro, y que nos lo da como compuesto en Roma en vida del Príncipe de los Apóstoles. El Evangelio de San Marcos nos representa el compendio de las predicaciones de San Pedro.

III. AUTENTICIDAD DEL EVANGELIO DE SAN LUCAS.—ARGUMENTOS EXTRÍNSECOS.

1.° *Testimonios formales de la antigüedad.*—El *Catálogo* de Muratori nos ofrece un testimonio irrefragable del siglo II. "El tercer libro del Evangelio según Lucas. Este Lucas, médico, que después de la Ascensión del Señor asoció Pablo á sus trabajos..., escribió en su propio nombre, según las ideas de aquél (de Pablo). Con todo, él no vió al Señor en carne humana, y por eso cuenta los hechos según pudo adquirir noticia. Así es que empieza por hablar del Nacimiento de Juan.„ *Tertuliano* reprendió á Marción de haber alterado el Evangelio de Lucas. Este Evangelio, dice, se halla recibido por todas las Iglesias. Marción, al contrario, es un desconocido. Reivindica á favor de este escrito la autoridad misma de los Apóstoles porque "la composición de Lucas, nos dice, es atribuída comúnmente á Pablo.„ (*Adv. Marción*, IV, 5.) La misma tradición nos transmite *San Ireneo:* "Lucas, discípulo de Pablo, consignó en un libro el Evangelio predicado por Pablo.„ (*Haer.*, III, 11.) Y hasta da del Evangelio de San Lucas un análisis detallado que responde exactamemte á nuestro tercer Evangelio canónico. (*Haer.*, III, 14, 3, 4.) *Clemente de Alejandría* invoca en pro de un aserto suyo el Evangelio de San Lucas (*Strom.*, I, 21), y *Orígenes* cuenta el Evangelio según San Lucas entre los cuatro "solos admitidos sin disputa en la Iglesia universal.„ (Ap. Euseb., *Historia Eccl.*, VI, 25.)

2.° *Testimonios indirectos.*—Todos los antiguos manuscritos y versiones dan al tercer Evangelio la inscripción *según Lucas.* Un Padre del siglo II, *San Justino,* refiere la historia de la Anunciación, y da acerca del nacimiento del Salvador pormenores que sólo en San Lucas se encuentran; dice también que "los Apóstoles, en sus comentarios llamados Evangelios, nos enseñaron que Jesús les dió orden de consagrar el pan y el vino; que Jesús, en efecto, habiendo tomado el pan y habiendo dado gracias, dijo: "Haced esto en memoria mía.„ (*Apol.*, I, 66.) Y San Lucas es el solo Evangelista que trae estas palabras. La carta de la Iglesia de Viena, documento del siglo II, aplica á los mártires de aquella población el elogio que San Lucas tributó al sacerdote Zacarías. (Ap. Euseb., *Hist. Eccl.*, V, 1.) Los gnósticos dan también testimonio de la autenticidad de este Evangelio. *Basílides* explica en un sentido herético las palabras del ángel Gabriel á la Santísima Virgen. De *Valentino* nos dice San Ireneo que emplea varios testos sagrados que se encuentran solamente en San Lucas. *Marción*, por último, rechazando los demás Evangelios, admitía únicamente el de San Lucas sometiéndolo á mutilaciones é interpolaciones. El pagano *Celso* habla de las dos genealogías de Jesús, de las apariciones de los ángeles en el sepulcro del Salvador, y pretende hallar en contradicción los evangelistas porque el uno habla de dos ángeles y el otro de uno solo, aparecidos á las mujeres. Es, pues, evidente que desde el siglo II el tercer Evangelio estaba universalmente recibido como libro sagrado y atribuído á San Lucas, discípulo de San Pablo.

Argumentos intrínsecos.—Parándose á considerar el tercer Evangelio, fácilmente se descubren en él varios indicios que dejan ver la influencia de San Pablo, y responden, por lo tanto, á la tradición de que el tercer evangelista es un discípulo del grande Apóstol, y se propuso principalmente reproducir en su escrito las enseñanzas de su maestro. Y desde luego entre el tercer Evangelio y las Epístolas de San Pablo adviértese notabilísima concordancia de lenguaje. Varias expresiones comunes á ambos escritores no ocurren en los

demás del Nuevo Testamento. Tales son πληροφορεῖν, ἐνώπιον, διό, χάρις διαθήκη, γνῶσις, etc. Vése en ambos la afición á los compuestos de preposiciones, tales como διαμαρτύρεσθαι, ἐπικαλεῖσθαι, συνπαραγίνεσθαι, etcétera. Las palabras de la institución de la Sagrada Eucaristía las refiere de la misma manera San Pablo en la Epístola primera á los corintios (XI, 24 y 25), mientras que no se observa otro tanto en San Mateo y San Marcos. El orden de las apariciones de Cristo resucitado es el mismo en el tercer Evangelio y en la primera Epístola á los corintios (XV, 5, 7). Añádase que el estilo de nuestro evangelista es más puro y menos hebraizado que el de los otros dos sinópticos, cualidad que responde bien al origen helénico y á la instrucción más culta de San Lucas, médico nacido en Antioquía, la opulenta capital de Siria. Y, por último, el tercer Evangelio manifiestamente se dirige á convertidos. ¿Quién mejor que un compañero de San Pablo podía desempeñar tal ministerio?

Objeciones contra la autenticidad de los tres Evangelios sinópticos.— Antes de ocuparnos en la autenticidad del cuarto Evangelio, examinaremos primeramente lo que contra la autenticidad de los tres primeros se opone. Forman casi causa común en la controversia, hallándose respecto á esto el cuarto Evangelio en harto diferente caso.

Sabido es de todos que hay entre los tres primeros evangelistas un gran parecido desde que comienzan el relato de la vida pública de Jesús. Encuéntranse en ellos referidos casi los mismos hechos, en el mismo orden, y á veces pasajes considerables se corresponden casi palabra por palabra. Mas á la par de estas semejanzas hay también diferencias muy considerables, ya en los pormenores de los hechos, ya en el orden de los relatos, ya en cuanto á las expresiones. Estas semejanzas y divergencias piden una explicación. Fundan las escuelas racionalistas dicha explicación en negar la autenticidad de los tres escritos. Las semejanzas, dicen los citados racionalistas, suponen un fondo común sobre el cual han trabajado los tres autores ó los que respectivamente les precedieron, y las divergencias son el resultado de nuevos arreglos sucesivos, á los cuales han llevado su contingente varios desconocidos, y que respondían á la evolución inconsciente de las tradiciones populares en las diferentes situaciones y estado de cosas en que se establecieron las comunidades cristianas.

Según ese sistema, serían nuestros Evangelios composiciones, digámoslo así, impersonales donde no ha lugar á ninguna responsabilidad, como tampoco á ninguna comprobación. Eichorn suponía la existencia de un Evangelio primitivo muy elemental, redactado en arameo por los Apóstoles en común, para que les sirviese de fórmula catequística uniforme. De ahí provendrían los elementos comunes de los tres sinópticos. Lo que es común solamente á dos de ellos, debería su origen á un arreglo del primitivo escrito. En cuanto á lo peculiar á uno solo, sería preciso atribuirlo, ya al fondo común, ya á arreglos ulteriores. Hízose observar á Eichorn que un Evangelio primitivo arameo podría servir bastante bien para motivar las semejanzas relativas á los hechos y al orden de los relatos, pero que no serviría para explicar la concordancia *verbal* de las tres composiciones griegas; porque era natural que un mismo texto arameo hubiese sido traducido en diferentes términos por tres escritores que no se hubiesen puesto de acuerdo. Visto lo cual, modificó dicho doctor después su opinión, suponiendo para fondo común una versión griega de un Evangelio primitivo. Creyeron los propaladores de esas ideas generalmente encontrar el tal Evangelio primitivo en las λογια atribuídas por Papías al Apóstol Mateo, ó en el libro que el mismo autor atribuye á Marcos. La idea de Eichorn fué explotada de diversas maneras por otros críticos. Viéronse sometidos los tres Evangelios á una especie de análisis anatómico; se clasificaron por grupos los diversos pasajes, á cada grupo se le dió lugar en una serie de terminada de arreglos, y de toda esta fantástica gestación se supuso habían nacido los tres libros canónicos tales como ahora los poseemos. Gratz, Ewald, Reville y Holzman se distinguieron en estos estudios, donde lo ridículo se las apuesta á lo arbitra-

rio, desperdiciando en vano para eso tesoros de erudición.

Para derribar de un solo golpe todas esas teorías, basta observar que el Evangelio primitivo, ó por lo menos los numerosos arreglos á que se hubiese sometido, no podrían menos de dejar en la historia algún rastro de su existencia. Ahora bien, y los mismos adversarios tienen que convenir en ello, no solamente esos arreglos ni ese Evangelio primitivo no los vió alguno de la Iglesia primitiva, sino que tampoco se encuentra la menor mención de eso, ni se hace en ninguna parte la menor alusión á ellos. Este sistema nos habla, pues, de lo que hubiera podido pasar, pero no de lo que ha pasado.

Este vicio radical del sistema de un Evangelio primitivo escrito no se ocultó á doctores racionalistas más lógicos. Para desenredarse de esa dificultad Gieseler y de Wette supusieron un Evangelio primitivo no escrito, sino propagado solamente de viva voz por los Apóstoles en sus predicaciones catequísticas. Las enseñanzas de los Apóstoles, repetidas constantemente poco mas ó menos en los mismos términos, debieron grabarse en la memoria de los fieles, y expresarse después de una manera casi idéntica por quienes tomaron á su cargo el consignarlas por escrito. Paralelamente con las enseñanzas apostólicas habrían surgido además, acerca de la vida de Jesús, tradiciones locales más ó menos extendidas, cuya fórmula, igualmente fija en la memoria popular, pasó á uno ú otro de los relatos evangélicos. De aquí las semejanzas comunes á dos evangelistas solamente y las divergencias entre uno y otro.

Tal sistema de explicación supone gratuítamente que nuestros Evangelios contienen tradiciones legendarias ajenas á la enseñanza de los Apóstoles. Esa hipótesis se halla en contradicción con los más formales testimonios de la antigüedad. Siempre y doquiera han estado los fieles en la persuasión de que los Evangelios no les enseñaban sino la más pura doctrina de los Apóstoles. Siempre y doquiera han sido rechazados los Evangelios apócrifos, porque sustituían á esa doctrina tradiciones sin autoridad, ó extendían los relatos evangélicos á cosas de que no habían hablado los Apóstoles. En cuanto á esto es, pues, inaceptable el sistema de Gieseler, que resulta, al contrario, muy plausible en otras apreciaciones si se admite que los Apóstoles, acomodándose en sus explicaciones catequísticas á las circunstancias muy diferentes de sus auditorios, escogían preferentemente ciertos hechos de la vida de Jesús y variaban la manera de exponerlos según las necesidades y disposiciones de sus oyentes.

El Evangelio de San Mateo sería, conforme á esto, el compendio de la enseñanza de los Apóstoles tal y como la dirigían á los fieles procedentes del judaísmo; el de San Lucas sería el reflejo de la predicación apostólica destinada á la instrucción de los gentiles convertidos, y el de San Marcos, finalmente, representaría la catequesis de San Pedro á la comunidad cristiana de Roma, en el número de cuyos fieles figuraban casi por igual los procedentes del judaísmo y del paganismo. Modificado así el sistema, alcanza hoy favor entre varios doctos católicos y tiende á sustituir al sistema que, para explicar las relaciones de semejanza de los evangelistas sinópticos, quiere admitir que San Marcos haya conocido y empleado en su trabajo el Evangelio de San Mateo, y que San Lucas se haya servido de las obras de sus predecesores. Esta última explicación parece poco conforme con la sencillez de nuestros evangelistas, y no da suficiente razón de las divergencias que de pronto se presentan en un pasaje que se supone ser transcripción de un ejemplar preexistente. Por otra parte, si los evangelistas nos dan la fórmula de las predicaciones populares de los Apóstoles, se pregunta con motivo cómo no se encuentra nada de esa fórmula en los numerosos discursos de los Apóstoles que nos ha conservado el libro de los *Hechos,* ni en las cartas que los Apóstoles han escrito á los fieles; cómo los Apóstoles, en sus discursos y sus cartas, citan los textos del Antiguo Testamento en otra forma que los evangelistas en sus relatos; cómo, dirigiéndose á judíos convertidos, recurren á otras profecías mesiánicas que San Mateo en su Evangelio. Sea lo que quiera de estas dificultades, los sistemas católicos para explicar las re-

laciones mutuas de los sinópticos no tropiezan con ninguna de las imposibilidades y errores históricos, contra los cuales miserablemente se estrellan las teorías de los incrédulos.

Podemos hacer aquí caso omiso de varias objeciones de detalle que nuestros adversarios han presentado contra los sinópticos, y que más bien se refieren á la veracidad de los autores sagrados. Se pretende señalar en estos libros muchas inverosimilitudes y contradicciones de un Evangelio respecto á otro. Pero las alegadas inverosimilitudes sólo parecen tales á espíritus que se ha formado una falsa idea de la Providencia sobrenatural de Dios en el mundo, del lugar que corresponde á los milagros en la ejecución de los designios divinos, etc. Las supuestas contradicciones, ó versan sólo sobre menudencias, y son en tal caso compatibles, si no siempre con la inspiración, con la autenticidad de los Evangelios y con la veracidad *subjetiva* de sus autores (porque hasta unos testigos oculares pueden equivocarse sobre los detalles menudos de un hecho ó recordarlos imperfectamente), ó bien se achacan tales contradicciones respectó á la substancia misma de la narración, y entonces incumbe al crítico ortodoxo buscar una conciliación razonable entre los evangelistas. Y aun en el caso de que, por carecer de documentos que no hubiesen llegado á nosotros, no lograse la crítica encontrar una conciliación aceptable, lo que le correspondería sería confesar su ignorancia sin poner por eso en duda la autenticidad de los Evangelios, que se apoya en pruebas irrefragables. En buena lógica, no basta una dificultad insoluble para debilitar una tesis convenientemente demostrada por los medios que le son propios.—En su lugar examinaremos varias de esas objeciones.

IV. Autenticidad del Evangelio de San Juan.

El cuarto Evangelio presenta una fisonomía enteramente distinta de los tres primeros. Es una obra aparte, escrita con un fin polémico especial, al cual se subordina todo en la elección de los sucesos de la vida de Jesús allí referidos. Propúsose el autor demostrar la divinidad de Jesucristo contra las sectas heréticas que negaban este dogma capital. La antigua tradición señala también otro fin en este evangelista; habiendo omitido los sinópticos casi enteramente los hechos de los dos primeros años de la vida pública de Jesús, se propuso el autor del cuarto Evangelio suplir ese silencio.

Unánime está toda la antigüedad en proclamar por autor de este Evangelio al Apóstol San Juan, el discípulo que Jesús amaba. Verdad és que, en medio de ese concierto, se muestra, sin embargo, la voz discordante de una secta herética, la de los alogos; pero es sabido que sólo razones dogmáticas les llevaron á no querer reconocer la mano de un Apóstol en un escrito que afirmaba tan abiertamente la existencia y los atributos del Verbo de Dios. Razones dogmáticas análogas han impulsado á los incrédulos modernos á emitir dudas sobre la autenticidad de este documento apostólico. De un siglo á esta parte han emprendido y continúan promoviendo contra esta verdad una encarnizada lucha, en cuyo fondo, se dice, va la disputa contra el dogma de la divinidad de Jesucristo. Importa, por lo tanto, hacer resaltar cuán clara aparece dicha autenticidad.

Argumentos extrínsecos.—1.º *Testimonios formales de la antigüedad.*— Ninguno de más valía que el de *San Ireneo*, Obispo de Lyón, nacido y educado en Asia, en donde fué discípulo de San Policarpo, discípulo éste á su vez de San Juan. He aquí lo que nos dice ese ilustre doctor: "Después Juan, discípulo del Señor, que descansó sobre su pecho, publicó él también por su parte un Evangelio cuando residía en Efeso, en Asia.„ (*Haer.*, III, 1.) Tan claras son estas palabras, tan completos los datos, tan grande la competencia y autoridad del testigo, que, aunque no poseyésemos más testimonio que éste, deberíamos tener por indudable la autenticidad del Evangelio de San Juan. Pero no nos vemos reducidos á ese solo testimonio; vienen, así del Occidente como del Oriente, voces unísonas á corroborarlo. La Iglesia de Roma nos da á conocer lo que allí se pensaba en el *fragmento* de Muratori, donde leemos estas palabras: "El autor del cuarto

Evangelio es Juan, uno de los discípulos. Como sus condiscípulos y los Obispos le exhortaban á escribir, les dijo: Ayunad conmigo tres días, principiando hoy, y nos comunicaremos mutuamente lo que haya sido revelado á cada uno. Aquella misma noche fué revelado á Andrés que Juan debía escribir todo en su nombre, y hacer revisar su trabajo por todos los demás.„ Cualquiera que sea el valor histórico de esta narración, resulta ciertamente de las citadas palabras que hacia el año 170 la Iglesia romana tenía como cosa fuera de duda haber sido compuesto el cuarto Evangelio por el Apóstol San Juan. La Iglesia africana nos habla á su vez por boca de Tertuliano. Este Padre del siglo II distingue claramente entre los cuatro evangelistas dos Apóstoles: Juan y Mateo. Afirma que antes de aparecer el Evangelio de Marción, otro Evangelio nos da á conocer la incredulidad de los hermanos del Señor, y sólo San Juan es quien nos informa de ese particular (VII, 5). En Egipto, hacia esa misma época, escuchamos á *Clemente de Alejandría* decirnos, "según la tradición de los ancianos„, que "Juan, pues, el postrero de los evangelistas, viendo que en los Evangelios de los otros se hallaban referidas las cosas corporales, rogado de sus compañeros compuso, bajo la inspiración del Espíritu Santo, un Evangelio espiritual„. (Ap. Euseb., *Hist. Eccl.*, VI, 14.) Siria nos ofrece el testimonio de *San Teófilo de Antioquía,* que coloca á San Juan entre los escritores inspirados, y recita á la letra el comienzo de su Evangelio. Los testimonios formales no suben más allá del siglo II, lo cual no es de maravillar si se considera que San Juan escribió ya hacia el fin del I; pero aun de tiempos anteriores podemos recoger preciosos testimonios indirectos.

2.° *Testimonios indirectos.*—Los encontramos en las antiguas versiones, la itálica y la siriaca, que contienen el cuarto Evangelio *según Juan*, y en las citas de los Padres.

San Ignacio de Antioquía dice del Espíritu de Dios "que sabe de dónde viene y adónde va„; lo mismo que viene á decir San Juan del Espíritu Santo (*Ad. Philad.*, VII; Joann., III, 8); el autor de la *carta á Diógnetes*, escritor del siglo II, habla del Verbo Divino en los mismos términos que San Juan en su prólogo y en el diálogo de Jesús con Nicodemus (*Ep. ad Diog.*, VII, 10). *San Policarpo* conocía ciertamente el cuarto Evangelio, pues que en su carta á los de Filipos (7) cita un texto de la Epístola primera de San Juan (IV, 2, 3), y es sabido, y así lo confiesan todos los críticos, que esa Epístola es del mismo autor que el cuarto Evangelio y que supone su existencia. *San Papías* asimismo se sirve de la Epístola primera de San Juan (Apud. Euseb., *Hist. Eccl.*, III, 39); conocía, por lo tanto, también el cuarto Evangelio. *San Justino* cita las palabras de Jesucristo á Nicodemus sobre la necesidad del Bautismo (Joann., III, 5), y hace una alusión evidente al reparo que este doctor expuso al Salvador (*Tryph.*, 105); pone exactamente como San Juan, y con expresión diferente que los Setenta, la profecía de Zacarías: *Mirarán al que transpasaron* (*Apol.*, I, 52). *Taciano* comienza su *Diatessaron* por el prólogo de San Juan. *Apolinar*, Obispo de Hierápolis, sólo del cuarto evangelista pudo aprender que Jesús celebró la Pascua el día 14 de la luna, que en la cruz fué herido su costado y que de la herida salió sangre y agua. (*Frag. Pat. gr.*, V, 1297.)

No menos terminantes son las citas de los antiguos gnósticos. *Basílides* dice que en los Evangelios está escrito: *Era la verdadera luz que ilumina á todo hombre venido á este mundo* (*Philosoph.*, VII, 22). *Tolomeo* cita como del Apóstol Joann., I, 3. (Ap. Epiph., *Haer.*, 33). *Teodoto* cita Joann., XVIII, 11: *Padre, santifícalos en mi nombre. Heracleonte* escribió un comentario sobre el Evangelio de San Juan, del cual nos ha conservado fragmentos Orígenes.

En conclusión.—San Juan murió á fines del siglo I. Varios de sus discípulos vivieron, sin duda, hasta mediados del II. Ahora bien; desde el siglo II toda la Iglesia poseía el cuarto Evangelio, y lo atribuía sin vacilaciones ni controversias á aquel Apóstol, y lo usaba por doquiera como una obra inspirada. ¿Cómo explicar todo esto si ese Evangelio hubiese brotado, como dijeron los racionalistas, en pleno siglo II de la pluma de un falsario? Nuestros adversarios no han siquiera intentado

esa explicación, que es absolutamente imposible.

Argumentos intrínsecos.—El autor del cuarto Evangelio se designa él mismo sin poner, empero, su nombre. Es "el discípulo que amaba Jesús„, y ese discípulo, según toda la tradición, no es otro que San Juan.

Por otra parte, así resulta del mismo libro. Había en el Colegio de los doce Apóstoles tres preferidos por el Maestro: Pedro, Juan y Santiago. Además, Pedro y Juan aparecen en los Evangelios sinópticos frecuentemente asociados los dos en diversas coyunturas de la vida de Jesús. El autor del cuarto Evangelio nombra casi todos los Apóstoles menos señalados: Pedro hace un gran papel en sus relatos, apareciendo en ellos más de una vez asociado al discípulo que amaba Jesús; pero en ningún pasaje hallamos designados por sus nombres á Juan y Santiago su hermano. Una vez vemos mencionados á los hijos del Zebedeo en la historia de la aparición del Salvador á la orilla del lago de Tiberíades. El autor habla á menudo del Precursor, sin que en ningún paraje le añada el sobrenombre de Bautista; le llama Juan á secas, mientras que en los sinópticos á quien se designa así es solamente al Apóstol: anomalía que tiene explicación obvia si el mismo Juan es el narrador. Dicho narrador, por otra parte, es ciertamente un judío de Palestina, pues ningún otro estaría tan al corriente de las costumbres judías y de los pormenores históricos y geográficos del país. Habla de Caná en Galilea porque sabe que hay otro Caná en la tribu de Aser; conoce la situación exacta de Cafarnaum, sabe que al otro lado del mar de Tiberíades se elevan unas montañas; que en aquel sitio el lago es lo suficientemente estrecho para poder rodearlo á pie en una noche y llegar por la mañana á Cafarnaum; describe detalladamente la piscina de Betsaida, conoce la fuente de Siloé y evalúa exactamente la distancia de Jerusalén á Betania; enumera las grandes fiestas de los judíos, señala la época en que se celebran, y hace observar que el octavo día de la Escenopegia era particularmente solemne. Y, por último, se ha hallado presente á la crucifixión de Jesús, y ha visto por sus propios ojos brotar sangre y agua del costado abierto de Jesús. ¿Puede pedirse más para caracterizar al autor y declarar que no puede ser otro alguno sino San Juan?

Objeciones de los racionalistas contra la autenticidad del Evangelio de San Juan.—Pretenden: 1.° Que el autor del cuarto Evangelio no es un judío. 2.° Que este Evangelio contiene errores de hecho que no cabrían en un testigo ocular. 3.° Que está en contradicción con los sinópticos, y profesa doctrinas religiosas diferentes de las de éstos. 4.° Que pone en boca de Jesús discursos que Jesús no ha pronunciado. 5.° Que el dia que señala para la celebración de la última Pascua no concuerda con la tradición de San Juan. Examinemos una tras otra esas dificultades:

1.ª El autor del cuarto Evangelio habla siempre de los judíos en tercera persona y se coloca en contraposición con ellos; no es, pues, se dice, un judío.

Olvidan aquí que San Juan escribió en Efeso para cristianos procedentes del gentilismo, en una época en que los judíos habían perdido ya su nacionalidad. Y por otra parte, hablando Jesús á los judíos, ¿no les dice *Abrahám vuestro Padre* (Joann., VIII, 56), sin que esto le impida ser El mismo de la raza de Abrahám?

2.ª Pretenden que el autor se ha equivocado en colocar á Betania tras el Jordán (I, 28); en hablar de una ciudad de Sichar, desconocida en la historia de Israel (IV, 5); en llamar á Caifás Gran Sacerdote de aquel año, como si el pontificado supremo hubiese sido un cargo anual; error tanto más grosero cuanto que Caifás ocupó aquella dignidad diez años seguidos.

Respuesta: En vez de Betania, deberá leerse Betabara. Por lo demás, San Juan habla en otro lugar expresamente de Betania en Judea, pueblo cercano á Jerusalén. Sichar era probablemente una corrupción de Sichein, ciudad principal de Samaria, situada al pie de la montaña sagrada de los samaritanos. San Juan dice que Caifás era Gran Sacerdote aquel año, sin decir por esto que no lo fuese antes ni después.

3.ª Los adversarios del Evangelio de San Juan tratan de contradictorios

relatos que mutuamente se completan. San Juan conocía los tres primeros Evangelios, y suponía que los conocían también sus lectores. Sabía que sus antecesores no habían intentado dar una biografía completa de Jesús, sino que, al contrario, cada uno de ellos había escogido y dispuesto su relato según un plan determinado. Los sinópticos no habían señalado más que una ida de Jesús á Jerusalén, y al mencionar cinco Juan no les contradice. Ha podido asimismo contar cómo Jesús, al principio de su vida pública, arrojó á los vendedores del templo aun sabiendo perfectamente que el Maestro había realizado un acto igual tres años más tarde, según los sinópticos. Por lo demás, no es imposible que los sinópticos, á propósito del relato de los hechos y acciones de Jesús en el templo en la proximidad de la postrera Pascua de su vida, hayan mencionado en aquel lugar el acto de autoridad que el Señor había llevado á cabo en el templo tres años antes. San Mateo y San Marcos no prestan grande atención al orden cronológico, prefiriendo seguir el orden lógico de los hechos. Repárese, además, que la duración precisa de la vida pública de Jesús ninguno de los cuatro evangelistas la fija. En ninguna parte dicen los sinópticos que todo lo que refieren haya pasado en un año solo, y el cuarto evangelista, aunque nos hable de tres ó cuatro Pascuas celebradas por Jesús, no dice que no celebrase otras después de su bautismo.

Quieren los racionalistas que el Jesús de los sinópticos sea un personaje diferente por completo del que nos ofrece el cuarto Evangelio. Dicen que el Maestro, según lo presentan los sinópticos, es un doctor sencillo, popular, cuya enseñanza es casi exclusivamente moral, que propone esa enseñanza en parábolas accesibles á las inteligencias vulgares, y que cuando le llaman Hijo de Dios impone silencio á las lenguas indiscretas. Al contrario, en el Cristo de Juan ven un filósofo que habla por sentencias enigmáticas, un dialéctico sutil y obscuro; su enseñanza es dogmática; siempre ocupado de su personalidad, inculca continuamente la fe en su naturaleza superior. Ahí tienen ustedes lo que ha descubierto la "crítica„ y lo que nadie había visto en dieciocho siglos. ¿Por ventura un profesor de Teología habla del mismo modo cuando explica á sus alumnos que cuando, bajando de la cátedra, se pone á enseñar el catecismo á los niños ó á las gentes del campo? Ejemplo es éste que cuadra muy bien al caso que nos ocupa. Los sinópticos nos muestran á Jesús predicando á las poblaciones rurales ó comerciantes de la Galilea. Juan cuenta las disputas del Salvador con los escribas, los fariseos, los sacerdotes de Jerusalén, hombres instruídos en la ley y familiarizados con todas las sutilezas del rabinismo. Nótese además el diferente fin que los evangelistas se proponían. Los sinópticos enderezaban la mira á hacer conocer á Jesús como el Mesías, el gran libertador de Israel y de todas las naciones. Juan tenía enfrente los dogmatizadores gnósticos, que atacaban el carácter divino del Salvador, á quienes quería oponer la afirmación y demostración que de su divinidad había dado Jesucristo mismo.

4.ª Digamos, por último, que estos discursos de Jesús debieron causar una profunda impresión en el discípulo amado que reposó en el pecho del Salvador. No es de maravillar, por lo tanto, que estos discursos le quedasen más presentes á la memoria, más grabados en el corazón y que á su tiempo oportuno los haya comunicado por escrito á la Iglesia. Si se replica que estos discursos son demasiado largos para que un Apóstol haya podido retenerlos y reproducirlos tantos años después, podrá responderse que el evangelista nos da el sentido de las palabras del Señor y la substancia de sus discursos, más bien que la explanación que les dió el Divino Maestro.

No era necesario gran esfuerzo de memoria para que el discípulo amado de Jesús pudiese repetir de esta manera discursos á los cuales el dialoguismo prestaba el oportuno realce y viveza. Hay además que suponer que en sus predicaciones y catequesis había comentado á menudo aquel Apóstol estas divinas palabras y que habían llegado á serle del todo familiares. En fin, si á veces el escritor no hubiera recordado exactamente, consigo tenía al Espíritu

Santo para recordarle todo lo que había dicho el Maestro. (Joann., XIV, 26.)

5.ª La quinta objeción la sacan de la célebre controversia que se entabló en el siglo II entre el Papa San Víctor y algunos Obispos de Asia sobre el día en que había de celebrarse la fiesta de Pascua. Polícrates y sus adherentes invocaban la tradición de San Juan en pro de su costumbre de celebrar la fiesta el día 14 del mes de Nisán. Ahora bien, se dice, el cuarto Evangelio coloca la última cena de Jesús en el día 13 de dicho mes. Dos respuestas se pueden dar. En primer lugar, San Juan pudo muy bien haber adoptado para la fiesta de Pascua el 14 de Nisán, aunque hubiese en su Evangelio puesto la cena en el día 13. Y en segundo lugar, podemos negar la suposición de los adversarios. Porque es bastante más probable que San Juan coloca en su relato la cena en la noche del 14 de Nisán, según el sentido que naturalmente presentan las narraciones de los sinópticos. No es aquí ocasión oportuna de entrar en esa cuestión, una de las más complicadas para los intérpretes de los Evangelios.

Todas esas objeciones están sacadas de elementos intrínsecos al mismo libro; que tal es el modo con que habitualmente proceden los críticos incrédulos. Han ensayado también sus fuerzas en el terreno de los testimonios extrínsecos. No pudiendo aducir contra la autenticidad del cuarto Evangelio una sola palabra de los testigos de la antigüedad, han invocado su silencio para sostener que el Apóstol San Juan no había nunca habitado en Asia. En otro caso, dicen, no habría dejado de invocar Ignacio de Antioquía, en sus cartas á las Iglesias de Asia, la autoridad de ese Apóstol para morigerarlas. Y no vemos que se haga allí mención alguna de Juan, mientras que, por el contrario, hallamos que se nombra á San Pablo en la carta de Ignacio á los efesios. A lo cual contestamos: Que es cierto que era de esperar semejante mención en las cartas de Ignacio; pero no se demuestra que en absoluto debiese encontrarse en ellas. San Pablo había, como San Ignacio, pasado por Efeso para ir al martirio, y á tal título se invoca su recuerdo, mientras que San Juan no había *estado de paso* en aquella ciudad, y no procedía, por lo tanto, que se le citase con San Pablo en ese párrafo de dicha carta. También San Policarpo, en la carta que de él nos ha quedado, habla de San Pablo sin mencionar á San Juan; mas conviene tener en cuenta que escribía á la Iglesia de Filipos, fundada por San Pablo, y en la cual no había estado nunca San Juan.

EVANGELIOS *(Integridad de los)*. —Una vez sentado que ha de admitirse, como acabamos de demostrarlo, la autenticidad de los cuatro Evangelios de San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan, fácilmente puede inferirse de ahí su transmisión íntegra sin alteración substancial.

Desde luego ninguna alteración así ha podido efectuarse en vida de los Apóstoles. Porque, si se hubieran hecho alteraciones notables en su obra, los Apóstoles, esparcidos por todo el mundo civilizado, no lo habrían ignorado, ni sabiéndolo lo habrían tolerado en silencio. En aquella época, por otra parte, cualquiera mutación habría sido al instante puesta en claro por el cotejo con los autógrafos que existían aún. Pues tampoco después de la muerte de los Apóstoles, á principios del siglo II, hay lugar á que se hiciese alteración en el texto. Porque, según testimonio de Tertuliano (*Prax.*, 36), los autógrafos de los escritos apostólicos existían todavía al comienzo del siglo III. En el siglo II los Evangelios, como por San Justino lo sabemos, se leían públicamente durante la celebración de la liturgia. Hízose así notorio para los fieles el texto, y fué, por lo tanto, imposible desde entonces ninguna alteración oculta. En el siglo II ya habían sido compuestas, y corrían ya la versión latina de los Evangelios y la siriaca, en las cuales se encuentra exactamente todo nuestro texto. En fin, desde aquella época tenemos en los escritos de los Padres multitud de citas de los Evangelios, y todas ellas se hallan en nuestros actuales ejemplares. San Ireneo, entre otros, da el análisis de todo lo que en el Evangelio de San Lucas se contiene, y todo corresponde exactamente á nuestro texto actual. Desde los siglos III y IV abundan en los Padres de la Iglesia

las citas del Evangelio, y son en todo conformes á nuestros textos. Del siglo IV proceden nuestros más antiguos manuscritos de los Evangelios, manuscritos que son hoy las más preciadas joyas de nuestras grandes bibliotecas, y también aquí hallamos un testimonio más, conspirando esos manuscritos á deponer en favor de la conservación íntegra de los Evangelios. Para comprobar nuestro aserto basta cotejar una de las ediciones críticas del Nuevo Testamento, en donde van consignadas todas las variantes del texto, y entre las cuales son las más célebres las de Tischendorf y de Tregelles.

Sería una insensatez querer explicar este acuerdo con decir que en el siglo IV se había hecho dominante el texto corrupto. Eso supondría, en efecto, que los Padres y los copistas de los siglos III y IV tenían todos ejemplares maleados, y maleados de una misma manera, y esto sin haber quedado ningún vestigio de otros ejemplares diferentes incorruptos ó corruptos de diverso modo, no obstante haber sido en los siglos III y II copiado, traducido y citado constantemente y por doquiera el texto evangélico. Hasta sería preciso que ya en tiempo de San Agustín hubiese desaparecido todo vestigio de un texto diferente. He aquí, en efecto, las palabras del santo Doctor: "Nada pueden decir más descarado, ó para hablar en términos más blandos, más irreflexivo ni insubstancial que esa afirmación de que nuestras divinas Escrituras han sido corrompidas, pues que no pueden demostrar eso con ningunos ejemplares existentes en cosa de tan reciente memoria.„ (*De util. cred.*, III, 7.)

Lo que vamos diciendo se refiere á la integridad substancial de nuestros Evangelios. Probada quedaría ésta, aun en el caso de que la crítica llegase á mostrar la existencia de algunas interpolaciones de detalles, y también ha hecho ensayo de probarlas. De dar crédito á los tales críticos, habría que considerar como apócrifos: 1.°, los dos primeros capítulos de San Mateo; 2.°, el final del Evangelio de San Marcos (XVI, 9-20); 3.°, el relato del sudor sanguíneo de Jesús en el Huerto de las Olivas (Luc., XXII, 43, 44); 4.°, la mención del ángel que bajaba á la piscina de Betsaida (Joann., V, 4); 5.°, la historia de la mujer adúltera (Joann., VII, 53: VIII, 11); 6.°, el último capítulo del Evangelio de San Juan. Examinemos brevemente estos pasajes, sobre los cuales intentan promover dudas:

1.° Llevóles á poner en duda el origen apostólico de los dos primeros capítulos de San Mateo la dificultad que hallaban para harmonizar su relato con otros pasajes de la Biblia. No tenían razón, según vamos á verlo. Los dos primeros capítulos del Evangelio de San Mateo se encuentran en todos los manuscritos y versiones antiguas. Hay sólo algunos manuscritos que colocan la genealogía de Cristo al principio del libro, fuera de la serie histórica de los hechos. Los antiguos Padres citan textos de esos capítulos. El filósofo pagano Celso los alega al disertar sobre las dos genealogías y sobre la adoración de los Magos. Julio Africano publicó en el siglo III una disertación sobre la harmonía entre las dos genealogías.

2.° Dos manuscritos de primer orden, el del Sinaí y el del Vaticano, terminan el último capítulo de San Marcos en el versículo 8.° por estas palabras: εφοβοῦντο γαρ. Los otros *códices unciales* añaden los versículos del final. El manuscrito L los hace preceder de una nota concebida en estos términos: "Hay aun esto después de εφοβοῦντο γαρ.„ Todas las versiones, y hasta el fragmento evangélico siriaco dado á luz por Cureton, traen la conclusión completa. Los manuscritos minúsculos la traen también; algunos con una nota marginal de que el pasaje final falta en los ejemplares antiguos y en los más exactos (*accuratioribus*). Los Padres le son muy favorables. Lo aceptan Ireneo, Aphraates, Agustín, Cesáreo de Constantinopla y la Sinopsis llamada de Atanasio. Eusebio y Jerónimo hacen notar la divergencia de los manuscritos. Víctor de Antioquía conoce esa divergencia, y admite, sin embargo, el texto entero. Dionisio de Alejandría dice en su carta canónica que los alejandrinos, en conformidad á San Mateo, rompían el ayuno de la cuaresma el Sábado Santo por la noche (Matth., XXVIII, 1), mientras que en Roma, en conformidad á San Marcos (XVI, 9), se ayunaba hasta la mañana del día siguiente. ¿Habrá

sido tal vez esta aparente contradicción causa de que concibiesen en Oriente sospechas contra los últimos versículos de San Marcos? Conjetura es ésta que parece bastante bien fundada y que daría razón de todas las variantes de los manuscritos respecto á este pasaje.

3.º Los dos versículos de San Lucas que refieren el sudor de sangre de Jesús, se hallan también omitidos en dos manuscritos de primera importancia: el alejandrino (A) y el Vaticano (B); pero se encuentran en el sinaítico y en todos los otros mayúsculos, menos uno. Con todo, en muchos *códices* hállase marcado ese pasaje con un obelo ó un asterisco. San Ambrosio y San Cirilo de Alejandría no dan comentario de dichos versículos. San Hilario está indeciso. San Jerónimo los admite formalmente, advirtiendo, sin embargo, "que se hallan en algunos ejemplares„. Un falso temor de escándalo habrá hecho suprimir ese relato en las lecturas públicas, y, por consiguiente, en los ejemplares destinados á ese uso. Sabemos por San Epifanio que así se hizo con un pasaje en que se habla de las lágrimas del Salvador.

4.º Sin que se sepa gran cosa por qué causa, omiten muchos manuscritos el versículo del ángel de Betsaida, exigido, no obstante, por el contexto, pues que sin él no se comprende la razón de ser de la respuesta del paralítico: "Señor, no tengo un hombre para que al agitarse el agua me meta en la piscina, y cuando llego yo, ya otro bajó delante.„ Los Padres de las diferentes regiones de la Iglesia, Cirilo de Alejandría, Crisóstomo, Tertuliano, Agustín y Ambrosio, conocen y aceptan ese versículo. Si no fuese auténtico, ¿cómo se explicaría el hallarse así acordes los Padres?

5.º La historia de la mujer adúltera no encuentra el terreno tan llano para hacer aceptar sus títulos de autenticidad. Los argumentos críticos en pro y en contra son casi del mismo valor. No nos creemos en el caso de entrar á discutirlos aquí. Los católicos son comúnmente de parecer que el decreto del Concilio de Trento *De canonicis Scripturis* (Sess. IV) no les permite rechazar esta historia, pues que constituye una *parte* de uno de los libros canónicos enumerados por el Concilio, parte que "se lee en la Iglesia católica y se contiene en la antigua edición Vulgata„.

6.º San Juan, se nos dice, termina evidentemente su relato en el capítulo XX, y por lo tanto, el capítulo XXI es añadido por otra mano. Pero ¿y por qué no ha podido el mismo San Juan, después de terminado su trabajo, añadirle un apéndice que le pareciese útil? ¿Debería por eso cambiar la redacción primera del capítulo con que, por de pronto, había pensado terminar? Lo cierto es, según los documentos de la antigüedad, que el Evangelio de San Juan no se ha tenido nunca sin ese capítulo en la Iglesia. Y aun hasta suponiendo que hubiese sido añadido por los discípulos de aquel Apóstol á la obra de su maestro, preciso sería aceptarlo como un escrito inspirado. Pero ninguna razón decisiva impide considerarlo como debido por entero á la pluma del Evangelista.

PUEDEN CONSULTARSE, además de las obras indicadas en el artículo, *Los Evangelios y la crítica racionalista;* Lardner, *Credibility of the Gospel;* Demarest, *De auctoritate Evangeliorum,* 1866; Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrif,* págs. 373-446.

EVANGELIOS (*Veracidad de los*).— Demuéstranla las consideraciones siguientes: Consta la veracidad de un testimonio cuando concurren en los testigos todas las garantías apetecibles respecto al conocimiento de los hechos que refieren y á la probidad que garantiza lo sincero de su relación. Y si además puede demostrarse que les hubiera sido imposible engañar á sus lectores, aun en la suposición de pretenderlo es entonces completa la prueba. Pues todas estas garantías tenemos por parte de los evangelistas.

Poseían éstos conocimiento exacto de los hechos que refieren. Dos de ellos, San Mateo y San Juan, eran Apóstoles, y como tales habían vivido tres años en la intimidad de Jesús, habían sido testigos oculares de la mayor parte de los sucesos de la vida pública de su Maestro; y en cuanto á los demás hechos de aquel tiempo, sus noticias procedían de compañeros que las habían presenciado; y últimamente, los hechos que ningún Apóstol había presenciado,

les eran conocidos todos por testimonio de personas fidedignas que en ellos habían tomado parte; es á saber: las santas mujeres, Juan Bautista, Nicodemus, la Santísima Virgen, etc. San Marcos, conforme á una tradición indiscutible, había recibido sus datos de San Pedro. San Lucas nos dice él mismo en su prólogo que ha tomado sus noticias cuidadosamente de los que vieron las cosas desde el principio y fueron ministros de la palabra; donde esta última frase parece aludir especialmente á San Pablo, que también por su parte vió al Señor y recibió de Él inmediatas revelaciones. Testigos tan bien informados pudieran, cuando más, equivocarse en algunos pequeños pormenores indiferentes á la substancia de los hechos. Y si además, como aquí realmente acontece, escribían bajo la inspiración del Espíritu Santo, exentos quedan de todo yerro. Repárese, sin embargo, que perteneciendo la presente disertación á los preámbulos de la fe, debemos en ella hacer abstracción de la inspiración y considerar los Evangelios únicamente como documentos históricos.

La crítica racionalista rehusa admitir estas conclusiones. Todos los testigos de los hechos evangélicos fueron, nos dice, gentes del pueblo sin instrucción, sencillos y crédulos, muy preocupados con respecto al carácter del Mesías, dispuestos de antemano á explicar en un sentido sobrenatural todas las acciones algo extraordinarias de su Maestro, á quien habían tomado por el Mesías.

Valdría algo semejante objeción si el testimonio de los evangelistas y de los que les refirieron lo que habían visto y oído versase sobre la explicación de las *causas* de esos hechos sorprendentes; pero completamente se desvanece, toda vez que se aplica á los testimonios relativos á la *existencia* de esos hechos. Porque los hechos evangélicos de que se trata caían bajo el dominio de los sentidos; de modo que para hacer constar con certeza su existencia bastaba que los testigos no fuesen sordos ni ciegos. Veámoslo con un ejemplo: San Mateo, San Pedro y San Juan se hallan con su Maestro en un sitio desierto, adonde les había seguido una gran muchedumbre de pueblo. Jesús pone en manos de ellos cinco panes y dos peces, y con tan escasa provisión van recorriendo los grupos de á cincuenta personas, y ven los panes y los peces multiplicarse entre sus manos. Cinco mil hombres comen á discreción de aquellos alimentos que les distribuían los Apóstoles, y cuando ya todos se hartaron recogen éstos doce cestos de las sobras de aquel prodigioso banquete Ahora bien, preguntaremos nosotros: si el más sutil filósofo y el más exigente académico se hubiesen hallado presentes á aquel suceso, ¿hubieran ellos visto ni hecho constar otra cosa que aquellos tres hombres del pueblo, de quienes nos vienen tres narraciones de este milagro? Algún adepto de la ciencia moderna emitiría tal vez la hipótesis de que Jesús había hipnotizado á sus Apóstoles, y que ellos, obrando bajo el imperio de la sugestión, se imaginaron practicar todos aquellos actos para con una turba igualmente imaginaria. Pero, de ser eso, los Apóstoles, al salir del estado hipnótico, no habrían recordado nada de lo que bajo el imperio de la alucinación hubiesen hecho; y ¿cómo, además, Jesús hubiera podido traer á la memoria de los moradores de Cafarnaum, al día siguiente, el recuerdo del prodigio que acababa de hacer en favor de ellos? En vano será que la ciencia incrédula se vuelva y revuelva en todos sentidos; nunca llegará á demostrar que, respecto á á este milagro y otros igualmente fáciles de probar, sea el testimonio de los Apóstoles menos aceptable que pudiera serlo el del más circunspecto crítico. Es, pues, manifiesto que los evangelistas son en general testigos perfectamente enterados de los hechos que refieren. En cuanto á las causas de esos sucesos, no procuran de ordinario dar la explicación de ellas, sino que se contentan con decir que Jesús mismo ha apelado á sus obras para confirmar su misión divina.

Ni es menor que su competencia la sinceridad de los evangelistas. Resulta así desde luego de las cualidades morales de esos escritores. Hombres sencillos y llanos, irreprensibles en su conducta, y que en todas las ocasiones se muestran llenos de candor y franqueza. El espíritu del hombre está hecho para la verdad, y es una ley moral que no

falta á ella sin un interés que le mueva á mentir. Ahora bien: ¿qué interés podían tener los evangelistas en engañarnos respecto á la vida y acciones de su divino Maestro? Si á sus ojos fuesen falsos los hechos que refieren, no sería entonces para ellos Jesús el Mesías, Hijo de Dios; sería tan sólo un miserable impostor que los habría seducido indignamente, y de quien nada podían ya esperar. Veían, por otra parte, á los poderosos del siglo desatarse doquiera contra la nueva doctrina y contra sus adeptos; de modo que la mentira no habría de proporcionarles más que vejaciones y desgracias por todos estilos; y después de una vida miserable, terminada tal vez en un suplicio, no tendrían que esperar sino una eternidad de castigos en pena de su malicia. A no ser insensato de remate, ¿puede un hombre mentir en semejantes condiciones?

Pero aun admitiendo por un momento que los evangelistas, contra todas las leyes que guían al hombre en sus actos libres, hubiesen querido engañar á los lectores, imposible les hubiera sido conseguir tal intento, y la mentira habría quedado inmediatamente al descubierto. No olvidemos, en efecto, que los evangelistas son escritores contemporáneos de los acontecimientos que refieren, acontecimientos que constituyen hechos de altísima importancia, y que han pasado en su mayor parte en público ante un auditorio en parte favorable y en parte hostil al héroe de esos relatos. Muchedumbres enteras, se nos dice, han oído los discursos de Jesús, han visto sus milagros. Pues si nadie hubiese visto ni oído tal cosa, ¿no hubieran al momento rasgado el velo de la impostura aquellos que se decía haber presenciado esos hechos? Con lo cual habría acabado para siempre la creencia en los Evangelios, convictos así de mentira.

Repárese también que en el momento de redactarse los Evangelios habían ya los Apóstoles predicado en muchos sitios los discursos de Cristo, sus milagros, y sobre todo su resurrección, todo lo cual había pasado á ser creencia de los fieles. Las narraciones de los evangelistas no podían, pues, hacerse aceptar sino á condición de hallarse acordes con la predicación de los Apóstoles. Por consiguiente, para que hubiese habido fraude de su parte tenían que haber sido cómplices todos los Apóstoles, y que haberse concertado para mentir todos y para mentir de una misma manera. ¿Cabe en cabeza sana que tantos hombres, recomendables además por la santidad de su vida, hubiesen consentido en tan criminal conspiración con tal tenacidad que todos prefirieron morir á desdecirse? Y todavía más: aun suponiendo que á tanto hubiese llegado su hipócrita perversidad, ¿cómo habrían logrado con groseras mentiras persuadir á los judíos y á los gentiles á renunciar cuanto hasta allí habían creído y practicado, trayéndolos á la fe de una doctrina nueva que ofrece al entendimiento insondables misterios, y al corazón una moral opuesta á todos los instintos de la naturaleza sensual? Cierto es que surgió oposición entre los judíos y los gentiles. ¿Pero en qué forma? Los magistrados de Israel prohiben á los Apóstoles predicar en nombre de Jesús Nazareno; quieren ahogar la voz de los testigos; refutar sus palabras, ni lo intentan siquiera; y en cuanto á los gentiles, los vemos hacer mofa del Maestro crucificado y de la abyección de sus discípulos; era ya demasiado tarde para que pudiesen suscitar duda sobre la realidad de los hechos evangélicos.

Dedúcese, pues, de todo esto que si los hechos evangélicos fuesen falsos, sería el mayor de los milagros que el universo todo los hubiese aceptado como verdaderos, y se hubiese resignado, para obrar en conformidad con ellos, á los más duros sacrificios de la inteligencia y el corazón.

Atentos sólo á presentar en todo el lleno de su claridad la imposibilidad de fraude en los evangelistas, nada hemos dicho del sello de sinceridad que estos escritores han impreso sin pensarlo en su obra. Jamás ha podido ninguna persona de buena fe, aun siendo ajena ú hostil á nuestras creencias, leer los Evangelios sin que le cause profunda impresión el aire de candor y verdad que estos admirables libros respiran. Ninguna pretensión se encuentra allí de elocuencia humana, ninguna palabra de exageración en los relatos, nada que huela á odio, adulación ó de-

seo de agradar; doquiera la sencillez del narrador, que de nada se preocupa sino de comunicar á los demás las cosas que ha sabido. No ocultan aquellos hombres, ni la bajeza de su origen, ni su estrechez de ideas; refieren lo mismo las reprensiones recibidas de su Maestro que las palabras halagüeñas de éste para con ellos. Los hechos más sorprendentes están allí descritos sin encarecimiento, y los más injustos y crueles tratamientos que sufrió su Maestro descritos sin expresión alguna de saña. Ninguna precaución adoptan para conciliar crédito á su palabra, y el mismo San Juan da como supremo argumento de la verdad de lo que refiere el asegurar que lo ha presenciado y que dice la verdad. Insertan con la mayor frecuencia en sus relatos las más minuciosas circunstancias de tiempo, de lugar y de personas con un tono de indiferencia en que se echa de ver bien que tienen plena seguridad de no ser desmentidos. En fin, entre las cosas que relatan las hay tan elevadas y misteriosas, que el genio de los mayores filósofos no pudo jamás llegar hasta ahí; por ejemplo, los discursos de Jesús que nos transmite San Juan, ¿cómo hubiera podido inventar tan sublimes oráculos el limitado talento de unos cuantos hombres del pueblo?

Objeciones. — La incredulidad anticristiana no se ocupa en la discusión de los argumentos que acabamos de aducir en pro de la veracidad de los Evangelios, y hasta llega á confesar que, demostrada la autenticidad de los Evangelios, debería admitirse en su consecuencia la veracidad de los mismos. Parapétase, pues, dicha incredulidad en la suposición de que dichos libros son una especie de obra inconsciente é impersonal, y no tienen de consiguiente, por lo que toca á sus autores, derecho alguno á nuestra creencia. Al abrigo de esa arbitraria suposición juzgan esos adversarios serles permitido todo respecto á los escritos en cuyo examen nos ocupamos, y rehusan tratarlos como se tratan las obras históricas profanas. Así, desde el momento en que surge la menor dificultad para concertar los relatos evangélicos con los datos de cualquier historiador profano, por obscuro é inexacto que éste sea, deciden siempre que el evangelista es quien se engaña ó engaña á sus lectores; y todo cuanto en los diferentes evangelistas ofrecé algún aspecto de contradicción, al instante lo declaran inconciliable esos críticos; y todo cuanto desde el punto de vista racionalista parece inverosímil, lo proclaman desde luego fabuloso. Ya dicen de un prodigio referido por aquellos sagrados autores que es indigno de la majestad de Dios; ya aseveran de otro que es manifiestamente inventado para hacer aceptable el relato. Larga y enojosa tarea sería ir pasando revista á todos los pasajes de los Evangelios tachados así de error por la crítica racionalista, y discutiendo los frecuentemente fútiles argumentos en que pretende apoyar sus acusaciones. Muchos de esos argumentos se desvanecen por sí mismos desde el punto en que se reconocen los Evangelios por obra auténtica de los Apóstoles y sus discípulos, y otros no tienen más razón de ser que la mala fe y el tesón de partido en quien los formula, pues con ánimo algo benévolo hacia los autores sagrados disípanse esas nubes antojadizamente condensadas.

Sólo tenemos que examinar aquí ciertos pasajes célebres, cuya veracidad ha sido atacada con alguna apariencia de razón, y que presentan formales dificultades aun para una exégesis lealmente emprendida.

1.º *Las dos genealogías de Nuestro Señor.*—Dos evangelistas, San Mateo (I, 1-17) y San Lucas (III, 23-38), dan la lista de los ascendientes de Jesús. Ambas series, concordes desde Abrahám hasta David, tórnanse diferentes á partir de la siguiente generación, pues, según San Mateo, desciende Jesús de David por Salomón y los Reyes de Judá, y según San Lucas por Nathán y una serie de personajes desconocidos la mayor parte en la historia del Antiguo Testamento. En cada una de las dos genealogías se menciona á Salathiel y su hijo Zorobabel; pero el padre del primero y el hijo del segundo tienen respectivamente nombres diferentes. Los racionalistas, siguiendo las huellas de Celso y Porfirio, declaran absolutamente inconciliables las dos genealogías, y falsas, por consiguiente, las dos, ó al menos necesariamente una de ellas.

Los escritores ortodoxos han propuesto varios sistemas de conciliación, entre los cuales, dos sobre todo, merecen ser especialmente mencionados.

Primer sistema.—San Mateo trae la genealogía de José, San Lucas la de María. San Hilario (*Opúsc. in N. Patr. Maï,* I, pág. 447) nos informa que ya en su tiempo eran varios de esta opinión. No nos ha quedado, con todo, escrito alguno de los antiguos en que se halle expuesta. Como quiera que sea, ha tenido acogida bastante favorable entre los modernos. He aquí la explicación que se presenta. El texto griego de San Lucas dice (III, 23): καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριά.οντα ἀρχόμενος, ὢν ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλὶ τοῦ Ματθὰτ. Si consideramos como un paréntesis las palabras: ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσὴφ, *ut putabatur filius Joseph,* el texto, libre de ese paréntesis, queda así: ἦν ὁ Ἰησοῦς..., ἀρχόμενος, ὢν τοῦ Ἡλὶ τοῦ Ματθὰτ...; lo cual significa claramente que Jesús, reputado como hijo de José, era de Helí, el cual á su vez era de Mathat... Sería, pues, Helí el primero de sus ascendientes masculinos, y por consiguiente, padre de la Santísima Virgen. La conformidad parcial de ambas listas en cuanto á los nombres de Salathiel y de Zorobabel puede explicarse por la ley del Levirato, que imponía al pariente más próximo de un jefe de familia muerto sin hijos casarse con la viuda de aquél y llevar legalmente su nombre. Dicha ley habría proporcionado á Salathiel, hijo de Neri, otro padre legal llamado Jechonías; José y María descenderían ambos de Zorobabel, uno por Abiud y otro por Resa. En confirmación de este sistema de explicación, hacen notar que el nombre Helí pudiera bien ser una reducción de Eliachím, y éste á su vez otra forma de Joachim, que, según la tradición común, fué el nombre del padre de María. El libro de Judith ofrece un ejemplo de la equivalencia de esas dos formas: al mismo Sumo Sacerdote, á quien se le llama Eliacím en el cap. IV, se le llama Joacim en el cap. XV (IV, 5, 7, 11, y XV, 9). Por otra parte, según una tradición rabínica, la madre del Mesías debe ser hija de Joachim-Elí. (Ap. Galatin., *De arcan. cathol. verit.,* libro VII, 12.) También hallamos en la época clásica del griego construcciones de la forma ὢν τοῦ Ἡλὶ, en el sentido de *el que es hijo de Heli.* Es, se dice por último, altamente probable que San Lucas, escribiendo para gentiles ajenos á las prescripciones legales de la Sinagoga, nos haya dado la genealogía de los verdaderos antepasados del Salvador, cuya serie, en línea ascendente, no podía comenzar sino por el padre de la Virgen María. Omitiría, no obstante, el nombre de la Virgen Madre, porque no era costumbre hacer mención de las mujeres en las genealogías.

Los adversarios de esta opinión pretenden rechazarla por su novedad, en lo cual no van acertados, porque, según más arriba dejamos dicho, ya varios la sostenían en tiempo de San Hilario. También se alega que si San Lucas hubiera querido darnos la genealogía de María debería expresarse más claramente en ese sentido, diciendo, por ejemplo: οὐκ ὢν, ὡς ἐνομιζετο υἱὸς Ἰωσὴφ ἀλλα τοῦ Ἡλὶ; mas parece no se repara que, si quiso dar la genealogía de San José, tampoco habla con la claridad apetecible, pues que hubiera debido decir: ὢν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσὴφ, υἱοῦ Ἡλὶ, υἱοῦ Ματθὰτ... Objétase también que los mejores manuscritos ponen: ὢν υἱὸς ὡς ἐνομιεζτο Ἰωσὴφ, τοῦ Ἡλὶ...; pero puede responderse á eso que, siendo más difícil la lección común de las ediciones, debe ser probablemente preferida. Se alega, por último, ser inadmisible, en vista de la profecía de Nathán (II Sam., VII, 12 y siguientes), que Jesús descienda de David por Nathán, y no por Salomón; á lo cual se responde que ninguna profecía hace al Mesías descendiente de Salomón: príncipe que la Escritura y la Tradición nos presentan como figura del Mesías, mas no como uno de sus antepasados.

El segundo sistema de conciliación tiene á su favor documentos de la antigüedad que han llegado hasta nosotros. Según este sistema, ambos Evangelios dan la genealogía de San José; el uno según la serie de los ascendientes naturales, y el otro según la de los antepasados legales, que habían venido á serlo en virtud de la ley del Levirato cada vez que los ascendientes naturales, casándose con la viuda de su próximo pariente muerto sin hijos, habían adoptado el nombre de éste para susci-

tarle una posteridad que la ley reputaba como realmente del mismo. Así, Jacob, hijo verdadero de José (en la suposición de la genealogía natural según San Mateo), habría sido reputado legalmente hijo de Helí, porque, muerto éste sin hijos, Jacob, su pariente, se había casado con su viuda. Mathán, padre de Jacob, sería el mismo que Mathat, padre de Helí. No diferenciándose los dos nombres más que en una sola letra, sería el uno corrupción del otro, introducida, v. gr., por el traductor del texto en lengua aramea de San Mateo.

Convienen todos en que si se lee de buenas á primeras el texto de San Lucas, se cree leer allí la genealogía de San José. El genitivo τοῦ Ἡλὶ se adapta naturalmente al nombre más próximo, Ἰωσὴφ, más bien que al más lejano, Ἰησοῦς. No es, pues, de maravillar que los antiguos hayan entendido á San Lucas en ese sentido, y que se haya buscado desde luego en ese terreno una solución á la dificultad. Hacia el fin del siglo II, respondiendo á Arístides Julio Africano (Ap. Euseb., *Hist. Eccl.*, I, 7), refiere una tradición que corría entonces, y que pretendían viniese de los inmediatos al Salvador. "Muerto sin posteridad Helí, decía la expresada tradición, su hermano uterino Jacob tomó por esposa á la viuda de Helí, y de esta unión nació José, que, según la ley del Levítico, vino á ser así legalmente el hijo de Helí." Por otra parte, Leví y Jacob, nacidos de una misma madre, Estha, tuvieron por padres el primero á Melchí, descendiente de David por Nathán, y el segundo á Mathán, descendiente de David por Salomón. Julio Africano no se muestra del todo satisfecho respecto al valor de esa tradición. San Agustín parece haberla ignorado, pues que para conciliar entre sí ambas genealogías recurre primero á la hipótesis de la adopción, y al adherirse después á la explicación fundada en la ley del Levirato nada dice de esa tradición.

Los autores que adoptan este segundo sistema sostienen que no era en modo alguno necesario que los evangelistas diesen la genealogía de la Virgen. Porque, dicen esos autores, habiendo nacido Jesús de la esposa legítima de José, debía gozar de todos los derechos y privilegios de un hijo de éste, y los antepasados de José pasaban á serlo suyos, y por ellos venía él mismo á ser heredero del trono de David, conforme á las profecías. Así razona San Agustín. Los Padres dicen también que la genealogía de José era por eso mismo la de María, porque, siendo María hija única, no había podido casarse sino con un individuo de su familia.

Cada uno de ambos sistemas tiene su probabilidad, mientras que la hipótesis racionalista es altamente improbable. ¿Qué interés, en efecto, podía tener San Lucas en inventar de cabo á rabo esa larga lista de nombres diferentes de los que trae San Mateo? Si conocía la genealogía de su predecesor, todo le invitaba á transcribirla tal como estaba; y en caso de no conocerla, ¿á qué había de inventar él una según la cual Jesús no contase á los Reyes de Judá en el número de sus ascendientes?

2.° *El edicto de César Augusto* (Lucas, II, 1-5).—Según San Lucas, el viaje de José y María á Belén lo ocasionó un edicto de César Augusto en que se ordenaba un censo general de todos los súbditos del Imperio romano, censo que se hizo en Palestina, según el texto, gobernando la Siria Quirino [1], á consecuencia de lo cual, por ser José de la raza de David, tuvo que hacerse inscribir en Belén, la ciudad de David, y allá fué, por lo tanto, con María su esposa.

Achacan á este relato múltiples errores: 1.° Alégase que la historia no conoce ningún censo universal del Imperio en aquella época. 2.° Que Quirino no fué gobernador de Siria sino varios años después del nacimiento de Jesús, cuando fué depuesto Arquelao. Entonces, diez años después del nacimiento de Jesús, hizo aquel gobernador un censo, cuyo recuerdo nos ha transmitido la historia. 3.° Un censo de los súbditos del Imperio no podía efectuarse en Judea, puesto que dicha comarca obedecía por aquella época, no á los romanos, sino al Rey Herodes. 4.° Las leyes ro-

[1] El texto sagrado no dice: *gobernando la Siria Quirino*, sino que hizo el empadronamiento Quirino, gobernador de la Siria: *facta est a praeside Syriae Cirino*, el cual no gobernaba todavía la Siria cuando hizo el censo, pero sí la había gobernado cuando se escribió el Evangelio, en el cual, por tanto, con razón se le llama gobernador de la Siria. Esta parece la verdad, y por consiguiente la mejor solución de la dificultad. Véase á Calmet en sus *Disertaciones*.

(Nota de la versión española.)

manas no exigían en modo alguno que los ciudadanos se hiciesen inscribir en el punto de donde era originaria su familia.

Podemos, por de pronto, dar á todas estas dificultades una respuesta indirecta. Pues que San Lucas refiere tantas otras cosas de cuya perfecta exactitud histórica nos consta aun en los más minuciosos pormenores, debe presumirse que por lo que toca á ese edicto imperial, hecho notable y fácil entonces de comprobar, no habrá estado menos bien informado ni menos sincero que respecto á tantos otros. Por lo cual á nuestra ignorancia de ulteriores fuentes históricas deberá achacarse el motivo de las aparentes contradicciones en este punto entre el Evangelio y la historia profana.

Los racionalistas pretenden: los unos que el evangelista ha confundido este supuesto censo con el que hizo diez años después el gobernador Quirino; los otros que ha inventado eso para explicar el viaje de la Santa Familia á Belén. La primera suposición se encuentra refutada con los Actos de los Apóstoles (V, 37), donde San Lucas menciona ese otro censo, que ocasionó el levantamiento de Judas el Galileo; conocíalo, pues, perfectamente, y no podía confundirlo con un censo anterior. Es más: nos dice de éste que es el *primero* hecho bajo Quirino. Para que la segunda suposición tuviese algún viso, preciso sería imaginar á San Lucas destituído de sentido común. Porque, en el tal supuesto de que debiese absolutamente inventar un motivo para la ida de José y María á Belén, tenía á mano otros muchos que podía relacionar con la vida privada de la Sagrada Familia, y no había de ocurrírsele nunca un suceso de notoriedad pública, cuya falsedad hubiera visto inmediatamente todo un pueblo. Ni aun era posible que un acontecimiento así adquiriese con el tiempo una existencia mítica.

Vamos ahora á las respuestas directas. Y ante todo, el silencio de los historiadores profanos Tácito, Suetonio, Dión, Casio, Josefo, nada prueba contra la realidad de ese empadronamiento, porque esos autores están lejos de presentarnos una historia completa del reinado de Augusto. Más grave es la omisión de dicho censo en la tabla de Ancira, donde Augusto menciona cuatro de estas operaciones hechas bajo su gobierno. Pero hay otro documento que supone un censo general de todo el Imperio: es el *Breviarium Imperii*, en donde Augusto consignó cuantos ciudadanos y aliados había en armas, cuantas flotas, reinos, provincias, tributos é impuestos contaba el Imperio romano (Tac., *Annal.*, I, 11). Unicamente un empadronamiento general pudo suministrar tales datos á aquel príncipe. La intervención de Quirino niéganla varios intérpretes, y dicen al efecto que el texto griego, αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρωτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος της Συρίας Κυρηνίου se traduce muy bien por: *Este censo tuvo lugar antes que Quirino fuese gobernador de Siria*. De modo que San Lucas habría añadido esa observación para evitar que se confundiese aquel empadronamiento con el que se hizo más adelante, siendo gobernador Quirino, después de depuesto Arquelao. El genio de la lengua griega no es contrario á esta interpretación, pues que desde luego se encuentra hasta en los autores profanos πρωτος, en lugar de προτερος, y hay ejemplos del participio en genitivo régimen de partículas análogas. Así, ὕστερον ἐξελθόντος Ἰεχονιου (Jer., XXIX, 2) significa: *después de la partida de Jeconias*, y no: *después, habiendo partido Jeconias*.

Los que no se complacen de esta explicación, pretenden que Quirino, ó bien fué dos veces gobernador de Siria, ó bien ejecutó el primer censo, como delegado especial del Emperador, con la cooperación de Saturnino, gobernador de la provincia en aquel entonces. De esta manera se harmoniza á San Lucas con Tertuliano, el cual pone dicho empadronamiento bajo Saturnino (*Adv. Marcion*, IV, 19), y con Josefo, que nos dice que Saturnino no fué relevado de su cargo hasta 748, U. C., es á saber, un año por lo menos después del nacimiento de Jesucristo, y que tuvo por sucesor á Q. Varo, que ocupó el puesto hasta la muerte de Herodes el Grande. La lista de los gobernadores de Siria dada por Josefo no es completa, porque es cierto que entre Varo y Quirino hubo Volusio Saturnino en 758, Marcio Censorino en

756, Lolio en 757; y como se sabe que Augusto limitaba los poderes de sus legados en las provincias entre tres y cinco años, puede aún haber sitio para otro gobernador entre Varo y Lolio. Pues ése, nos dicen, fué Quirino; porque éste, según Tácito, recibió los honores del triunfo después de haber vencido en Cilicia á los honómadas. Es así que Cilicia estuvo bajo los gobernadores de Siria desde 728 hasta el reinado de Vespasiano, por donde vendríamos á incluir á Quirino en la serie de los gobernadores desde 750 hasta 753, época en que se encargó en Roma de la educación de Cayo César, hijo adoptivo de Augusto. Con lo cual el empadronamiento se habría comenzado bajo Saturnino y continuado bajo Quirino, al cual lo refiere San Lucas.

En el estado en que entonces se encontraba Judea bajo la obediencia de un Rey instituído por Augusto y en completa dependencia de aquel Príncipe, no pudo pensar Herodes en eximir sus Estados del censo romano; y éste, por el contrario, pudo muy bien acomodarse á las costumbres judías, que dieron siempre una grande importancia á la autonomía de las famílias. María debió hacerse inscribir con José en su cualidad de hija heredera, pues que se trataba de un censo que había de servir de base al reparto de los impuestos; además, que aun en el caso de que estuviese exenta de inscribirse, era natural que, para hallarse al tiempo del nacimiento de su hijo al lado de su esposo, acompañase á éste.

PARA CONSULTA: Wallon, *Creencia que merece el Evangelio*, 2.ª parte, capítulo III; Zumpt, *Comment. epigrap.*, II, 87; *Das Geburtsjahr Christi*, p. 26 y sig.; Mommsen, *Rex gestae divi Augusti, ex monum. Ancyr.*, p. 121 y sig.; Cornely, *Introd. in N. T.*, págs. 156-160; Patrizi, *In Evang.*, lib. III, dissert. IX y XVIII.

III. *Los Magos y la huída á Egipto.*—San Mateo y San Lucas están acordes en poner el nacimiento del Niño Jesús en Belén, sino que San Mateo parece suponer que aquella población era la residencia habitual de la Sagrada Familia. Allí se proponían volver al regresar de Egipto, y el temor á Arquelao les hizo cambiar de propósito, y con amonestación del cielo se fueron á habitar en Nazareth. San Lucas, al contrario, coloca en Nazareth la morada de José y María; allí es donde se obra el misterio de la Anunciación; allí es donde vuelve la Sagrada Familia después que María ha dado cumplimiento á la ley de la Purificación. Los racionalistas encuentran inconciliables estos detalles entre sí, como también con lo que San Mateo refiere de la adoración de los Magos y la huída á Egipto. "O bien vinieron, se nos dice, los Magos antes de la purificación de María, y entonces no queda sitio en la historia para este suceso, puesto que la huída á Egipto fué muy á continuación de la marcha de los Magos, y que, por otra parte, después de la oblación en el templo, fueron José y María á fijarse definitivamente en Nazareth; ó bien los Magos vinieron después de la purificación, y, por consiguiente, cuando la Sagrada Familia se hallaba establecida en Nazareth; y entonces, ¿cómo se compone que hayan encontrado al Niño en Belén, y que al regresar de Egipto José haya podido pensar desde luego en volver á Belén?„

Por más que se conceda que San Mateo habla como si no supiese la residencia de la Sagrada Familia en Nazareth antes de la vuelta de Egipto, y San Lucas como si nada supiese de la venida de los Magos y de la huída á Egipto, es falso, sin embargo, deducir de eso la incompatibilidad de sus relatos.

He aquí cómo los aduna San Agustín: El Niño nace en Belén, y recibe allí la circuncisión. Pocos días después llegan los Magos, y vuelven á su país luego que han adorado al Niño. Después de su marcha se cumplen los días de la purificación de María. Una vez que José y María cumplen en Jerusalén cuanto la ley prescribía, aparece el ángel á José y le ordena huir á Egipto. La Sagrada Familia permanece allí hasta después de la muerte de Herodes, y vienen luego á fijarse en Nazareth. Esta explicación satisface muy bien respecto á hacer entrar la adoración de los Magos y sus consecuencias en el cuadro evangélico; pero deja íntegra la cuestión de la residencia de la Sagrada Familia en Nazareth antes de estos sucesos.

Una solución harto más probable se apoya en una muy antigua tradición que encontramos ya en Eusebio (*Quaest. evang. ad Steph.*), San Epifanio (*Haer.*, LI, 9) y San Jerónimo (*Chron. Euseb., ad ann.* 3), según la cual los Magos no llegaron sino dos años después del nacimiento de Jesús. Esta tradición se encuentra también en las antiguas pinturas de las Catacumbas que representan ese misterio. Jesús no aparece en ellas como un recién nacido envuelto en pañales y reclinado en el pesebre, sino como niño de unos dos años en las rodillas de su madre. ¿Y no es eso también lo que el evangelista nos insinúa cuando nos dice que Herodes hizo degollar *los niños de dos años abajo, conforme al tiempo que había averiguado de los Magos?* En esta hipótesis se admite, siguiendo á San Lucas, que después de la presentación de Jesús en el templo la Sagrada Familia volvió en seguida á Nazareth, pero que poco tiempo después transportó su residencia á Belén, la ciudad de David, donde había nacido el Hijo de David.

Hay también intérpretes que hacen regresar la Sagrada Familia á Belén después de la Presentación, y en tal caso entonces habrían venido los Magos, y San Lucas habría omitido hablar de esa corta estada en Belén y mencionado sólo la llegada de José á Nazareth.

Hay, por último, quienes colocan la adoración de los Magos en Nazareth, y sería allí adonde habían ido guiados por la estrella, no obstante las indicaciones de Herodes. Pero puede entonces preguntarse si habría podido ignorar Herodes ese cambio de itinerario de sus huéspedes; y si lo sabía, ¿á qué venía la degollación de los Inocentes en Belén?

Estas diversas soluciones tienen todas su probabilidad, aunque ninguna se imponga como cierta. Lo que, por el contrario, no podría tener probabilidad alguna, sería que hubiese inventado San Mateo toda esta serie de hechos, venida de los Magos, huída á Egipto y degollación de los Inocentes, tan sólo por poder aplicar á Jesús de Nazareth dos ó tres profecías, sabiendo, sin embargo, que muchos podrían convencerle vergonzosamente de impostura.

PUEDE CONSULTARSE principalmente sobre esta cuestión á Patrizi, *De Evangeliis*, lib. III, dissert. XXVII.

J. CORLUY.

EVANGELIOS (*Milagros de los*).— Refiérense en el Evangelio muchos hechos prodigiosos, obrados unos por el mismo Jesucristo, otros en su favor por su Eterno Padre (Cf. Hettinger, *Apologetik*, t. I, pág. 855 y sig.), y forman la principal base de la demostración de la fe cristiana.

MILAGROS OBRADOS POR JESUCRISTO.— Verificáronse unos en los *elementos*, y otros en los *hombres*. "Aquéllos, dice el autor arriba citado, son la expresión visible de la comprobación del dominio de Cristo sobre la naturaleza, el preludio de la glorificación futura del universo, símbolo de la acción salvadora de Cristo en su Iglesia con respecto á las almas.„ A esa categoría corresponden el serenar las tempestades, el caminar el Salvador y su discípulo sobre las aguas, la conversión del agua en vino, y la multiplicación de los panes y los peces.

Los milagros obrados en los hombres son las curaciones prodigiosas de los enfermos, la liberación de los poseídos y la resurrección de los muertos. Las curaciones más notables son la del ciego de nacimiento, referida por San Juan, la de los ciegos de Jericó, la de la hemorroísa, la del paralítico curado en la piscina Bethsaida, y de otro paralítico á quien sanó en Galilea, la de un leproso purificado de su mal inmediatamente después del sermón de la montaña, y otros diez curados más adelante, las del hijo del áulico y del siervo del centurión. Los poseídos que libró fueron principalmente los del país de Gerasa, otro que encontró en la Sinagoga de Cafarnaum, un epiléptico y un sordo-mudo, cuyas enfermedades provenían de la acción diabólica. Tres resurrecciones de muertos nos refiere el Evangelio: la del hijo de la viuda de Naím, la de la hija de Jairo, jefe de la Sinagoga, y la de Lázaro.

Los evangelistas no relatan detalladamente más que una mínima parte de los milagros obrados por Nuestro Señor en los hombres; varias veces repiten que las gentes le traían á Jesús

todos los enfermos, y los poseídos todos de la localidad, y que los sanaba á todos. (Luc., VI, 19: IX, 2; Matth., IV, 23: XXI, 14.) La respuesta dada por el divino taumaturgo á los dos enviados de Juan Bautista permite inferir que los muertos por Él resucitados no fueron sólo los tres que el Evangelio menciona nominalmente (Matth., IX, 5; Lucas, VII, 22.) Porque, si bien es cierto que la resurrección del joven de Naím dió lugar á la embajada del Precursor, ésta fué anterior á la resurrección de la hija de Jairo y á la de Lázaro; de modo que las palabras *mortui resurgunt* se refieren, por lo tanto, probablemente á muertos no enumerados nominalmente.

Al ejercer así en los hombres su virtud de hacer milagros, Cristo, según lo notan los Santos Padres, no sólo intentaba darles prendas de su divina beneficencia, sino que se proponía simbolizar, por su acción milagrosa sobre los cuerpos, su influencia redentora sobre las almas en el orden de la gracia. Venía como Redentor á librar las almas de las enfermedades contraídas por el pecado y del cautiverio del demonio, autor primero del pecado. Venía á devolver así á las almas rescatadas con su sangre la vida sobrenatural de la gracia, simbolizada por la vida corporal.

La verdad objetiva de estos milagros la tenemos certificada: *a*) Respecto á la mayor parte de ellos, por el testimonio concorde de varios narradores contemporáneos; *b*) por el testimonio del pueblo en medio del cual se realizaron; *c*) por los mismos enemigos de Jesús; *d*) por Jesús en persona, cuando declara hacer estas obras en virtud de la potestad divina comunicada por su Padre; *e*) por múltiples confesiones de los críticos modernos hostiles á los milagros del Evangelio.

Explanemos algún tanto esto.

a) La crítica histórica, llamada á juzgar de la realidad objetiva de un hecho de la antigüedad, no vacila en dar un sufragio favorable cuando encuentra ese hecho afirmado por contemporáneos dignos de fe, sobre todo si se puede comprobar que los diversos historiadores no se han copiado ó tomado de una misma fuente sus informes. Pues tales son las circunstancias de la mayor parte de los milagros evangélicos. Refiérenlos varios Evangelistas independiente cada cual de los otros, pues que difieren respecto á ciertos detalles y respecto á la manera de presentar los hechos, y esas diferencias crean á veces serias dificultades, no en cuanto á la substancia de la narración, sino respecto á algunas circunstancias accesorias. Así, los tres sinópticos están acordes en referirnos que hubo la curación de un ciego á las puertas de Jericó; pero San Mateo y San Marcos refieren la curación al salir Jesús de la ciudad, y San Lucas al entrar en ella. Los milagros que conocemos sólo por un evangelista tienen comprobada la garantía de su exactitud en la concordancia respecto á los otros hechos, de los relatos de varios narradores. El testimonio de los evangelistas se halla además confirmado por el de San Pedro en el discurso que dirige á la muchedumbre después de la venida del Espíritu Santo, donde recuerda los milagros de Nuestro Señor Jesucristo en estos términos: "*Jesús*, dice, *varón aprobado por Dios entre vosotros con virtudes y prodigios y señales que Dios hizo por Él en medio de vosotros, como vosotros lo sabéis también.*" (Act., II, 23. Cf. Act., X, 38.)

b) Los milagros de Cristo no fueron hechos en secreto; de la mayor parte de ellos fueron testigos oculares numerosas muchedumbres. Las cuales, convencidas por la evidencia, proclaman altamente el prodigio y su carácter milagroso. Así, por ejemplo, después de la multiplicación de los panes, la muchedumbre que había comido de ellos exclama que Jesús es verdaderamente el Profeta que ha de venir, y quiere en consecuencia de esto hacerle rey. A vista del joven de Naím vuelto á la vida, los que presencian el prodigio declaran que un gran Profeta ha aparecido entre ellos y que Dios ha visitado á su pueblo. *Jamás ha aparecido cosa igual en Israel*, dicen los que oyen hablar á un hombre mudo que acaba de curar Jesús. Estos milagros, tan manifiestos cuanto numerosos, son lo que le atrae las muchedumbres y hace que crean en Él sus discípulos. Entre éstos se cuenta Nicodemus, doctor de la Ley é individuo del Sanhedrín, y que dice á Jesús: "*Rabbi, sabemos que de Dios has veni-*

do por Maestro, pues nadie puede hacer estos portentos que tú haces si no estuviere Dios con él.„ (Joann., III, 2. Cf. Joann., II, 23: VI, 2: XII, 18.) No es posible que muchedumbres enteras se hayan equivocado sobre hechos tan patentes y tan fáciles de comprobar como los que del Salvador refiere la historia evangélica. Y aún menos puede suponerse semejante ilusión en un fariseo doctor de la Ley.

c) Por añadidura los enemigos más encarnizados de Cristo, los Príncipes de los sacerdotes, los escribas y los fariseos, aunque altamente interesados en negar la existencia de esos hechos maravillosos de Jesús, dan testimonio de la realidad objetiva de los mismos. "*¿Qué hacemos?* exclaman en pleno Consejo, *porque este hombre hace muchos portentos, Si le dejamos así, creerán todos en él.*„ (Joann., XI, 47,48.) El Sumo Sacerdote Caifás no encuentra nada que responderles, sino que es necesario deshacerse del taumaturgo (Ibid., V, 49-50). Y cuando después los Apóstoles predican el Evangelio en nombre de Jesucristo y apoyan esa predicación en los milagros del mismo, los individuos del Gran Consejo de los judíos no piensan ni por un momento en negar ó poner en duda la realidad de aquellos prodigios; intentan únicamente tapar la boca á los testigos. Durante la vida del Salvador los vemos recurrir al miserable subterfugio de que Jesús lanza los demonios por virtud diabólica; á lo cual el Salvador, con una breve respuesta, les demostró sin caber réplica lo absurdo de tal imputacion.

d) Al testimonio de los discípulos de Cristo, del pueblo judío y de los enemigos de Jesús, se añade el testimonio del mismo taumaturgo: testimonio de capital importancia en la disputa entre racionalistas y ortodoxos. Porque á los ojos de los más decididos adversarios de lo sobrenatural (dejando á un lado algunas raras excepciones) es Jesús, al menos, un hombre de gran sabiduría, de una probidad invulnerable, de una santidad que hace de él un tipo de perfección para el género humano. Si, pues, un hombre tal declara que hace sus obras prodigiosas por la intervención de poder divino; si las alega como señales escogidas por el mismo Dios para atestiguar la misión divina de su Hijo, ese hombre tan prudente y sabio no es víctima de una ilusión: ese hombre tan probo no profiere una mentira: ese hombre tan santo no desempeña el papel de un vil impostor, de un juglar no menos impudente que impío. Ahora bien; nada hay más claro en el Evangelio que ese testimonio que da Jesús de sus propias obras. Acababa un día de curar á un infeliz poseído que el demonio había vuelto sordo y mudo. El pueblo, arrebatado de admiración, exclamaba: "*¿Por ventura es éste el hijo de David?*„ "*No*, respondieron los fariseos. *Este no arroja los demonios sino por Beelzebub, príncipe de los demonios.*„ Respondióles Jesús: "*Si Satanás arroja á Satanás, está dividido contra sí propio. ¿Cómo, pues, se sostendrá su reino? Mas si yo arrojo los demonios por el Espíritu de Dios, ha venido por lo tanto á vosotros el reino de Dios.*„ (Matth., XII, 22-28.) A un paralítico le dice: "*Ten confianza, hijo; se te perdonan tus pecados.*„ Murmuran los escribas y lo juzgan una blasfemia; pero Jesús les replica: "*Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra de perdonar los pecados* (dirigiéndose entonces al paralítico), *levántate, toma tu lecho y vete á tu casa.*„ (Matth., IX, 2-7.) En otra ocasión dijo á los judíos: "*Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis. Pero si las hago y no me queréis creer á mí, creed á las obras, para que conozcáis y creáis que el Padre está en mí y yo en el Padre.*„ (Joann., X, 37-38.) En otra ocasión asimismo, hablando á sus discípulos de la incredulidad de los judíos: "*Si no hubiese hecho entre ellos obras que ningún otro hizo, no tendrían pecado; pero ahora* (las) *han visto y me han aborrecido á mí y á mi Padre.*„ (Joann., XV, 24.) Por último, después de haber curado á un hombre atacado de parálisis crónica de treinta y ocho años, explica á los doctores cómo tiene todo su poder de Dios, su Padre, y dice expresamente: "*Las obras mismas que yo hago dan testimonio de mí, que el Padre me envió.*„ (Joann., V, 36.)

e) Merecen, ciertamente, recogerse las confesiones que el fulgor de los

milagros de Cristo arranca á los representantes de la crítica demoledora más radical. Strauss, aunque llevado por su sistema á tomar como mitos los hechos maravillosos del Evangelio, no puede menos de aceptar como históricos algunos, porque demasiado ve que suprimirlos todos es romper toda la trama histórica de la vida del Salvador; he aquí sus palabras (*Streitschriften*, III, pág. 153): "Su poderío sobre las almas, al cual se juntaba también acaso alguna virtud curativa física, realizó curaciones que nosotros tratamos de explicar de algún modo á nuestro entender por la analogía con la virtud magnética. Respecto á todas las curaciones prodigiosas, halla nuestra inteligencia un punto de apoyo en el poder ascendente y descendente en incalculable grado del espíritu humano sobre su organismo; partiendo de lo cual puedo yo formarme con el pensamiento una explicación posible, no solamente para la expulsión de los demonios, sino también para la curación de los paralíticos, ciegos, etc.„ Bien se refleja en la frase del célebre mitólogo lo embarazado de su pensamiento; pero bástanos por ahora haberle oído aceptar como realidades objetivas ciertas expulsiones de demonios y ciertas curaciones maravillosas obradas por Nuestro Señor. Otro racionalista, Hausrath, acepta también las curaciones, que se basan, según él, sobre conmociones nerviosas; mientras que otro tercero, Schenkel, cree encontrar la explicación de estas curaciones en las cualidades personales extraordinarias del taumaturgo. Entre los franceses, contentémonos con citar á M. Renán (*Vida de Jesús*, ilustrada, pág. 178). "Casi todos los milagros que Jesús creyó hacer parecen haber sido milagros de curación... La medicina científica, fundada desde cinco siglos antes por Grecia, era en la época de Jesús casi desconocida para los judíos de Palestina. En tal estado de conocimientos, la presencia de un hombre superior que trata con amabilidad al enfermo y le da por algunos signos sensibles la seguridad de su curación, es á menudo un remedio decisivo. ¿Quién se atrevería á decir que en muchos casos, y fuera de las lesiones completamente caracterizadas, no vale el contacto de una persona de exquisito mérito tanto como los recursos de la Farmacia? La satisfacción de verla cura. Da lo que puede, una sonrisa, una esperanza, y esto no es en vano.„ Tenemos también aquí confesión de la existencia de los hechos y tentativa de explicación natural.

Fácilmente se echa de ver, por lo demás, cuán inepto es pretender dar la explicación de los milagros de Cristo por causas físicas ocultas que obrasen sobre el sistema nervioso de los enfermos. En efecto; si enfermedades que están en el sistema nervioso, como parálisis y epilepsias, se curan alguna vez instantáneamente por una conmoción psíquica extraordinaria, como pueden producirla, por ejemplo, las influencias hipnóticas, es claro que tales causas no pueden curar en un instante las úlceras de la lepra, devolver la vista á un ciego de nacimiento ó el oído á un sordomudo. Y menos podrían aún volver á la vida un cadáver presa ya de la podredumbre del sepulcro. Cierto es que semejantes hechos los relegan los racionalistas al dominio de los mitos ó leyendas; pero tal distinción es por demás arbitraria, y se ve bien que la han inventado sólo por lo apurado de su causa.

Milagros obrados por Dios Padre á favor de su Hijo.—Tales son los prodigios que precedieron y acompañaron el nacimiento de Jesús: el anuncio que el arcángel San Gabriel trajo á María de la Encarnación; la noticia del nacimiento, comunicada á los pastores por los ángeles, y á los Magos por una estrella maravillosa; el mensaje celestial que previno á José que huyese á Egipto, y luego que volviese á la tierra de Israel. También el descender sobre Jesús el Espíritu Santo después del bautismo, oyéndose la voz en que el Padre declaraba ser aquél su Hijo; la glorificación de Jesús en su transfiguración; los prodigios obrados en la naturaleza al morir Cristo, y, por último, la Resurrección y la Ascensión, con todas las circunstancias prodigiosas que las acompañaron, habrán de colocarse en ese mismo orden de hechos milagrosos.

El más importante entre esos milagros es el de la gloriosa resurrección de Cristo. Señalado por Él mismo entre

todos los demás como una irrefragable prueba de su misión divina, ha sido también, entre todos, el más sólidamente probado, ya respecto á la existencia del hecho y sus circunstancias, ya en cuanto á su carácter sobrenatural y demostrativo. Materia es ésta en que se ocupará otra pluma, dedicándole un artículo especial.

Los prodigios obrados en la naturaleza al morir Jesús, el obscurecerse el Sol, temblar la Tierra, abrirse las tumbas, causaron tal impresión en los asistentes, que arrancaron al centurión que estaba de guardia junto á la cruz la declaración de la divinidad del Crucificado, y obligaron á la muchedumbre de los espectadores á entrar en cuentas consigo mismos y confesar su crimen dándose golpes de pecho.

La transfiguración de Jesús tuvo sólo por testigos tres Apóstoles escogidos, pero dejó en ellos la más profunda impresión. Años después San Pedro apela á este prodigio como á una prueba manifiesta de la divina misión y del glorioso advenimiento de su Maestro (II Pet., I, 16-18).

La voz del Padre y la manifestación del Espíritu Santo en el bautismo de Jesús, fueron como la inauguración auténtica de su vida apostólica; este doble milagro reveló la persona del Mesías á Juan, su precursor; y éste á su vez, dando á conocer á su comitiva la alta misión y sublime dignidad de Jesús, le proporcionó los primeros discípulos, San Andrés y San Juan.

En cuanto á los prodigios que señalaron la venida de Cristo al mundo, los evangelistas San Mateo y San Lucas no tuvieron probablemente otra fuente para sus noticias que el testimonio de la Santísima Virgen, habiendo muerto San José, según parece, durante la vida oculta de Jesús. Mas ese testimonio, aunque único, nada deja que desear en cuanto al conocimiento y sinceridad del testigo.

Carácter sobrenatural de los principales milagros de Nuestro Señor.

EL APACIGUAR LAS TEMPESTADES Y EL PRODIGIO DE CAMINAR SOBRE LAS AGUAS. —La primera vez que Jesús imperó á la mar, hallábase en una barca con sus discípulos, y bogaban por allí cerca otras barcas en el mar de Tiberíades. Levantadas las olas por un furioso viento, invadían y amenazaban tragar el frágil esquife, y entretanto el Maestro dormía profundamente á la popa sobre un cabezal. Despiértanle los discípulos implorando su auxilio; Jesús les reprocha su poca fe, y conminó al viento y dijo á la mar: "*Enmudece, calla.*„ Y cesó al punto el viento, y sobrevino una gran tranquilidad. Todos los que lo presenciaban quedaron estupefactos, y exclamaron: "*¿Quién es éste que le obedecen el viento y la mar?*„—Una tempestad aún bastante violenta puede á veces calmarse en bien poco tiempo; pero el giro de las fuerzas naturales no puede producir ese efecto en un instante, á la simple palabra de un hombre. Nótese también que Jesús no escogió él mismo el momento propicio para intervenir; fueron los discípulos quienes determinaron el momento con despertar á su Maestro. Y su grito de angustia: "*Señor, sálvanos, perecemos*„, nos muestra que en aquel momento estaba la tormenta en todo su furor; lo natural era que se prolongase y fuese apaciguándose después poco á poco. Jesús, por otra parte, no hubiera podido, sin una insigne impostura, imperar la calma á una mar cuyas ondas se apaciguasen naturalmente. Los asistentes, al aclamar el milagro, no hacían más que atestiguar la verdad de un hecho que pasaba á su vista.—Strauss confiesa que "de la manera que los evangelistas cuentan este suceso debemos reconocerlo por milagro„ (*Vida de Jesús*, traducida por Littré, tomo II, pág. 189). Viene á esa conclusión después de haber refutado la explicación propuesta por la escuela naturalista, á saber: previsión del fin próximo de la tempestad, una alocución á los Apóstoles acerca de la tempestad, y motivos de animación inspirados por la confianza de que el Gran Profeta no perecería. Y hecho esto, recurre Strauss, según su sistema, á la explicación mítica, imaginando que, como Moisés mandó al mar, por eso habían de atribuir otro tanto al Mesías. Ya se encuentra en su lugar la refutación del sistema mítico aplicado á los hechos evangélicos, y sería inútil repetirla, aplicándola en particular á cada caso.

En otra ocasión, la noche siguiente á la multiplicación de los panes, vino Jesús á los Apóstoles andando sobre las aguas; y recibido por ellos en la barca, hizo cesar instantáneamente un viento contrario que levantaba el mar. San Mateo añade al relato de San Marcos y San Juan que Pedro, habiendo oido al Señor decir: "*Tened confianza, soy yo, no temáis*„, le respondió: "*Señor, si sois vos, mandadme que vaya hasta vos sobre las aguas*„; y Jesús le dijo: "*Ven*.„ Pedro entonces bajó de la barca y andaba sobre el agua; pero viendo un viento fuerte, temió; y como comenzase á sumergirse, clamó diciendo: "*Señor, sálvame*.„ Y al punto Jesús le tendió la mano, y le levantó y le dijo: "*Hombre de poca fe, ¿por qué dudaste?*„—Un cuerpo sustraído á los efectos de la gravedad, cosa es que ha parecido siempre contraria á las leyes que rigen la materia. Pero semejante efecto puede ser producido por un poder angélico, bueno ó malo. Ejemplo de ello nos suministra la misma Biblia: un ángel bueno transportó á través de los aires al profeta Habacuc hasta la cueva de los leones, donde estaba Daniel (Dan., XIV, 35); un ángel malo llevó á Nuestro Señor al pináculo del templo y á la cima de una alta montaña (Matth., IV, 5-8).

En nuestros días pretenden algunos hombres de ciencia referir ese fenómeno á los efectos del hipnotismo, y lo designan con el nombre de *levitación*. Aseguran que ciertos hipnotizadores producen á menudo la levitación en las personas sometidas á su influencia. No es todavía ocasión de decidir sobre el valor de estos asertos, ni sobre la naturaleza de la causalidad de esos casos de levitación. Sin embargo, á ser reales los hechos alegados, nos parece muy probable, si no cierto, que sean debidos á una acción diabólica oculta. Como quiera que sea, en el hecho evangélico que nos ocupa no se trata de hipnotizadores ni de hipnotizados. Los Apóstoles, jadeantes sobre sus remos, hacen vanos esfuerzos para vencer el viento contrario, y ven entonces á Jesús que se adelanta hacia ellos sobre el agua. Creen al pronto ver un fantasma, y claman aterrados, serenándose luego á la voz del Maestro. Todo lo cual denota en ellos un estado psicológico normal. Y lo mismo en San Pedro vemos que se halla en su estado ordinario, y nada hay que huela á hipnosis. No queda, pues, para explicar el relato evangélico más que una causalidad sobrenatural, el superior poderío del Hombre-Dios.—La escuela naturalista imaginó traducir el περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης *(ambulare super mare)* por *caminar por la orilla de la mar*, como se dice στρατοπεδεύειν ἐπὶ τῆς θαλάσσης *(castrametari super mare.)* Pero, como observa muy bien Strauss, hallándose los discípulos en plena mar (Matth., XIV, 24), ¿cómo había de haber llegado junto á ellos Jesús caminando por la orilla? Por otra parte, San Pedro, al bajar de la barca, anda sobre las olas y se sumerge; y así, lo que es él al menos, no fué hacia su Maestro por la orilla. Con lo cual Strauss, viéndose sin ninguna otra salida, recurre una vez más á la explicación mítica, y discurre que el caminar sobre las aguas no es sino una aplicación ideal á Jesús del paso del pueblo de Israel á través del Mar Rojo y el Jordán, sin más variante que la de retirarse en un caso las aguas y mantenerse firmes en el otro bajo los pies del elegido de Dios.

Milagro de las bodas de Caná.—Jesús, en virtud de la súplica de su Madre, manda á los sirvientes llenar de agua seis grandes ánforas que hacían en junto algunos hectolitros de cabida. Terminada esta operación, les manda tomar de aquel licor y presentarle al presidente del festín, el cual advierte que es un vino excelente. El naturalismo no ve en todo esto más que un juego de cubiletes. Jesús habría hecho traer este vino sin que lo supiesen los convidados ni el encargado, y lo habría hecho servir en el momento crítico. Eso es exponer perfectamente cómo se las arreglaría cualquiera para proporcionar en una boda una sorpresa agradable, pero no es decir nada que esté acorde con el relato evangélico. Los sirvientes han tomado el vino de las mismas vasijas que ellos por su propia mano acababan de llenar de agua hasta el tope. No es, pues, un vino traído de antemano. Jesús no toca á dichas hidrias, que son grandes cántaros de barro puestos establemente en la puerta de la sala del festín para servir á las

purificaciones acostumbradas entre los judíos antes de la comida. Por ninguna causa natural puede explicarse la sustitución de aquella enorme cantidad de vino á un volumen igual del agua depositada allí un momento antes. Decir que los sirvientes y la misma María estaban, sin duda, en el secreto, y que sólo fueron engañados los convidados, es hacer representar á Jesús un papel indigno de su veracidad y de la gravedad de su carácter; es suponer, contra toda verosimilitud, que San Juan Evangelista no supo nunca cómo habían pasado las cosas en Caná. De sobra está añadir que tal hipótesis es incompatible con la inspiración del relato. Mas como los adversarios de los milagros no admiten esa inspiración, deberemos hacer aquí abstracción de ella.

Los mitólogos, á su vez, tienen contra el milagro de Caná reparos estéticos. No es admisible, dicen algunos, que Jesús haya querido favorecer al borrachera con un milagro. Se les responde que nada prueba que en Caná se hayan transpasado los límites de la templanza, y aun la expresión *cum inebriati fuerint*, empleada por el presidente del festín, es sólo un hebraísmo que indica únicamente cierta saciedad de bebida á que se llega de ordinario al fin de un banquete. Al menos, replican éstos, ese milagro hubiera sido inútil y sin relación alguna con la misión de Cristo: no respondía á ninguna necesidad real del prójimo y era indiferente para el establecimiento del reino de Dios: no entraba en el carácter de Jesús hacer semejantes milagros, y así le vemos rehusarlos á Satanás en el desierto y á Herodes en el curso de su Pasión. Muy descaminados van estos nuevos fariseos al criticar en Jesús un acto de delicada atención para con unos modestos esposos, y de filial deferencia para con la más amante de las madres: son incapaces de percibir los misterios del reino de Dios, el desposorio místico de Cristo con su Iglesia, la prenda sensible de la transmutación eucarística, el honor deferido al matrimonio sacramental en una unión que fué de él figura, etc. Sácase en conclusión que para todo espíritu no dominado del horror á lo sobrenatural, todo pasó en las bodas de Caná como San Juan lo refiere; que con esto, según la frase del evangelista, manifestó Jesús su gloria, es decir, su divino poder, y que el milagro que acababa de obrar fué, con razón, para sus discípulos un motivo de creer en él (V. Joann., II, 1-11). El procedimiento de Strauss, que para dar un color mítico al hecho de Caná invoca todos los prodigios del Antiguo Testamento en que ha intervenido el agua, es tan extravagante que por sí mismo queda suficientemente refutado.

Multiplicación de los panes y los peces.—Nuestro Señor hizo este milagro dos veces: primero, alimentando cinco mil hombres con cinco panes y dos peces; después, alimentando cuatro mil hombres con siete panes y unos pocos pececillos. Las sobras de la comida, recogidas por los discípulos llenaron la primera vez doce cestas, y la segunda siete espuertas. El primero de estos milagros lo cuentan los cuatro evangelistas; el segundo solamente San Mateo y San Marcos. Jesús mismo recuerda estos dos hechos á sus discípulos, diciéndoles: "*¿No os recordáis de los cinco panes para los cinco mil hombres, y cuántas cestas recogisteis, ni de los siete panes entre cuatro mil hombres, y cuántas espuertas recogisteis?*„ Siendo casi idénticas las circunstancias de ambos milagros, basta que probemos la realidad histórica del primero.

No hay casi en la historia evangélica un hecho cuyas circunstancias hayan sido mejor especificadas que las de esta multiplicación maravillosa. El tiempo nos lo indica San Juan (VI, 4): aproximándose la fiesta de Pascua; el lugar fué en Galilea, una llanura desierta que se extiende al pie de una montaña á la parte del nordeste del lago de Genesareth; la manera cómo vino allí la gente, costeando á pie la ribera septentrional del lago para ir en busca del Señor, que había cruzado el lago en barca; el motivo que los llevaba, los numerosos prodigios que había obrado Jesus en favor de los enfermos; el número de oyentes que comieron y se hartaron, cinco mil hombres, sin contar las mujeres y los niños; la ocasión que dió lugar al milagro, una numerosa muchedumbre rodea á Jesus en un sitio desierto, viénese encima la tarde,

y aquellas gentes no han tomado aún ningún alimento, por lo cual los Apóstoles instan á su Maestro para que los despida. Jesús les dice: "*No hay necesidad de que se vayan: dadle vosotros de comer.*„ Después, dirigiéndose á Felipe: "*¿De dónde*, le dijo, *compraremos panes para que coman éstos?*„ Replica Felipe que apenas llegarían escasamente doscientos denarios empleados en pan. Bueno, contestaron los demás con su tantico de ironía; vamos á buscar los panes por esa suma. "*¿Cuántos panes tenéis?*„ pregunta entonces Jesús; y Andrés le responde: "*Hay aquí un muchacho que tiene cinco panes y dos peces; pero esto ¿qué es para tantos?*„ Los demás, habiendo sin duda hecho algunas pesquisas, dicen á su vez que no hay más que eso. Entonces ordena Jesús que los hagan sentar sobre la hierba, y así lo hicieron por grupos de ciento y de cincuenta; toma los panes y los peces, y habiendo dado gracias los distribuye á sus discípulos, y éstos á la muchedumbre. Comen los cinco mil á discreción, y después que se hartaron recogen los discípulos doce cestos del sobrante de la comida.

Cuando en la historia profana se encuentra un acontecimiento narrado por varios contemporáneos con los más minuciosos pormenores de tiempo, lugar y personas; cuando todos los relatos, completándose mutuamente, ofrecen un conjunto donde todas las circunstancias concuerdan perfectamente; y si, á mayor abundamiento, esas circunstancias se encadenan naturalmente, y nada hay en ellas que sea inverosímil, ninguna crítica formal vacilará en aceptar la exactitud histórica de esas narraciones y en considerar el hecho como real y acontecido tal cual se refiere. Condiciones son ésas que concurren todas por excelente manera en la multiplicación de los panes; de modo que es imposible para una crítica de buena fe ver una simple alegoría, una leyenda, un mito, en la narración de los cuatro evangelistas. Y así, cuando examina uno los argumentos de la crítica adversa, vése que, en último resultado, se reducen á la imposibilidad de explicar el hecho por sólo las fuerzas naturales. También nosotros reconocemos y proclamamos esa imposibilidad; pero añadimos que, en conformidad á eso mismo, queda entonces lugar á la acción divina de aquel cuya existencia en este suelo muestra ser la del Hijo de Dios, uno con su Padre en naturaleza y poder.

Los mitólogos no quieren ver en la multiplicación de los panes más que, digámoslo así, una segunda edición para el Mesías del maná en el desierto, y en la multiplicación de los peces una copia de la lluvia de codornices que un día salvó del hambre á Israel. Mas extravagante todavía es la explicación naturalista. La gente menos acomodada, dicen, había agotado sus provisiones; los ricos reservaban las suyas; y entonces, para traerlos á que partiesen con los pobres su alimento, Jesús se habría puesto á distribuir Él mismo los cinco panes y dos peces que constituían la provisión del colegio apostólico; con lo cual, seguido el ejemplo del Maestro, pudieron todos saciar el hambre. ¡Vaya un cuadro de alta fantasía! Una cosa olvidan, y es que, según el evangelista (Joann., VI, 13), los doce cestos de sobras recogidas después de la comida provenían de los *cinco panes de cebada* que se habían repartido. M. Renán, según su costumbre, se da á imaginar una leyenda: que se habría originado una sobriedad extraordinaria, de que habría dado muestras una muchedumbre ávida de escuchar al Maestro.

Justo es que digamos también algo de una dificultad que presenta la conciliación de los relatos de los dos casos de multiplicación de los panes. Poco después del primer milagro, que lo habían presenciado y habían tomado en él parte activa los discípulos, hállase nuevamente Jesus en presencia de una muchedumbre hambrienta que le había seguido hasta el desierto, y dice á sus discípulos: "*Me compadezco de la muchedumbre, que ha tres días ya perseveran conmigo y no tienen que comer, y no quiero despacharlos en ayunas por que no desfallezcan en el camino*„; á lo cual responden los discípulos como la primera vez: "*¿De dónde tendremos en el desierto panes bastantes para alimentar tanta gente?*„

Objétase que debieran responderle: "Señor, dadles de comer como hicisteis

el otro día.„ Cierto es que hubieran *podido*; pero falta que hubieran *debido* responder así. Lo cual no sucede, pues que podían hablar por de pronto á su Maestro de un medio natural para subvenir á las necesidades del momento. Si Jesús les hubiese indicado un sitio donde hubiesen podido encontrar víveres, se habrían dispuesto á ir á buscarlos. El respeto que al Señor tenían no les permitiría proponerle, así de buenas á primeras, que obrase un milagro. Sabían por experiencia que Jesús quería tener la iniciativa de sus prodigios, y que quienes sin motivo bastante se los pedían habían más de una vez experimentado una negativa. Es, por lo demás, posible que Jesús les hubiese dicho antes: "Dadles de comer.„ Los evangelistas son muy concisos al referir el milagro repetido.

Curaciones milagrosas. — El poder milagroso del Salvador se empleó en toda clase de enfermedades; padecimientos en los órganos de los sentidos: ceguera, sordera, mudez; enfermedades nerviosas: epilepsia, parálisis; lesiones en los miembros: cojera, tullimiento de las manos; enfermedades externas, como la lepra; enfermedades internas, flujo de sangre; enajenación mental; afección á la medula espinal (en la mujer encorvada), etc. Una vez obró gradualmente la curación de un ciego; á veces se sirvió de tocar con su mano, de aplicar su saliva, de una tierra humedecida: y lo más á menudo, una palabra ha bastado para devolver la salud. De ordinario, los enfermos eran traídos á su presencia y oían su voz; mas á veces la curación fué á distancia y sin saberlo los enfermos, y en algunas ocasiones desapareció la enfermedad al practicar los enfermos, lejos del Señor, un acto indiferente que Él les había ordenado (como el ciego de nacimiento y los diez leprosos).

¿Y no basta, por ventura, esta sencilla exposición para refutar de antemano cualquier sistema que los críticos incrédulos puedan inventar intentando explicar todas estas curaciones por el juego de las fuerzas naturales? Se ha pretendido que Jesús habría aprendido en Egipto procedimientos secretos de medicación. Pero, ¿dónde ó cuándo ha empleado remedios que guardasen proporción alguna con las curaciones obradas? Se ha supuesto una virtud magnética; pero, ¿ha curado nunca instantáneamente semejante influencia otra cosa que afecciones nerviosas? ¿Han cedido nunca la lepra, los flujos de sangre, etc., á una influencia magnética ó hipnótica? Si la sugestión hipnótica ha podido hacer surgir alguna vez erupciones sanguinolentas, jamás ha producido tal resultado sino después de pasado algún tiempo, y nunca en una persona sometida por primera vez á la acción del hipnotizador. Por otra parte, las curaciones á distancia y sin saberlo los enfermos, como la del siervo del centurión y la del hijo del régulo, no pueden entrar en el cuadro de las curaciones hipnóticas. Ha querido atribuirse á la imaginación de los enfermos un gran influjo en las curaciones evangélicas. Si la crítica quiere que entremos á discutir ese argumento, que nos presente antes casos ciertos en que la imaginación haya devuelto la vista á ciegos de nacimiento ó la completa salud en un instante á cuerpos roídos de úlceras inveteradas, cuales son las de los leprosos. No hay evasiva: ó bien hay que admitir el milagro en las curaciones que obró Cristo, ó bien hay que negar la existencia de esas mismas operaciones. Si se escoge este último partido, se tropieza con la autenticidad y la veracidad de los Evangelios, según testimonio de toda la antigüedad; y toda vez que los adversarios piden á veces que se les presenten documentos oficiales, podemos, en cierto modo, satisfacer á su pretensión. En el siglo II, Quadrato, en una apología dirigida al Emperador Adriano, declara expresamente que él mismo en persona ha conversado con enfermos curados milagrosamente por el Señor.

Examinemos ahora alguna de las curaciones más célebres.

El siervo del centurión y el hijo del áulico de Cafarnaum.—Tienen de común entre sí estas dos curaciones haber sido obradas á distancia y sin conocimiento de los enfermos. Las demás circunstancias son tan diferentes que es difícil concebir cómo Strauss se ha tomado la molestia de dedicar una larga disertación á la cuestión de saber si los tres relatos (Matth., VIII, 5 seq.;

Luc., VII, 1 seq.; Joann., IV, 46 seq.) se refieren á uno, dos ó tres hechos distintos. Dejemos, pues, preguntas ociosas, y digamos tan sólo breves palabras acerca de una contradicción aparente entre San Mateo y San Lucas en la exposición del milagro obrado por nuestro Señor á ruego del centurión. Confrontemos ambos relatos.

San Mateo.—"Y como entrara en Cafarnaum, acercóse á él un centurión rogándole y diciendo: Señor, un mozo mío yace en casa paralítico y malamente atormentado. Y le dijo Jesús: Yo iré y le curaré. Y respondiendo el centurión, dijo: Señor, yo no soy digno de que entréis bajo mi techo; decidlo solamente de palabra, y sanará mi mozo. Pues también yo soy hombre constituído en subordinación.„

San Lucas.—"Entró en Cafarnaum. Y estando enfermo el sirviente de cierto centurión, iba á morir, al cual tenía en mucha estima. Y habiendo oído de Jesús, envió á él los notables de los judíos rogándole que viniese y salvase á su sirviente. Y ellos, habiendo llegado á Jesús, le rogaban con instancia diciéndole: Que es digno de que le concedas eso... Jesús iba, pues, con ellos. Y cuando estaba ya no lejos de la casa, le envió amigos el centurión diciendo: Señor, no os molestéis, pues no soy digno de que entréis bajo mi techo, por lo cual tampoco me he juzgado digno de ir á Vos; pero decidlo de palabra, y sanará mi mozo. Pues yo, hombre constituído en subordinación...„

La respuesta de Jesús es la misma en ambos Evangelios. "En verdad os digo: ni en Israel he hallado tanta fe.„ Si se concreta uno al sentido obvio, parece que sólo el centurión habría hablado á Jesús según San Mateo, y según San Lucas, al contrario, dicho oficial no habría siquiera encontrado al Salvador, y todo habría pasado entre Jesús y los amigos del centurión. San Agustín había visto la dificultad, y he aquí la solución que propone: Pasó todo exactamente según lo expone San Lucas; y San Mateo, queriendo abreviar la narración, ha atribuído al mismo centurión lo que sus amigos dijeron ó hicieron en su nombre. Es un modo de hablar vulgarmente usado en la conversación, y que á nadie se le ocurre tacharlo de error. Los evangelistas, á cuyo dictado deja el Espíritu Santo lo que los teólogos llaman el *verbum materiale,* es decir, la expresión del pensamiento divino, acostumbran acomodarse al lenguaje comúnmente usado entre los hombres.

La realidad histórica de ambos sucesos está á cubierto de todo ataque. Los relatos están claramente circunstanciados y tienen un perfecto color local. Por una parte, un centurión, oficial romano, tal como debía haberlo en un país dominado por los romanos; de la otra, un Βασιλικός, nombre que designaba un oficial de palacio [1], y, por lo tanto, en el presente caso un cortesano de Herodes, tetrarca de Galilea. Califícase de descenso el camino de Caná á Cafarnaum, y tal es, en efecto, la conformación relativa del país. Los domésticos que salen al encuentro del padre para confirmarle la fausta noticia, y la fe del padre confirmada á la vista del prodigio, todo ello es natural y no corresponde al campo de la alegoría. La intervención de los judíos en pro de un gentil favorecedor del pueblo de Israel, es también muy probable. Ni lo es menos la alta idea que el centurión, hombre recto y leal, se ha formado del poder de Jesús, y el temor respetuoso que le impulsa á buscar intercesores para con el *rabbi* todo poderoso. ¿Cómo había de atreverse él, un pagano, á presentarse ante el gran Doctor? Los racionalistas encuentran inexacto lo que dice San Lucas, de que el sirviente del centurión iba á morirse, pues la parálisis no es, al decir de ellos, una enfermedad mortal. Pues qué, ¿no lo es cuando proviene de una apoplejía? Y aun cuando dimana de otras causas, ¿no concluye al cabo á veces por traer la muerte? Objétase también que la relación de San Lucas es deshilvanada, porque el centurión invita á Jesús á que venga á curar á su sirviente, y cuando Jesús se acerca declárase él indigno de recibirlo. Parécenos, por el contrario, tal conducta un efecto muy natural del temor respetuoso, que crece de pronto al acercarse el Hijo de Dios.

Evidente es que en estas dos curaciones no ha intervenido ninguna causa

[1] Propiamente, *un áulico, un palaciego.—(Nota del Traductor.)*

natural; nada de influencia moral del que cura á los enfermos; nada de acción salutífera sobre la imaginación de éstos, pues que ignoraban todo lo que lejos de éllos acontecía. Ni puede tampoco traerse aquí á colación el magnetismo animal. Jesús no había visto nunca los dos enfermos, y no podía, por lo tanto, ejercer sobre ellos ninguna acción hipnótica, aun en el caso de suponer demostrado que tal acción pueda ejercitarse á distancia en una persona sometida con antelación al poder del hipnotizador. Hay, pues, en estos dos sucesos una acción sobrenatural y divina, y únicamente por ella pueden explicarse los efectos allí obtenidos.

Y si respecto á otros casos la crítica negativa nos objeta causas naturales ocultas, tendremos un importante antecedente para no admitir tales causas que entren en concurrencia con la acción divina, ya comprobada de antemano en el taumaturgo.

La escuela de Strauss imagina haber dicho la última palabra acerca de estas curaciones á distancia con hacer observar la semejanza que tienen con la curación de Naamán, el sirio, obrada por Eliseo sin ver tampoco al enfermo. La incredulidad de Naamán se reproduce en la del áulico, censurada por Cristo, y los mensajeros del centurión representan el sirviente enviado por Eliseo. Explicación si se quiere ingeniosa, pero completamente inverosímil, y que en realidad nada explica.

El paralítico de Galilea y el de Bethsaida.—Nuestro Señor obró muchas curas de paralíticos, y hay dos, sobre todo, que merecen más particular atención: la una por haber hecho el Salvador aquel milagro expresamente como prueba de su autoridad divina, y la otra porque, habiéndose hecho en un día de sábado, sirvió de pretexto á una encarnizada persecución suscitada contra Cristo por los jefes de la Sinagoga.

La primera de dichas curaciones nos la refieren los evangelistas sinópticos de este modo: Trajeron á Jesús un paralítico en una camilla sostenida por cuatro hombres. No pudiendo conseguir acercarse con él á Jesús á consecuencia de la muchedumbre que le rodeaba dentro de la casa, subieron al techo, y destejando, bajaron el enfermo en su lecho ante Jesús. El cual, viendo esta fe, dijo al paralítico: "Confía, hijo; se te perdonan los pecados.„ Y estaban allí algunos escribas y fariseos, que decían entre sí: "¿Qué dice éste? Blasfema. ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?„ Pero Jesús, penetrando sus pensamientos, les respondió: "¿Por qué estáis pensando mal en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir á este paralítico: Tus pecados sean perdonados, ó decirle: Levántate, toma tu lecho y echa á andar? Ahora, para que sepáis que el hijo del hombre tiene en la tierra potestad para perdonar los pecados, te digo (añadió dirigiéndose al paralítico): Levántate, toma tu lecho y vete á casa.„ Y al instante se levantó éste, y tomó su lecho y echó á andar delante de todos; de modo que todos se maravillaron y daban gloria á Dios diciendo: "Nunca tal vimos.„

El narrador entra, como se ve, en todos los pormenores; trátase, pues, de un hecho perfectamente conocido, y no de un acontecimiento conservado y transmitido por alguna vaga é indecisa tradición. Y además, el modo que emplean para presentar el enfermo á Jesús es enteramente conforme á los usos de Palestina, cuyas casas tienen una plataforma á la cual se entra por una escalera exterior, y que comunica por una abertura con el interior del edificio. Pero siendo demasiado angosta dicha abertura para dar paso al enfermo echado en una camilla, los que le llevaban debieron agrandarla quitando algunas tejas (*per tegulas*). Nuestro Señor, al decir desde luego al paralítico: "Tus pecados te son perdonados„, declara implícitamente que la enfermedad de aquel hombre era un castigo de sus pecados. Este principio de la conexión entre el pecado y las enfermedades corporales, lo vemos enunciado con frecuencia en el Antiguo Testamento (Lev., XXVI, 14; Deut., XXVIII 15, 39; II Par., XXI, 15, 18 seq.); y estaba tan admitido por los judíos en tiempo de Jesús, que pensaban que ninguna enfermedad tenía otro origen que el pecado actual. Por eso rectifica Jesús en este punto las ideas exageradas de sus discípulos. (Joann., IX, 1-3.) Añadamos para con-

cluir la prueba de la verdad histórica de esta curación, que pasó en presencia de un concurso apiñado de espectadores, varios de los cuales vivían todavía sin duda cuando los evangelistas escribieron sus relatos. Repárese, además, que el prodigio lo refieren tres historiadores que, sin contradecirse en nada, aportan cada uno al acervo común su contingente de pormenores propios. Más adelante examinaremos el carácter milagroso de la curación.

La segunda curación arriba citada, la refiere sólo San Juan. "Había, nos dice, en Jerusalén, cerca de la puerta de las Ovejas, una piscina llamada Bethsaida (en griego *Bethesda*), de cinco pórticos, donde yacía una muchedumbre de enfermos, ciegos, cojos, paralíticos, esperando el movimiento del agua. Y un ángel del Señor bajaba á sus tiempos á la piscina y se movía el agua, y el que primero bajaba á la piscina después de moverse el agua, quedaba sano de cualquier enfermedad que tuviese. Había allí un hombre que llevaba treinta y ocho años de enfermedad; al cual, viéndole Jesús yacer allí y conociendo que llevaba mucho tiempo, le dijo: "¿Quieres sanar?„ No sospechando este hombre los designios de Jesús, le respondió:—"Señor, no tengo hombre que cuando se haya movido el agua me éntre en la piscina; y así, cuando yo llego, ya bajó otro antes.„ Dícele Jesús: "Levántate, toma tu camilla y echa á andar.„ Y al instante quedó sano aquel hombre, y recogió su camilla y andaba.„

Esta curación repentina obrada en público, fué comprobada lo bastante para servir de punto de partida á la cólera de los sanhedritas contra el Salvador, porque había mandado á aquel hombre que llevase su camilla en un día de sábado. Desde entonces urdieron los del Sanhedrín contra el taumaturgo aquella serie de intrigas y persecuciones que había de terminar en el sangriento drama del Calvario. (Véase Joann., V, 16: VII, 1, 20, 21.) Este acontecimiento tiene, pues, su lugar preciso en la vida de Jesús. El mismo Strauss consiente en admitirlo como un hecho real, lo mismo que la curación del paralítico de que antes hemos hablado.

No queremos disimular que de todas las curaciones maravillosas, las de la parálisis ofrecen más fácil ocasión para las explicaciones naturales alegadas por la crítica incrédula. Hay, ciertamente, parálisis que pueden curar instantáneamente bajo el influjo de una fuerte conmoción moral, y más fácilmente aún en personas de un sistema nervioso especialmente sensible. En los histéricos la menor sacudida produce parálisis catalépticas, que cesan tan pronto como se trae á los pacientes al estado normal. En las personas sometidas á la acción de un hipnotizador, produce éste y destruye á su voluntad parálisis por simple sugestión. He aquí lo que afirma un hipnotizador célebre, M. de Rochas (*Revista científica*, 12 de Febrero de 1887):

"Se hizo salir á la fuerza del lecho, en que estaba inmóvil largo tiempo hacía, á una mujer atacada de una paraplegia de este género (psíquica); después, habiéndola puesto en pie, se le dice:—"Ande usted,„ y he aquí que anda.„ Y aquel doctor añade: "Tenemos aquí un ejemplo de curación *milagrosa* que explica muchas otras de éstas.„ ¿Qué hay, pues, que impida explicar de una manera análoga las curaciones de paralíticos obradas por Jesús, y en particular las dos que acabamos de referir?

Respondemos primeramente que el caso del paralítico de Bethsaida no ofrece paridad alguna con las curaciones hipnóticas; el enfermo no había encontrado nunca á Jesús, y hasta ni lo conocía aun después de su curación (Joann., V, 12-13); no podía, pues, estar sujeto respecto á Él á ninguna influencia magnética. No había tampoco motivo alguno para que la palabra de Jesús produjese en aquel enfermo una fuerte conmoción moral, pues que no sospechaba hallarse en presencia de quien podía curarle, según se ve por la respuesta que dió á la pregunta: "¿Quieres sanar?„ Nunca los hipnotizadores han obrado ni obrarán curaciones en semejantes circunstancias.

Más campo se ofrecía para imaginar una enérgica acción moral producida por la palabra del Maestro en el otro paralítico, cuya confianza debía ser ciertamente extraordinaria. El carácter de Jesús se opone, sin embargo, á que admitamos, ni aun para este caso,

una explicación natural. Jesús, cuya probidad y sinceridad están por encima de todo ataque, cura á aquel enfermo para probar su poder divino de perdonar los pecados, y la prueba resultaría vana si la curación fuese efecto de las solas causas naturales; sabía, pues, Jesús que obraba por la influencia de una virtud divina. Así lo comprendió también la multitud presente al prodigio, y dió gloria á Dios. Y toda vez que Jesús no los saca de esa idea, prueba es que habían comprendido bien el verdadero carácter de la curación. Un último efugio quedaría á la explicacion natural: es á saber, que Jesús mismo participase también de la ilusión popular atribuyendo á una intervención divina la virtud magnética ó fascinación que en su persona se revelaba. Mas semejante hipótesis, además de que no responde á la idea del conocimiento de las más ocultas cosas que los Evangelios nos muestran en Jesús, no puede sostenerse enfrente de muchos otros prodigios que evidentemente superan las fuerzas de la naturaleza. Si éstos son sobrenaturales, ¿por qué las curaciones de los paralíticos, que se presentan como igualmente maravillosas que las demás, habían de formar excepción ellas solas? La analogía con los otros milagros del Salvador debe, pues, hacernos considerar también como sobrenaturales esas curaciones.

Curación de leprosos.—Nuestro Señor curó muchos leprosos, lo cual no es de extrañar, porque esa horrible enfermedad era muy común entre los judíos. Los Evangelios refieren con detalles principalmente dos de esas curaciones: una que Jesús obró poco después del sermón de la montaña en un solo enfermo, y otra más adelante á favor de un grupo de diez de estos desdichados. La primera nos la refieren con las mismas circunstancias los tres sinópticos; la segunda la sabemos solamente por San Lucas.

Un leproso se arrojó á los pies de Jesús diciéndole: "Señor, si queréis podéis limpiarme„; y Jesús, extendiendo su mano, le tocó diciendo: "Quiero; sé limpio„; y al punto quedó limpio de su lepra, es decir, curado. Y Jesús le dijo: "Mira, no lo digas á nadie, sino ve y muéstrate al sacerdote.„

Cuando su último viaje á Jerusalén, al pasar Jesús por Samaria, vinieron á su encuentro diez leprosos, los cuales se mantuvieron á distancia y clamaron á Él: "Jesús, Maestro, tened misericordia de nosotros.„ Y habiéndolos visto Jesús, dijo: "Id á mostraros á los sacerdotes.„ Y sucedió que mientras iban quedaron limpios. Sólo uno de entre ellos, un samaritano, vino á dar gracias al Salvador, que se lamentó de la ingratitud de los otros.

Ciertos racionalistas han querido ver una parábola en este segundo relato, porque parece que tiende por completo á recomendar la gratitud por los beneficios recibidos y á levantar para con los judíos el concepto de la nación samaritana. Pero el que de un hecho surja una lección moral, ¿puede ser, por ventura, motivo para negar, ni poner siquiera en duda, su realidad histórica, cuando todo en la narración nos muestra un hecho verdaderamente sucedido? Respecto al primer relato, no hallan pretexto alguno para poner en duda la realidad del hecho. Se ha intentado con suposiciones ajenas al relato, y hasta contrarias á su contenido, quitar á esta curación su carácter maravilloso, transformándola en una mera promesa de futura curación. ¡Esfuerzo vano! La sencillez y previsión del relato echa por tierra esa imaginaria hipótesis, y subsiste demostrado que Jesús en el primer caso, con sólo tocarle y decir una palabra, devolvió instantáneamente la salud á un hombre cubierto de lepra (Luc., V, 2), y que en el segundo caso obró semejante prodigio en diez hombres á un tiempo, y eso á distancia, mientras iban ellos á ver á los sacerdotes para darles razón de su estado. Véase ahora el juicio de Strauss respecto á semejante hecho (Traduc. por Littré, tomo II, pág. 74.): "La lepra, á causa de la profunda alteración de los humores, es la más tenaz y maligna de las erupciones. Devolver, pues, con una palabra y un toque su integridad y sanidad á la piel carcomida por el padecimiento, cosa es absolutamente inconcebible, puesto que es representar como un efecto inmediato lo que necesita para efectuarse una larga serie de operaciones intermedias.„ Esto, diremos, pues, también nosotros, es inconcebible, á no

ser por una intervención sobrenatural, que, atendido el carácter de la persona á quien se concede, no puede ser sino un verdadero milagro.

CURACIÓN DEL CIEGO DE NACIMIENTO.— ¿Quién no conoce la bellísima narración que nos ha dejado de este prodigio el discípulo amado? ¡Eso no se inventa! No nos detendremos en discutir las ridículas hipótesis de que ha echado mano la escuela racionalista para transformar en una operación quirúrgica la aplicación, en los ojos del enfermo, de la tierra humedecida. Si tales hipótesis tuviesen algo de verosímil, bien se les habría ocurrido alguna, al menos á los fariseos, en la información minuciosa que hicieron acerca de esta maravillosa curación. El favorecido con el milagro dióles sólo esta categórica respuesta: "Hizo lodo, y me untó los ojos y me dijo: vete á la piscina de Siloé, y lávate. Y fuí, y me lavé y veo.„ No encontrando qué replicar á estas tan terminantes palabras, no pudiendo disputar el carácter milagroso de la curación, aquellos astutos doctores no ven más recurso que poner en duda que aquel hombre fuese ciego. Pero en vano; conócele la muchedumbre, y sus padres atestiguan que ha nacido ciego. Y, en fin, preludiando sin duda el sistema de los racionaliotas, quieren hacer confesar al ciego que su curación *no puede* ser efecto de una intervención divina; pero con una palabra los hace callar el curado. Viéndose entonces sin salida, prorrumpen en injurias y arrojan á mi hombre de la Sinagoga. No por eso se debilitó la fama del milagro. Así que algún tiempo después los "judíos,„ es decir, los mismos jefes del pueblo que habían hecho pesquisa sobre la curación, viendo á Jesús llorar la muerte de Lázaro, se dijeron entre sí: "¿No podría éste que abrió los ojos del ciego de nacimiento hacer que éste no muriese?„ (Joann., XI, 37.) Strauss, después de haber discutido minuciosamente todos los elementos de la explicación natural, concluye así: "La explicación natural nos deja, pues, también aquí atados, y nos queda en pie un ciego de nacimiento curado por Jesús.„ (*Op. cit.*, pág. 97.) Pero no es más feliz á su vez el doctor mitólogo cuando pretende, por su parte, eliminar del terreno histórico esta curación, alegando que no han hablado de ella los sinópticos, y que el autor del cuarto Evangelio ha explicado mal la etimología de la palabra Σιλοάμ. Razones ambas sin valor, toda vez que los sinópticos no refieren los hechos de la acción apostólica de Jesús en Jerusalén, y que el verdadero nombre del manantial era *Schiloach*, lo cual, en efecto, significa *enviado*.„ (Joann., IX, 7.)

LIBERACIÓN DE ENERGÚMENOS.—La crítica racionalista trata de seres imaginarios á los demonios, y para ella los *poseídos* no son más que dementes. A principios de este siglo un sabio expositor católico, J. Jahn, sin negar la existencia de los demonios, se ha mostrado también, por su parte, favorable á la opinión que considera á los energúmenos, incluyendo hasta los mencionados en el Evangelio, solamente como enfermos atacados de enajenación mental. Los judíos, según esta opinión, estaban ciertamente en la idea de que la locura procedía de una posesión diabólica: *estás poseído de un demonio* y *estás loco*, son para ellos expresiones sinónimas. Así vemos que los judíos, oyendo á Jesús afirmar su soberana potestad sobre la vida y la muerte, exclamaron: "Tiene un demonio y está fuera de sí. ¿Por qué le escucháis?„ (Joann., X, 20.) Además de la locura, atribuíanse también otras enfermedades á influjo diabólico. El padre del epiléptico lunático pretende que un espíritu es lo que ataca á su hijo y le arroja al suelo. La cananea clama también que su hija es cruelmente atormentada por un demonio. El Salvador, se nos dice pues, mirando como inofensiva aquella opinión popular, no juzgó del caso contradecirla; antes bien, por una prudente condescendencia, acomodó su manera de hablar y obrar á aquel error común, sin pronunciar sobre la realidad de las cosas. Debemos examinar brevemente tal teoría.

No es nuestro ánimo sostener que nunca se haya engañado el pueblo judío achacando al demonio una enfermedad producida por causas naturales, y hasta es probable que á menudo no correspondiese semejante juicio á la realidad de las cosas. Pero no podemos conceder que tal juicio fuese siempre

erróneo. Los evangelistas mismos afirman varias veces el origen diabólico de ciertas enfermedades curadas por Nuestro Señor. Dicen, en general, que Jesús *curaba* muchas personas vejadas por los espíritus inmundos (Luc., VI, 18). Otro tanto dice San Pedro hablando á la familia del centurión Cornelio de que Jesús pasó sanando todos los oprimidos del diablo (Act., X, 38). Nuestro Señor mismo declara haber *ligado* Satanás, dieciocho años hacía, á la mujer encorvada, favorecida por su milagro (Luc., XIII, 16). Manda á los demonios salir, y los espíritus le obedecen, y los enfermos sanan, según lo vemos en la liberación del epiléptico, extensamente referida por San Marcos (IX, 16-28). Vemos en otro lugar (Luc., XI, 14) que Jesús lanzó un demonio que era mudo, y que, habiendo lanzado al demonio, habló el mudo y se admiraron las muchedumbres. Que en todas esas circunstancias se haya acomodado el Salvador al erróneo concepto del vulgo, no podemos suponerlo sin imputarle mentiras. ¿No sería una mentira formal decir que Satanás había tenido encorvada dieciocho años á una persona si ese encorvamiento fuese debido á causas naturales? ¿No sería otra tal el decir ante un enfermo ordinario: "Espíritu sordo y mudo, yo te lo mando: sal de él, y no vuelvas más á él?„ (Marc., IX, 24.) Pero si estos argumentos no bastasen para convencer á los adversarios, ¿qué podrían responder ante el hecho del endemoniado de Gerasa? Era éste un loco furioso que habitaba desnudo en los sepulcros, que era el terror de los transeuntes y que había roto las cadenas con que en vano habían intentado sujetarle: cuya última circunstancia arguye, sea dicho de paso, una fuerza sobrehumana en aquel desgraciado. Y al ver desde lejos á Jesús aquel loco, se le echa á los pies, le suplica que no le atormente y le reconoce por Hijo del Altísimo; segunda circunstancia que manifiesta una verdadera posesión, el conocimiento de las cosas ocultas, pues que en aquel entonces no podía dicho demente saber por medios naturales la filiación divina de Jesús. Habiéndole preguntado el Señor "¿Qué nombre tienes?„ responde "Legión tengo por nombre, pues somos muchos.„ Había cerca de allí una piara de puercos, en número de dos mil. Los demonios pidieron á Jesús que les permitiese entrar en aquellos animales, y Jesús se lo permitió; y salieron los demonios de aquel hombre y entraron en los cerdos, y la piara se precipitó impetuosamente en el mar y se ahogó. Imposible se hace aquí ninguna explicación naturalista. Si no fuese real la posesión de aquel hombre, no habría demonios que saliesen de él, ni que entrasen en los cerdos, y entonces nada explica aquella desatentada carrera de los cerdos al mar, donde van á perecer. Cierto que hay quien ha dicho que el loco se habrá precipitado sobre los animales y les habrá espantado extraordinariamente, empujándolos así á la mar. ¿Mas quién ha de creer que un solo hombre furioso pudiese causar semejante efecto en una piara de dos mil cabezas, y en tal modo, además, que los animales no se dispersasen en varias direcciones, sino que todos á una (*uno impetu*) se lanzasen á ahogarse?

Los mitólogos atacan de otro modo la realidad de esta posesión. Hacen notar en primer lugar que hay diferencia entre el relato de San Mateo y los de los otros dos sinópticos, pues que éstos hablan de un solo poseído y San Mateo menciona dos. Añaden que ningún motivo podía impulsar á los demonios á querer entrar en los puercos que iban á morir en seguida, ni Jesús, por su parte, podía darles un permiso que tan grave daño había de inferir á los dueños de los animales. Fácilmente se echa de ver la poca subsistencia de tales alegaciones. Porque si los poseídos de Gerasa eran dos en las mismas condiciones, pudieron San Marcos y San Lucas contentarse con describir lo tocante á uno de ellos. O tal vez no sabían que hubiesen sido dos. Siendo los demonios espíritus maléficos, podían desear una compensación del mal que con su expulsión del cuerpo de aquel hombre se les impedía. En cuanto á Jesús, dueño era de sus criaturas y podía tener muy buenos motivos para permitir la pérdida de la piara. Los dueños, gentes muy apegadas á los bienes de este mundo (según se infiere de lo que después trae el relato evangélico), merecían proba-

blemente experimentar aquella pérdida material en sus bienes. Inútil es, por lo demás, ir más allá en las conjeturas sobre este punto.

Tenemos, pues, averiguado: *a*) que en tiempo de Nuestro Señor había en Palestina verdaderos poseídos; *b*) que los demonios que moraban en los cuerpos causaban en ellos diversas especies de enfermedades; *c*) que la enajenación mental particularmente era á veces efecto de una posesión diabólica; *d*) que Nuestro Señor arrojó realmente á los demonios del cuerpo de varios poseídos, y los libertó por eso mismo de las enfermedades que los afligían; *e*) que los espíritus malignos pueden ocupar los cuerpos de los animales lo mismo que los de los hombres. (Véase art. *Poseídos*.)

Resurrección de muertos.—Hay tres resurrecciones de muertos obradas por el Salvador, cuya detallada narración nos han transmitido los Evangelistas: la de la hija de Jairo, referida por los tres sinópticos; la del hijo de la viuda de Naím, que la refiere sólo San Lucas; y la de Lázaro, de la cual sólo San Juan nos ha conservado el relato. Como de todos los milagros de Cristo son éstos los más esplendentes y los que más se resiste á creer la crítica racionalista, se concibe que haya agotado dicha crítica todos sus recursos para hacer bambolear la certeza de los mismos. A las escuelas naturalista, mitologista y legendaria ha venido á unirse últimamente la escuela hipnótica, con el propósito de echar por tierra la realidad objetiva de estos prodigios evangélicos.

Resurrección de la hija de Jairo. —Exponen detalladamente este milagro San Marcos y San Lucas, pero lo cuenta más compendiosamente San Mateo. Según refieren los dos primeros, Jairo, jefe de la Sinagoga, vino á postrarse á los pies de Jesús, diciéndole: "Mi hija está á los últimos; venid, é imponedle la mano para que se salve y viva.„ Jesús le acompaña hacia su casa, y cuando están ya muy cerca vienen las gentes de la casa de Jairo y le dicen: "Que ha muerto vuestra hija; no molestéis al Maestro.„ Mas Jesús, habiendo oído estas palabras, dijo á Jairo: "No temas, cree tan sólo.„ Entra en seguida, y devuelve la vida á aquella jovencita. Según el relato de San Mateo, no se menciona ya el peligro extremo, sino la muerte. El padre, postrándose ante Jesús, le dice: "Señor, mi hija acaba de morir; pero venid, imponedle la mano y vivirá.„ A lo cual Jesús se levanta y acompaña al padre.

El racionalismo proclama que no pueden conciliarse ambas narraciones, y se prevale de esa supuesta contradicción para rechazar como una fábula el hecho mismo de la resurrección. Absolutamente destituída de razón es semejante consecuencia. ¿Cuántas veces sucede que sobre los hechos más patentes se forman relatos que están en contradicción relativamente á alguna circunstancia accidental? Podría á lo más inferirse que San Mateo no estaba exactamente informado de la manera en que el padre expresó su súplica. Pero como se trata aquí de narradores inspirados, es necesario ahondar más en el examen de la dificultad. No diremos con Kuinœl y Schleusner (*Lexic. graec.*, N. T. v. τελευτάω) que la palabra ἐτελεύτησεν debe traducirse: *está á los últimos;* porque ese significado no se muestra en ningún otro pasaje, y además el verbo está en el aoristo, y anuncia, por consiguiente, una cosa pasada. Parécenos que San Agustín explica la divergencia de una manera satisfactoria. San Mateo, dice, quiere contar en pocas palabras que Jesús ha devuelto la vida á una jovencita á ruego de su padre, el cual tenía sin duda la intención de rogar á Jesús que se dignase curar á su hija agonizante, ó resucitarla si estaba muerta. El evangelista le hace expresar solamente la súplica correspondiente al suceso que aconteció en efecto, y deja á un lado todos los preliminares. La veracidad de los escritores sagrados no exige que relaten á la letra todas las palabras de los interlocutores; basta que las palabras que ponen en su boca respondan á la expresión de su pensamiento. Nada más que eso exigen los hombres de un narrador verídico. San Agustín saca de su explicación este excelente principio de exégesis: "Sentado lo cual, aprendemos de éstas varias pero no contrarias frases de los evangelistas una cosa desde luego muy útil y muy necesaria: que en las palabras de cualquiera no debemos atender sino á

la voluntad, para cuya expresión deben servir las palabras, y que no miente quien refiere con otras palabras lo que quiso aquél cuyas palabras no dice.„ (*De Cons. evang.*, II, 66, 67.)

Pretenden, por otra parte, los críticos adversos que aquella joven no se hallaba muerta en realidad, sino tan sólo aparentemente sumida como en un sueño letárgico. Jesús mismo, dicen ellos, lo declara así á los presentes: "*No está muerta la muchacha, sino que duerme.*„ M. de Rochas hace notar además que Jesús obra acertadamente en apartar la muchedumbre de espectadores, porque el aislamiento es, en efecto, muy favorable para despertar del sueño hipnótico (*Revista científica*, 12 de Febrero de 1887, pág. 213). Este docto supone, sin duda, que se trata en el presente caso de una persona histérica. Aunque el histérico se halle á veces hasta en niñas de pocos años, resulta en el presente caso con obvia claridad, por el conjunto de la narración, que las palabras de Jesús eran en sentido figurado: aquella muerte que iba á ser dentro de breves momentos reemplazada por la vida, merecía más bien el nombre de sueño. En otra ocasión Jesús dice á sus discípulos: "*Nuestro amigo Lázaro duerme*„, y la explicación que da él mismo á sus palabras indica que quería decir que Lázaro había muerto. En el presente caso todos los asistentes creen que fué una resurrección, porque no les cabía duda sobre la realidad de la muerte. Nuestro Señor los deja en tal idea, y hasta les impone el silencio sobre lo que acaba de hacer. Esto hubiera sido de su parte una superchería indigna si todo lo que suponían prodigio no consistiese más que en una sugestión hipnótica ó cualquier acto natural análogo.

Resurrección del hijo de la viuda. —Aquí el milagro recayó en un muerto que llevaban á enterrar. Jesús encuentra la fúnebre comitiva en la puerta de Naím. Probablemente el difunto era para él un extraño; nadie le había hablado de la índole de su enfermedad. Sin andarse en averiguaciones pára á los que llevaban el cadáver, toca el féretro y pronuncia: "Mancebo, te lo digo: levántate.„ Y al punto el que estaba muerto se incorporó, y Jesús lo devolvió á su madre. Con lo cual, asombrado el pueblo, exclamaban: "*Que un gran Profeta se ha levantado entre nosotros y Dios ha visitado á su pueblo.*„

Pasa ya de arbitrario querer también buscar aquí una muerte aparente, y suponer que Jesús, simplemente con dar un vistazo al cadáver, se había asegurado de que era aquél un caso de letargo. Pues qué, ¿antes de parar á los que llevaban el muerto y tocar el féretro, no había dicho ya á la madre: *No llores?* Estaba, pues, desde entonces decidido á hacer revivir el difunto. Además, aquí asimismo deja el taumaturgo que el pueblo saque de este hecho un argumento en favor de su misión divina. De lo cual debemos inferir que tenía él mismo la conciencia de haber obrado una verdadera resurrección. La realidad de ésta no puede, pues, ser dudosa para todo crítico no obcecado por la taumatofobia.

Resurrección de Lázaro.—Este milagro es el más esplendente de cuantos obró el Señor durante su vida mortal. Para echarse de encima esta pesadilla los racionalistas, ensayan por de pronto la recusación del testigo. Esta resurrección, dicen, la cuenta sólo el cuarto evangelista; y aun dado que admitamos ser ese evangelista el Apóstol San Juan, sería el único sobreviviente de los acompañantes de Jesús. Sabiendo, pues, que no había ya nadie que pudiese comprobarlo, podía inventar impunemente ese milagro y revestirle de todas las circunstancias propias para aumentar la verosimilitud y realzar el brillo del suceso. Un hecho tan insigne, si hubiese realmente sucedido, no podía escaparse á la atención de los evangelistas sinópticos; no podían éstos ignorarlo porque habría pasado en presencia de todos los Apóstoles, y no podían omitirlo, tanto menos cuanto que aquel hecho habría tenido marcado influjo en la Pasión de Cristo, la cual refieren todos los sinópticos. (Cfr. A. Réville en la *Revista de Ambos Mundos*, 1866, tomo LXIII, págs. 91 y 92.)

Semejante hipótesis tiene desde luego en contra suya una grave presunción, porque supone al cuarto evangelista muy diverso de lo que en toda su obra aparece. Por confesión de todos los críticos moderados es dicho autor

hombre probo y sincero, cuyos relatos todos respiran un grande candor y una cierta sencillez ajena á toda sospecha de superchería. Ninguna necesidad, por otra parte, tenía para defender su causa de forjar de cabo á rabo una fábula de tan colosal impudencia como lo hubiera sido ésa, en la suposición de los adversarios. Es más: aunque hubiera querido forjarla no le hubiera sido posible, ó habría sido al menos un intento insensato. En efecto, ¿qué probabilidad podía haber de hacer aceptar un milagro tan conspicuo, tan circunstanciado, obrado á las puertas de Jerusalén, y del cual, sin embargo, no hubiera ninguna memoria entre los cristianos? Semejante narración, presentada de pronto sesenta años después de la muerte de Jesus y sin que nadie hubiese oído hablar nunca de tal cosa, hubiera bastado para comprometer el crédito histórico del cuarto Evangelio. San Juan tenía á mano bastantes otros argumentos de la divinidad de su Maestro para que fuese á inventar uno que, en la hipótesis de la objeción propuesta, hubiera estado destituido de toda verosimilitud.

El silencio de los sinópticos sobre ese acontecimiento podrá ser inexplicable para quienes se figuren á dichos evangelistas como unos historiadores ganosos de contar cuanto saben de la vida de su héroe; pero se explica sin dificultad cuando se forma una idea exacta del fin especial que cada uno de ellos se propone. San Mateo mira sobre todo á demostrarles á los judíos que Jesús es su Mesías anunciado por los Profetas, y la resurrección de Lázaro no entra en ese cuadro. San Marcos es un eco de la predicación de San Pedro, y puede ser muy bien que San Pedro, fijándose sobre todo en la resurrección de Jesús, no se sirviese apenas en sus enseñanzas de esa otra resurrección obrada por el Salvador. San Lucas se propone sobre todo mostrar á Jesús como el Salvador de la gentilidad, objeto al cual era ajena la resurrección de Lázaro. Añadamos una razón aplicable á todos los tres sinópticos, y es que dichos evangelistas, por motivos que no es del caso examinar ahora, concretan su narración de la vida pública de Cristo á lo acontecido en Galilea y en la Perea. Cierto es que traen además la historia de la Pasión; pero van de acuerdo en tomar el relato de ésta tan sólo desde la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Ahora bien; esa entrada tuvo lugar después de la resurrección de Lázaro. No corresponde, pues, esa resurrección á la serie de sucesos que se proponían relatar los sinópticos. Y así vemos también que omiten la curación del paralítico de Bethsaida (Joann., V) y la del ciego de nacimiento (Joann., IX), dos milagros asimismo muy conspicuos, pero verificados en la ciudad santa.

Examinemos ahora el plan de ataque de otra categoría de adversarios, aquellos que suponen al narrador sincero pero poco informado.

Según éstos, Lázaro no había fallecido, sino que hacía el muerto. El y su familia lo habían arreglado todo para procurar á su amado Maestro la gloria de resucitar un muerto. Unos de estos adversarios entienden que Jesús ignoraría el supuesto complot, y según otros lo sabría y se habría prestado á ello. Paréceles que Jesús y la familia de Betania podrían creerse permitido un inocente fraude del cual tan saludable efecto se recababa.

Rechazamos desde luego con indignación una explicación que supone á nuestro adorable Salvador culpable de una superchería indigna de un hombre honrado, ofensiva á la Majestad divina, y hasta también en el presente caso blasfema, puesto que en una oración solemne Jesús tributó gracias á su Padre celestial por haberle dado en esta resurrección un testimonio de su misión divina (Joann., IX, 42). Preciso es tener completamente depravado el sentido estético, y haber perdido toda noción exacta del bien y del mal, para ver sólo un fraude inocente en lo que hubiera sido detestabilísima superchería. En cuanto á la familia de Betania, nos es bastante conocida para que podamos juzgarla capaz de tomar parte en el denigrante complot que esos críticos le endosan. Por otra parte, si Jesús ignoraba el complot, tenían también que ignorar á su vez los individuos de aquella familia la intención del Maestro; y entonces, ¿podía darse nada más insensato é imprudente por parte de ellos

que el simular ante los judíos una muerte que hubieran tenido al cabo que desmentir si Jesús no quería ó no podía devolver la vida al simulado difunto? Si, por el contrario, Jesús estaba al corriente de todo, todavía era menester que se hubiese podido encubrir el juego tan perfectamente que los judíos presentes, enemigos la mayor parte del Maestro, no hubiesen tenido sospecha alguna del fraude. Su manera de obrar después de la resurrección del muerto prueba bien que no les vino en mientes semejante sospecha. Porque unos en vista del prodigio creyeron en Jesús, y otros fueron á contárselo todo á los fariseos. Con lo cual se reunió el Sanhedrín, y he aquí el tema de sus deliberaciones: "*¿Qué hacemos, porque este hombre hace muchas señales* (milagros)? *Si le dejamos así, todos creerán en él.*„ (Joann., XI, 47, 48.) Preciso era que la muerte de Lázaro fuese bien indiscutible para que en aquella asamblea de hombres instruídos y hostiles al taumaturgo ni una voz se levantase á mostrar dudas sobre aquel punto capital.

Queda, pues, sentado por los más convincentes argumentos del orden moral que todo pasó realmente según el Evangelio lo refiere. Lázaro, verdaderamente muerto y enterrado de cuatro días, volvió repentinamente á la vida por la palabra de Jesús, y el Padre Eterno, solemnemente invocado por el Hijo, concurriendo con su omnipotencia á este prodigio, ratifica ante la muchedumbre allí presente haber dado al taumaturgo la misión de Mesías.

El rumor del milagro se esparció en seguida y excitó en los judíos, reunidos entonces en Jerusalén para la Pascua, un entusiasmo general. A la noticia de que viene Jesús á la ciudad precipítase la muchedumbre á su encuentro, llevando ramos de palma y de olivo, tendiendo sus vestiduras en el camino y aclamándolo con efusión como el hijo de David, que viene en nombre del Señor (Joann., XII, 12, 19). El espectáculo de semejante triunfo desconcierta á los del Sanhedrín: "*Veis que nada adelantamos: he aquí que todo el mundo va en pos de él.*„ Pues bien; ¿van acaso á entablar una pesquisa severa sobre la resurrección de Lázaro, causa de todo este movimiento? No: bien saben que sólo sacarían de eso quedar avergonzados. Por de pronto, no ven otro medio que suprimir el molesto testigo: "*pensaron, pues, en matar á Lázaro* (Joann., XII, 10), *á quien Jesús había resucitado de entre los muertos*„ (íd., 9). Este último rasgo completa para nosotros la demostración del milagro.

La Transfiguración. — Distínguese este milagro de los anteriores en que fué obrado en Jesús por el Padre celestial, mientras que los otros fué Jesús mismo quien los obró.

Los críticos racionalistas han encontrado en este hecho evangélico un campo que les pareció podían explotar favorablemente, y han pretendido con empeño transformar en alucinaciones subjetivas todos los detalles que parecen sobrenaturales en aquel cuadro de glorificación.

Jesús, dice la escuela naturalista, había citado á dos discípulos secretos, y quería que sus tres más íntimos amigos asistiesen á la entrevista. Mientras esperaban á los invitados, Jesús y sus tres Apóstoles se ponen en oración, y éstos se quedan dormidos. Llegan en el entretanto los dos adeptos: al sonido de sus voces despiertan los Apóstoles, y ven á Jesús en la cima de la montaña iluminado por los primeros rayos de la aurora, reflejados además por las nieves de alrededor. Medio dormidos, toman á los dos desconocidos por Moisés y Elías. Y luego los ven desaparecer en una nube diáfana, y creen oir una voz del cielo en esta exclamación de uno de los adeptos: "*Este es mi Hijo amado...*„

Toda esta armazón de hipótesis se desquicia ante esta sencilla frase del Evangelio: "Y al bajar ellos del monte, les dió Jesús orden diciendo: *A nadie digáis la visión hasta que el Hijo del Hombre resucite de entre los muertos.*„

Palabras con las cuales nos hace Jesús comprender claramente que los Apóstoles acababan de percibir una visión objetivamente real; pues si hubiesen sido víctimas de una alucinación, la lealtad obligaba á su Maestro á sacarlos de su error.

Menos todavía puede el carácter del Salvador compadecerse con el punto de vista más moderno que pretende atribuir la "alucinación„ de los Apósto-

les á una sugestión que les habría hecho su Maestro durante un estado de sueño magnético. Porque si tal hubiera habido, al volver de su sueño los hipnotizados no habrían recordado lo que habían visto y oído: con lo cual no podrían ser ellos quien hubiese dado á los evangelistas la noticia de la visión. Y por Jesús tampoco la habrían sabido, pues quería guardarla oculta durante su vida mortal. Y además, ¿no sería una insensatez en Jesús el imponer silencio á sus Apóstoles acerca de una visión de la cual ninguna conciencia habrían tenido al salir de su hipnosis?

J. CORLUY.

EVANGELIOS APÓCRIFOS. — Dicen que la moneda falsa prueba la existencia de la legítima, porque si no hubiese ésta nadie pensara en fabricar y dar salida á la otra. Así sucede con los Evangelios apócrifos: se han publicado como moneda falsa de los Evangelios canónicos.

Se ha dado el nombre de Evangelios apócrifos á narraciones relativas á la vida de Nuestro Señor Jesucristo, pero no recibidas en la Iglesia como parte de la Escritura. Los primeros relatos de este género fueron escritos en el siglo II, como más adelante veremos; divídense en dos categorías, refiriéndose los unos al nacimiento y niñez de Jesús, y los otros á su Pasión y bajada á los infiernos. Existe gran número de Evangelios de la primera clase; pero se agrupan bajo tres tipos primitivos:

a) El *Protoevangelio de Santiago*, falsamente atribuído á Santiago el Menor, cuenta la historia de los padres de la Bienaventurada Virgen María, el nacimiento de Jesús y los sucesos después acaecidos hasta la degollación de los inocentes.

b) El *Evangelio de Tomás el israelita*, que algunos juzgan ser el Apóstol Santo Tomás. Refieren sus páginas una serie de prodigios que se ponen como obrados por Jesús desde su huída á Egipto hasta la edad de ocho años.

c) La *Historia de José el carpintero*. Se ocupa en narrar la vida y la muerte de San José, padre nutricio de Jesús. Este mismo divino Señor es quien aparece en el libro dirigiendo á sus discípulos al pie del Monte Olivete la narración de escenas donde se mezcla lo gracioso con lo vulgar y lo burlesco. El *Evangelio del pseudo Mateo*, el *Evangelio de la Natividad de María*, y el *Evangelio árabe de la niñez*, son compilaciones más ó menos interpoladas del Protoevangelio y del de Tomás.

La segunda clase de Evangelios apócrifos se resume en el Evangelio de Nicodemus, compuesto de dos piezas diversas:

a) Las *Actas de Pilatos*, exposición del proceso de Jesús en el tribunal de aquel gobernador romano, y de la ejecución de la sentencia.

b) La *Bajada á los infiernos*, la cual, según su título lo indica, refiere con todos sus pretensos detalles la bajada del alma del Salvador al limbo, donde las almas de los Patriarcas y de los justos de la ley antigua esperaban su rescate. Al Evangelio de Nicodemus dicen relación varias piezas sueltas: dos cartas de Pilatos á Tiberio, otra de Pilatos á Herodes, y otra de Herodes á Pilatos, donde se comunican el uno al otro los motivos de su conversión á la fe de Jesucristo; una relación de Pilatos sobre el proceso, muerte, resurrección y principales milagros de Jesús; dos relaciones más ó menos contradictorias acerca de la muerte de Pilatos; una narración de José de Arimatea, y, en fin, la *Venganza del Salvador*, absurda reminiscencia de la ruina de Jerusalén por los ejércitos de Vespasiano y de Tito, que se pone en el reinado de Tiberio.

Todos estos escritos aquí enumerados han llegado hasta nosotros, no sin haber sufrido varias alteraciones ó arreglos, de los cuales sería difícil formarse una idea exacta. Los Padres de los primeros siglos mencionan otros Evangelios en gran número (casi para cada Apóstol el suyo), de los cuales apenas se han conservado algunos fragmentos. Parece que varios de estos Evangelios no se diferenciaban sino por los diversos títulos puestos á una misma obra. Debe también colocarse entre los Evangelios de que quedan fragmentos el Evangelio según los hebreos, frecuentemente mencionado y citado por los Padres. No venía á ser, según el conjunto de los datos de la

tradición, otra cosa que el texto original arameo de San Mateo, interpolado por las sectas judaizantes. San Jerónimo lo manejó y tradujo; mas tanto dicha traducción como el texto que en ella se trasladaba perecieron ambos.

Creemos útil, desde el punto de vista apologético á que pertenece nuestro trabajo, dar aquí un sucinto análisis de las principales producciones literarias que se comprenden en la categoría de los Evangelios apócrifos.

PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO.—Joaquín y Ana son representados aquí como dos esposos desgraciados que no han tenido familia. El Sumo Sacerdote rechaza por este motivo ignominiosamente del templo á Joaquín, y éste, en su desesperación, se retira al desierto, y se somete allí á un ayuno de cuarenta días y cuarenta noches. Ana, retirada en su casa, deplora su esterilidad. Un día de fiesta, sin embargo, reconvenida por la mujer que la acompañaba, se viste sus mejores galas, y bajando á su huerta se sienta á la sombra de un laurel, y allí un nido de pajarillos que ve en una rama reaviva toda su pena. Diríjese al Señor, y le ruega que haga cesar su humillación. Aparécese entonces un ángel y le anuncia que tendrá una criatura, la cual será desde su nacimiento consagrada al Señor. Al mismo tiempo un mensaje celestial da aviso á Joaquín, que deja su desierto y vuelve á su hogar, y nueve meses después Ana da á luz aquella hija de bendición, á la cual ponen por nombre María. A los seis meses la niña anda sola, y todo en ella manifiesta la acción divina que la protege. A los tres años presentan en el templo á la Virgen.

Sube sola y con prodigiosa rapidez las quince gradas que van al altar de los holocaustos (*Ps. Matth.*, 4). Es educada en el templo como una casta paloma alimentada por un ángel, y pasa allí sus días entre la oración y el trabajo hasta la edad de doce años.

Pedida en matrimonio por un sacerdote, rehusa la propuesta alegando su voto de virginidad (*Ps. Matth.*, 7). Entonces, con una orden del cielo, el Sumo Sacerdote Zacarías reune á todos los viudos de Israel y les previene que depositen cada uno su ramo ante el Señor, y aquel cuyo ramo sea distinguido con un prodigio, será el custodio de la Virgen bendita. Bien pronto sale una paloma del ramo de José, artesano de la raza de David. Al ver esto, José se entristece y alega su avanzada edad y que tiene hijos; no obstante lo cual, el Sumo Sacerdote quiere que el anciano obedezca á la voluntad de Dios. José se resigna, y lleva á la Virgen María. Esta se ocupa en casa de José en tejer y en adornar el velo del Santuario, y mientras se halla absorta en este trabajo recibe la visita del ángel, que le anuncia será Madre del Redentor guardando intacta su virginidad. Sigue después la relación de la visita á Santa Isabel y de la vuelta á Nazareth. Entonces José advierte el embarazo de María. Hácese la descripción de su dolor y desesperación. María afirma su inocencia. José se halla conmovido, y un ángel viene á sacarle de su afán. En el entretanto José y María son acusados ante el Sumo Sacerdote y sometidos á la prueba de las aguas amargadas, de la cual salen triunfantes, y el pueblo reconoce su inocencia. Proclámase entonces el edicto de Augusto, en cuya virtud se ordena el recuento de todas las familias originarias de Belén, y José marcha con su esposa á aquella ciudad. Habiendo llegado la hora de dar á luz María, José hace entrar á la Virgen en una gruta y corre á buscar á una partera de Belén. Todos los elementos parecen estar en confusión. La partera llega demasiado tarde, ha nacido ya el niño, y una nube llena la gruta, iluminada de un vivo resplandor. La partera cree en el misterio; pero otra mujer, dominada de una curiosidad impertinente, experimenta el castigo del cielo y es curada por el recién nacido. Sigue luego la historia de los Magos, que vienen dos años después del nacimiento del Salvador (*Ps. Matth.*, 16), la orden sanguinaria de Herodes y el retirarse San Juan Bautista y su madre á una montaña, que se entreabre para recibirlos y vuelve á cerrarse en seguida. El Sumo Sacerdote Zacarías, padre del Precursor, es asesinado en el Santasantórum por orden de Herodes. Toda esta historia se presenta como escrita por Santiago, el hermano del Señor.

El *Evangelio de Tomás el israelita* y el *Evangelio árabe de la infancia*

deben considerarse juntamente. Este tiene una parte original: el viaje de la Sagrada Familia por Egipto, viaje anunciado por prodigios y señalado en todas las ciudades con los más singulares milagros que obra allí el Niño Jesús. Detiénense largo tiempo en Matarea; llegan también á Menfis, donde visitan al rey Faráon. Después de tres años de residencia vuelven á Belén, donde también las envolturas de Jesús y el agua que ha servido para lavarle curan los enfermos y libran á los poseídos. Y entre éstos se encuentra Judas Iscariote. Lo restante de dicho escrito está calcado sobre el Evangelio griego de Tomás.

Este último es una nomenclatura árida y sin interés de los milagros obrados por Jesús niño desde los cinco á los doce años. Aparece allí Jesús como un niño travieso, caprichoso y cruel, como un maguillo que juega con la vida y la muerte de la gente que le rodea. Así, un niño que estropea unos pocitos de agua que Jesús había excavado muere y queda seco allí mismo: y otro que le toca en el hombro es igualmente presa de la muerte. Así también el niño caza doce pajaritos un día de sábado, y al reprochárselo bate sus palmas y los pajaritos cobran vida y vuelan. Cura toda clase de enfermedades, resucita muertos, y excita por doquiera la admiración de las muchedumbres. Pero también á menudo concita contra sí y contra sus padres á las personas que le cercan, porque, quien quiera que en algo osa faltarle, es castigado con la muerte. San José le reprende, y se ve obligado á corregirle tirándole de las orejas. Tres doctores prueban á enseñarle las letras, y los detiene en la aleph, les pregunta los misterios de ella y los convence de ignorantes. Uno de ellos pega al niño, secásele la mano y se muere. Construyendo José una cama para un magnate, se había equivocado en las medidas; y con echar la mano Jesús se estiran al punto las maderas que resultaban cortas. Habiéndole su madre enviado por agua, rómpesele el cántaro y el Niño trae el agua en su manto, etcétera, etc. Termínase todo con la narración del Niño perdido y encontrado en Jerusalén, adonde, siendo ya de doce años, había ido con José y María.

La *Historia de José el carpintero* sólo ha llegado hasta nosotros en una versión árabe; parece que el texto original había sido compuesto en lengua copta. Habiendo reunido Jesús en torno suyo sus discípulos en el Monte de los Olivos, les refiere los principales rasgos de la vida de su padre nutricio y todos los pormenores de su muerte. Los diez primeros capítulos resumen lo que dice de José el *Protoevangelio de Santiago*. La parte original comienza con el undécimo. José llega á la edad de ciento once años con perfecta salud de cuerpo y espíritu. Adviértele entonces un ángel su próxima muerte. José, turbado y medroso, se va al templo á implorar el auxilio de Dios y de su ángel de la Guarda en aquel temeroso paso. Vuelto á Nazareth, se tiende en su lecho y siente luego la proximidad de la muerte. Maldice, á imitación de Job, el día de su nacimiento, y confiesa al Señor todas sus faltas. Después llama en su auxilio á su Divino Hijo. Acércanse Jesús y María, y le hablan con ternura, y se sientan Jesús, á la cabecera, y María á los pies. José pide perdón á Jesús de las vacilaciones que un tiempo tuvo sobre sospechar de la castidad de su esposa y de las reprensiones que se ha atrevido á dirigirle á él mismo. Mas he aquí ya la muerte, que aparece escoltada de infernales monstruos. José exhala gemidos llenos de angustia. Jesús aparta á los monstruos y pide á su Eterno Padre por el moribundo. Acuden á su voz Miguel y Gabriel, que recogen el alma de José, la envuelven en un luminoso velo y la preservan de los ataques de los demonios. Jesús abraza el cuerpo yerto de su padre nutricio. Anuncia á los presentes la gloria reservada á la memoria del santo anciano, y los celestiales favores que habrán de recoger los hombres del culto que han de tributarle. Habiendo terminado Jesús su relato, pregúntanle los Apóstoles por qué José ha padecido la muerte y no ha sido inmortal, como Elías y Enoch. El Salvador les responde que todos los hombres están sujetos á la muerte, ni la evitarán tampoco los mismos Elías y Enoch, porque los matará el Anticristo.

El Evangelio de Nicodemus.

PRIMERA PARTE.—Las *Actas de Pilatos*.—Podemos con M. Variot llamar á esta obra "un ensayo de apologética cristiana". Aparece aquí Jesús acusado de magia y denunciado al tribunal de Poncio Pilato. El gobernador lo envía á buscar; preséntase Jesús, é inclínanse á su paso las águilas romanas. Los Príncipes de los Sacerdotes hacen cargo á Jesús de su nacimiento ilegítimo, de la degollación de los inocentes y de la huída á Egipto. La muchedumbre se declara contra el acusado. Pilatos interroga á Jesús, é insisten los judíos en la acusación de atentado contra el templo, de usurpación del título de rey y de blasfemia contra Dios. Pilatos titubea, consulta, declara inocente á Jesús.—Segunda fase del debate. Comienza con un alegato de Nicodemus en favor de Jesús, y preséntanse después los testigos de descargo: el paralítico curado por Jesús, los ciegos, los estropeados, los leprosos, la hemorroísa, llamada Verónica, los demoniacos libertados por él. Un postrer testigo habla de la resurrección de Lázaro. Todos estos testigos son recusados por los judíos bajo diferentes pretextos. Pilatos quiere salvar á Jesús, y los judíos dan la preferencia á Barrabás en parangón con el Salvador. Pilatos cede por último, aunque reprendiendo á los acusadores á la manera que el diácono San Esteban en el libro de los *Actos*. Pronúnciase la sentencia, y la lúgubre comitiva se dirige al Calvario. Añádense aquí algunos pormenores á los relatos evangélicos, y la redacción griega más reciente entra en largas ampliaciones acerca del dolor de María, á quien llama ἡ θεοτόκος. Este pasaje es muy tierno. Jesús expira, y un soldado le rasga el costado derecho. Pilatos y su mujer lloran la muerte de Jesús. Los judíos, al contrario, continúan en su obra de odio. Ponen en un calabozo á José de Arimatea, pero es libertado milagrosamente. He aquí que los guardias que vuelven del sepulcro de Jesús anuncian la resurrección del crucificado. Los compran para que callen. Cuarenta días después sube Jesús al cielo desde la montaña de Melek, en Galilea, habiendo asistido á esta última aparición tres judíos distinguidos, los cuales van á relatarla á los del Sanhedrín. Los judíos, provocados por Nicodemus, hacen buscar por todas partes á Cristo en Judea; pero en vez de él hallan á José de Arimatea, el cual les refiere cómo ha salido de la prisión después de una visión de Jesús resucitado. Quédanse consternados los judíos, y los sosiega Nicodemus. Con nuevas pesquisas no pueden ya dudar de la ascensión de Jesús, y concluyen por dar gloria á Dios de todas estas maravillas.

SEGUNDA PARTE. *La bajada á los infiernos*.—Jesús, dejado ya el sepulcro, había resucitado á gran número de muertos, y entre otros á los hijos del anciano Simeón, á quienes, por propuesta de José de Arimatea, manda llamar el Sanhedrín. Invitados á dar cuenta de lo sucedido, escriben la relación de la bajada de Jesús á los infiernos.

Una viva luz anuncia primeramente á los habitantes de la obscura mansión que ha aparecido en la tierra el Mesías. Juan Bautista llega y declara que le ha visto en la tierra, que le ha mostrado á sus discípulos y que le ha bautizado. Seth, á ruegos de Adán, refiere cómo habiendo ido en busca del óleo de la misericordia, que tiene virtud para curar todas las enfermedades del género humano, se le respondió que ese óleo no se daría á los hombres sino después de cinco mil quinientos años, cuando el Hijo de Dios tomase la naturaleza humana; que entonces haría revivir á Adán y sus descendientes, los lavaría con el agua del Espíritu Santo, los ungiría con aquel óleo y los curaría de toda enfermedad. Este discurso difunde alegría entre los Patriarcas y los Profetas. Aparece entonces Satanás y hace un discurso á Hades, personificación del infierno. Dice que ha sido testigo de los prodigios de Jesús, pero que ha impulsado á los judíos á crucificar á aquel hombre cuyo poder tantas víctimas le había arrebatado. Que ese Jesús que se dice Hijo de Dios, pero es solamente un hombre, va á llegar á la mansión de los muertos: toca ahora al infierno apoderarse de él y retenerlo con vigoroso esfuerzo. Hades á su vez manifiesta sus

temores, porque ese hombre manda como dueño á la vida y á la muerte, y fué, sin duda, efecto de su palabra el escaparse Lázaro del infierno que ya lo retenía; ¿qué poder bastará á detenerlo á él mismo? Conque, así, lo mejor será no permitirle la entrada en el infierno. Un ruido parecido al del trueno viene á interrumpir aquel diálogo infernal; las voces de los ángeles anuncian la llegada del Rey de la gloria. En vano Hades hace cerrar y guardar las puertas de su imperio; ellas por sí solas se rompen y el Rey de la gloria hace su entrada. Apodérase de Satanás y lo entrega á Hades con orden de encadenarlo hasta el segundo advenimiento del Hijo de Dios. Ejecútase la orden, y Hades reprocha amargamente al príncipe de los demonios el haber dirigido sus ataques contra el Rey de la gloria. Éste recibe entonces los homenajes de Adán y de todos los justos: les anuncia su rescate y los lleva resucitados á la gloria, donde se encuentran con Henoch, Elías y el buen ladrón.

Los dos hijos de Simeón, que el texto latino llama Leucio y Charino, concluyen aquí su relato y desaparecen. En un apéndice al texto latino, Anás y Caifás, requeridos por Pilatos, confiesan que después de la resurrección de Jesús han echado de ver en él la realización de las predicciones y figuras de sus libros sagrados. Pilatos, después de haberlos oído, envía al Emperador una breve relación de lo que ha pasado con respecto á Jesús, y dice que si él lo ha condenado fué porque los judíos le engañaron.

Todos los Evangelios apócrifos son composiciones pseudónimas; pero los autores que los atribuyen á Apóstoles ó á discípulos, ó á otros contemporáneos de Cristo, dejaron en sus escritos pruebas perentorias de su impostura. El Protoevangelio, en primer lugar, no puede ser obra de Santiago, Obispo de Jerusalén. Un judío contemporáneo de Jesús, y que vivía en la ciudad santa al frente de los cristianos circuncisos, debía saber que nunca hubo Sumos Sacerdotes con los nombres de Rubín, Zacarías y Simeón. No podía ignorar que el Sumo Sacerdote Zacarías, á quien los judíos habían dado muerte entre el templo y el altar, no era el padre de San Juan Bautista. Un Apóstol tan puro y austero como Santiago el Menor no hubiera nunca escrito y dado á la publicidad los detalles obscenos y repugnantes que se encuentran en el Protoevangelio á propósito del nacimiento de Cristo.—Si Tomás el israelita fuera uno de los doce Apóstoles, no nos presentaría al Niño Jesús bajo un aspecto indigno de su alta misión y de sus divinos atributos. Al Salvador no había de figurárselo uno de sus Apóstoles como una especie de mago dedicado á jugar á los milagros, sin más resultado que hacerse admirar y poner en apuros á sus padres.—El autor del Evangelio latino del pseudo Mateo ha querido hacer pasar su obra como traducción hecha por San Jerónimo de un texto original hebreo de San Mateo, y con ese objeto ha supuesto una correspondencia entre el santo Doctor y los Obispos Cromacio y Heliodoro del tenor siguiente. Habiendo sabido éstos que San Jerónimo ha encontrado un volumen hebreo de mano de San Mateo, donde se refiere la historia del nacimiento de María y de Jesús, le ruegan les envíe una traducción latina de dicha obra. Jerónimo accede á su petición y les envía la versión, aunque protestando que no entiende haya de contarse esa obra entre los libros canónicos. Ahora es el caso que San Jerónimo, en sus escritos auténticos, rechaza con desprecio, como ensueños apócrifos, ciertos pormenores contenidos en este que quiere suponerse Evangelio de San Mateo, por ejemplo, lo de la partera llevada á la gruta del nacimiento, y lo de que San José hubiese tenido hijos de otro anterior matrimonio. En la historia de José el carpintero se ponen en boca de Jesús mismo palabras en que resulta confundido Herodes el Grande, el de la degollación de los inocentes, con Herodes Antipas, el que mató á San Juan Bautista.

El *Evangelio árabe de la Infancia* se dice encontrado en el libro del Sumo Sacerdote Joseph, contemporáneo de Jesucristo; pero dicho escrito es manifiestamente una reproducción interpolada de obras anteriores. El *Evangelio de Nicodemus* abunda en reminiscencias del Nuevo Testamento, y contiene citas literales de las epístolas de San

Pablo; se hace allí decir á los judíos que su ley les prohibe aplicar la pena de muerte; se coloca en Galilea la montaña desde donde Jesús subió al cielo, y se hace del *Olivete* una región en que se encierra la montaña de la Ascensión, á la cual se llama Mamilch; se supone á los guardias del sepulcro presentes á la conversación del ángel con las santas mujeres, etc., etc. El texto latino da á los resucitados hijos de Simeón los nombres de Leucio y Charino, dos nombres de un mismo hereje gnóstico célebre en el siglo IV. Uno de estos supuestos hijos de Simeón da á la palabra *Alleluia* el significado de: *el Señor vendrá por todas las cosas*. No sabía, pues, jota de hebreo.

Vemos que la mano de los falsarios se descubre por doquiera en los Evangelios apócrifos. ¿Deberemos, por tanto, decir que todo lo que añaden éstos á los verdaderos relatos evangélicos se halle destituído de valor histórico? Tanto como eso, sería desdeñar demasiado estos documentos de la antigüedad. Los Evangelios apócrifos son el eco de las tradiciones populares, tradiciones en las cuales corren lo verdadero y lo falso mezclados á una. Sabemos por San Juan (XXI, 25) que los Evangelios canónicos están lejos de haber consignado todos los rasgos de la vida del Salvador. ¿Por qué, pues, algunas de estas graciosas narraciones contenidas en tal ó cual pasaje de los apócrifos no podrían llenar en parte los huecos dejados por los auténticos? Pero en tal caso, ¿qué medio hay para discernir lo fabuloso de lo histórico?

Por de pronto, relegaremos entre las ficciones esa multitud de prodigios chocantes y otros rasgos de carácter vulgar que no cuadran bien á la dignidad del hombre Dios y á la idea que debemos formarnos de su sublime misión. Daremos también poco crédito á aquellos relatos que no hacen sino transportar á la vida oculta de Jesús los hechos y actos de su vida pública consignados en los Evangelios canónicos. Ambas consideraciones concurren para que el *Evangelio de Tomás, el Evangelio del pseudo Mateo* y el *Evangelio árabe de la Infancia* deban ser casi totalmente eliminados del dominio de la historia, é igual suerte corresponderá á muchos detalles de la *Historia de José el Carpintero*.

En cuanto á las *Actas de Pilatos*, fácil es descubrir el objeto que se proponía el autor. Quiso por un lado disculpar en parte al Gobernador romano, y por otra hacer aparecer á los jefes de la Sinagoga como testigos involuntarios, y por lo mismo irrecusables, de la resurrección de Cristo. Todo en los debates ante Pilatos y en las investigaciones del Sanhedrín parece inventado adrede para ese designio. En todo este escrito nada hay, á nuestro juicio, que sea histórico, á no ser dos pormenores de los preparativos de la crucifixión: el lienzo que rodearon á la cintura del Salvador, y la corona de espinas puesta también entonces en su cabeza. La tradición había, sin duda, conservado el recuerdo de estas cosas, pues no se ve en otro caso razón alguna para inventarlas.

Tal vez también deben buscarse en una tradición popular verídica los nombres de los dos ladrones Dimas y Gestas. El nombre de Longinos dado al centurión que hacía la guardia junto á la cruz, y que otras tradiciones aplican al soldado que rasgó el costado de Jesús, parece más bien indicar el empleo de aquel oficial en el ejército romano; porque es, en efecto, derivado de λόγχη, nombre dado por San Juan al arma empleada en el Calvario (Joann., XIX, 34).

La *Bajada á los infiernos* tiene ciertamente un fondo histórico que sabemos por la revelación. El rey profeta David había entrevisto el prodigio cuando cantaba en el arpa de oro: "*¡Oh Dios, vos no dejaréis mi alma en las profundidades del infierno!*„ (Psalm. XV, 10.) Habíanse cumplido los tiempos, y los Apóstoles uno tras otro describían todos los pormenores de este prodigio. El que había de subir á la mansión de la gloria había comenzado por descender á los lugares más bajos de la tierra (Ephes., IV, 9), había penetrado en la prisión donde estaban encerradas las almas de los muertos y las había hecho oir la palabra de consuelo (I Pet., III, 19); los muertos habían tenido también su Evangelio y el secreto de la vida en Dios (Pet., IV, 6). Aquel ante quien debe doblarse toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los infiernos (Phil.,

II, 10), había hecho oir su palabra victoriosa, y se le había visto elevarse triunfante después de haber derrocado los poderes del abismo y libertado del cautiverio las almas de los Patriarcas y de los Profetas que le formaban corte en señal de victoria (Col., II, 15.—Variot, *Los Evangelios apócrifos*, página 300). Los antiguos Padres Ignacio, Ireneo, Orígenes y Tertuliano, apoyándose en estos testimonios de las Escrituras, celebran en sus obras este dogma de fe, que el Símbolo consigna con las palabras: *Descendit ad inferos*. El trabajo apócrifo que se refiere á este dogma no es en gran parte más que un desenvolvimiento poético de los datos de la revelación. Describe las circunstancias del misterio tal como se complacería en representarlas la piadosa consideración de las meditaciones ascéticas. Exceptúese la anécdota del óleo de la misericordia que fué á buscar Seth á las puertas de la gloria. Transforma tal narración inhábilmente el sentido figurado en sentido propio, y debe desecharse tanto más que parece relacionada con la secta herética de los sethianos. El apéndice de los textos latinos y el prólogo, en que aparecen los hijos de Simeón, son igualmente puras ficciones. Por lo demás, esta segunda parte del Evangelio de Nicodemus posee un verdadero mérito literario, y merecería un lugar al lado de los bellos fragmentos épicos de la antigüedad clásica.

Réstanos examinar lo que puede haber de histórico en los relatos del nacimiento y niñez de la Santísima Virgen. Observemos en primer lugar con Calmet que "nada obligaba á los que componían el Protoevangelio, en un tiempo tan cercano á los Apóstoles y en que la memoria del padre y la madre de la Santísima Virgen estaba tan reciente, á fingir los nombres de Joaquín y de Ana„. Hay, además, en esos relatos dos hechos que tienen á su favor la autoridad de los antiguos Padres, y que por este concepto merecen ser aceptados como históricos, en cuanto á la substancia por lo menos; es á saber: la presentación de la Santísima Virgen en el templo, y el nacimiento de nuestro Señor en una gruta en Belén. San Gregorio Niseno (*De Nativ. Dom.*, tomo III, página 346) habla así de la primera de las expresadas tradiciones: "El padre de la augusta Virgen, hombre venerable..., había llegado á la vejez sin tener hijos. A ejemplo de la madre de Samuel, pidió al Señor que no le rehusase la bendición otorgada en la ley á la fecundidad, y prometió consagrar á Dios la criatura que le naciese. Fué escuchada su oración y tuvo una hija, á la cual puso por nombre María. Tan pronto como hubo la madre terminado el tiempo de su lactancia llevó la niña al templo y cumplió su voto consagrándola á Dios, y luego los sacerdotes la tuvieron á su cuidado en aquel santo asilo como en otro tiempo á Samuel.„ La misma tradición reproduce también San Epifanio en el siglo IV (*Haer.*, LXXIX), y más adelante San Juan Damasceno (*De fide orth.*, IV, 14). Es, por otra parte, conforme á las costumbres judías. "Según antiguos usos de los judíos, podían las mujeres velar á la puerta del tabernáculo, y algunas de ellas, como la esposa del Sumo Sacerdote Joyada, tenían á su cargo la educación de la niñez.„ (IV Reg., XI, 2, 3.) Después de la vuelta de la cautividad se habían dejado alrededor del templo aposentos en que moraban separados los hombres, las mujeres y los niños de uno y otro sexo (Joseph., *B. J.*, V, 14, y *Antiq.*, XV, 14). Habíase permitido á algunas vírgenes, las que estaban destinadas al servicio del templo, pasar su juventud en el recinto de aquel edificio. Por eso vemos que, cuando Heliodoro intentó forzar la puerta del santuario, las vírgenes que allí estaban encerradas acudieron despavoridas al Sumo Sacerdole Onías (II Mac., III, 19). En el momento del nacimiento del Salvador, Ana, hija de Phanuel, era del número de las mujeres que no dejaban el templo.„ (Variot, *op. cit.*, página 189 y sigs.)

La tradición de la gruta de la Natividad la encontramos ya consignada en el siglo II por San Justino (*Tryph.*, 18), que dice que María dió á luz á Cristo en una cueva (ἐν σπηλαίῳ τινί) cerca de Belén. San Jerónimo (Ep. 58 *ad Paul.*) habla también de la gruta donde el divino Niño dejó oir sus primeros gemidos. Hoy día mismo en Belén se designa la cripta de la iglesia de la Natividad como el sitio en que se realizó este

gran misterio. *Hic de Virgine Maria Jesus Christus natus est.* Tal es la inscripción que allí se lee grabada en el suelo. El Evangelio del pseudo Mateo dice que el tercer día después del nacimiento del Niño salió María de aquella gruta para entrar en el portal, donde colocó á Jesús sobre el pesebre. También este detalle podría bien tener algún fundamento histórico. La presencia del buey y del asno es más sospechosa porque se la presenta como cumplimiento de una profecía de Isaías (I, 3), cuyo sentido no se ha comprendido bien.

¿En qué época aparecieron por primera vez los Evangelios apócrifos?

El más antiguo de ellos fué, sin duda, el *Evangelio según los hebreos*, que, como arriba hemos dicho, no es sino el Evangelio de San Mateo con interpolaciones. San Jerónimo nos ha conservado fragmentos de él. Lo había traducido en latín, lo tenía en gran consideración, y citaba de buen grado sus textos, no para hacerlos aceptar como canónicos, sino para sacar algunas aclaraciones respecto á ciertos pasajes difíciles de San Mateo. Las interpolaciones que caracterizan el Evangelio según los hebreos, fueron introducidas sin duda por los ebionitas y nazareos poco después de su separación de los verdaderos fieles procedentes de la circuncisión, es decir, á fin del siglo I. Según ciertos racionalistas, estos fragmentos habían formado parte del original arameo redactado por San Mateo mismo ó por el Evangelista que lleva el nombre de este Apóstol. Algunos antiguos Padres parecen haber compartido ese parecer, y San Epifanio en particular dice que los nazareos poseían el Evangelio de San Mateo escrito en hebreo y muy completo (*Haer.*, XXXIX, 9). Otros autores, como Clemente de Alejandría, Orígenes y Eusebio, titubean en atribuir al evangelista estos pasajes que no se encuentran en el griego de San Mateo. Teodoro Mopsuesteno hasta reprocha á San Jerónimo el haber introducido en el Canon un quinto Evangelio.

Estas fluctuaciones de la tradición se explican bien si el Evangelio según los hebreos no difería en substancia del de San Mateo; el verdadero texto del evangelista, traducido fielmente al griego, habrá sido alterado por las sectas judaizantes. En nuestros días, el doctor Hilgenfeld (*Libror. disperdit. fragm.*) ha pretendido establecer una distinción substancial entre el Evangelio según los hebreos y el de San Mateo que ha llegado hasta nosotros, pretendiendo que aquél sería el más antiguo, y el escrito canónico se había derivado de él mediante diversas mutilaciones y adiciones. Los fragmentos que nos han quedado del Evangelio de los hebreos respiran, según dicho doctor, un perfume de antigüedad y un carácter de candor y de precisión que se encuentran mucho menos en el libro canónico de San Mateo. Por otra parte, añade, si este Evangelio no hubiera sido una composición autónoma, ¿se concibe que se hubiese tomado Jerónimo el trabajo de traducirlo? Para responder á esto, digamos en primer lugar que ciertos rasgos vulgares é inverosímiles contenidos en el Evangelio de los hebreos no cuadran á una redacción apostólica; véase, sobre todo, el siguiente pasaje, donde se hace decir á Jesús que "su Madre el Espíritu Santo le transportó, asiéndole de un cabello, al monte Tabor„. En cuanto á la atención que les haya dedicado San Jerónimo, basta conocer las aficiones críticas de este sabio doctor para que un escrito en que creía volver á hallar el original arameo de San Mateo mereciese bien á sus ojos los honores de una traducción íntegra. Nada en las obras del Santo hace suponer que haya admitido dos Evangelios de Mateo substancialmente diferentes. Si dice, pues, que varios miran el Evangelio según los hebreos como el original de Mateo, vése que él no había hallado entre ambas obras más que divergencias accidentales.

Los Padres antiguos, mal informados al principio acerca del origen de estas divergencias, han hablado alguna vez con bastante respeto de los textos propios de las interpolaciones apócrifas; más adelante, habiéndose puesto en claro eso, el Evangelio según los hebreos ha sido tratado de apócrifo, "no á causa de los puntos que conservaba en común con nuestro San Mateo, sino á causa de las adiciones que habían alterado y desnaturalizado allí el primer

Evangelio canónico. No ha podido ser anterior al original de San Mateo, porque ningún escrito es anterior á sí mismo. Pero las adiciones que le colocan en la clase de los apócrifos tendrán siempre el carácter de la compilación y del arreglo„. (Variot, *op. cit*, páginas 377-378.)

Pasemos á tratar ahora de los Evangelios apócrifos propiamente dichos.

Apenas el Salvador había subido de este mundo á la gloria de su Padre, cuando varios de sus discípulos se pusieron á consignar por escrito lo que por la tradición popular habían sabido tocante á las acciones y palabras del divino Maestro. Muchos de estos ensayos resultaron sin duda faltos de exactitud, como lo insinúa con bastante claridad San Lucas en el prólogo de su Evangelio. Esta clase de relatos vinieron á ser, sin duda, el primer núcleo de los Evangelios apócrifos propiamente dichos. Estos presuponen todos manifiestamente los Evangelios canónicos, tendiendo á suplir su silencio ó á completarlos con un intento apologético. Hállanse salpicados de alusiones á los hechos evangélicos y de citas á menudo literales de los Evangelios verdaderos. Son, pues, posteriores al fin del primer siglo. Hay, además, en dichos escritos pruebas evidentes de gnosticismo; ciertas expresiones, tomadas del lenguaje gnóstico, no dejan duda de la afinidad de los Evangelios apócrifos con las sectas del siglo II. Léanse, por ejemplo, los pasajes en que se pone al niño Jesús ante varios preceptores, y donde disputa con los doctores en el templo. Oigase en la *Bajada á los infiernos* á Hades reprochando á Satanás por haber osado habérselas con Jesús y no haber sabido reconocer aquél arbol de la ciencia (τῆς γνώσεως). Esto nos lleva á creer que, como los fragmentos apócrifos del Evangelio según los hebreos, nacieron entre los nazareos; de la misma suerte el gnosticismo fué el terreno propicio donde germinaron las primeras semillas llevadas por la tradición popular: desarrolladas y alimentadas por nuevas concepciones de la imaginación, produjeron poco á poco esa colección de relaciones que constituyen una especie de mitología cristiana. Y decimos mitología, porque el concepto de Strauss resulta tan exacto si lo aplicamos á los Evangelios apócrifos, cuanto tiene de falso al pretender él aplicarlo á los Evangelios verdaderos. Así Strauss, para dar alquimia por oro, tiene cuidado de mezclar constantemente los pormenores que ofrecen los apócrifos á los que suministran los relatos canónicos, y con este artificio encuentra modo de extender pérfidamente á estos últimos una regla que sólo puede aplicarse á los otros. La autenticidad de los Evangelios canónicos establece marcadamente la distinción en cuanto á esto, entre las obras apostólicas y las lucubraciones impersonales, fruto de la imaginación y de la especulativa sobre los sucesos bíblicos.

El *Protoevangelio de Santiago* lo conocían ciertamente San Epifanio († 403) (*Haer.*, LXXIX, 5) y San Gregorio Niseno († 394). Orígenes, en el siglo III, menciona el *Libro de Santiago* y lo pone en paralelo con el Evangelio de Pedro. Clemente Alejandrino, anterior á Orígenes, hace alusión á ese libro, y San Justino (del siglo II) tomaría tal vez de allí lo que nos dice respecto á la gruta de Belén. Nada, por otra parte, en el libro revela una fecha posterior á mediados del siglo II, y, por el contrario, el propósito que se advierte de vindicar de toda sospecha la virginidad de María cuadra perfectamente á dicha época, en que se dirigían contra esa verdad la mofa y ataques de los sectarios, los judíos y los paganos. No tardó en pasar á Occidente dicho libro. San Jerónimo atribuye á los ensueños de los apócrifos lo que se decía de la presencia de una comadre llamada para María en Belén, y de que San José hubiese tenido hijos de un primer matrimonio. Estigmatiza del mismo modo la anédocta de la muerte violenta de Zacarías, padre del Precursor. Poco después, San Inocencio I condena solemnemente "los libros que llevan los nombres de Matías (a. Mateo), Santiago el Menor, Pedro y Juan, escritos por un tal Leucio..... ó los que llevan los nombres de Andrés, Tomás, ó también de otros.„ (Inoc. I, *ad Exuper.*) Existía ya, pues, en el siglo IV el apócrifo latino designado con el nombre de Mateo. Es la refundición en uno del

Protoevangelio y del *Evangelio de Tomás*. El decreto de Gelasio enumera también entre los apócrifos que han de rechazarse el *Evangelio de la Infancia* y el de la *Natividad de María*. Los cuales, como dejamos dicho, son más bien arreglos que traducciones de los textos griegos de Santiago y Tomás. M. Tischendorf *(Evang. apocr.*, Prolegom. XXVII) es de opinión que el Evangelio de la *Natividad de María* fué compuesto en Occidente contra los maniqueos y los montanistas en favor de ser María descendiente de David. Habría, pues, sido publicado en el siglo III, y servido más adelante para la redacción del pseudo Mateo. Dicho erudito refiere también la aparición de la historia de *José el Carpintero* al siglo V, la cual se habría publicado en Egipto. El *Evangelio de Tomás* es coetáneo del Protoevangelio de Santiago. Orígenes y San Ireneo lo conocían; el autor de los *Philosophumena* saca del Evangelio atribuído á Tomás una cita completa, que no está, sin embargo, en lo que se ha conservado hasta nosotros. Dice también que los ofitas, gnósticos del siglo II, se han servido de ese Evangelio. Eusebio, en el siglo IV, coloca el *Evangelio de Tomás* entre los libros pseudo apostólicos publicados por los herejes. San Cirilo de Jerusalén es de parecer que el verdadero autor de la obra es un tal Tomás, discípulo de Manés, opinión que es, sin embargo, inexacta, porque el apócrifo en cuestión es más antiguo que Manés. El *Evangelio árabe de la Infancia,* de origen sirio según Tischendorf (*l. c.,* Pr. LI y sig.), es de época incierta.

El nombre de Nicodemus no aparece, con anterioridad al siglo VIII, al frente de las *Actas de Pilatos*. El prólogo da á Nicodemus, ora como autor, ora como traductor de un libro publicado por Ananías ó Aenias, y encontrado por éste bajo el reinado de Valentiniano y de Teodosio. De donde se sigue que este libro no es conocido de los antiguos con su nombre moderno de *Evangelio de Nicodemus*. Lo cual no es motivo para opinar, con algunos escritores, que el libro mismo no haya sido publicado hasta el siglo VI. Es bien conocido de los antiguos bajo el título de *Memorias* ó *Actas de Pilatos*, en latín *Gesta* ó *Acta Pilati*. Hacen mención del mismo, como también de su contenido, Gregorio de Tours (*Hist. Franc.*, I, 20 y 23). Desde los primeros siglos, los Padres, como San Justino y Tertuliano, hablan de las *Actas de Pilatos*. Pero parecen mirarlas como documentos auténticos procedentes en realidad de aquel Gobernador romano, toda vez que invocan la autoridad de las mismas en sus apologías dirigidas á los Emperadores. Por otra parte, todo lo que de ellas presentan lo encontramos en la primera parte de nuestro Evangelio de Nicodemus. ¿Se equivocaron, pues, dichos Padres? Porque, al cabo, las *Actas de Pilatos* que nosotros poseemos son documentos interpolados, si no del todo supuestos. ¿Son éstos, efectivamente, aquellos á los cuales opuso Maximino, según nos refiere Eusebio, unas *Actas de Pilatos* llenas de calumnias contra Cristo y sus obras? Parece más probable que las actas conocidas por aquellos Padres no han desaparecido del todo, sino que deben de encontrarse en substancia en el libro apócrifo que poseemos bajo ese nombre. Como todos los apócrifos, han padecido, naturalmente, notables alteraciones en el curso de los siglos. Nos inclinamos á creer que Pilatos envió realmente al Emperador una relación del proceso de Jesús; que dicho escrito sirvió, digámoslo así, de croquis para el apócrifo, y que éste se publicó con intento apologético en el siglo II por un judío convertido. Imposible es decidir si San Justino y Tertuliano tenían á la vista una copia del texto oficial, ó solamente la obra del falsario que abusó primero del nombre de Poncio Pilato para hacer aceptar su escrito.

La *Bajada á los infiernos* es probablemente tan antigua como las *Actas de Pilatos*, pero debida á otra pluma. La obra original es griega, y el autor un judío convertido á Cristo, pero extraviado en los errores del gnoticismo; un ofita según parece. Porque, en efecto, en esa secta es donde había la creencia de un ungüento saludable producido por el árbol de la vida en el paraíso y administrado al alma en el momento del bautismo, y en ella también donde se concedía á la señal de la cruz

la virtud de abrir las puertas del reino de Jaldabaoth, etc.

¿De qué autoridad han gozado en la Iglesia los Evangelios apócrifos?

En lo que llevamos dicho acerca del origen de los Evangelios apócrifos, hemos tenido varias veces ocasión de presentar el juicio de los Padres de la Iglesia respecto á estas lucubraciones espurias. Los apologistas San Justino y Tertuliano invocan la autoridad de las *Actas de Pilatos* como un argumento *ad hominem* para con los Emperadores; algunos textos del Evangelio, según los hebreos, se hallan citados como auténticos por Padres antiguos, sin duda porque creían que aquel Evangelio no era sino el original arameo de San Mateo, tal vez también acaso porque las palabras que citan las sabían por una tradición oral verídica. Bien pronto, desvanecida ya aquella idea equivocada, vemos que no vuelven á aparecer ya tales citas. Aparte de algunas raras excepciones, los Padres tienen sólo palabras de desconfianza y desprecio hacia los Evangelios apócrifos; los miran como cosa de los herejes y no les reconocen ninguna autoridad. Si hablan alguna vez con respeto de ciertos hechos narrados por estos apócrifos, no es como si los admitiesen por la autoridad del testimonio de dichos libros, sino como habiéndolos aprendido de otra parte por piadosas tradiciones, á las cuales creen poder prestar prudentemente su adhesión. En nuestros días aún vemos á los fieles y sus Pastores seguir la misma línea de conducta, admitiendo como históricas la presentación de la Santísima Virgen en el templo, la gruta de la natividad, etcétera.

El arte cristiano, que aspira á nutrirse de poesía, es menos circunspecto; se agrada en reproducir la escena del buey y de la mula junto al divino Niño ante el pesebre, en poner en la mano á San José la vara florida, y en hacer descansar á la Santa Familia bajo la palmera, que abate hacia el niño Jesús las ramas cargadas de fruto, etc. La Iglesia tolera de buen grado estas representaciones que en nada vulneran el dogma: pero vigilará siempre para que no se pongan estas piadosas ficciones en la misma categoría que los hechos consignados en los Evangelios canónicos.

Conclusión.—*Paralelo entre los Evangelios canónicos y los apócrifos.* —Los primeros aparecieron á la luz del día, en una época contemporánea de los hechos que refieren; los segundos un siglo más tarde, cuando la imaginación popular, ávida de lo maravilloso, había tenido ya tiempo de tender su vuelo respecto á la vida de Jesús y su santa Madre. Débense los primeros á la pluma de Apóstoles ú hombres apostólicos conocidos y reverenciados por toda la sociedad cristiana; fueron los segundos obra de autores obscuros desconocidos, sin garantía alguna de ciencia ni probidad. Llevan los primeros al frente el nombre de sus autores, y la Iglesia toda reconoce sin vacilaciones en todos los tiempos su legítima filiación; usurpan los segundos fraudulentamente nombres apostólicos, ó ampáranse mentirosamente bajo el patrocinio de doctores autorizados; mas queda al punto descubierta la trampa, y apenas algún hombre de importancia en la Iglesia se deja engañar por un momento. Y mientras vemos que éstos son acogidos por el desprecio general de los doctores, y únicamente citados como curiosidades singulares y tratados de ensueños extravagantes, tribútase á aquéllos profundo respeto, recíbese cada una de sus palabras como un oráculo divino, y apóyase el dogma y la moral cristiana en la doctrina que ellos enseñan. Ofrecen los unos relatos sobrios, llenos de una noble sencillez, donde todo es propio del carácter de Dios hecho hombre y tiende al fin de su divina misión; al paso que los otros hacen aparecer al Hijo de Dios como un taumaturgo caprichoso y maligno que hace prodigios como por diversión, con milagros á menudo vulgares y destituídos de otro efecto que el de excitar la admiración; ó bien mezclan con detalles verdaderos ficciones sin verosimilitud alguna ó adaptadas al marco de las teorías heréticas de la época. Mientras que los unos concuerdan admirablemente con las nociones históricas, geográficas y etnográficas que hallamos en los autores profanos de de aquella época, están los otros llenos de anacronismos y de manifiestas falsedades históricas: sus autores, que se di-

cen judíos de Palestina, cometen groseros errores respecto á la geografía de aquella región y á las costumbres é instituciones de sus habitantes. El número de Evangelios canónicos está perfectamente determinado: la Iglesia conoce cuatro, ni más ni menos, y su texto es fijo é invariable en todo tiempo y lugar; los apócrifos, al contrario, se multiplican, se funden, se subdividen con una movilidad que forma la desesperación de la crítica; su texto se transforma incesantemente, según el genio de las épocas y de los pueblos en que se propagan. Todo, por último, rinde en los Evangelios canónicos testimonio á la verdad; todo en los apócrifos respira el fraude y el error. El espíritu del mal, al hacer surgir en la Iglesia esas obras mentirosas, ha intentado sembrar duda y confusión respecto á las verdades fundamentales de la fe cristiana; pero sólo ha conseguido realzar más sus divinos resplandores por el contraste mismo de las tinieblas en presencia de la luz.

PUEDEN CONSULTARSE: Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, 1719; Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, 1832; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 1876; Calmet, *Dissertation sur les Evangiles apocryphes*, al frente del tomo VII de los Comentarios *Dissertation sur les Actes de Pilate*, en el tomo de las Disertaciones; Michel Nicolás, *Etudes sur les Evangiles apocryphes*, 1866; Hilgenfeld, *Evangeliorum... deperditiorum fragmenta;* Variot, *Les Evangiles apocryphes*, 1878; Corluy, *Les Evangiles apocryphes* en *La Controverse*, 1887.

J. CORLUY.

EVOLUCIONISMO.—Dáse este nombre á una teoría según la cual los seres por sus propias fuerzas, y bajo la acción natural del medio en que se hallan colocados, desenvuelven paulatinamente sus facultades y transforman su naturaleza. Algunos partidarios de esta teoría pretenden que basta con ella para explicar el universo por sólo el juego de las fuerzas de la materia y sin necesidad de reconocer la existencia ó intervención de un Dios personal. (Véase el artículo del *Materialismo*, y el artículo acerca de *Dios*, párrafo III, *Pruebas de la existencia de Dios.*)—De ellos, unos, como Mr. Renán, admiten que lo más perfecto puede ser producido por lo menos perfecto; mientras otros, como Mr. Taine y Herbert Spencer, pretenden que los seres superiores son los equivalentes de los seres inferiores de cuya evolución proceden. (Véase el artículo *Dios*, párrafo II, *Valor del principio: Lo más no puede ser producido por lo menos: segunda objeción de los evolucionistas.*) Y unos, como Mr. Taine, explican la evolución por las causas eficientes excluyendo las finales, al paso que otros, como los hegelianos y los pesimistas alemanes, lo atribuyen á causas finales inmanentes á la naturaleza, y en parte inconscientes. (Véase el artículo *Dios*, párrafo III, *Pruebas de la existencia de Dios.* II, *Pruebas por el plan del universo; objeciones primera y segunda.*) En los indicados artículos se encontrará la respuesta á á las dificultades que nos oponen.

Otros evolucionistas no niegan que haya que referir á un Dios distinto del mundo las fuerzas en cuya virtud se efectúa la evolución. Pero éstos no están acordes entre sí cuando intentan fijar la extensión de dicha evolución, al paso que aquellos de quien antes hablamos, es á saber, los materialistas y los panteístas, pretenden que no se detiene en grado ninguno de perfección.

¿Qué debemos pensar del evolucionismo? Al considerar la escala de los seres existentes, vemos que cada uno de ellos se desarrolla naturalmente dentro de ciertos límites, pero que hay grados que no puede franquear. He aquí dichos grados:

1.º La materia bruta no pasa á viviente sino por la acción de un principio viviente; 2.º, una especie viviente no parece poder transformarse en otra especie viviente; 3.º, los animales irracionales no pueden conquistar la inteligencia, y el alma humana es creada por Dios; 4.º, los hombres, dotados de razón, no podrían llegar naturalmente al conocimiento de los misterios sobrenaturales de la Religión, y ha sido preciso que les fuesen revelados sobrenaturalmente. Pretender que estos dos últimos grados puede franquearlos la evolución, que los animales pueden desarrollarse de suerte que vengan á ser

racionales como el hombre, y que el hombre podía llegar naturalmente al conocimiento de todas las verdades de la Religión revelada, es ponerse en oposición con las enseñanzas categóricas de la Iglesia.

Que la materia inanimada no puede vivir si no recibe la vida de un ser ya vivo, se demostrará en el artículo *Principio vital.*

Si pueden transformarse las especies vegetales y animales unas en otras, se examinará en los artículos *Darwinismo*, *Transformismo*, *Monismo.*

Que hay un abismo invadeable entre el conocimiento sensitivo de los animales y la inteligencia de los hombres, y que, por consiguiente, es necesario que el hombre haya recibido de Dios una alma espiritual, se probará contra los sensualistas y evolucionistas en los artículos *Alma de los brutos*, *Asociacionismo, Libre albedrío, Moral.*

Y por último, que la Religión cristiana no es el resultado de una evolución natural del espíritu humano y del sentimiento religioso, sino que nos ha sido comunicada por Dios mediante revelaciones sobrenaturales, se encuentra en los artículos *Milagros*, *Profecías*, *Iglesia.*

J. M. A. VACANT.

EXTASIS. — El éxtasis divino es un estado en el cual, absorta el alma por la contemplación y el amor sobrenatural de Dios ó de las cosas divinas, suspende la vida exterior y sensible; de suerte que el extático se halla más ó menos privado de movimiento, de sensibilidad y del uso de todos sus sentidos.

Distinguen los místicos, dice M. Rivet (*La Mística,* t. II, pág. 356), tres grados de esta atracción. Consiste el primero en la simple enajenación de los sentidos externos, y se realiza ordinariamente en las visiones sobrenaturales sensibles; el segundo suspende hasta el ejercicio de la imaginación; el tercero se verifica por una contemplación intelectual inefable en que los sentidos y la razón humana (es decir, la facultad de raciocinar) no tienen cabida, y en que la inteligencia sola obra sin discurso, por una pura intuición.

Vése, pues, que es necesario distinguir en el éxtasis lo interior y lo exterior. En lo interior se halla la vida de las facultades superiores del alma, y particularmente el amor, que se ejercitan de la manera más intensa; en lo exterior, la supresión más ó menos completa de los fenómenos de la vida sensitiva, y aun á veces una atenuación de los de la vida vegetativa, pues que en ocasiones la actividad de la respiración y la circulación de la sangre se hallan disminuídas ó hasta en suspenso.

Según la mayor parte de los teólogos católicos, lo que acontece en lo exterior es, más bien que un don particular, la consecuencia de lo que pasa en el interior.

"Es enseñanza común, dice M. Rivet, que el embargo de los sentidos es una consecuencia natural del interior arrobamiento. Tal parece es también el dictamen de Santo Tomás (2.ª 2.ae, q. 175, a. 2). Suárez, que discute doctamente esta manera de ver, participa de la misma opinión, y no da otra razón (*de Relig.*, lib. II, c. XV, n. 5) sino el no poder el alma subvenir suficientemente á las funciones orgánicas cuando se halla absorta por el atractivo de la luz divina."

Lo que caracteriza, pues, el éxtasis divino es la actividad extraordinaria y sobrenatural de las facultades superiores colocadas en presencia de lo divino. Tiene, de consiguiente, por resultado propio comunicar al alma una energía sobrenatural que se eleva hasta el heroísmo, y un impulso generoso que hace que el extático se halle pronto á emprenderlo y sufrirlo todo por Dios.

Así que en las causas de canonización no se pasa al examen de los éxtasis, según las reglas dictadas por Benedicto XIV (*de Beatif. et canon.*, lib. III, c. XLIX, n. 14), sino después de haber reconocido la existencia de virtudes heroicas; y aun entonces, por más que el éxtasis sea una gracia sobrenatural, no se le da lugar entre los hechos milagrosos invocados para la beatificación, á no ser que le acompañen otros fenómenos milagrosos por sí mismos.

Vése por esto cuán infundada es la asimilación que los racionalistas contemporáneos han propuesto del éxtasis de los Santos con el éxtasis que se origina del histérico y de otras enfermedades nerviosas. (Véase el art. *Histérico.*)

Pretenden los tales que todos los Santos cuyos éxtasis ha mirado la Iglesia como dones sobrenaturales no eran más que histéricos, cuando resulta que los caracteres del éxtasis divino que han experimentado los Santos son enteramente diferentes de los éxtasis histéricos que hemos descrito conforme á los datos de Charcot y del Dr. Regnard en el artículo sobre el *Histérico*.

En el éxtasis divino las facultades superiores del alma se hallan en tal estado de actividad que no queda ya atención y fuerzas para el ejercicio de las funciones orgánicas. En el histerismo y las enfermedades nerviosas, por el contrario, la enfermedad suprime la sensibilidad y la percepción de los sentidos externos, de lo cual resultan alucinaciones que son el estado natural de una imaginación delirante no regulada ni por la comprobación de los sentidos, ni por las apreciaciones del sentido común.

En otros términos: la causa del éxtasis divino es la actividad extraordinaria que Dios comunica á nuestra inteligencia y á nuestra voluntad, mientras que la causa del éxtasis histérico es la incapacidad del organismo herido por la enfermedad.

Nada diré de los caracteres morales de los extáticos; el éxtasis divino se concede solamente á almas de gran virtud, al paso que el histerismo acomete indistintamente á las personas virtuosas y á las que no lo son.

Así que los caracteres de ambos estados, aun en lo exterior, son absolutamente diferentes. Sin duda que en ambos casos hay insensibilidad corporal, pero es lo único que hay común entre ellos.

En el histerismo, el éxtasis enfermizo va precedido, según el Sr. Charcot, de catalepsia y de movimientos desordenados, y es seguido de una postración general, y frecuentemente de delirio.

Ahora bien; vamos á ver cómo esos síntomas, bien conocidos para los antiguos teólogos, fueron siempre mirados como signos de no ser divino, sino natural, un éxtasis.—Porque distinguen efectivamente los teólogos, además del éxtasis divino, el éxtasis diabólico y el éxtasis natural.

El éxtasis diabólico es aquel en que el demonio suprime la sensibilidad exterior para ocupar enteramente el alma con los cuadros que ofrece á la imaginación. No es del caso exponer aquí los signos que lo caracterizan.

Pero para mostrar la injusticia de la acusación de los racionalistas resumiremos aquí lo que dice Benedicto XIV (*ibid.*, n. 4) del éxtasis natural comparado con el éxtasis divino. Según él, es el éxtasis natural aquel que viene de una causa natural, sea de una enfermedad que pone el cuerpo en un estado de catalepsia y de insensibilidad, sea de una consideración que excita vivamente la imaginación y hace refluir toda nuestra actividad nerviosa al cerebro, de tal manera que no pueden ejercitarse ya las funciones de los sentidos. Así Platón á veces, de puro ocupado en su filosofía, perdía el uso de los sentidos.

Benedicto XIV (*ibid.*, n. 5) trae después las señales por las que se conoce el éxtasis natural, y entre las cuales figuran en primer lugar todos los síntomas de las enfermedades que producen el éxtasis.—Debe además éste ser considerado como natural cuando se presenta siempre en un mismo momento, cuando el extático se torna después paralítico, cuando es víctima de una apoplejía ú otro padecimiento parecido, si después del éxtasis siente cansancio pesadez en los miembros, ofuscación en el espíritu, olvido de lo que ha sucedido, palidez de rostro ó tristeza y melancolía.

Las circunstancias en que se presenta el éxtasis pueden también mostrarnos que es natural. Así, si alguno cae en éxtasis, por el atractivo que siente hacia algún bien natural, ó ya porque es sobrecogido de terror ó de pesar á consecuencia de un repentino accidente, no hay lugar á duda de que no sea natural el éxtasis. Otro tanto sucede cuando se produce el éxtasis á consecuencia de oir una música.

El éxtasis divino tiene, según Benedicto XIV (núm. 7), caracteres opuestos. Conócese por las señales que lo preceden, acompañan y siguen. Se juzga de ello, sobre todo, por las virtudes practicadas hasta entonces por el extático. Durante el éxtasis divino, nada de des-

ordenado se presenta ni interior ni exteriormente. Al salir del éxtasis queda quien lo tuvo modesto, lleno de dicha, respirando su rostro una suave alegría y lleno su corazón de seguridad, y firmemente resuelto á adelantar en la caridad, la humildad y las demás virtudes.

Así hablaba Benedicto XIV en el siglo XVIII. Tales son las señales por las que la Iglesia ha reconocido siempre el verdadero éxtasis divino. El cuadro que acabamos de trazar se ha visto realizado en los numerosos extáticos á quienes ha considerado como tales. ¿Podrían, por ventura, exigirse pruebas más convincentes de que sus éxtasis no eran histéricos, ni efecto de neurosis, como nuestros adversarios lo han pretendido?

Con esto dejamos contestado asimismo otro cargo que también se nos dirige: el de haber favorecido el desarrollo de eso que pretenden sea neurosis y éxtasis natural con las prácticas de las vigilias, de los ayunos y otras mortificaciones corporales. Dichas mortificaciones debilitan ciertamente las fuerzas del cuerpo, pueden producir vahidos ó un sopor de los sentidos, durante el cual la sensibilidad y la imaginación, entregadas á sí propias, se sobrexcitarían como en los éxtasis histéricos, en las alucinaciones histéricas y en los efectos análogos de una extremada debilidad. Pero vamos á ver por la siguiente cita que los estados de letargo de los sentidos han sido siempre en la Iglesia mirados como peligrosos; nuestros autores místicos quieren que se les ponga remedio suprimiendo las mortificaciones si éstas fuesen el motivo de ellos.

Tomamos esta cita del Sr. Rivet (*La Mistica,* tomo II, pág. 369), que traza á los místicos cristianos las reglas á que deben ceñirse, según la doctrina tradicional de los maestros de la vida espiritual.

"Tómase á veces por éxtasis lo que no es más que un desmayo natural. Estos síncopes que tienen lugar en el orden de la piedad pueden ser motivados por impresiones demasiado vivas, y provienen de la excesiva debilidad del cuerpo ó de su extremada sensibilidad. Dulzuras interiores demasiado tiernas, anhelos impetuosos, suspiros profundos, determinan en ciertas personas debiles é impresionables un enajenamiento más ó menos prolongado de los sentidos... Señalemos todavía otra forma de desvanecimiento natural. Durante la meditación queda alguien absorto en un pensamiento, se abandona á una concentración vaporosa, á una especie de pasividad que aletarga y aparta de la vida sensible y consciente...„

Santa Teresa (*Las Fundaciones,* capítulo VI) reprende con severidad tales excesos, que no son más que sensualidades espirituales mal disfrazadas, y cuyo resultado es consumir las fuerzas corporales sin provecho para el alma, y hasta hacer perder el espíritu si no se pone remedio... Y añade la Santa: "Así, aconsejo á las prioras que pongan toda la diligencia posible en quitar estos pasmos tan largos, que no es otra cosa, á mi parecer, sino dar lugar á que se tullan las potencias y sentidos para no hacer lo que su alma les manda; y ansí la quitan la ganancia que obedeciendo, andando cuidadosos de contentar al Señor, les suelen acarrear. Si atiende que es flaqueza, quitar ayunos y disciplinas (digo los que no son forzosos, y á tiempo puede venir que se puedan todos quitar con buena conciencia), darle oficios para que se distraiga.„

J. M. A. Vacant.

EZEQUIEL.—La autenticidad de la profecía de Ezequiel no ha sido nunca formalmente objeto de duda, y hoy sería aún más imposible ponerla en tela de juicio, pues que los descubrimientos modernos en Asiria forman el más elocuente comentario del libro profético, y proclaman su autenticidad é indiscutible veracidad. (Véase, por ejemplo, la palabra *Querubin.*) No pensamos, pues, detenernos en esta materia; queremos únicamente contestar al cargo de falta de decoro que dirige Voltaire contra Ezequiel á propósito de algunos pasajes, los cuales, por otra parte, desnaturaliza arbitrariamente el filósofo del siglo XVIII.

1.° Jerusalén y Samaria, infieles á Jehovah, las representa Ezequiel bajo la alegoría de dos prostitutas. Esta enérgica comparación exigía algunas expresiones un tanto vivas; pero el mis-

mo Voltaire reconoce que "estas expresiones que nos parecen libres no lo eran entonces, pues términos que no son deshonestos en hebreo lo serían en francés„. En virtud de cuya confesión dicho filósofo justifica á Ezequiel y se condena á sí propio, toda vez que emprende la traducción en francés del texto hebreo y lo efectúa con expresiones indecentes. "Fingís temer, le decía á este propósito el abate Genée, que las *pinturas candorosas* del Profeta choquen á espíritus débiles, y emprendéis su justificación; pero sólo después de haberlas presentado en toda su *llaneza* se os ocurre algo tarde hacer una reflexión juiciosa.„

2.º Otro pasaje de Ezequiel ha dado asimismo pábulo á la locuacidad de Voltaire. Queriendo Dios anunciar por una alegoría la escasez y la penuria de combustible que desolaron á Jerusalén, manda al Profeta que no tome más que un corto alimento, y que éste lo cueza con excrementos humanos secos. Y habiendo excitado la repugnancia de Ezequiel aquella manera de cocción, permítele el Señor que sustituya al empleo del combustible antes indicado el de boñigas de ganado vacuno (IV, 9-17).

Este episodio sólo puede causar grande extrañeza á los que ignoran las costumbres orientales. En muchas regiones del Oriente empléanse los excrementos de los animales para la cochura de los alimentos, sea por escasez de leñas, sea aún también porque encuentren más cómodo este combustible, que, según dicen los viajeros, arde lentamente y cuece muy bien el pan. Ni es, por otra parte, necesario emprender un viaje hasta el Oriente para encontrar rastros de esa costumbre. No es desconocida en la misma Francia, y la encontramos, por ejemplo, en el Croisic (Loire-Bajo). Explicado así el texto en cuyo examen nos ocupamos, ninguna dificultad puede ofrecer. He aquí ahora en qué forma lo desfigura Voltaire. Cuenta, ó inventa mejor dicho, que Dios mandó á Ezequiel cubrir su pan, antes de comerle, de excrementos humanos. Y habiendo manifestado el Profeta su repugnancia, el Señor le respondió, según Voltaire por supuesto: "Pues bien; os concedo estiércol de buey en lugar de excremento de hombre, y con ese estiércol amasaréis vuestro pan.„ Una vez arreglado así su tema, pasa el filósofo á encajar en él, con su ordinaria facilidad, cuchufletas que no transladaremos por respeto á nuestros lectores. Sólo una reflexión hemos de hacer: dejando á un lado cuanto atañe á la buena fe y la veracidad, ¿no es singular que haya venido á acusar de indecoroso un libro nada menos que el autor de *La Pucelle?*

Véase Vigouroux, *Manual bíblico*, tomo II, núm. 1.030; *Los Libros Sagrados y la crítica racionalista*, tomo II, (Voltaire); Guenée, *Cartas de algunos judíos*, 3.ª parte (continuación), carta IV.

DUPLESSY.

F

FE.—I. La fe, en general, es un principio de conocimiento y de certeza que se basan, no sobre la *evidencia* de las verdades que hay que admitir, sino sobre la afirmación de un testigo que sabe estas verdades, las revela y da testimonio de ellas. En particular la fe divina, de la de que queremos tratar aquí, es definida por el Concilio Vaticano: "Una virtud sobrenatural por la cual, con la ayuda y bajo el impulso de la gracia de Dios, creemos verdaderas las cosas que nos ha revelado, no porque percibimos la verdad intrínseca de ellas por las luces naturales de la razón, sino á causa de la autoridad de Dios mismo que nos las revela, y que no puede ni engañarse ni engañarnos." (*Const.* I, cap. III.) El acto de fe es precisamente la adhesión sobrenatural á estas verdades reveladas, procediendo de la fe como nuestros conocimientos naturales proceden de los principios de nuestra razón.

La fe divina es, pues, sobrenatural: 1.°, á causa de su objeto, que es sobrenaturalmente revelado; 2.°, á causa de su origen, que es la acción sobrenatural de Dios comunicándonos la virtud ó la capacidad de creer sobrenaturalmente, y las gracias actuales necesarias para que esta capacidad pase al acto y llegue á ser acto de fe sobrenatural; 3.°, por sus frutos, porque ella es el principio de salud y la raíz de la justicia que salva; sin ella nadie puede agradar á Dios, ser santificado, ni llegar á la vida eterna.

Pero aunque así sea sobrenatural, la fe no excluye en modo alguno nuestra cooperación, nuestro trabajo intelectual, el ejercicio libre y prudente de nuestra razón. Inmediatamente hemos de examinar los títulos que á la revelación asisten para recabar nuestra creencia, los motivos de su credibilidad, sus preámbulos, es decir, la existencia y las perfecciones de Dios y de nuestra alma, el hecho de la revelación y su alcance. Todo esto es obra de razón, aunque estemos ayudados de la gracia interior en la consideración de los milagros, de las profecías, en una palabra, de las manifestaciones sobrenaturales del Espíritu divino, en el número de las cuales hay que poner, y en primer lugar, la existencia misma de la Iglesia católica con sus notas y sus operaciones claramente sobrenaturales. Nuestra razón, habiendo libremente formado su juicio acerca de la credibilidad de las verdades que la Iglesia le propone, puede libremente adherirse á ellas bajo el influjo de la gracia por un acto propio, independiente, libre de toda coacción y que pudie-

ra por modo idéntico no producirlo. En fin, cuando libremente ha abrazado la verdad revelada, la razón humana puede, con respetuosa y prudente libertad, buscar y adquirir una preciosa inteligencia de aquélla, sin que, no obstante, esta ciencia de la fe, este conocimiento teológico llegue jamás á penetrar la esencia misma del dogma y á darse de él cuenta evidente, completa, adecuada, como se da uno cuenta de un teorema de Geometría ó de un fenómeno de Física. La muy cumplida parte de libertad asegurada á la razón humana en el génesis y en el desarrollo del acto sobrenatural de fe hace que este acto sea meritorio ante Dios, en tanto que no podría serlo ningún acto ciego, necesitado, fatal, aunque, por otra parte, fuese sobrenatural.

Á esta teoría de la fe, que tomo del Concilio Vaticano (Const. I, cap. I.) se refiere la de la harmonía de la razón y de la fe expuesta por el mismo Concilio (*Ibid.*, c. IV). Estos dos órdenes de conocimientos no son únicamente distintos en cuanto á su principio,—una facultad natural para el uno, y una virtud sobrenatural para el otro, sino que lo son también en cuanto á su objeto,—para el uno la verdad accesible por vía de evidencia intrínseca ó de razonamiento, y para el otro la verdad accesible por la revelación ó testimonio de Dios. De ello resulta una innegable superioridad de la fe sobre la razón, pero sin desacuerdo posible entre ellas, puesto que Dios es la fuente única de ambas. Nada, pues, de lo que está definitivamente condenado por la Iglesia, órgano infalible del pensamiento divino, ó que manifiestamente se opone á su enseñanza formal y definitiva, podría ser filosóficamente verdadero. Nada de lo que es verdaderamente de fe puede dañar al progreso real de la razón, y nada de lo que es verdaderamente racional puede oponerse á la verdadera fe. La razón no está, pues, llamada á reglamentar la fe, ni á prescribirle de qué manera debe entender los dogmas; y por su parte la fe, cuando proyecta sus decisivas y definitivas luces sobre el terreno de la ciencia, sin duda impide á los sabios extraviarse en errores señalados y condenados por Dios, pero en modo alguno pretende imponerles sus propios principios y su propio método; ellos tienen los suyos, cuyo uso legítimo contribuirá por sí propio á glorificar al Dios de toda ciencia. En todo caso, nada les autorizará nunca á levantar la bandera de la rebelión contra la fe, ni á sostener opiniones erróneas que, sin llegar á la gravedad del pecado formal y notorio de herejía, se le acercan más ó menos, y caen por esto bajo las censuras del magisterio de la Iglesia.

II. Sería muy larga tarea, y parece que superflua después de la enseñanza tan formal y autorizada del Concilio Vaticano que hasta aquí hemos sencillamente analizado, la de emprender la demostración teológica de los diferentes puntos contenidos en la precedente exposición. Contentémonos con decir que la Biblia, en los libros históricos del Nuevo Testamento, y sobre todo en las Epístolas de San Pablo, suministra pruebas tan abundantes de la verdad de toda esta doctrina, que hay que preguntar si la audacia de Lutero ó su desconocimiento del sentido real y tradicional de las Escrituras bastan para explicar la aparición de su sistema de la fe transformada en confianza en los méritos de Jesucristo para la no imputación de nuestros pecados, y, por consiguiente, para nuestra justificación ficticia y nuestra salvación de índole parecida. A un ánimo juicioso é imparcial no costará trabajo convencerse, por ejemplo leyendo la Epístola á los romanos y la dirigida á los hebreos, de que nada común hay entre el sistema protestante y la Biblia, sino, al contrario, de que hay plena identidad entre el sistema católico y la Escritura. No insistiré, por tanto, sobre este punto, y hasta desdeñaré la controversia habida desde el slglo XVI hasta el XVIII, para ocuparme solamente en las principales objeciones del libre pensamiento del XIX contra la doctrina promulgada en el Concilio Vaticano.

III. Se dice: primero, que la razón humana es independiente, autónoma, de ningún modo obligada á adherirse á las revelaciones positivas ó con pretensiones de tales; segundo, que la sola fe admisible es el sentimiento que lleva á ciertas almas más sensibles que otras á gustar de las verdades y de los relatos de carácter teológico y moral; tercero,

que el acto de fe, entendido en el sentido católico, no es verdaderamente razonable por falta de motivos serios y de bases científicas; cuarto, que el mismo acto de fe, entendido de la misma manera, no sería libre, sino obligado y forzado, ó por la evidencia de su objeto, ó por la influencia de la gracia interior que se requeriría para su producción; quinto, que esta gracia es, por otra parte, perfectamente inútil á los creyentes, como lo prueba la cuotidiana experiencia; sexto, que es igualmente verdadero en el sistema católico decir que somos dueños y que no somos dueños de creer, lo cual es pura contradicción, pura logomaquia; séptimo, que en virtud de nuestra libertad natural podemos, cuando nos place, poner en duda y en tela de juicio la creencia en la cual ya con anterioridad nos habíamos afirmado; octavo, que la fe es simplemente el preámbulo de la Filosofía, que es también capaz, y con frecuencia mejor que la Fe, de conocer, comprobar y explicar los dogmas humilde y ciegamente aceptados por ésta; noveno, que la Filosofía, la ciencia, la opinión misma, son las verdaderas antorchas de la Teología, las verdaderas reglas de interpretación del dogma revelado; décimo, que hay verdades ciertas opuestas á la fe; undécimo, que los estudios racionales nada tienen que tratar con la Iglesia y sus definiciones; duodécimo, que estando el método científico esencialmente basado sobre la libre investigación, un sabio no puede ser un cristiano, y un cristiano no puede ser un sabio; décimotercero, que no se puede admitir buenamente ni la condenación de todos los que no creen, ni la salvación de todos los creyentes; décimocuarto, en fin, que es intolerable é irrazonable querer obligar la inteligencia humana á que abrace ó rechace opiniones que no sanciona ó no condena ninguna revelación formal, ninguna definición eclesiástica, ya pontificia, ya conciliar. Omito, entiéndase bien, todas las objeciones formuladas contra las verdades particulares de la fe, y me limito á recoger y discutir las que acaban de leerse y que atacan el principio mismo de la fe y su teoría general.

IV.—El racionalismo contemporáneo se ufana, pues,

1.° De una independencia absoluta y universal respecto á la revelación, los misterios y la fe; si otros quieren tomarlos en consideración, en hora buena; en cuanto á él, le tienen sin cuidado. Sin embargo, nada más irracional que semejante pretensión, porque, ciertamente, el Espíritu infinito sabe más que un espíritu finito, tal como es realmente la razón humana, y el Infinito en ciencia, siendo también el Infinito en poder, puede, cuando quiere, manifestar una parte de su saber al espíritu finito, y exigir de éste una adhesión qne no podría denegar sin llegar al colmo del orgullo y de la locura. Nosotros tenemos el derecho incontestable de comprobar si lo que se nos propone como contenido de una revelación divina merece en realidad sí ó no esta calificación; pero nadie tiene el derecho de decir á la palabra de Dios: yo nada quiero de ti.

2.° El racionalismo se engaña al imaginar que la fe católica es un sentimiento, un gusto, un instinto, en cuya virtud unos son religiosos como otros son incrédulos; la sana razón, lejos de admitir únicamente esta especie de fe, la rechaza, de acuerdo con la Iglesia, enérgicamente. La Iglesia quiere una fe que la razón no desaprueba: *rationabile obsequium*, y la razón desaprueba una convicción, si se puede emplear aquí esta palabra, fundada sobre principios tan superficiales, tan movedizos, tan engañosos como las arenas, y como los espejismos del sentimiento y de la imaginación.

3.° El acto de fe de los católicos está enteramente conforme con las exigencias de la razón más ilustrada. Creemos, en efecto, porque sabemos evidentemente que Dios existe, que es infinito en perfección, que no puede inducirnos á error, que se ha dignado darnos una revelación cuya existencia histórica, cuyo contenido y cuyo sentido están fuera de discusión; que, por consiguiente, nos manda conformar con ella nuestros pensamientos por una creencia sincera, solicitándonos además para ello y haciéndonosla posible por sus gracias sobrenaturales. ¿Qué puede haber más lógico y científico? Quien piense que ni los milagros, ni las profecías, ni los demás signos de

una revelación cierta no están suficientemente establecidos, se engaña de un modo extraño, y debe examinar más atentamente los motivos de credibilidad sobre los cuales se apoya la fe católica, á los cuales, es verdad, no se les hallará evidentes y concluyentes como una serie de teoremas matemáticos, pero se verá que lo son al modo de una serie de proposiciones filosóficas é históricas de una certeza igual á la de las proposiciones más indiscutibles del mismo orden.

4.º Nadie seguramente duda de que no queden en estos preliminares de la fe, y en las verdades que nos son propuestas por Dios y por su Iglesia, obscuridades, sombras sagradas é impenetrables al espíritu humano; nadie, por consiguiente, duda de que la gracia divina y la voluntad humana no tengan que venir en auxilio del espíritu humano, que juzga atinadamente que estas verdades son creíbles y deben ser creídas, pero que por sí mismo permanecería indeciso en su presencia y no llegaría hasta hacer de ellas la ley de su creencia y la regla de su vida. Ahora bien; precisamente por eso es por lo que el acto de fe es libre, y mediante la gracia meritorio. Lo que hay que creer no es evidente, aunque su credibilidad lo sea; no arrastra, pues, á la razón con la fuerza irresistible de un primer principio ó de una conclusión visiblemente contenida en dos premisas evidentes. La gracia misma se contenta con solicitar nuestro asentimiento, facilitándolo, elevándolo al orden sobrenatural, puesto que el acto de fe es un acto sobrenatural; no nos arrebata merced á suprema lucha, no nos abruma bajo el peso de una presión infinita é inevitable, sino que creemos con ella y por ella, y creemos libremente.

5.º No se diga, sin embargo, que aquélla es desde luego inútil, y que así la experiencia lo comprueba toda vez que entre los oyentes de la predicación evangélica, provistos de iguales auxilios y recibiendo iguales invitaciones para convertirse, unos lo hacen y otros no, obedeciendo todos á sus predisposiciones é inclinaciones naturales sin ninguna apariencia de intervención de lo alto. Lo que efectivamente es inexacto, y la experiencia lo demuestra diariamente, es que la adhesión ó la oposición á las verdades así predicadas estén en relación con las inclinaciones y disposiciones de los oyentes; con frecuencia acaece lo contrario. Es inexacto pensar que se crea real y sinceramente sólo por desearlo; ¡cuántos quisieran tener ó recobrar la fe, y no la tienen! Por último, es inexacto pensar que la gracia sea igualmente distribuída á todos los oyentes, de los cuales mismos dependería así su conversión como su incredulidad; sí, la incredulidad es exclusivamente producto del espíritu humano; mas la conversión al Evangelio presupone necesariamente la gracia, y la gracia en tales condiciones, en tal grado de abundancia y poderío que, si así no fuese, la razón y el corazón no consentirían en ello efectivamente. Sea cualquiera el sistema que se adopte sobre la eficacia de la gracia, hay, por consiguiente, que admitir que la gracia no es dada á todos de la misma manera, y que constituye un privilegio real en aquellos en quienes obtiene la plenitud de su efecto. Todos la tienen suficiente para su salvación: estamos ciertos de ello; mas ¿por qué Dios no hace que todos consientan á ella realmente? He aquí el secreto de su justicia y de su sabiduría infinita, adonde ni el intento de penetrar es permitido á ninguno.

6.º De ahí resulta que no hay contradicción en decir que el hombre es dueño de creer, y al mismo tiempo que no es dueño de tal cosa. Por una parte, indudablemente es libre en creer; es capaz de ello mediante la gracia, y ninguno permanece perpetuamente en la incredulidad sino por su culpa, toda vez que la gracia necesaria para la fe es ofrecida á todos harto real y eficazmente para que puedan creer y salvarse; por otra parte, sin embargo, no llegan éstos á producir por sí mismos el acto sobrenatural de fe necesario para la salvación: las fuerzas de la naturaleza no bastan para ello; es preciso recurrir á la misericordia de Dios, que tiene sus tiempos, sus oportunidades, sus momentos propios. El encuentro de estos dos elementos indispensables, la gracia y la libertad, no depende siempre de nosotros, y es importante aprovecharse de él tan luego como se presenta.

7.º Una vez en posesión de la verdad revelada y de la justicia, por lo menos inicial, cuya raíz es la creencia sobrenatural, el hombre no tiene el derecho de renunciar á ella, de ponerla en duda ni en peligro, sino que debe conservar preciosamente este tesoro, cuyo abandono equivaldría á un suicidio moral, puesto que con él se perdería el principio mismo de la vida sobrenatural; debe hacer á Dios el honor de no retirarse de su luz y de no menospreciar su palabra después de haberla creído; así, pues, rechazará como imprudentes, peligrosas y culpables las dudas y las negaciones con que pudiera ser tentado. La única libertad que puede permitirse es la libertad lógica del sabio, del teólogo que, queriendo profundizar en los motivos de su fe, investiga si Dios existe, si es uno en tres Personas, si la segunda de estas divinas Personas ha encarnado—sabiendo, por otra parte, perfectamente y creyendo firmísimamente que es así. Tal es también la condición del niño bautizado y educado en el Catolicismo que, al llegar á la edad de la razón, no tiene ni puede tener motivos serios y suficientes para poner en duda los dogmas que ha aprendido de la Iglesia; la demostración cristiana y católica es harto evidente, cierta y acomodada á todos los espíritus para dar cabida á una duda legítima. En cuanto á los paganos, incrédulos y heréticos, muchas causas exteriores, sostenidas por el impulso interior de la gracia, les obligan con frecuencia á abrir los ojos acerca de la incertidumbre é incoherencia de sus falsas doctrinas; y, por consiguiente, tienen el derecho, y frecuentemente el deber, de mirar á éstas muy de cerca, y dudar de cuanto en ellas encuentran manifiestamente dudoso.

8.º La Filosofía y la Fe tienen muchos objetos comunes, no sólo los que sirven de preámbulo á la fe, sino los que Dios se ha dignado comprender, aunque sean del orden natural, en su revelación, que les da una claridad, certeza y fuerzas enteramente nuevas. La Filosofía cristiana, ó más bien la Teología, la ciencia de la fe, puede tambien ejercitarse en las verdades reveladas y sacar de ellas admirables desenvolvimientos teóricos y admirables corolarios prácticos; sin embargo, nada de todo eso autoriza para considerar la fe como una mera preparación, como una introducción infantil á la Filosofía, que la razón moderna, viril al cabo, emancipada por último, sustituye al balbucir de las edades precedentes. No; la Filosofía no puede por sí misma conocer los misterios, los dogmas sobrenaturales contenidos en la revelación; no, el libre pensamiento y la libre investigación no pueden llegar jamás á descubrir los secretos íntimos y las ocultas voliciones del ser infinito; no, el mundo visible, el mundo humano mismo, no tienen con el mundo divino una conexión tan estrecha que se pueda pasar como á pie llano del uno al otro. La comprobación de la fe no pertenece á la Filosofía, pertenece á Dios solo, que exige el acto de fe como respuesta del entendimiento y de la voluntad del hombre á su infalible enseñanza; pero la comprobación de la Filosofía pertenece, en cierto modo, á la Fe, que sabe por Dios mismo lo que hay que creer de una porción de cosas, cuyo estudio es el tormento y con frecuencia también la desesperación de la Filosofía. Respecto á la explicación de los dogmas de la Fe, ella forma el cargo propio de la Iglesia docente, que es su intéprete oficial, y de la Teología, que los interpreta bajo sus órdenes por trabajos cuya garantía se halla en la vigilancia de esta misma Iglesia.

9.º La Teología, aun esa infalible Teología que enseñan los Papas, los Concilios ecuménicos ó el Episcopado disperso por todo el mundo, aunque unido por los vínculos de la jerarquía y de la disciplina, la Teología, digo, tiene sumo cuidado en emplear conforme al uso debido la Filosofía y las ciencias; puede verse, por ejemplo, el caso que de ellas hace el Soberano Pontífice reinante, León XIII. Aquélla, con todo, busca en éstas auxiliares, no señores; se sirve de éstas, no las obedece; su luz es la de la fe, es decir, de Dios revelador, de la tradición católica, de la recta y simple razón. La inteligencia de los dogmas ha sido dada á la Iglesia por su Fundador, á la vez que los dogmas y sus fórmulas esenciales; esta inteligencia le es conservada por la asistencia sobrenatural de Jesu-

cristo; no se debe buscarla, por consiguiente, en otra parte, sobre todo en la opinión pública, cuyas continuas fluctuaciones muestran claramente su ínfimo valor como intérprete de la verdad inmutable.

10. Si se diese crédito á esta opinión caprichosa y atrevida, habría en ocasiones verdades ciertas opuestas á la fe; mas para quien conoce la historia del dogma y la de la ciencia humana, esas antinomias son puras imaginaciones; no hay el menor ejemplo de una verdad naturalmente conocida y naturalmente cierta en contradicción con una doctrina del orden sobrenatural. Cuando se ha creído comprobar ese conflicto, ó bien es porque se ha tomado como verdad lo que no era más que una hipótesis, y en realidad hasta un error luego formalmente reconocido, ó bien se ha considerado dogma de fe lo que no era sino una opinión teológica, muchas veces una opinión poco favorecida por la Iglesia, con frecuencia hasta una opinión casi condenada por la Iglesia, como todavía hace poco que acontecía á ciertos sabios ingleses, resueltos, como decían, á romper con el Cristianismo, convencido de error por ellos, y que tomaban por dogma de éste puros desvaríos del cartesianismo ó de la escuela escocesa; ó bien, por último, se ha creído ver entre la proposición de la fe y la de la ciencia una oposición flagrante que sólo existía aparentemente, y en realidad de ningún modo.

11. No es, por tanto, una imposibilidad, vana quimera, la conformidad entre las verdades del orden racional y los dogmas de la fe, y nada tienen que temer de la Iglesia los sabios mientras piensen y hablen como sabios verdaderos; antes tienen en las cuestiones que son del dominio natural, pero que respectan á la fe sobrenatural, un gran provecho que obtener de las infalibles enseñanzas de la fe, tanto como de los comentarios que de ellas ofrece la Teología. Todos los verdaderos hombres de estudio lo saben, como saben igualmente que en presencia de una definición formal y absoluta de la Iglesia deben detenerse, bajo pena de salir de los límites de lo verdadero y caer en el error, porque la verdad no es contraria á sí misma, y cuando acerca de un mismo objeto habla por la revelación y por la razón, es para dar del mismo nociones idénticas ó compatibles por lo menos. Por lo demás, claro está que si la revelación nada contiene que de cerca ó de lejos se refiera al objeto estudiado por la razón, ésta posee toda su libertad de acción y no tiene que responder de sus conclusiones sino á la lógica y al buen sentido.

12. Si bien es verdad que el método científico moderno está basado sobre el principio de la libre investigación, también es verdad que no puede pretender gozar de una licencia absurda, sino de una libertad racional. ¿Acaso no tiene que respetar las leyes eternas del buen sentido y de la lógica? ¿Quizás pretende dirigir sus investigaciones al mundo de la imaginación y de los sueños, lo mismo que al de la realidad y al de la verdad? Su libertad de investigación está, por tanto, evidentemente limitada, sin que por esto deje de ser verdaderamente científica, aun en el sentido moderno de la palabra. ¿Y por quién está limitada? Forzoso es reconocerlo: por la obra de Dios, por la primera revelación que ha hecho de sí mismo mediante la creación del mundo y del hombre. Mas si el respeto á esta primera revelación no impide en modo alguno al método moderno ser libre y científico, ¿cómo la segunda revelación divina, conservada y explicada por la Iglesia, había de destruir el carácter de ciencia y de libertad de aquél? Cuando Dios habla, ¿es menos el Dios de la ciencia que cuando crea? Por consiguiente, el respeto á la religión positiva no es más anticientífico que el respeto á la religión natural. Jamás, hágase y dígase lo que se quiera, podrá desconocerse el derecho que Dios, la verdad, la realidad, tienen al respeto de toda ciencia que quiere respetarse á sí misma. Así, pues, cuando la Fe previene al sabio que acerca del asunto de sus estudios existen dogmas revelados, definiciones ó condenaciones hechas por la Iglesia, aquél debe preocuparse de ellas á la manera que el piloto de las señas que le hace el faro encendido en medio de los escollos. ¿Se disminuye por eso la libertad de la ciencia y de la investigación científica? De ningún modo, á no ser

que se sostenga lo que absolutamente es insostenible: que es esencial á la ciencia el poder errar en su caso, y que el evitarlo es anticientífico; tanto valdría decir que es inhumano impedir que un hombre se arroje á un abismo colocando un pretil en la boca de éste. Así se halla resuelta la cuestión de la libertad de los filósofos y de los historiadores respecto á la Fe, los cuales jamás pueden arrogarse el derecho de contradecirla y de filosofar ó de escribir la historia sin guardar atención á la enseñanza de la Iglesia. La condición de los sabios propiamente dichos, de los que cultivan las ciencias experimentales ó exactas, es más favorable todavía, si cabe expresarse así, á causa de la carencia ó de la rareza de los documentos sobrenaturales relativos á sus trabajos. En efecto, hay muy pocos puntos de contacto entre estas ciencias y la Fe en tanto que aquéllas permanecen en los confines de sus dominios y no procuran usurpar los de ésta. Un algebrista, por ejemplo, ó un botánico sabe anticipadamente que no ha de hallar en sus estudios ninguna cuestión teológica, á no ser que se aventure en ciertas cuestiones filosóficas que no son precisamente de su incumbencia; por consiguiente, disfruta de toda libertad é independencia en sus investigaciones.

He de añadir que las limitaciones, las restricciones puestas á la libertad de la investigación científica por la revelación divina y por la enseñanza dogmática de la Iglesia, no son tan numerosas como pudiera creerse al considerar la extensión de los libros bíblicos y de las colecciones conciliares; está muy lejos de ser todo en ello revelación, definición, condenación, y por consiguiente, limitación y restricción de nuestra libertad. Es de regla, respecto á los actos conciliares y pontificios, que únicamente las decisiones pueden llegar á ser infalibles, y que los considerandos, los motivos, los comentarios de estas decisiones, no salen de la esfera simplemente teológica. Algo análogo ocurre con los Libros Santos, puesto que Dios, queriendo servirse en la composición de aquéllos de instrumentos vivientes, personales y libres, no de órganos inconscientes, automáticos ó precisados, y queriendo además que se hiciesen comprender de las muchedumbres á quienes se dirigían, ha dejado á los escritores inspirados una gran iniciativa de lenguaje, gran libertad de expresiones, de metáforas y de comparaciones, aunque preservándolos siempre de expresar el error; así, pues, se han servido de las fórmulas vulgares inteligibles á sus oyentes y á sus lectores á fin de comunicarles la verdad, de que para ellos eran depositarios; no han pretendido explicar á los hombres, ni el Espíritu Santo ha pretendido que lo hiciesen, un curso de Geología, de Geografía ó de Historia política; no hay que pedirles los secretos de la Teogonía ó de la Astronomía, de la Cronología ó de la Fisiología; esto no les incumbe más que las leyes de la Gramática ó las reglas de la Poética; las palabras de que se valen, sus sílabas consideradas como tales, no son, por tanto, límites estrechos é infranqueables para la autonomía científica, así como estas sílabas y palabras mismas no tienen una precisión absoluta, y con frecuencia flotan entre las variantes del hebreo, griego y latín, sin contar las demás versiones y las variantes de cada una de ellas: solamente la idea expresada es infaliblemente verdadera.

Donde quiera que los textos son todavía obscuros é indecisos, donde la exégesis es incierta y vacilante, hay que guardarse mucho de afirmar que la revelación se impone y que la ciencia debe detenerse; la Iglesia romana no acostumbra obrar de esa manera. Los jueces de Galileo han mostrado con su imprudencia cuán necesaria es la prudencia en estos asuntos; y si la Sagrada Escritura, si la Iglesia no han declarado que la ciencia humana, así la ciencia profana como la sagrada, se halla toda entera en la Biblia, por lo menos en cuanto á sus principios, sería muy temerario pretenderlo. Dado el objeto preciso de la revelación,—el establecimiento y desarrollo del reinado de Dios en el mundo por Jesucristo,—ciertamente los documentos de esta misma revelación son adecuados á su objeto; mas ¿quién querría pretender que lo son también por modo idéntico para un objeto extraño, para la ins-

trucción científica, histórica y literaria del género humano? Digámoslo una vez más: no usurpemos nosotros mismos á la vez que nos oponemos á las usurpaciones de los demás, y no pongamos á la ciencia límites que Dios no le ha puesto. Con lo cual no queremos decir que esta misma no deba usar de gran prudencia y respetuosa discreción desde que llegue á sospechar que bien pudiera hallarse en presencia de un documento divino ó eclesiástico; el simple buen gusto lo demanda, y la sana libertad intelectual no puede quejarse de ello. También es de notar cuán útil y fecunda ha sido para la ciencia, en casi todas sus ramas, la influencia de la Fe, de sus cuestiones y problemas, de sus evidencias y obscuridades. La necesidad de mostrar la conformidad, al menos *negativa*, de la ciencia con ella, es decir, la ausencia total de contradicción entre ambas, el delicado placer, y á veces también, cuando se trataba de verdades comunes á una y otra, la obligación de demostrar su *positiva* concordancia, es decir, la harmonía de sus miras y de sus conclusiones, han centuplicado las fuerzas, el ardor, los éxitos felices de la ciencia; por consiguiente, sus representantes no tienen motivo alguno para temer que el Catolicismo dañe á su libertad y á sus progresos.

13. Así, pues, la fe no esta menos al alcance del hombre de ciencia que del más sencillo carbonero, y todos pueden salvarse porque todos pueden creer. Hay, por decirlo así, un *minimum* de fe necesaria, con necesidad de medio para la salvación, y es la creencia en Dios, en su justicia, en su bondad redentora, creencia fundada sobre su infalible testimonio. Suponiendo que la noción de la redención necesite precisarse lo suficiente para la salvación, no por eso se aumenta en mucho la dificultad de conseguir ese *minimum* de fe, y se puede confiar en el poder, en la sabiduría y misericordia infinita de Dios que los medios de lograrlo nunca han faltado ni falten jamás á nadie; si es preciso un milagro para iluminar á una alma para quien están cerrados los caminos ordinarios de salvación, Dios lo hará; ningún adulto se perderá sino por haber rehusado salvarse. En cuanto á los niños, la fe de sus padres y el remedio instituído por Dios desde el principio contra el pecado de naturaleza, y después de Jesucristo la fe de la Iglesia y el bautismo que les confiere la virtud habitual de fe, les abren la puerta del cielo. Para los que no hayan tenido este socorro, esta puerta permanecerá indudablemente cerrada; mas nada nos obliga á entregarlos á la "que lleva á la ciudad doliente„ y sobre la cual Dante leyó la célebre y terrible sentencia: "Vosotros los que entráis, abandonad toda esperanza!„ Ni serán salvos ni cruelmente castigados; su suerte será intermedia, y no les dará pesar el haber llegado á la existencia.

14. Habría seguramente alguna falta de lógica y cierta tiranía intelectual en exigir del espíritu humano una adhesión de *fe* á proposiciones no reveladas, ó un acto de *fe* contra proposiciones no condenadas como heréticas por la Autoridad suprema, juzgando infaliblemente y sin apelación; en conformidad con esto nada parecido se le exige; pero cuando una proposición, aunque no sea revelada, tiene, sin embargo, cierta conexión con una verdad de fe, y recibe de ésta, en mayor ó menor grado, una parte de su certeza sobrenatural; cuando otra proposición que tampoco ha sido revelada es, no obstante, propuesta por la autoridad sobrenatural de la Iglesia obrando en la extensión de su propia esfera; cuando, en fin, alguna proposición va directamente al encuentro de estas certeza ó autoridad sobrenaturales, ¿cómo no había de ser un deber, para un ánimo prudente y bien equilibrado, admitir lo que es sobrenaturalmente afirmado, y rechazar lo que es sobrenaturalmente desaprobado, no, indudablemente, haciendo un acto divino de fe cuando Dios mismo no ha hablado, sino un acto de sumisión, de obediencia, de fe eclesiástica, si se quiere, en atención al magisterio eclesiástico, é inclinándose con religiosa lealtad ante el carácter sobrenatural de estas conclusiones teológicas, que se derivan, ya lo he dicho, de premisas que tienen su valor sobrenatural? Si el filósofo respeta, no sólo la evidencia de los principios, sino también la de las deducciones; si respeta

los testimonios autorizados y graves, ¿por qué habría de degradarse y sentirse lesionado en sus derechos intelectuales por respetar del mismo modo las deducciones teológicas y los testimonios sobrenaturales?—(Cf. Matignon, *Liberté de l'esprit humain dans la foi catholique;* Heinrich, *Dogmatik*; Cardenal Mazzella, *De virtutibus infusis;* Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit,* etc., etc.)

DR. J. DIDIOT.

FIESTAS DE LOS HEBREOS.—Los hebreos tenían cinco grandes fiestas anuales: Pascua, Pentecostés, la fiesta de los Tabernáculos, la de la Expiación y la de Año Nuevo ó de las Trompetas. Estas cinco fiestas, con el ritual de las mismas, se hallan indicadas en la legislación mosaica. Pero los racionalistas, que no se avienen á creer que esta legislación deba atribuirse á Moisés, y retrasan hasta después del cautiverio la composición del ritual del Código sacerdotal, pretenden, en confirmación de sus teorías, que las fiestas hebreas cambian de nombre y de carácter, según que se las considere en el Código sacerdotal ó en las partes del Pentateuco que ellos admiten como anteriores al cautiverio. He aquí, en resumen, su sistema: "En las partes jehovistas y deuteronómicas del Pentateuco no se hace mención más que de tres fiestas: Pascua, Pentecostés, los Tabernáculos, y estas fiestas tienen por objeto celebrar los diversos períodos del año agrícola; estas son las fiestas del principio de las mieses, del fin de la recolección y la de la vendimia, nada más. Por el contrario, en el Código sacerdotal (Lev., XXIII; Num., XXVIII, XXIX) las fiestas cambian de número y de carácter; hay dos nuevas, la de la Expiación y la de renovación de año, y las tres fiestas antiguas son referidas sistemáticamente á recuerdos históricos que datan de la época del éxodo.

„Hay, pues, motivo para ver en el Pentateuco fragmentos de época bien distinta y para no admitir hasta después de la cautividad la composición del Código sacerdotal, puesto que en los libros históricos anteriores al destierro las fiestas de que se habla así como de paso, ofrecen el carácter agrícola del escrito jehovista, y no el carácter histórico del Código sacerdotal." Para mostrar la falsedad de este sistema vamos á hablar sucesivamente de todas las fiestas hebreas, viendo si las noticias que se dan acerca de ellas, bien sea en las diversas partes del Pentateuco, ó bien en los demás libros del Antiguo Testamento, presentan realmente caracteres irreconciliables.

I. *Pascua.*—En cuanto á esta fiesta, la más importante del año hebreo, Wellhausen, á quien refutamos principalmente, ya se ve obligado á admitir una excepción á su sistema y á reconocer que tuvo mucho antes de la cautividad un carácter histórico, y no solamente agrícola. En efecto, en el Deuteronomio, cuya composición se remonta, según los racionalistas, á la época de Josías, y en los fragmentos que ellos llaman "Libro de la Alianza" y "Ley de las dos Tablas", á los cuales conceden un origen aún más antiguo, ya se halla indicado el motivo de la Pascua, cual es la salida de Egipto, cuyo recuerdo se trata de celebrar: "Tú celebrarás la fiesta de los azimos..., según te he mandado, en el tiempo del mes de Abib, pues entonces es cuando saliste del país de Egipto" (Exod., XXIII, 15); y más abajo: "Celebrarás la fiesta de los panes azimos, según te he ordenado, en el tiempo del mes de Abib, pues en el mes de Abib es cuando saliste de Egipto." (Exod., XXXIV, 18.) Finalmente, el Deuteronomio se expresa así: "Observa el mes de Abib y celebra la Pascua en honor de Jehovah tu Dios, pues en el mes de Abib es cuando Jehovah tu Dios te sacó de Egipto." (XVI, 1.) No es, pues, extraño que también el Código sacerdotal refiera la Pascua al recuerdo del éxodo de los hebreos (Levítico, XXIII, 5; Núm., XXVIII, 16), en un todo conforme con la relación formal del autor del Exodo (XII, XIII). Wellhausen descubre, sin embargo, una diferencia importante acerca de esto entre el Código sacerdotal y las legislaciones anteriores; según éstas, se instituyó la Pascua "*porque* Yahveh ha herido á los primogénitos de Egipto"; según el Código, por el contrario, "se estableció en el momento de la salida, *á fin de que* Yahveh perdone á los primogénitos de Israel"; así que, según el crí-

tico, en el Código sacerdotal "esta fiesta no es solamente el reflejo de un rescate ó preservación sobrenatural, sino que ella misma fué también un rescate„. Hay aquí una distinción tan sutil como inútil: la primera vez que se celebró la Pascua (Exodo, XII) lo fué *para que* Jehovah perdonase á los hebreos; los años siguientes lo fué *porque* Jehovah había salvado á su pueblo. Por lo demás, no sólo la tradición constante de los hebreos proclama el carácter conmemorativo de la fiesta de la Pascua, sino también el rito mismo de esta fiesta no podría explicarse si no se tratase más que de una solemnidad agrícola. En cuanto al sacrificio ó rescate del primogénito, que se relaciona íntimamente con esta fiesta, recuerda evidentemente el exterminio de los primogénitos de los egipcios. Ante la afirmación categórica de la Bibila sobre este particular (Exodo, XIII, 12-16) no cabe decir con Wellhausen que este sacrificio podría explicarse sin recurrir á la historia, y que puede verse en él simplemente una muestra de reconocimiento hacia Dios por la fecundidad del ganado. Cuando se trata de historia, no basta probar que un hecho podría haber sucedido de otro modo; hay que saber cómo ha ocurrido. Según el raciocinio de Wellhausen, podría suponerse que no era seguro que los ingleses hubiesen sido vencedores en Crécy, toda vez que igualmente podrían haber sido los vencidos. En resumen: si la tradición y ciertos ritos de la Pascua permiten ver en esta solemnidad la fiesta del comienzo de la recolección (Lev., XXIII, 10-14), la tradición y el conjunto de los ritos no permiten dudar de que esta fiesta fué siempre considerada como el aniversario de la salida de Egipto.

II. *Pentecostés.*—El sistema racionalista (fiestas agrícolas antes del destierro, históricas después del destierro) ha tenido que admitir ya una excepción en cuanto á la fiesta de la Pascua; con respecto á la de Pentecostés se impone una nueva excepción. En efecto, si los racionalistas se ven obligados á admitir que todos los documentos anteriores ó posteriores al cautiverio hablan del carácter histórico de la Pascua, se ven también precisados á reconocer que los mismos documentos están contestes en no decir nada del carácter histórico de la fiesta de Pentecostés. Examínense los documentos considerados por los racionalistas como anteriores al destierro (Ex., XXIII, 16: XXXIV, 22; Deuteronomio, XVI, 9 y sig.); que se lean también los otros atribuídos á Esdras por los racionalistas (Lev., XXIII, 15 y siguientes), y se verá que en ellos se considera la fiesta de las Semanas ó de las Primicias como una solemnidad destinada á cerrar el período de la recolección, que la Pascua había inaugurado. Sin duda la tradición judía enseña que la fiesta de Pentecostés fué también instituída en memoria de la ley dada sobre el monte Sinaí; habiéndose dado esta ley cincuenta días después de la salida ó éxodo, había motivo para que los hebreos relacionasen ambas cosas; pero, en fin, es lo cierto que el texto bíblico no habla de ello, y nosotros no vamos á detenernos en justificar una aserción no contenida en el citado texto.

III. *Fiesta de los Tabernáculos.*—De las tres grandes fiestas del año no resta, pues, más que la de los Tabernáculos, á la cual el Levítico atribuye un carácter histórico del que no hacen mención el Exodo ni el Deuteronomio. En estos dos últimos libros (Ex., XXIII, 16: XXXIV, 22; Deut., XVI, 13) la fiesta en cuestión no se presenta sino bajo su aspecto agrícola. El Levítico (XXIII, 43) añade el siguiente rasgo: "Todo aquel que sea de Israel habitará bajo tiendas, á fin de que sepan vuestros descendientes que yo hice habitar bajo tiendas á los hijos de Israel cuando los saqué de Egipto.„ Ahora bien; porque falte esta última indicación en el Exodo y en el Deuteronomio, ¿se ha de inferir de aquí que estos últimos libros no son del mismo autor, ni del mismo tiempo que el Levítico? Pudiera pretenderse esto si la indicación que trae el Levítico se hallase en contradicción con las que encierran el Exodo y el Deuteronomio; pero nada más inexacto que esta suposición. Porque, en efecto, en primer lugar, una fiesta puede tener carácter agrícola y ser al propio tiempo un recuerdo histórico: este doble carácter, según hemos visto, se encontraba en la Pascua y en Pentecostés; no es, pues, extraño que lo mismo ocurra tratándose de la fiesta de los Tabernáculos.

2.º Estos dos caracteres son tan conciliables que se encuentran ambos en el pasaje del Levítico de que aquí se trata. 3.º Hay otro pasaje del Pentateuco en que se trata con mucha extensión de la fiesta de los Tabernáculos: es el capítulo XXIX de los Números; ahora bien, en este pasaje no se habla del recuerdo histórico á que se refiere la fiesta. Pues bien, para ser consecuentes consigo mismos deberían los racionalistas atribuir este capítulo á una época anterior al cautiverio; pero no es así, sino que lo atribuyen al autor mismo del Levítico; y siendo así, ¿por qué no quieren que el autor del Exodo y del Deuteronomio sea el mismo que el del Levítico y de los Números?

IV. *Fiestas de las Trompetas y de la Expiación.*—Finalmente, véase aquí, según Wellhausen, una nueva prueba del origen reciente del Código sacerdotal: "A las tres grandes fiestas atestiguadas por la tradición, el Código sacerdotal agrega otras dos, que intercala entre la Pascua y los Tabernáculos: la fiesta de Año Nuevo (ó de las Trompetas) en el primer día del séptimo mes, y la gran fiesta de las Expiaciones en el décimo día del mismo mes.„ Nosotros, que reconocemos á Moisés como autor del Pentateuco, nada vemos de extraño en que el Profeta haya hablado de estas dos fiestas en tal parte de su obra, y no haya hablado en tal otra. La única cosa que podría sorprender á primera vista, es que en muchas partes haya dicho Moisés: "Tres veces al año celebrarás fiesta; tres veces al año todos los varones comparecerán ante el Señor Dios de Israel„ (Ex., XXIII, 14: XXXIV, 23; Deut., XVI, 16). Pero es fácil comprender que se trataba de las tres *grandes* fiestas del año; sin esto el número tres no hubiese sido suficiente, pues además de las tres grandes solemnidades, además de las fiestas de las Trompetas y de la Expiación, había otros días, tales como los sábados y los de los novilunios, que tenían carácter de fiesta y hubiesen aumentado el número de aquéllas. Además, es verosímil que Moisés, hablando de las tres épocas solemnes en el año, reunió en una misma época las Trompetas, la Expiación y los Tabernáculos, dado que estas tres fiestas se sucedían con algunos días de intervalo y las dos primeras podían ser consideradas como una preparación á la tercera; esta relación íntima aparece bien clara en el cap. XXIX de los Números, que reune estas tres fiestas en una misma solemnidad, la del séptimo mes.

Como se ve, el sistema ingenioso inventado por los racionalistas á propósito de las fiestas hebreas es incapaz de menoscabar en nada la autoridad del Pentateuco. Si hubiésemos de tomar como verdades las hipótesis más ó menos ingeniosas, no podría subsistir ningún hecho histórico. Supongamos, lo que es imposible, que el Cristianismo pereciera; al cabo de algunos miles de años no faltaría algún Wellhausen que dijera: "Las fiestas de los cristianos eran esencialmente agrícolas: ellos celebraban en las cuatro Témporas el cambio de estaciones; tenían un mes entero consagrado al culto de las flores; durante todo el mes de Mayo adornaban con ellas sus altares; hacia la época de las mieses iban en procesión á través de los campos; á principios de Noviembre anunciaban por medio de una fiesta lúgubre el luto de que iba á vestirse la naturaleza; celebraban el fin de año en 25 de Diciembre, y su entrada en 1.º de Enero. Es verdad que más tarde algunos espíritus estrechos y sistemáticos han querido referir estas fiestas á recuerdos históricos; pero "en suma, es indiscutible que el ciclo de las fiestas se apoya en la agricultura, que es el fundamento así de la vida como de la religión. La tierra, la fecunda tierra, he aquí en definitiva el objeto de la religión„ de los cristianos. Esto es lo que se diría algún día si llegase (que no llegará) á perecer el Cristianismo; esto es lo que dice Wellhausen de la religión hebrea, pues de él son las últimas palabras que acabamos de citar; el sistema del crítico contemporáneo no es más verdadero que el que nosotros dejamos para los críticos de lo por venir. (Véase Wellhausen, *Revue de l'histoire des religions,* Julio de 1880. Consúltese la palabra *Sábado.*)

DUPLESSY.

FIN DEL MUNDO *(Profecía de Cristo acerca del).*—En las escuelas racionalistas es opinión comúnmente recibida que la primera generación

cristiana esperaba ver al Hijo de Dios reaparecer sobre la tierra, y acabar el mundo presente aun antes de que hubiesen cerrado sus ojos todos los contemporáneos de Jesús. Esta persuasión dícese que la habían adquirido de su mismo Maestro, toda vez que en una pretendida profecía había formalmente predicho que el fin del mundo acontecería viviendo todavía la generación á quien hablaba. La exégesis incrédula admite, pues, generalmente que Cristo se ha engañado respecto á la época del fin del mundo, y que en esta materia indujo á error á sus Apóstoles y á los discípulos de éstos de la primitiva Iglesia.

En el presente artículo examinaremos sucesivamente estos dos asertos, cuya falsedad esperamos demostrar.

Los tres evangelistas sinópticos refieren la profecía de Cristo tocante á su segunda venida. (Matth., XXIV, 1, 36; Marc., XIII, 1, 33; Luc., XXI, 7, 33.) La narración de San Lucas es la más clara en la descripción de los detalles, pero la de San Mateo es la más completa; he aquí su traducción, que en vista del estudio que de ella hemos de hacer dividiremos en secciones, insertando en ella algunos versículos complementarios de los otros evangelistas.

A. "1. Y habiendo salido Jesús del templo, se retiraba. Y se llegaron á él sus discípulos para mostrarle los edificios del templo.—2. Mas él les respondió diciendo: "¿Veis todo esto? En verdad os digo que no quedará aquí piedra sobre piedra que no sea derribada.„—3. Y estando sentado él en el monte del Olivar, se llegaron á él sus discípulos en secreto y le dijeron: "Dinos, ¿cuándo serán estas cosas? ¿y qué señal habrá de tu venida y de la consumación del siglo?„

B. „4. Y respondiendo Jesús, les dijo: "Guardáos que no os engañe alguno.—5. Porque vendrán muchos en mi nombre, y dirán: "Yo soy el Cristo„, y á muchos engañarán.—6. Y también oiréis guerras, y rumores de guerras. Mirad, que no os turbéis. Porque conviene que esto suceda; mas aún no es el fin.—7. Porque se levantará gente contra gente, y reino contra reino, y habrá pestilencia, y hambres, y terremotos por los lugares.—8. Y todas estas cosas principios son de dolores.—9. Entonces os entregarán á tribulación, y os matarán, y seréis aborrecidos de todas las gentes por causa de mi nombre.—10. Y muchos entonces serán escandalizados, y se entregarán unos á otros, y se aborrecerán entre sí.—11. Y se levantarán muchos falsos profetas, y engañarán á muchos.—12. Y porque se multiplicará la iniquidad se resfriará la caridad de muchos.—13. Mas el que persevere hasta el fin éste será salvo.—14. Y será predicado este Evangelio del reino por todo el mundo, en testimonio á todas las gentes, y entonces vendrá el fin.

C „15. Por tanto, cuando viereis que la abominación de la desolación, que fué dicha por el Profeta Daniel, está en el lugar santo, el que lee, entienda (Luc., XXI, 20, 21). Pues cuando viereis á Jerusalén cercado de un ejército, entonces sabed que su desolación está cerca.—16. Entonces, los que estén en la Judea huyan á los montes.—17. Y el que en el tejado, no descienda á tomar alguna cosa de su casa.—18. Y el que en el campo, no vuelva á tomar su túnica.—19. Mas ¡ay de las preñadas y de las que crían en aquellos días!—20. Rogad, pues, que vuestra huída no suceda en invierno ó en sábado.—21. Porque habrá entonces grande tribulación, cual no fué desde el principio del mundo hasta ahora, ni será. (Luc., XXI, 23, 24). Porque habrá grande apretura sobre la tierra, é ira para este pueblo. Y caerán á filo de espada, y serán llevados en cautiverio á todas las naciones, y Jerusalén será hollada de los gentiles, hasta que se cumplan los tiempos de las naciones.—22. Y si no fuesen abreviados aquellos días, ninguna carne sería salva; mas por los escogidos aquellos días serán abreviados.

D. „23. Entonces, si alguno os dijere: Mirad, el Cristo está aquí ó allí, no lo creáis.—24. Porque se levantarán falsos Cristos, y falsos Profetas, y darán grandes señales, y prodigios, de modo que, si puede ser, caigan en error aun los escogidos.—25. Ved que os lo he dicho de antemano.—26. Por lo cual, si os dijeren: "He aquí, que está en el desierto„, no salgáis: mirad que está en lo más retirado de la casa; no lo creáis.

—27. Porque, como el relámpago sale del Oriente y se deja ver hasta el Occidente, así será también la venida del Hijo del hombre.—28. Donde quiera que estuviere el cuerpo, allí se juntarán también las águilas.

E. „29. Y luego, después de la tribulación de aquellos días (Luc., XXI, 25, 26), habrá señales en el sol, y en la luna, y en las estrellas: y en la tierra consternación de las gentes por la confusión que causará el ruido del mar y de sus ondas, quedando los hombres yertos por el temor y recelo de las cosas, que sobrevendrán á todo el universo: porque las virtudes de los cielos serán conmovidas.—30. Y entonces parecerá la señal del Hijo del hombre en el cielo, y entonces plañirán todas las tribus de la tierra, y verán al Hijo del hombre que vendrá en las nubes del cielo con grande poder y majestad.—31. Y enviará sus ángeles con trompetas y con grande voz, y allegarán sus escogidos de los cuatro vientos, desde lo sumo de los cielos hasta los términos de ellos.

F. (Luc., XXI, 28). "Cuando comenzaren, pues, á cumplirse estas cosas, mirad y levantad vuestras cabezas, porque cerca está vuestra redención.—32. Aprended de la higuera una comparación: cuando sus ramos están ya tiernos y las hojas han brotado, sabéis que está cerca el estío.—33. Pues del mismo modo, cuando vosotros viereis todo esto, sabed que está cerca, á las puertas.—34. En verdad os digo que no pasará esta generación que no sucedan todas estas cosas.—35. El cielo y la tierra pasarán, mas mis palabras no pasarán.—36. Mas de aquel día, ni de aquella hora, nadie sabe, ni los ángeles de los cielos, sino sólo el Padre...—42. Velad, pues, porque no sabéis á qué hora ha de venir vuestro Señor.„

El discurso de Nuestro Señor es provocado por las preguntas de sus Apóstoles, y estas mismas preguntas hallan su razón de ser en las palabras proféticas del Maestro refiriéndose á la ruina total del templo. "*Dinos*, preguntan los discípulos, *cuándo serán estas cosas, y qué señal habrá de tu venida, la señal de que estas cosas comenzarán á cumplirse y* la señal *de la consumación del siglo.*„ La consumación del siglo es sinónimo del fin del mundo. Los Apóstoles miraban, pues el fin del mundo como una consecuencia inmediata de la ruina del templo y de la ciudad santa; las mismas señales debían, según su idea, presagiar á la vez esos dos acontecimientos. Para los judíos, Jerusalén y el templo eran como la cabeza y el corazón de este universo terrestre; la destrucción de aquéllos debía, naturalmente, acarrear la del mundo presente y señalar el advenimiento del mundo futuro, caracterizado por el reinado glorioso del Mesías. Que el reinado del Mesías debió aportar al mundo una regeneración espiritual, figura de la regeneración final, nos lo enseña, no sólo la Escritura, sino la Tradición; desde entonces la ruina del mundo judaico debió ser el tipo de la ruina general del universo, de la cual debía salir la regeneración final. Este punto de vista debe servirnos de clave para el discurso con que el Salvador responde á la doble pregunta de sus Apóstoles. Vemos que primeramente contesta á la segunda pregunta diciendo las señales de su venida, y de la consumación del siglo en la parte que se extiende desde el versículo 5 al 33. A la primera pregunta responden los versículos 34, 35 y 36: "estas cosas deben suceder todas antes de que esta generación haya pasado„; en cuanto al día y la hora, es secreto de Dios únicamente.

Tanto los Padres como los intérpretes católicos han admitido que la profecía de Jesús comprende á la vez la ruina de Jerusalén y el fin del mundo; pero á la par que se tiene esto como incontestable, puede preguntarse, sin franquear los límites de la ortodoxia, si cada uno de los acontecimientos es objeto del *sentido literal* de las palabras de Cristo, ó si uno de los dos, representado típicamente por el otro, no está indicado por las palabras tomadas solamente en un sentido *típico*.

La explicación más comúnmente recibida no da á la presente profecía más que un sentido *literal*, y pretende que Jesús, después de haber expresado ciertas señales comunes á la ruina de Jerusalén y al fin del mundo, se ocupa en seguida de cada uno de estos hechos en particular, y acaba por reunirlos de

nuevo en la respuesta á la primera pregunta de los Apóstoles. Así, la sección que hemos señalado con la letra B comprendería los pronósticos comunes; la sección C los de la ruina de Jerusalén; la sección E los del fin del mundo. La sección D es atribuída por unos á la catástrofe judía, por otros á la catástrofe universal. Por último, la sección F responde á la pregunta: "*¿Cuándo serán estas cosas?*„

Es imposible poner en duda la referencia de los hechos predichos en la sección C; la abominación de la desolación en el lugar santo predicha por Daniel (IX, 27) como consecuencia de la muerte violenta del Mesías; Jerusalén cercada por un ejército enemigo; las angustias de los habitantes de la Judea; la instantaneidad de la última invasión; la orden dada á los cristianos de huir á las montañas; los horrores del sitio y las atrocidades de la matanza, todos estos detalles se han cumplido á la letra durante la guerra que puso fin á la nacionalidad de Israel; nos lo garantizan el historiador Josefo y los autores profanos de aquella época, Tácito, Suetonio, etc. Los mismos autores hablan de las guerras que se hacían entonces entre los pueblos conocidos por los judíos, de las pestes, hambres y temblores de tierra con que fueron afligidas diversas regiones, y en particular la Palestina. En cuanto á los falsos profetas, Josefo cita muchos de ellos que aparecieron en Judea hacia la época de la invasión romana; San Pablo, San Pedro y San Judas hablan en el mismo sentido. Lo que la Escritura y la Tradición nos enseñan del Anticristo hace suficientemente probable la aparición de falsos profetas al fin del mundo, y también es natural creer que la gran perturbación del universo será precedida de extraordinarias calamidades. Por esto los hechos de la sección B, de la cual acabamos de hablar, pueden ser considerados como presagios de los dos acontecimientos que nos ocupan.

Más divididas están las opiniones acerca de la última señal indicada en esta sección: la predicación del Evangelio por todo el mundo. Si hubiera que entender esta expresión en todo su rigor, esta parte de la profecía no se habría cumplido todavía en nuestros días; por eso muchos intérpretes quieren ver en ello una señal precursora, enteramente característica del fin del mundo. Otros hacen notar, con razón, que las palabras del Salvador no tienen este alcance. San Pablo hace constar en muchos lugares su cumplimiento en época en que todavía estaba en pie Jerusalén: citamos nada más lo que escribe á los colosenses (I, 23): "*El Evangelio que habéis oído, que ha sido predicado á toda criatura que hay debajo del cielo.*„

La referencia de la sección D depende del sentido que se da á los versículos 27 y 28: "*Como el relámpago sale del Oriente y se deja ver hasta el Occidente, así será también la venida del Hijo del hombre. Donde quiera que estuviere el cuerpo, allí se juntarán también las águilas.*„ Según unos, esto significa: "Entonces no será menester buscar á Cristo en los lugares apartados; se le verá donde quiera, como el rayo surcando los aires. Del mismo modo un cuerpo muerto no puede evitar las miradas de las aves de rapiña que inmediatamente se congregan para cebarse en él.„ Esta interpretación supone la presencia sensible de Cristo: se le verá sobre su trono de nubes, que le servirá de tribunal al fin del mundo. Según otros, hay que entenderlo de esta manera: "Entonces será inútil buscar á Cristo en tal ó cual paraje; no se le hallará en ninguna parte, no de otro modo que como puede decirse del rayo que está aquí y allá, pero sin limitarse á un punto determinado, y hace sentir su desolación de un extremo á otro del cielo. Así será lo mismo cuando Cristo venga á ejercer sus venganzas sobre la raza culpable de Israel: donde quiera que se hallare el cadáver, el culpable manchado de crímenes, las águilas, los azotes de la cólera divina se juntarán para asaltarlo.„ Esta segunda explicació nos parece la verdadera, porque responde perfectamente al contexto de San Lucas (XVII, 22 sig.): "*Vendrán días, cuando desearéis ver un día del Hijo del hombre, y no lo veréis. Y os dirán:—"Vedle aquí, ó vedle allí.„ No queráis ir ni le sigáis. Porque como el relámpago, que, deslumbrando en la región inferior del cielo, resplandece desde la una á la otra parte, así*

también será el Hijo del hombre en su día...„ Y los discípulos le dijeron:—"*¿En dónde, Señor?*„ Y Él les dijo:—"*Doquiera que estuviere el cuerpo, allí también se congregarán las águilas.*„ (Versículos 36 y 37.) Conforme á esto, opinamos que esta sección D mira directamente á la catástrofe de Jerusalén, en la cual Cristo no mostró su rostro, pero hizo sentir por todos lados los efectos de su cólera.

Las más serias dificultades en la interpretación de la profecía comienzan en el versículo 29. Los hechos consignados en la sección E: señales en el sol, en la luna y en las estrellas; conmoción de las virtudes celestes; aparición de la señal del Hijo del Hombre; aparición del Hijo mismo del hombre sobre las nubes á la vista de todas las naciones consternadas; trompetas de los ángeles reuniendo á los justos de todos los ángulos del mundo. "Todo esto, dícese, de ninguna manera se ha verificado en la ruina de Jerusalén; hay, pues, que admitir que se trata en este pasaje exclusivamente del fin del mundo y de los presagios del juicio final.„

¡Magníficamente! diríamos nosotros, si no hubiera en el versículo 34 esta respuesta del Salvador á la pregunta "*¿Cuándo?*„ de los discípulos: "*En verdad os digo que no pasará esta generación que no sucedan todas estas cosas*„ (πάντα ταῦτα). Todo lo que concierne á la desolación de Jerusalén se ha cumplido realmente viviendo la generación que oyó al Salvador; pero evidentemente las señales del juicio final no pueden referirse á aquella época. "Por consiguiente, dicen algunos racionalistas, ¡Jesús ha sido un falso profeta! Luego su religión misma no merece ser creída de nadie.„

Respondamos primero con un autor cuya impiedad no retrocede ante ninguna blasfemia: "¿Es creíble, dice M. Patricio Larroque (*Examen crit des doctrines de la relig. chrét.*, tomo II, página 374), que Jesús hubiera suministrado contra Él un argumento tan cercano y tan perentorio?„ Sólo un insensato podía afirmar con aquella imperturbable seguridad que dentro de pocos años el mundo iba á acabarse, y que Él entonces vendría á juzgarlo. Movidos de esta consideración, M. Larroque y otros prefieren achacar el error á los evangelistas, quienes comprenderían mal al Maestro y expondrían falsamente su pensamiento. La exégesis cristiana no puede admitir ninguna de estas dos hipótesis; por lo tanto, debemos buscar en otra parte la solución de la dificultad.

He aquí de qué manera recientes intérpretes católicos muy estimables (Schegg, Schanz) creen poder conciliar todos los detalles de la profecía. El Salvador predice á la vez, no sólo la ruina de Jerusalén, sino también el fin del mundo, y estos dos acontecimientos tienen en su pensamiento una conexión tan íntima que los confunde, los identifica, por decirlo así, en su discurso. Su profecía es como un cuadro sin perspectiva en que dos objetos muy distantes uno del otro estuviesen yuxtapuestos en un mismo término. Desde entonces el Profeta puede, sin lastimar la verdad, hablar de los dos objetos como si no formasen más que uno solo, y aplicar, por consiguiente, á los dos á la vez lo que en realidad no conviene más que á uno de ellos. En este sentido es en el que Jesús ha dicho con verdad que la generación á la cual se dirigía vería antes de morir las señales precursoras del fin del mundo, puesto que en realidad había de ver los signos precursores de la ruina de Jerusalén, la cual, bajo el punto de vista profético, estaba identificada con la ruina del universo. Esta explicación es ingeniosa, pero tiene el inconveniente de extender un principio verdadero más allá de su alcance racional. Las visiones proféticas presentan frecuentemente, sin distinción de tiempos, pormenores pertenecientes á sucesos remotos, y á causa de esto mismo es preciso en la interpretación asignar á estos pormenores el lugar que les conviene á cada uno en el cuadro de la Historia. Pero si la profecía misma señala distintamente la época respectiva de los acontecimientos, viene á ser un cuadro en que la perspectiva está claramente marcada, y no puede ser alterada sin hacer mentir al Profeta. El enlace lógico entre la ruina de Jerusalén y el fin del mundo no puede hacer de modo que éste haya tenido lugar menos de medio siglo después de la muerte de Jesús, ni justificar, por con-

siguiente, una predicción que le asigna esta época.

Puesta aparte esta explicación, sólo quedan dos caminos abiertos á la exégesis cristiana: ó bien es menester en el versículo 34 tomar el término *generatio* (γενεά) en un sentido que permita hacer subsistir esta *generación* hasta el fin del mundo, ó bien hay necesidad de admitir que la profecía, en su sentido literal, se refiere toda íntegra á la ruina de Jerusalén.

La mayor parte de los intérpretes abrazan la primera de estas dos opiniones, y unos entienden las palabras del Salvador como refiriéndose á la *raza* judía, otros á la raza de los cristianos, otros, en fin, á toda la raza humana, como si el Salvador dijese: "Todas estas cosas, la ruina de la ciudad santa y el fin del mundo, sucederán antes que la raza judía haya desaparecido„, ó "antes que los fieles que creen en mi doctrina hayan perecido„, ó "antes que los hombres hayan cesado de existir sobre la tierra„.

¿Es admisible esta intepretación? Desde el punto de vista puramente etimológico, sí; desde el punto de vista exegético, hay que examinar las cosas más de cerca.

Y en primer lugar, ¿es creíble que queriendo nuestro Señor satisfacer la pregunta de sus discípulos: *¿Cuándo serán estas cosas?*, les haya respondido á una incógnita con otra incógnita? Después de semejante respuesta, ¿no hubieran tenido el derecho de decirse unos á otros: "Eso nada nos enseña„? ¿No hubieran continuado interrogando al Maestro diciéndole: Pero cuándo cesarán de existir el pueblo judío, ó la raza de los creyentes, ó el género humano? Parece que si el Señor no hubiera querido satisfacer en nada la curiosidad de los suyos, les hubiera dicho que su pregunta era indiscreta y no les hubiera respondido á la pregunta. Pero hay más: el estudio de los pasajes paralelos nos hace penetrar el verdadero pensamiento del Salvador. En el capítulo XVI, versículos 27 y 28 de San Mateo, Jesús habla así de la época de su venida: "*El Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre con sus ángeles, y entonces dará á cada uno según sus obras. En verdad os digo que hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte hasta que vean al Hijo del hombre venir en su reino.*„ El mismo pensamiento es el expresado en el capítulo XXIV con estas palabras: "*No pasará esta generación*„, y en el capítulo XVI por éstas: "*Hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte...*„ Luego nuestro Señor ha querido designar con el término *esta generación* la colección de hombres vivientes en el momento en que hablaba.

Comparemos todavía otros dos pasajes (Matth., X, 23): "*Y cuando os persiguieren en esta ciudad, huid á la otra. En verdad os digo que no acabaréis* (de recorrer) *las ciudades de Israel hasta que venga el Hijo del hombre.*„ Esto es tanto como decirles que vendrá viviendo algunos de ellos (San Matth., XXIII, 36-38). El mismo día en que Jesús pronunció las palabras que estudiamos en este instante, había dicho á los jefes de su pueblo: "*En verdad os digo que todas estas cosas vendrán sobre esta generación. Jerusalén, Jerusalén, que matas los Profetas... he aquí que os quedará desierta vuestra casa.*„ En este pasaje los intérpretes no vacilan mucho en admitir que se trata de los contemporáneos. Lógicamente deberían concluir que el Salvador, empleando dos veces en un mismo día y sobre el mismo asunto la misma expresión, sin duda quiso decir la misma cosa.

Por tanto, nos parece que queda suficientemente establecido que la respuesta del Maestro á la pregunta de sus discípulos fué ésta: "Todos los sucesos de que acabo de hablaros se cumplirán viviendo hombres que ahora están sobre la tierra.„

Como consecuencia necesaria admitimos que aun la parte de profecía contenida en los versículos 29, 30 y 31 debe, como todo lo demás, entenderse en su sentido literal de la ruina de Jerusalén, sin perjuicio, no obstante, de un sentido típico relativo al fin del mundo. En esto seguimos la opinión de Calmet, Bergier, Víctor de Buck, Dœllinger y de ciertos racionalistas moderados, como Kuinœl y Eichhorn, nada sospechosos en esta materia. Además, hacemos notar que San Agustín mira como más probable que la profecía relativa al fin

del mundo no comienza sino en el capítulo XXV de San Mateo.

Los signos precursores de la venida de Cristo mencionados en esta sección de la profecía, se presentan como debiendo realizarse *luego* (εὐθέως) *después de la tribulación de aquellos días*, es decir, después de todas las calamidades que deben preceder á la ruina de la ciudad santa. Estas señales pertenecen, pues, á la misma época, y no son de tal naturaleza que se prolonguen durante muchos siglos, como quieren algunos que entienden por aquello las tribulaciones incesantes de la Iglesia desde la caída de Jerusalén hasta el fin del mundo. ¿Pero dónde encontrar durante la guerra de Judea el obscurecimiento del sol y de la luna, y la conmoción de las virtudes celestiales? La respuesta á esta cuestión se halla en el examen atento de los giros del lenguaje profético. Entre los Profetas de Israel las señales en el sol, la luna y las estrellas, y la conmoción de las fuerzas cósmicas de la tierra y del mar, no son pronósticos propios solamente de la segunda venida de Cristo; todo suceso que debe tener en el mundo gran resonancia es anunciado por ellos como rodeado de semejantes manifestaciones, de lo cual hay que deducir que en las profecías esas señales no deben entenderse en su sentido propio; son figuras grandiosas puestas con antelación para hacer sentir la grandeza de los sucesos á que se refieren; he aquí algunos ejemplos. Aggeo (II, 7) anuncia así la aparición del Mesías y la fundación de su Iglesia: "*Aun falta un poco, y yo conmoveré el cielo, y la tierra, y la mar, y todo el universo. Y moveré todas las gentes, y vendrá el deseado de todas las gentes.*„ (Véase Heb., XII, 26, 27.) San Pedro declara que por la bajada del Espíritu Santo el día de Pentecostés se cumplió esta profecía de Joél (II, 28, 32): "*Y acaecerá después de esto: derramaré mi espíritu sobre toda carne... Y daré prodigios en el cielo, y en la tierra sangre y fuego, y vapor de humo. El sol se convertirá en tinieblas y la luna en sangre antes que venga el grande y espantoso día del Señor.*„ (Act., II, 16.) La ruina de Babilonia es descrita por Isaías de este modo (XIII, 9, 10): "*He aquí que vendrá el día del Señor, cruel y lleno de indignación, y de ira, y de furor para poner la tierra en soledad, y para destrizar de ella á los pecadores. Porque las estrellas del cielo y el resplandor de ellas no derramarán su lumbre: se ha entenebrecido el sol en su nacimiento, y la luna no resplandecerá en su lumbre.*„ El Salvador, conformándose con este lenguaje simbólico, no ha querido, por consiguiente, designar con estas señales cósmicas sino la inmensidad de los males que iban á tocar á la ciudad culpable. Estas señales, así designadas por San Lucas, llegan á ser en San Mateo *la señal del Hijo del hombre en el cielo*. A la vista de estas señales, *todas las tribus de la tierra plañirán*, todas las tribus de Israel que habiten aquella tierra desolada se levantarán reconociendo la magnitud de su desgracia, *y verán* en esas señales espantables *al Hijo del hombre, que vendrá en las nubes del cielo con grande poder y majestad*. Esta imagen del Señor apareciendo en las nubes del cielo es también familiar á los Profetas. Estas nubes le sirven como de carro de guerra cuando hace sentir á la tierra los efectos de su poder. (Véase Isaías, XIX, 1; Ps. CIII, 3; Dan., VII, 13, 14.) La imagen del carro de triunfo atrae la de la corte angélica colocada alrededor y ejecutando las órdenes del divino conquistador. Por eso vemos aquí todavía al Hijo del hombre, que ha llegado para castigar á su pueblo, enviar sus ángeles para que reunan á sus elegidos de los cuatro ángulos del mundo. Estos elegidos son los discípulos fieles del Redentor destinados á ocupar en adelante los puestos de la raza reprobada; aquél es para los Apóstoles el momento de salir de la opresión en que los retenía la Sinagoga, y de erguir con altivez la cabeza, el momento de la redención: *quoniam appropinquat redemptio vestra.*

Tal es, á nuestro parecer, el sentido de la profecía del Salvador expuesta en el capítulo XXIV de San Mateo y en los pasajes paralelos de los Santos Marcos y Lucas. Aquélla se ha cumplido enteramente en sentido literal viviendo la generación contemporánea de Jesús; debe cumplirse en su sentido típico cuando llegue la catástrofe final del

mundo presente. Entonces indudablemente las conmociones de las virtudes celestiales se producirán, no ya en figura como antes en el desastre de Jerusalén, sino en su aterradora realidad; entonces el Hijo del hombre, visible esta vez en su cuerpo glorioso, descenderá sobre las nubes para juzgar á todas las naciones de la tierra.

La segunda venida de Cristo y los primeros cristianos.—Cuando los Apóstoles preguntaron á su Maestro acerca del fin de las cosas, estaban en la idea de que el fin del mundo presente estaba íntimamente ligado á la ruina de la ciudad santa de Jerusalén. La profecía de Cristo respondiendo á su pregunta, no parece dotada de naturaleza suficiente para disipar el equívoco. Basta comparar lo que nos han dejado en sus escritos para descubrir el fondo de su pensamiento respecto á la época de la segunda venida de Cristo.

Entre los textos en que tocan á este asunto, hay algunos que parecen mirar especialmente á la ruina de Jerusalén, á las calamidades que fueron su consecuencia para los judíos y á la redención que resultó de allí para los cristianos. Los primeros convertidos entre los judíos eran en su mayor parte gente pobre y miserable según el mundo; los ricos y poderosos de su nación, irritados por verlos desertar de sus asambleas y rendir sus homenages al Crucificado, se dieron á oprimirlos con mil vejaciones propias para abatirlos en el desaliento. A ellos es á quienes Santiago, el "hermano del Señor„ y jefe reconocido de los fieles de la circuncisión, hace oir su voz; para alentar á los fieles de Palestina y preservarlos de la apostasía escribe San Pablo su epístola á los hebreos. El primero dice á los cristianos de la dispersión: "*Tened, pues, paciencia, hermanos, hasta la venida del Señor. Mirad que el juez está delante de la puerta.*„ (Jac., V, 7-9.) El segundo levanta así el valor de los de Palestina: "*Todavía un poquito de tiempo, y el que ha de venir vendrá, y no tardará.*„ (Heb., X, 37.) El desastre supremo de Jerusalén se extendió sobre toda la nación judía; fué la señal de un armamento general contra los judíos esparcidos por todo el Imperio romano. (Véase Champagny, *Rome et la Judée*, tomo I, pág. 210-263; II, pág. 146, pág. 185-189.) Estos, bajo el peso de sus propias miserias, iban en adelante á dejar que los cristianos se entregasen pacíficamente á la práctica de su religión. La Iglesia, en realidad, ya casi no tuvo más que sufrir de los judíos desde aquella época, y se le concedió disponerse en la tranquilidad y el fervor á las sangrientas persecuciones que la gentilidad le preparaba.

Estudiemos ahora las palabras apostólicas que anuncian como poco lejana la venida de Cristo, en que éste aparecerá como juez de vivos y muertos en la consumación de los siglos.

Oigamos primeramente á San Pedro cuando escribe á los "elegidos de la dispersión„, á los fieles dispersos en las diversas Iglesias de Asia: "*El fin de todas las cosas se ha acercado. Por tanto, sed prudentes y velad en oraciones.* (I Pet., IV, 7), y en su epístola segunda (III, 11-12): "*Pues como todas estas cosas hayan de ser deshechas, ¿cuáles os conviene ser en santidad de vida y de piedad, esperando y apresurándoos para la venida del día del Señor, en el cual los cielos, ardiendo, serán deshechos, y los elementos se fundirán con el ardor del fuego?*„ No hay duda: el Príncipe de los Apóstoles anuncia claramente como próximo el fin del mundo, y exhorta á sus lectores á prepararse para él con solicitud. Al hablar así, tenía sin duda á la vista estas palabras del Maestro: "*No pasará esta generación que no sucedan todas estas cosas.*„ Mas por otra parte, no había olvidado este otro oráculo: "*De aquel día ni de aquella hora nadie sabe.*„ De ahí cierta indecisión de ánimo que le sugirió, en esa misma epístola, el argumento con que procuraba moderar la impaciencia de algunos espíritus inquietos, exclamando: "*¿Dónde está la promesa? Esto sólo*, les dice, *no se os encubra, muy amados, que un día delante del Señor es como mil años, y mil años como un día. No tarda el Señor su promesa, como algunos lo piensan... Vendrá, pues, como ladrón el día del Señor.*„ ¿Qué quiere decir esto? Pedro está convencido de que el fin del mundo está próximo; pero estima que esa proximidad anunciada por Dios, y

cuyo anuncio á los fieles le inspiró el Espíritu Santo, puede muy bien deber evaluarse, no con la estrecha medida de los hombres, sino con la de un Dios que dispone de toda la eternidad.

A estos pasajes podemos asociar muchos textos de San Pablo, en los que se revela el mismo estado de ánimo. San Pablo escribe á los filipenses (IV, 5): "*Vuestra modestia sea manifiesta á todos los hombres: el Señor está cerca. No tengáis solicitud de cosa alguna.*„ Y á los corintios (I Cor., VII, 29-31): "*El tiempo es corto; lo que resta es que los que tienen mujeres sean como si no las tuviesen, y los que lloran como si no llorasen, y los que se alegran como si no se alegrasen, y los que compran como si no poseyesen, porque pasa la figura de este mundo.*„ No ver en estas palabras otra cosa que consideraciones acerca de la brevedad de la vida humana y la instabilidad de las cosas de este mundo, creemos que es romper con el paralelismo escriturario.

Cuanto acabamos de decir nos parece colocado en plena luz por dos pasajes del gran Apóstol, tomado uno de la primera epístola á los corintios, el otro de la primera á los tesalonicenses.

He aquí el primero de estos textos: "*He aquí os digo un misterio: todos ciertamente no dormiremos* (con el sueño de la muerte), *mas todos seremos mudados* (así es como se lee el texto original) *en un momento, en un abrir de ojo, al son de la final trompeta; pues la trompeta sonará, y los muertos resucitarán incorruptibles, y nosotros seremos cambiados.*„ (I Cor., XV, 51-53.)

El segundo texto es éste: "*Esto, pues, os decimos en palabra del Señor, que nosotros que vivimos, que hemos quedado aquí para la venida del Señor, no nos adelantaremos á los que durmieron. Porque el mismo Señor, con mandato y con voz de arcángel, y con trompeta de Dios, descenderá del cielo; y los que murieron en Cristo, resucitarán los primeros. Después, nosotros, los que vivimos, los que quedamos aquí, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes á recibir á Cristo en los aires, y así estaremos para siempre en el Señor. Por tanto, consolaos los unos á los otros con estas palabras.*„

En ambos lugares vemos los muertos puestos en oposición con los vivos del último día: éstos son mencionados cada vez en primera persona del plural; los muertos, por el contrario, son nombrados en tercera persona; los vivos son, pues, los lectores mismos de las epístolas, los corintios y los tesalonicenses, y San Pablo con ellos; los muertos son los que en el día del juicio les habrán precedido en el sepulcro. Aun cuando se admitiese que el Apóstol no habla así sino por una figura de retórica en la persona de los que vivirán en el último día, todavía hay necesidad de explicar lo que ha podido conducirle á emplear esta figura. Si hubiese estado *cierto* de que á él y á sus lectores los separaban siglos de la época fatal, seguramente se hubiera colocado en la categoría de los *muertos* y hubiera puesto en tercera persona á los *vivos*, de los cuales ni él ni ninguno de sus lectores habían de formar parte. Por tanto, nos parece evidente que si San Pablo se ha valido de semejante figura de retórica para expresar el pensamiento que Dios le inspiraba, es porque no carecía de la esperanza de que él y muchos de sus contemporáneos verían la gloriosa venida del Juez supremo antes de que la muerte lo arrebatase á este mundo.

La suposición de este estado de ánimo en los Apóstoles en nada debilita la veracidad infalible de sus escritos inspirados; únicamente influye en el modo con que han expuesto el pensamiento del Espíritu Santo; afecta, pues, únicamente al *verbum materiale*, según la expresión de los teólogos, es decir, al elemento humano que se funde con el elemento divino en la inspiración. Que San Pablo, describiendo, bajo el influjo de la inspiración, lo que pasará en el día de la resurrección general se haya colocado, por figura retórica, más bien entre los vivos que entre los muertos, nada quita al pensamiento divino que le ha sido revelado. Y aun cuando el Apóstol, penetrándose imperfectamente del pensamiento divino, hubiera tenido la intención de expresar que él y sus lectores estarían realmente entre

los vivos, habría que deducir simplemente de ello que en realidad ha expresado el pensamiento divino á la vez que creía expresar su propio pensamiento, el cual, en el caso supuesto, hubiera sido diferente del pensamiento divino. Así es cómo el Sumo Sacerdote Caifás, profetizando la muerte de Cristo por la salud de su pueblo, y expresando con sus palabras el pensamiento del Espíritu Santo, creía, no obstante, expresar su propio pensamiento, que era muy diferente.

Réstanos precisar cuál es, en los diferentes textos que acabamos de considerar, el verdadero pensamiento del Espíritu Santo, expresado por los Apóstoles en cuanto fueron inspirados. He aquí lo que creemos que debe responderse: el Espíritu Santo anuncia el fin del mundo como próximo, pero da esta proximidad como relativa á la medida divina, que es la eternidad; sin embargo, quiere que los hombres deduzcan de esta proximidad un motivo para huir del pecado y practicar la virtud, y en particular para permanecer continuamente en guardia; porque de un lado los fieles, conforme á la palabra del Salvador, deben considerar la venida del Juez supremo como posible á cada instante, y de otro pueden á cada instante caer bajo los golpes de la muerte, que debe fijar su suerte para siempre y determinar su sentencia en el tribunal de Cristo para el fin del mundo. En los dos pasajes de San Pablo examinados últimamente, el Espíritu Santo quiere solamente enseñarnos lo que pasará en la resurrección general relativamente á los que habrán muerto y con respecto á los que vivan en aquella época; pero nada quiere precisar tocante al absoluto alejamiento de aquella época.

PARA CONSULTAR: Schegg y Schanz, *Comment. sur saint Matthieu*, in cap. XXIV; Calmet, in Matth., XXIV; Bergier, *Dictionn. de Théologie*, artículo *Avénement (Advenimiento* en la traducción española); Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur*, B. III, p. 675, 692, 1058 sig.; Kuinœl, *Commentarius in libros N. T. historicos*, vol. I, p. 644-684; S. Agustín, Epist. 199 ad Hesychium, *De fine saeculi*, n. 34-48; Corluy, *La seconde venue du Christ*, en *La Controverse*, Noviembre 1886 y en *La Science catholique*, Abril y Mayo 1887.

J. CORLUY.

FRANCISCO *(Llagas de San)*.— Muchos santos personajes han llevado visiblemente llagas semejantes á las del Salvador crucificado: el más célebre es San Francisco de Asís.

He aquí cómo recibió sus *estigmas*. Dos años antes de su muerte se hallaba en el monte de Alvernia; era hacia la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, cuando una mañana en que oraba fué arrebatado en éxtasis. Vió á un serafín que tenía seis alas, entre las cuales había un hombre con los pies y las manos extendidos en cruz, y semejante al Salvador crucificado. Después de esta visión el alma de Francisco quedó llena de ardiente caridad, y las señales de las cinco llagas del Salvador aparecieron en su cuerpo y fueron vistas, á pesar del cuidado que tenía de ocultarlas, durante su vida, y sobre todo después de su muerte. No eran solamente cicatrices, pues llevaba en los pies y en las manos verdaderos clavos formados con su carne y de color de hierro. Estos clavos tenían una cabeza redonda y negra, que se apoyaba en lo interior de las manos y en lo alto de los pies; sus largas y aceradas puntas pasaban al otro lado, volviendo sobre sus manos y pies, de modo que parecían haber sido encorvadas con un martillo. El costado derecho de Francisco llevaba una herida roja y cicatrizada, como si hubiese sido taladrado con una lanza; durante su vida, con frecuencia salía de ella sangre que manchaba sus hábitos. San Francisco murió en 1226, y sus llagas fueron instrumento de una porción de milagros.

He aquí los principales documentos en que estos hechos son referidos con las expresadas circunstancias: 1.° Una biografía del Santo, escrita antes de 1230, por orden de Gregorio IX, por Tomás de Celano, discípulo y compañero de Francisco; 2.°, otra biografía, escrita por Ceperan, viviendo el mismo Papa, es decir, antes de 1241; 3.°, una leyenda de los milagros del santo hombre, escrita en 1246 por tres discípulos suyos franciscanos, uno de los cuales,

llamado Rufino, había tocado sus llagas mientras vivía; 4.°, la vida de San Francisco, escrita por San Buenaventura hacia 1260, después de haber visitado los lugares en que el Santo había vivido y de interrogar á los que le habían visto. Los Bolandistas (4 de Octubre) han probado que estas diversas biografías no habían sido alteradas posteriormente en lo que concierne á los detalles que hemos referido. Para este aserto se apoyan en la lectura de los ejemplares más antiguos; en una obra compuesta contra los albigenses, hacia 1235, por Lucas, Obispo de Tuy, en España, en la que las llagas de San Francisco son invocadas como prueba de que Jesucristo fué crucificado con cuatro clavos; en muchas letras apostólicas de Gregorio IX y de Alejandro IV, que habían conocido á San Francisco; y, por fin, en otros varios testimonios. No hay duda que autores que han venido luego han añadido hechos legendarios á la historia de San Francisco; algunos hasta han pretendido deducir del hecho de esas llagas conclusiones doctrinales arriesgadas y singulares; pero la Autoridad eclesiástica nunca se ha hecho cómplice de estos errores, que no pueden invocarse contra la realidad de los hechos que hemos referido, porque éstos están justificados.

Después de la muerte de San Francisco, muchos Santos pertenecientes á la Orden de franciscanos ó á otras, han recibido favores semejantes: algunos, como Santa Catalina de Sena, de la Orden Tercera de Santo Domingo, sintieron los dolores de los estigmas; pero obtuvieron que no se viesen de un modo sensible, haciendo esta petición por humildad. Muchas personas, por el contrario, se atribuyeron mentirosamente y por orgullo favores análogos; pero la Iglesia ha velado siempre para impedir estos fraudes.

M. A. Maury (*La Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, segunda parte, cap. III) ha escrito (pág. 352) que "los cristianos tuvieron el prodigio de las llagas de San Francisco como una demostración perentoria del misterio de la Redención, por razón especialmente de la circunstancia de haber sido impresas al Santo las llagas en el día de la Exaltación de la Cruz„. Creemos que esto es una chanza que M. Maury se ha permitido en este punto, porque el Evangelio que San Francisco meditaba era *probablemente* creído por los cristianos antes del año 1224. Los biógrafos de San Francisco cuentan, no que fuese en el día de la Exaltación de la Santa Cruz, sino hacia aquella época, cuando se verificó la aparición.

M. A. Maury habla en seguida de la rivalidad que existía entre los dominicos y los franciscanos. "La insigne gracia de las llagas, continúa (pág. 356), echaba por tierra las pretensiones de los jacobinos, y para hacer frente á la fuerza milagrosa de la objeción pretendieron tener también sus estigmatizados.„ Así es que los estigmatizados (hombres y mujeres) se multiplicarían en la familia de San Francisco, porque se ambicionaba en ella el favor concedido al fundador, y se aparecerían y multiplicarían en la familia de Santo Domingo por espíritu de envidia, y para oponer milagro á milagro. M. Maury ve la prueba de ello en la manera constante con que se reproducen todos los estigmas después de San Francisco. En definitiva, según él, los estigmas serían efecto de mucho orgullo y del deseo de igualar á San Francisco y casi á Jesucristo. M. A. Maury reconoce, no obstante, que estas singulares heridas no fueron ordinariamente resultado de la superchería ó de una invención mentirosa: le parecen demasiado unánimes los testimonios para negar en particular la realidad de las llagas de San Francisco; pero, á su parecer, no consistían más que en simples cicatrices, y por embellecer el milagro es por lo que más tarde se imaginaría que clavos negros atravesaban las manos.

Por lo demás, según M. A. Maury (pág. 383), "la estigmatización es efecto de una enfermedad, de un desorden general de la economía; es consecuencia de un desarreglo mental debido á una fuerte excitación producida por la contemplación religiosa, á los abusos de la abstinencia y del ascetismo en las constituciones ya predispuestas á los desórdenes de la innervación... Se ha visto que eran acometidos de enfermedad individuos que en sueño se ima-

ginaban recibir heridas ó golpes, y al siguiente día al despertarse, ó algunos días después, bajo el dominio de aquella persuasión, aparecían ulceraciones ó señales de inflamación en las partes de su cuerpo que aquéllos suponian haber sido atacadas... Ha bastado que los extáticos pusiesen habitualmente su pensamiento en aquellas tan deseadas llagas para que allí afluyese la sangre .. Las llagas de San Francisco eran un efecto del ardor de su imaginación.„ También es ésta la explicación que da Tholuck en un tratado especial acerca de los milagros de esta clase.

Veamos si se puede aceptar esta explicación de la estigmatización de San Francisco y de los que después fueron honrados con el mismo privilegio.

Reconocemos que los milagros hechos por un religioso son muy honrosos para su Orden; reconocemos también que existe entre los hijos de San Francisco y los de Santo Domingo una emulación que, en ciertos religiosos, ha podido cambiarse en rivalidad y hasta en envidia; por el hecho de revestirse de un hábito no se despoja el hombre de todos sus defectos; pero de esto á la lucha por los milagros imaginada por M. A. Maury, hay alguna distancia; y con todo eso, ésta es la menos destituída de fundamento de todas las aserciones de M. Maury.

Los estigmas sensibles reconocidos por la Iglesia en los Santos que ha canonizado, han sido vistos y afirmados por gran número de testigos; respecto á San Francisco especialmente, ya hemos notado antes cuántas personas perfectamente informadas habían atestiguado, no sólo la existencia de las cicatrices, sino la de los clavos; negar ó alterar estos hechos, no es ya, por consiguiente, obra de historiador, sino tarea de novelista.

San Francisco y casi todos los estigmatizados han procurado ocultar á los que les rodeaban el don que habían recibido, estimándose indignos de ello; muchos de estos personajes, con particularidad Santa Catalina de Sena, han pedido á Dios por humildad no llevar exteriormente aquellas gloriosas señales; por lo tanto, es calumniar á los estigmatizados que han sido colocados en los altares el atribuirles el deseo de hacer ostentación de su santidad con estos signos extraordinarios. Encuéntranse indudablemente hipócritas y orgullosos entre los cristianos; hállanse falsos devotos que quieren darse apariencias de santidad, pero no entre los Santos canonizados.

Es igualmente un error decir que los estigmas han sido siempre recibidos y llevados de la misma manera, pues, por el contrario, entre los estigmas de los Santos han existido notables diferencias. En efecto, la llaga del costado unas veces está á la derecha y otras á la izquierda; los estigmas de los pies dan lugar á suponer ya que los dos pies han sido clavados el uno sobre el otro con un solo clavo, ya que lo han sido separadamente.

Por lo demás, las llagas de los estigmatizados han tenido formas muy diversas, y no siempre fueron en número las mismas; sólo tienen de común el que todas evocan algo de la Pasión de Jesucristo; lo cual ha debido ser así, porque precisamente en esta semejanza es en lo que consisten los estigmas.

Ahora bien, ¿es posible explicar por efecto de la imaginación la formación de esas llagas? En vez de una pregunta, propongamos dos para más claridad: Primera, ¿la imaginación puede formar llagas? Segunda, ¿puede formar estigmas como los de San Francisco?

M. A. Maury sólo ha respondido á la primera cuestión, y á nuestro parecer lo ha hecho de una manera muy poco científica. El se funda en el hecho de verse con frecuencia aparecer ulceraciones en partes en que durante el sueño se había imaginado recibir heridas; pero esto es explicar muy mal este fenómeno. ¿Quién no reconocerá que en este caso, y en los otros semejantes, es casi siempre el sueño el que ha sido producido por la ulceración, y no la ulceración la que ha sido preparada ó producida por el sueño? Cuando me duermo con la garganta apretada, puedo soñar que me ahogan.

Es verdad que se puede soñar que se sufre en un miembro muy sano, y contraer así un mal imaginario. La imaginación en ciertas personas enfermizas y nerviosas tiene también gran influencia en el organismo; pero de lo que se puede dudar es de que produzca

llagas de una forma determinada por el solo hecho de que los enfermos se las representen, porque M. A. Maury no cita absolutamente ningún ejemplo. En estos últimos tiempos se han obtenido por simple sugestión en hipnotizados hemorragias, y como consecuencia llagas muy leves en determinada parte del cuerpo. M. Bernheim, que inútilmente ha procurado reproducir estos fenómenos de estigmatización (*De la suggestion,* primera parte, cap. V) cita, no obstante, algunos casos y los detalla; pero estos ejemplos son harto raros, sin que, en efecto, se obtengan estos fenómenos á no ser en algunos sonámbulos y algunos hipnotizados; y todavía, ordinariamente, hay que ir en ayuda de su imaginación por medios exteriores. (Véase el art. *Hipnotismo.*)

Queda la segunda cuestión: ¿Pueden explicarse de este modo las llagas de San Francisco?

Traduciremos textualmente lo que Benedicto XIV responde á nuestra pregunta en la obra que traza las reglas seguidas por la Iglesia en el discernimiento de los hechos milagrosos. (*De canoniz.*, lib. IV, parte 1.ª, capítulo 33, n. 19.)

Después de recordar que Petrarca y Pomponato habían admitido la misma opinión que hemos visto defender por M. A. Maury, señala muchos autores que han sostenido que estas llagas tenían carácter milagroso y hace suyas las siguientes palabras que Bartolomé de Pisa escribía en 1385 (*De conformitate vitae B. Francisci ad vitam D. N. J. C.*): "Se reconocerá que la impresión de las llagas es un milagro divino, y no puede explicarse por causa natural, por artificio ó por imaginación, si se piensa en la forma de los estigmas de los pies y de las manos, por que en los pies y manos del Santo se formaron clavos hechos de nervios ó de carne. Estos clavos tenían una cabeza resistente, ancha y aplanada; su punta se prolongaba fuera del otro lado de los pies y de las manos, y se encorvaban de tal suerte que se podía meter un dedo en el círculo que formaban al encorvarse; así es cómo el hermano Buenaventura, Obispo de Albano, Cardenal de la Santa Iglesia Romana, dice haberlo oído de los testigos que habían visto y tocado estas excrecencias, y que lo certificaron bajo juramento.—Supongamos por un instante, que una causa natural ó la imaginación tenga el poder de abrir los tejidos de las carnes; pero aun cuando se las ayudase por medios artificiales, jamás podrían formar clavos de esta dureza y de esta forma con la materia de los nervios y de los huesos... Por las mismas razones la herida del costado no ha podido ser producida en la forma que tenía por efecto natural de una causa física ni de la imaginación; y además, no siendo así no hubiera podido conservarse dos años sin corrupción, como se conservó en San Francisco...„

Nada hay que cambiar en esta respuesta aunque se haya formulado hace quinientos años. Ella establece que las llagas de San Francisco eran verdaderamente milagrosas. Por lo demás, tenemos de ello otra prueba en la necesidad en que M. Maury y los que participan de su opinión se han visto de rechazar ó de alterar los testimonios más justificados de los contemporáneos, y de contar el hecho á su manera para explicarlo de un modo natural.

J. M. A. Vacant.

FUEGO DEL INFIERNO.—El dogma católico distingue la pena de daño, privación de la vista de Dios, y la pena de sentido, castigo del fuego eterno. Se ha concedido con entera conformidad que el pecador que muere en la impenitencia final se hace indigno del amor de Dios y de la felicidad; se concede que la pena de daño es un corolario lógico y justo de las prevaricaciones del hombre; pero se pregunta: ¿por qué se ha de añadir á la pena de daño la terrible pena de las llamas eternas? ¿No basta la primera para vengar los crímenes más atroces?

Comprendemos que los racionalistas vacilen en admitir esta doctrina, cuyo carácter aterrador excede á todos los esfuerzos de la imaginación, y que nadie aceptaría si no hubiese sido revelada con evidencia incontestable. Nuestras ideas acerca de la naturaleza y gravedad del pecado, sobre los estragos que produce en el alma, son demasiado imperfectas para explicarnos por completo la conexión entre el pecado y

la condenación, para apreciar exactamente la proporción entre el crimen y el castigo. El lado misterioso que presenta la pena de sentido es un motivo que parece legitimar la duda acerca de su existencia; pero hay además otro motivo que conviene esclarecer.

Cuando no se han estudiado á fondo las enseñanzas del Cristianismo, ni se ha familiarizado uno con sus dogmas, se comprende con dificultad la doctrina relativa á la eterna beatitud. Nuestros catecismos y libros de oraciones llaman Dios„. felicidad del cielo á "la vista de A la mayor parte de los cristianos cuesta mucho trabajo formarse una idea de la felicidad caracterizada por esa expresión; la prueba de ello es que no revelan un deseo ardiente de esa especie de felicidad apenas entrevista. La constante meditación que es necesaria para comprender la naturaleza de la visión beatífica y de los goces que produce supera las fuerzas intelectuales de los hombres del pueblo; he aquí por qué apenas los mueve el deseo de esa dicha, por más que constituya una arma poderosa contra las tentaciones y un manantial fecundo de consuelos en las miserias de esta vida. Hasta hay muchos cristianos que se representan la visión de Dios como un ejercicio de piedad continua. ¿Es de extrañar así que no se prometan goces y que no aprecien la felicidad de vivir en compañía de los elegidos, siempre sumergidos, según ellos, en la plegaria y en la meditación? Así es cómo el pensamiento del cielo pierde entre muchos fieles una parte de su fuerza y de su alta significación.

Si esto pasa entre los cristianos, con mayor razón el incrédulo se resignará fácilmente á perder las alegrías del cielo, que, á su parecer, no son de tal naturaleza que le puedan inspirar muy vivos anhelos; no tiene el tal ninguna idea de la caridad cristiana, del amor que une todas las facultades del alma á Dios; no distingue entre el amor de Dios, acompañado aquí abajo de luchas, sufrimiento y sacrificio, y el amor transfigurado del cielo, gozo purísimo y plenitud de inefables alegrías; por consiguiente, ¿qué perderá, conforme al aprecio que hace, si no pierde más que el amor de Dios, la visión de su esencia? En verdad que no se castiga á un hombre poco sensible á la música con prohibirle asistir á un concierto, y el hombre en cuestión haría poco caso de semejante amenaza. Lo mismo ocurre con los incrédulos, que se preocuparían poco de las penas del infierno si éstas sólo comprendiesen la pena de daño. El alma que no conoce el amor de Dios no teme otro castigo que el del dolor sensible.

Ahora se comprende por qué la incredulidad da tanta importancia á la cuestión de la pena de sentido; se persuade que, combatiéndola, emplea el mejor medio para librar los ánimos del temor saludable del infierno. Los esfuerzos de los enemigos de la Iglesia deben alentar á sus defensores á demostrar que el dogma revelado en nada contradice á los principios de la razón.

La controversia acerca de la naturaleza de la pena de sentido toca manifiestamente á un punto de fe que no conocemos más que por las luces de la revelación sobrenatural; la razón es aquí enteramente incapaz de suministrar datos precisos. En efecto, se trata de conocer los decretos libres del Juez supremo determinando la manera con que el espíritu rebelde será forzado á glorificar al Soberano Señor, á quien ha despreciado y ultrajado durante su vida terrestre. La razón natural podrá, cuando más, formarse algunas ideas vagas y generales acerca de la desgraciada suerte del alma réproba; hay, pues, que renunciar en este asunto á las pruebas filosóficas y positivas; basta con responder á las objeciones que tienden á mostrar la contradicción y la imposibilidad absoluta de la verdad revelada.

Resumamos primero la doctrina revelada, tal como resulta de los textos evidentes de la Sagrada Escritura y de la interpretación autorizada de los Santos Padres y Doctores.

Nuestro Señor, después del juicio final, dirigirá á los réprobos estas terribles palabras: "*Apartáos de mí, malditos, al fuego eterno que está aparejado para el diablo y para sus ángeles* [1].„

Si buscamos el verdadero sentido de

[1] Matth., XXV, 41.

esta sentencia definitiva por medio del paralelismo de los textos, encontramos por la palabra "*Discedite: ser echado al fuego eterno* [1]; y en otro lugar: *apartaos* (*abscedite a me*), *de mí los que obráis la iniquidad* [2]. San Lucas emplea la expresión más enérgica: ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ [3].

El Señor excluye, pues, de su presencia y del gozo de la felicidad eterna á los que declara *malditos*, es decir, á los que en otras partes son llamados: *reprobados, ya juzgados, puestos para ira, vasos de ignominia, vasos de ira aparejados para muerte* [4].

Si para siempre son apartados del cielo, ¿adónde irán? ¿cuál será su suerte? La Escritura responde: irán al fuego eterno. Para no engañarnos acerca de la naturaleza de este castigo, distinto de la pena de daño, interesa recoger los datos de la Escritura á este respecto. El fuego eterno es el lugar que la Escritura llama en diversos pasajes *infierno, lugar de tormentos, tinieblas exteriores, cadenas de tinieblas* (Vulg. *amarras de infierno*), *cárcel, abismo, tempestad de las tinieblas eternas, cadenas eternas, pena eterna de perdición, segunda muerte, lago que arde en fuego y en azufre, llorar y crujir de dientes, gusano que nunca muere* y *fuego que nunca se apaga* [5]. He aquí el infierno con todos los horrores del fuego que está *preparado* á los réprobos. Del mismo modo que antes Dios llama á los elegidos á las alegrías del cielo que les están destinadas, así, al fulminar la condenación, la dice preparada para los impíos. El mismo Dios que ha predestinado los elegidos, ha preparado desde toda la eternidad el suplicio para los malvados.

El infierno está aparejado para el diablo y para sus ángeles.—La frase no puede tener un sentido exclusivo, de modo que signifique que el infierno no está preparado más que para los ángeles prevaricadores, porque todos los que tienen por padre al diablo y que imitan sus obras, serán condenados á las penas eternas [1]. Entonces, ¿por qué se dice que el infierno está preparado para el diablo y sus ángeles? La razón es evidente: el diablo y sus adjuntos han sido los primeros arrojados al infierno á causa de su rebelión; y Dios, que ha querido rescatar al género humano caído y volverle á abrir las puertas del cielo, no ha tenido piedad de los ángeles malos, condenados inmediatamente después de su primera falta.

Resulta del texto que acabamos de analizar que los réprobos serán condenados al suplicio del fuego. Esta conclusión no halla objeción alguna mientras no se trata de determinar la naturaleza del fuego infernal; pero la dificultad filosófica de explicar cómo un espíritu puede sufrir el alcance del fuego, ha suscitado la cuestión de saber si el fuego de que habla la revelación es real ó metafórico. Suárez, de reconocida autoridad en Teología, no vacila en decir: "*Certa et catholica sententia est, ignem qui paratus est diabolo et angelis ejus, ut in illo crucientur, verum ac proprium ignem corporeum esse* [2]."

Para demostrar esta tesis basta recordar la regla fundamental de la interpretación de las Santas Escrituras. La interpretación metafórica no puede ser admitida sino donde se prueba evidentemente su necesidad. Mientras no hay razón alguna grave, ya en la naturaleza de las cosas, ya en el texto, ya en el contexto ó en los pasajes paralelos, que nos precise á abandonar el sentido literal, hay que sostenerlo como el primero y más natural.

Si, en general, la interpretación metafórica no es admisible sin prueba cierta, hay que apartarla especialmente de los pasajes que refieren el origen de una institución, la promulgación de una ley ó de un precepto, la fórmula de un juicio ó de una sentencia; porque el buen sentido supone que en tales solemnes circunstancias el juez y el legislador se valen de expresiones propias, claras y distintas; por consiguiente, se requieren argumentos perentorios para persuadirnos de que han recurrido á metáforas y figuras. Ahora

[1] Matth., XVIII, 8.
[2] Matth., VII, 23.
[3] Luc., XIII, 27.
[4] I Cor., IX, 27; Job, III, 13; I Thes., V, 9; Rom., IX, 21; ibid., 22.
[5] Luc., XVI, 22: ibid., 23-28; Matth., VIII, 12; II Petr., II, 4; Matth., V, 26; Luc., VIII, 31; Jud., vers. 13; ibid., vers. 6; II Thes., I, 9; Apoc., XX, 6: XXI, 6; Matth., XXII, 13; Marc., IX, 45.

[1] Joann., VIII, 44, coll. I: Joann., III, 8.
[2] *De Angelis*, I. VIII, cap. XII.

bien; en la sentencia del Juez, en que condena á los réprobos al fuego eterno, nada hay que sugiera la idea de un fuego figurado, mientras que, por el contrario, todo concurre á darnos la idea de un fuego real.

He aquí la demostración de estos dos asertos.

La opinión que combatimos descansa sobre un solo motivo: la dificultad de comprender la acción del fuego sobre un espíritu; este motivo carece absolutamente de valor. Supone que la razón humana es la medida de los dogmas y la regla positiva de la interpretación de las Santas Escrituras, y justifica el método del racionalismo, que, bajo pretexto de una imposibilidad racional, elimina de nuestros libros santos todo misterio y todo milagro. Dios puede revelar verdades que la razón es incapaz de conocer por sus propias fuerzas; penetrado de este principio el intérprete de la Escritura, no procura conocer el juicio de la razón antes de estudiar las fuentes de la revelación; por el contrario, investiga desde luego lo que Dios ha revelado para conformar con ello sus opiniones filosóficas. Si el dogma pertenece al orden natural, la razón á su vez podrá demostrarlo; si pertenece al orden de los misterios, la razón, incapaz de demostrar directamente su posibilidad, someterá sus luces á las de la verdad primera. La dificultad del dogma no es una razón para tomar la palabra *fuego* en sentido figurado.

Hemos dicho en segundo lugar que todas las circunstancias del juicio final excluyen el sentido figurado.

1. Después de la pronunciación de la sentencia: "id al fuego eterno,„ el Evangelio dice: "Los malditos se irán al suplicio eterno.„ ¿Cómo aplicar estas palabras, *maledicti ibunt*, á un fuego metafórico?

2. Nuestro Señor compara la suerte de los elegidos con la de los condenados. Del mismo modo que los primeros poseerán un reino real y gozarán de una vida real, los últimos serán condenados á un fuego real.

3. La palabra *parare*, aplicada al reino de los justos y al fuego de los condenados, significa por una y otra parte una recompensa real y una pena real.

4. Según el texto, los condenados hallarán en el fuego su castigo eterno; luego el fuego es el instrumento de su suplicio. Ahora bien; no es el fuego metafórico, sino el fuego real el que produce la aflicción, el dolor, el tormento.

5. Las propiedades atribuídas por la Escritura al fuego del infierno, prueban que no es metafórico: *el horno del fuego, el lago que arde en fuego y azufre, el humo de los tormentos, la llama que atormenta al condenado, fuego celoso que devora á los adversarios, infierno de fuego inextiguible, llama de fuego para dar el pago* [1]. Denominaciones son éstas que, lejos de suscitar la idea de un fuego metafórico, no tienen explicación suficiente sino en la opinión de un fuego corporal y real.

6. Las Escrituras, según observa San Juan Crisóstomo, nos proponen con más frecuencia la amenaza del infierno que la promesa del cielo. Ahora bien; aunque la mención de la gehena y la descripción de las penas reservadas á los réprobos sean frecuentísimas, nada indica jamás, ni explícita ni implícitamente, que el lector deba entender en sentido figurado el fuego, las llamas, los tormentos del infierno. Habría, pues, que venir á parar á la conclusión, de todos modos inverosímil, de que una verdad de importancia extrema y tantas veces reproducida haya sido enunciada siempre en términos figurados, sin que el autor ofrezca nunca una señal que revele esta manera de hablar.

Esta conclusión es tanto menos aceptable cuanto que se halla en contradicción con el sentido común y el lenguaje bíblico. Ordinariamente los hombres usan en su lenguaje expresiones propias, y cuando emplean figuras hacen uso de metáforas fáciles de comprender. Jamás se hallará en la Escritura una doctrina propuesta en términos figurados, sin verla al mismo tiempo formulada, por lo menos alguna vez, en términos propios. ¿Cómo, pues, admitir que nunca nos haya enseñado con términos propios los castigos futuros de los réprobos?

7. Basta hacer la síntesis de las descripciones bíblicas de las penas del infierno para convencerse de que el len-

[1] Matth., XIII, 42; Apoc., XXI, 8; ibid., XIV, 11; Luc. XVI, 24; Hebr., X, 27; Marc., IX, 44; II Thes., I, 8.

guaje humano no tiene fórmulas más claras ni más enérgicas para poner en evidencia el carácter real del fuego infernal.

"Cadent super eos carbones, in ignem dejicies eos, in miseriis non subsistent; ignis succensus est in furore meo, super vos ardebit; vindicta carnis impii, ignis et vermis; pones eos ut clibanum ignis in tempore vultus tui; Dominus in ira sua conturbabit eos, et devorabit eos ignis; ibunt in gehennam ignis; in caminum ignis; stagnum ignis ardentis sulphure, stagnum ignis et sulphuris, in ignem aeternum [1]...„

La enseñanza tradicional confirma la tesis que acabamos de demostrar por la Sagrada Escritura.

Todos los Santos Padres, excepto Orígenes, rechazan la interpretación metafórica del fuego, y afiman que los réprobos sufren el tormento de un fuego material [2]. Las diversas opiniones que proponen para explicar la acción del fuego sobre los espíritus prueban manifiestamente que admiten la existencia de un fuego real, porque toda dificultad desaparece desde el momento en que se reduce la pena del fuego por una metáfora á los remordimientos de la conciencia, á la tristeza.

Las escuelas teológicas han seguido la opinión tradicional.

"Licet corporalia, dice Santo Tomás, quae de praemiis beatorum in scripturis leguntur spiritualiter intelligantur, sicut dictum est de promissione ciborum et potuum, quaedam tamen corporalia, quae scriptura peccantibus comminatur in poenam, corporaliter sunt intelligenda et quasi proprie dicta [3].„

Si la Revelación, interpretada por la Iglesia, nos enseña la existencia de un fuego real, no se pronuncia con la misma claridad acerca de la naturaleza de este instrumento de la cólera divina; hasta nos indica la Escritura muchas diferencias que separan manifiestamente el fuego infernal del fuego que conocemos por la experiencia sensible.

El fuego natural se produce á consecuencia de ciertas operaciones químicas; el fuego del infierno debe su origen y fomento á la cólera de Dios.

El fuego natural no obra sobre las almas sino por medio del cuerpo; el fuego infernal las tortura de una manera inmediata.

El fuego natural se extinguirá un día; el que la cólera de Dios ha encendido arderá sin fin.

El fuego natural ilumina; el fuego infernal produce las tinieblas.

El fuego natural consume su presa; el fuego del infierno quema y atormenta á su víctima sin destruirla.

De donde resulta que no habría razón en identificar el fuego del infierno con el de la tierra. Aunque idénticos en su efecto principal (el dolor y el tormento), difieren considerablemente en su manera de obrar. En resumen: cuando negamos que el fuego del infierno sea metafórico afirmamos que existe, que abrasa en realidad, que es la causa instrumental de la cólera divina. Produce en los réprobos una afección análoga á la que el fuego usual produce en nosotros; si la manera con que la produce nos es desconocida, no se deduce de ello que sea metafórico ó que Dios no se sirva de él para castigar á los condenados.

Las consideraciones precedentes bastan para responder á la objeción que el racionalismo formula en estos términos:

Es imposible que un espíritu sufra directamente el alcance del fuego, porque el fuego ejerce su acción inmediata solamente sobre la materia; ahora bien, la Iglesia católica enseña que las almas de los condenados sufren la pena del fuego antes de su reunión con los cuerpos; luego el dogma está en contradicción evidente con la razón.

La objeción, como se ve, no es concluyente sino en la hipótesis que identifica la naturaleza del fuego infernal con la del fuego terrestre; ahora bien, acabamos de demostrar que, lejos de establecer esta identidad, la Revelación pone en claro propiedades que distin-

[1] Ps. CXXXIX, 11; Jerem., XV, 14; Eccli., VII, 19; Ps. XX, 10; Marc. IX, 44; Matth., XIII, 42: XXV, 41; Apoc., XIX, 20; ibid., XX, 9.

(Véase C. Passaglia *De eternitate paenarum deque igne inferno commentarii*, págs. 47-58.)

[2] *Summa contra gent.*, lib. IV, cap. XC.

[3] (Véase Petav, *Theol. dogm., De Angelis*, lib. III, cap. V.) El P. Petavio cita un pasaje de San Ambrosio (libro VII, in Luc. cap. XIV), en que este santo doctor parece otmar el fuego en sentido figurado; sin embargo, es preciso comparar este pasaje con otros muchos (lib. IV *in Examveron*, cap. III; *Enarratio. in Ps.* XXXVI, núm. 26; *Enarratio, in Ps.* XLVIII, n. 24) donde admite el fuego propio y material.

guen manifiestamente el fuego del infierno del fuego ordinario.

Concedemos que el fuego terrestre, el único que conocemos, es incapaz de quemar un espíritu; pero afirmamos que Dios ha creado un fuego capaz de producir este efecto.

Para echar por tierra nuestra tesis, el racionalismo tendría que demostrar que es imposible, aun á Dios, crear un fuego cuya acción afecte inmediatamente á la substancia espiritual; pero esta demostración jamás se dará, porque de la existencia del fuego conocido por la Revelación nosotros inferimos legítimamente su posibilidad. Además, toda demostración que el racionalismo quiera intentar tomará siempre como punto de partida la idea del fuego que la experiencia nos suministra; por consiguiente, todas sus conclusiones versarán solamente sobre la naturaleza de nuestro fuego y no podrán ser aplicadas sin sofisma al fuego del infierno; en otros términos, todas sus conclusiones llevarán esta condición, supuesto que se observen las leyes de la naturaleza. Ahora bien; sabemos por la Revelación que el fuego infernal es un fuego milagroso, sustraído al influjo de las leyes que rigen el fuego sobre esta tierra.

El racionalismo es impotente para demostrar la imposibilidad del fuego del infierno; ¿podemos nosotros comprender su posibilidad y explicar el modo como atormenta á los condenados?

En esta cuestión obscura nos contentaremos con proponer las explicaciones de los grandes doctores, dejando al lector la libertad de escoger la que encuentre más satisfactoria.

Conviene dejar á un lado desde luego una explicación poco probable, porque se funda en una teoría filosófica inadmisible.

Hay autores que establecen como tesis psicológica que la percepción de los sentidos es operación *exclusiva* del alma.

En esta teoría el alma, aun separada del cuerpo, conserva intacta su facultad de sufrir las impresiones de los objetos materiales; por su sensibilidad está sujeta á la acción inmediata del fuego; y como no está protegida por el cuerpo, nada puede debilitar ó suprimir la impresión dolorosa. La conclusión se deriva lógicamente del principio; pero, desgraciadamente, este principio es contrario á la opinión común de la Escuela, que atribuye la percepción sensible á los *órganos animados*, á un sujeto compuesto del alma y del cuerpo [1].

Ahora bien; si la sensación reclama un sujeto compuesto, y si, por otra parte, según la doctrina de Santo Tomás, *nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream* [2], ¿cómo darnos razón de la acción del fuego sobre un espíritu?

En los diferentes pasajes en que Santo Tomás ha tratado la cuestión, siempre vuelve á la idea fundamental sugerida por San Agustín: "Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae *per modum alligationis cujusdam* [3]."

He aquí el resumen de su doctrina, tal como está expuesta en el suplemento á la tercera parte de la *Suma Teológica*. No basta decir que el alma sufre á causa de la vista del fuego; tampoco es suficiente añadir que percibe el fuego destinado á castigarla; es preciso afirmar que sufre realmente el tormento del fuego corporal.

Algunos explican esta acción aflictiva del fuego por la omnipotencia divina: del mismo modo que Dios santifica el alma por los Sacramentos, cuyo elemento es corporal, puede servirse del fuego para castigarla.

Pero, observa Santo Tomás, para que el fuego pueda llegar á ser un instrumento de la justicia divina, debe tener una acción, por decirlo así, natural sobre el alma, porque toda causa instrumental ejerce sobre el efecto una acción natural; así es como el agua del bautismo lavando el cuerpo santifica el alma. ¿Cuál es esta acción del fuego?

Entre el fuego y el espíritu no puede haber una unión substancial tal como la que une el alma al cuerpo, pero puede tener con él una unión accidental, tal como la que existe entre la cosa co-

[1] «Sentire non est operatio animae tantum» (*Summa th.*, I, q. 75, a. 4.) Manifestum est quod anima non habet aliquam operationem propriam, per seipsam, sed omnis operatio sensitiva animae est conjuncti. (Ibid., a. 3.) «Omnis potentia hujusmodi (*sensitiva*) est actus corporalis organi.» (I, q. 12, a. 3.)

[2] Q. 84, a. 3.

[3] *C. gentil.* lib. IV. cap. XC.

locada y el lugar que ocupa. El espíritu no está, naturalmente, en un lugar de modo que no pueda dejarlo; ahora bien; por la omnipotencia de Dios el fuego se adhiere de tal manera al espíritu condenado, que lo aprisiona, por decirlo así, y le impide obrar donde y cuando quiere.

El fuego llega á ser un tormento, porque impide al condenado seguir las inspiraciones de su voluntad. "Oportet ergo omnes praedictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur; ut scilicet dicamus quod ignis ex natura sua habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum; sed in quantum est instrumentum divinae justitiae habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis est spiritui nocivus, et sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur [1]."

En la *Suma Teológica* (p. I, q. 64, a. 4 ad 3) leemos: "Licet doemones non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso, tamen ex hoc ipso, quod sciunt illam alligationem sibi deberi eorum poenam non diminui [2]".

Suárez, con otros teólogos, para más explicar la acción sobrenatural del fuego infernal, recurre á una cualidad sobrenatural añadida al fuego, en virtud de la cual se hace capaz de producir sobre el espíritu una impresión dolorosa.

La hipótesis no contiene nada de imposible. Del mismo modo, dice, que admitimos una cualidad destinada á adornar y á embellecer el alma (la gracia habitual), podemos concebir una cualidad que le arrebate su esplendor y la vuelva odiosa y despreciable. Esta cualidad causará una aflicción tanto más viva y cruel cuanto que es el resultado del fuego sensible, y fuerza á la substancia espiritual á que sufra la acción de la materia. "Nec ideo minor erit afflictio, sed quo est spiritualior, erit acerbior et ordinis altioris, et augebitur molestia, eo quod per ignem sensibilem talis deformitas in substantia spirituali et superiori fiat [1]."

Si por analogía concebimos este dolor espiritual como semejante al que produce el fuego desorganizando el cuerpo, tendremos una idea satisfactoria de la manera con que el fuego tortura á los condenados. La razón no tiene el derecho de exigir una explicación más perfecta, puesto que se trata de un castigo cuya existencia Dios ha querido revelar, sin esclarecer su naturaleza.

No solamente el fuego atormenta al condenado, sino que todo lo que le rodea es para él objeto de repulsión y de odio. El mundo material produce en el espíritu una afección de placer por las perfecciones reales que manifiesta; ahora bien, las perfecciones no son reales sino como imágenes imperfectas de las perfecciones de su autor. El alma unida á Dios por el amor, hallará en la contemplación plena y verdadera de las cosas materiales gozos siempre nuevos; todo lo que lleva el sello de Dios se hace manantial inagotable de celestial delicia para los bienaventurados.

El alma del réprobo se hallará en situación opuesta; todo lo que le recuerde á Dios le inspirará odio, aversión y dolor; las cosas materiales, reproduciendo las perfecciones divinas, no obrarán sobre ella sino para producirle tristeza y desesperación. Si se presentan con el mismo esplendor á los elegidos y á los condenados, causarán efectos contrarios; el mismo rayo de sol que encanta la vista sana, hiere el ojo enfermo. Mas aquí nos hallamos reducidos á conjeturas; no es cierto que el mundo material presentará las mismas perfecciones á los bienaventurados y á los condenados. Al lado de las perfecciones, imágenes de la perfección divina, hay en las criaturas imperfecciones, corolarios de su carácter finito y contingente; quizás por ordenación divina oculten á los bienaventurados las imperfecciones que presentan á los condenados; desde este punto de vista, la creación material se hace manantial de dolorosas impresiones para el alma, incapaz en adelante de complacerse en los dones de Dios.

[1] *Supplem*, q. 70, a. 3.

[2] «Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt, et hoc ipsum est eis in afflictionem quod sciunt se rebus infimis alligatos in poenam. (*Summa c. gent.*, lib. IV, cap. XC.)

[1] Suárez, *De Angelis*, l. VIII, cap. XIV.

Todas las criaturas entran en guerra con el alma maldita, y este conflicto en estado agudo y permanente debe producir sufrimientos de que no tenemos idea alguna distinta. Si el dolor resulta de la oposición entre el espíritu y la materia, ¿quién concebirá los tormentos de una alma en lucha abierta con todo lo que la rodea? La medida de sus sufrimientos será proporcionada, por una parte, á su aborrecimiento á Dios y de cuanto á Dios recuerda; por otra, al número más ó ménos grande de objetos que la atormentan.

Si la existencia de la pena de sentido se desprende de la doctrina revelada, no está menos conforme con los principios de la razón. Las penas de esta vida mortal nos permiten concluir que la condenación comprende con la pena de daño la de sentido. En las penas medicinales aquí abajo, el dolor sensible tiene, por decirlo así, el primer lugar. ¿Cómo explicar los estragos que producen en el cuerpo el pecado y el abuso del placer? ¿Qué es lo que pensamos en vista de las enfermedades, consecuencias de la destemplanza y del libertinaje? ¿Qué nos enseñan, en general, las desgracias que fatigan la existencia del hombre? ¿No son indicios y como un sabor anticipado de los sufrimientos más terribles que le aguardan? ¿No es éste el medio arbitrado por la Providencia para hacernos huir de la desgracia eterna? Cuanto más se reflexiona en las penas de esta vida, mayor persuasión se origina de que están destinadas á preservarnos de los horrendos dolores del infierno.

Limitando las penas del infierno á la sola pena de daño, no se comprenden tan acabadamente los diferentes grados de la pena exigidos por la justicia divina.

El alma cargada de pecados y de crímenes sufriría, en esta hipótesis, la misma pena que la que debe menos á la justicia de Dios, ó para hablar con exactitud, la primera disfrutaría de situación más ventajosa. En efecto, la pena de daño apenas afectaría al réprobo que no se preocupa ya de Dios ni de su amor, mientras que el menos culpable sentiría vivamente la desgracia de haber perdido á Dios y las alegrías de la visión beatífica. La pena de sentido con sus numerosos grados permite á la justicia distributiva proporcionar el castigo al número y á la gravedad de los crímenes.

Todo pecado, dice Santo Tomás, cometido contra Dios, comprende al mismo tiempo, con la aversión de Dios, nuestro último fin, la conversión desordenada hacia el bien creado. Del mismo modo que la pena de daño expía la aversión de Dios, la pena de sentido corresponde á la conversión ilícita hacia las criaturas [1].„

A. DUPONT.

[1] *C. gent.* lib, IV, cap. XC. «Poenae inferuntur pro culpis, ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur. Nullus autem timet amittere illud quod non desiderat adipisci; qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur. Oportet igitur peccantibus aliam poenan adhiberi, quam timeant peccantes.» (*Ibid*, l. III, cap. CXLV.)

G

GABAÓN.—Al tiempo de la conquista de Palestina por los hebreos, los cananeos de Gabaón, para librarse del exterminio común, se valieron de un hábil subterfugio: enviaron á Josué embajadores que, fingiendo llegar de un país remoto, lograron sin trabajo concluir una alianza con los israelitas. Cuando fué descubierta la astucia, se halló Josué colocado, por decirlo así, entre dos obligaciones contrarias: de un lado, la fe jurada le constituía en el deber de respetar la vida á los gabaonitas; de otro, Dios le había dado la orden de exterminar á los cananeos. El jefe de los hebreos creyó poder, sin duda con permiso del Señor, salir de esta situación difícil valiéndose de un término medio: dejó la vida á los gabaonitas, pero los condenó á ser para siempre esclavos del templo (Jos., IX). Saúl, habiendo faltado á la fe jurada y hecho matar algunos gabaonitas, fué por ello castigado en sus hijos, que fueron cedidos á los conciudadanos de las víctimas y entregados á la muerte (II Reg., XXI). Esto pasaba en tiempo de David. En la misma época vemos que el tabernáculo de Moisés estaba, desde fecha desconocida, en Gabaón (I Par., XVI, 39), y á esa ciudad se transladó Salomón, después de su advenimiento al trono, para ofrecer allí sacrificio al Señor (II Par., I, 3).

Juntando y combinando todos estos hechos, los racionalistas han procurado hacer salir de ellos la conclusión de que hubo siempre, desde la conquista hasta la cautividad, un santuario legítimo en Gabaón, sin contar el de Jerusalén, y los que pretenden que existieron en *Béthel*, *Dan*, *Gálgala*, *Silo*, etc., (véanse estas palabras). Para ellos, los diversos episodios bíblicos recordados por nosotros están más ó menos desfigurados, y detrás de ellos hay que ver la siguiente realidad: "El santuario de Gabaón, anterior á la conquista, continúa subsistiendo y siendo servido por los gabaonitas, y esto hasta la destrucción bien tardía de los pequeños santuarios y unidad del templo en la época de la cautividad. Una vez desaparecidos los santuarios locales, los sacerdotes que estaban agregados á ellos se aproximaron al único santuario subsistente, fueron á Jerusalén y desempeñaron en el templo oficios subalternos. Mas como el pueblo se sorprendía viendo á cananeos ejerciendo funciones en el templo, los redactores del Hexateuco, introdujeron en el libro llamado de Josué el singular episodio de los gabaonitas con el objeto de hacer aceptar por los judíos celosos la presencia de extranjeros en el templo de Jerusalén."

Tal es el sistema racionalista, que

tiene el doble objeto de combatir la autenticidad de los Sagrados Libros, y á la vez la unidad del santuario hebreo; por ambos títulos es inaceptable para el cristiano; pero, aun manteniéndonos en el terreno de nuestros adversarios, esto es, en el de la pura crítica, la hipótesis racionalista no resiste el examen.

En efecto: 1.º Está en contradicción con los libros mismos que pretende explicar; pero es el caso que es inadmisible, bajo pretexto de comentar un libro, hacerle decir lo contrario de lo que formalmente dice, y esto es lo que hace el sistema racionalista. El libro de Josué cuenta con gran número de detalles un hecho histórico muy admisible; los críticos lo convierten en leyenda inventada de propósito.—El propio libro hace remontarse hasta el mismo acontecimiento el empleo de los gabaonitas al servicio del santuario; los críticos no quieren ver gabaonitas en el templo hasta después del regreso de la cautividad.—Conforme al segundo libro de los Reyes, no se puede ver en el exterminio de los hijos de Saúl por parte de los gabaonitas sino un acto de venganza; para los críticos fué "un sacrificio expiatorio„, realizado "según el ceremonial sagrado„. La primera condición para comentar un texto es la de respetarlo.

2.º M. Vernes, cuyo trabajo especialmente refutamos (*Revue de l'hist. des religions,* Enero, 1882), casi no da pruebas de su opinión acerca de Gabaón, contentándose con enlazarla á su sistema general acerca de la multiplicidad de los santuarios; sin embargo, remite al lector á dos pasajes de la Biblia que, según él, confirman su aserto. Como este asunto es de mucha importancia, citamos textualmente á M. Vernes. "Mientras el Deuteronomio ponía aun al nivel de los sacerdotes empleados en Jerusalén á aquellos levitas agregados á los santuarios provinciales que se transladasen de buen grado á aquella ciudad (Deut., XVIII, 6, 8), el Profeta Ezequiel declara expresamente que todo el clero de los santuarios locales sería reducido en Jerusalén á los empleos subalternos.„ (Ez., XLIV, 10, 14.)„ Dado que los racionalistas colocan en la época de Josías la composición del Deuteronomio, estas palabras quieren decir: "Antes de la cautividad, cuando los santuarios eran muchos, Josías, para atraer á Jerusalén á los sacerdotes de aquellos santuarios, les prometía una categoría igual á la de los sacerdotes de la capital (V. el Deuteronomio); pero, una vez destruidos los santuarios y establecida la unidad de templo, ya no ofrecen molestia aquellos sacerdotes provinciales; llegan forzosamente á Jerusalén, así los de Gabaón como los demás, y allí se les confieren empleos subalternos. (Véase *Ezequiel.*)„

Si respondiendo á esta invitación abrimos el Deuteronomio y á Ezequiel, nada vemos en ellos de lo que se nos había anunciado. Cierto que el Deuteronomio habla de los levitas que dejaron su ciudad para ir á Jerusalén; pero á no ser que se identifiquen las palabras *ciudad* y *santuario*, no es posible hallar allí la prima ofrecida por la deserción de los santuarios de que habla M. Vernes. Sabemos por los Números (XXXV) y por Josué (XXI) que los levitas estaban repartidos por todo el país en cuarenta y ocho ciudades, y en el Deuteronomio se trata de los levitas que se transladasen desde aquellas ciudades *al lugar escogido por Dios* para su santuario. En cuanto al libro de Ezequiel, anuncia que los levitas que han sido infieles á Dios no serán admitidos á las ceremonias del nuevo templo, sino que serán relegados al oficio de porteros y á otros bajos empleos. Tampoco allí se trata de los santuarios locales, ó por lo menos aquellos de que se habla son santuarios idolátricos, tales como los de Bethel y de Dan durante el cisma de Israel. "Estos levitas, dice Dios por Ezequiel, se apartaron lejos de mí en el extravío de los hijos de Israel, y se extraviaron de mí en pos de sus ídolos... los sirvieron delante de sus ídolos...; por tanto, alcé mi mano sobre ellos.„ Allí se trata claramente de un castigo y de una falta anterior; los santuarios servidos por los levitas en cuestión nada tenían de legal; y, por otra parte, admitiendo, de lo que no hay indicios, que hubiese allí durante la cautividad un santuario de esta clase en Gabaón, no cabe identificación ninguna entre los *levitas* de este santuario,

cuyo castigo sería anunciado por Ezequiel, y los cananeos de Gabaón, castigados, como es sabido, por Josué.

3.º M. Vernes da, en fin, otra prueba de la existencia del santuario de Gabaón: el sacrificio que Salomón fué á ofrecer allí. A lo cual respondemos: Si Salomón fué á Gabaón á sacrificar, es porque el tabernáculo de Moisés estaba allí todavía (II Par., I, 3). El Arca, es verdad, estaba ya en Jerusalén, y en otro lugar examinaremos lo que hay que pensar de este hecho desde el punto de vista de la unidad de *santuario* (véase esta palabra). Por el momento, concretándonos sólo á Gabaón, terminaremos haciendo notar una contradicción en la hipótesis racionalista. ¿Ese santuario, que gratuitamente se supone haber existido constantemente en Gabaón, era, según la opinión de los racionalistas, legal ó ilegal, hebreo ó cananeo? Si era legal y reconocido, ¿por qué después la presencia de sus sacerdotes en el templo de Jerusalén había de *escandalizar á los devotos*, de tal suerte, que para calmarlos fuera necesario inventar la fábula de Josué? Si, por el contrario, este santuario era legal y aun cananeo, ¿cómo pueden los racionalistas explicar el hecho que invocan, de que Salomón, teniendo cerca de sí el Arca de Jehovah, dejara Jerusalén para ir á Gabaón á sacrificar al tiempo mismo en que los sacerdotes de Gabaón no hubieran podido, sin sublevar la indignación, ejercer ínfimos empleos en el templo de Jerusalén?

GÁLGALA.—Gálgala ó Guilgal es una localidad próxima al Jordán, muchas veces mencionada en el Antiguo Testamento. Allí es donde Josué hizo levantar un monumento conmemorativo después del paso del Jordán (Jos., IV), é hizo circuncidar á los israelitas (V); también dicen los racionalistas, sin que sepamos por qué, que fué allí donde las tribus transjordánicas elevaron más tarde otro monumento en señal de su unión con las otras tribus (XXII); por último, en la historia de Aod (Jud., III, 19), así como en los Profetas Oseas (IV, 15) y Amós (IV, 4), se habla de un culto celebrado en Gálgala. Los racionalistas, apoyándose en estos diversos hechos, pretenden que en Gálgala como en *Béthel*, en *Dan*, en *Gabaón*, etc. (véanse estas palabras), había un santuario, y que por consecuencia, la unidad de *santuario* (véase esta palabra) prescrita por la ley es una idea posterior á la cautividad. He aquí cómo razonan respecto á Guilgal: según ellos, había allí ídolos cananeos que los israelitas adoptaron después de la conquista (véase Jud., III, 19) y el santuario de Guilgal, que de este modo llegó á ser santuario hebreo, permaneció así hasta la cautividad: he aquí por qué Oseas y Amós lo mencionan en el siglo VIII. Pero en tiempo del destierro, cuando fué establecida la idea monoteísta con la unidad de santuario, "este santuario, dice M. Vernes, uno de los más famosos en el siglo VIII, duraba todavía en la memoria del pueblo; era, pues, muy natural que una Teología estrecha, y desprovista por entero del sentido de la Historia, intentase justificar su existencia desde el punto de vista de una rígida ortodoxia.„ Y entonces, siempre según los racionalistas, se inventó la historia del monumento levantado por los israelitas en Gálgala, y se insertó esta historia en el libro de Josué, capítulo XXII, cuyo autor, dice M. Vernes, vivía "en alguna parte, así como en el siglo V antes de nuestra era„ (*sic*). Así se chasqueó á los hebreos después de la cautividad sobre la especie de celebridad que tenía Gálgala; se redujo á las simples proporciones de un simple monumento histórico lo que fué otras veces altar y santuario, y el error perseveró hasta que llegaron las sabias investigaciones de la crítica racionalista.

Tal es el sistema; pero, ¿en qué se funda? En nada, á no ser en el deseo de poner la Biblia en contradicción consigo misma; fuera de eso, nada serio, y en efecto:

1.º Del relato que habla de la erección de un monumento en Gálgala (Jos., IV) surge claramente que allí había, no un altar, sino una simple señal, una memoria; "que este monumento, dijo Josué, sea señal entre vosotros: y cuando el día de mañana os preguntaren vuestros hijos, diciendo: ¿Qué quieren decir estas piedras?, les responderéis: Faltaron las aguas del Jor-

dán delante el Arca de la Alianza del Señor cuando pasamos por él; por esto fueron puestas estas piedras en monumento de los hijos de Israel para siempre„. ¡Nada más claro! Y no se nos diga: "Es que los racionalistas niegan precisamente el carácter histórico de este hecho„; porque poseemos el libro de Josué con todos sus caracteres de autenticidad, y la autoridad de la tradición judía y cristiana. Si estando un libro revestido de todos estos caracteres, le viene á cualquiera en mientes negar su veracidad, á este adversario incumbe probar lo que anticipa. En verdad que es muy cómodo tomar un libro histórico, negar sus afirmaciones pura y simplemente, y decir en seguida: ¡Ya veis cómo el autor de este libro carecía de sentido histórico!

2.° En cuanto al capítulo XXII de Josué, respecto al cual se hacen las mismas observaciones, él mismo destruye *explícitamente* la teoría racionalista. Las tribus transjordánicas ayudaron á las demás á conquistar la tierra prometida; en el instante de franquear nuevamente el Jordán para ir á establecerse en su propio territorio, levantan cerca del río, en un paraje que, por otra parte, no se designa en la Biblia, pero donde á los racionalistas place ver Guilgal, un altar de inmenso tamaño. A esta noticia, las tribus que quedaron al lado acá del Jordán se agitan, viendo en ello una infracción de la ley divina, y envían á quienes conjuren á sus hermanos para que renuncien á aquel altar *sacrílego, efidicado fuera del altar del Señor Dios.* Mas, ¿qué responden los Rubenitas?

"Si hemos levantado este altar con el designio de ofrecer sobre él holocaustos y sacrificios, y víctimas pacíficas, el Señor nos lo demande y lo juzgue; y si antes bien no ha sido con el pensamiento y designio de decir: Mañana dirán vuestros hijos á los nuestros: ¿Qué teneis vosotros con el Señor Dios de Israel?... Y hemos dicho: Edifiquemos un altar, no para ofrecer holocaustos, ni víctimas,... sino para testimonio entre nosotros y vosotros, y entre nuestra estirpe y la vuestra... de que tenemos derecho de ofrecer holocaustos y víctimas... ¡Guárdenos Dios de tal maldad, que nos apartemos del Señor, edificando altar para ofrecer holocaustos..., sino en el altar del Señor Dios nuestro, que está erigido delante de su tabernáculo!„ Si, como dice M. Vernes, "M. Reuss piensa que esta narración se refiere á la existencia de algún antiguo altar,„ menester es, realmente, que tenga en ello complacencia.

3.° El libro de los Jueces (III, 18, 26, hebreo) cierto que habla de los *pesilîm* que estaban en Guilgal; pero estos *pesilîm*, estos "*simulacra sculptilia*„ eran, sin duda, ídolos levantados en el país por los moabitas, que dominaban allí entonces; añadamos, por otra parte, que el Targúm da aquí á la palabra hebrea el sentido de *canteras de piedras*. Por último, aun cuando se quisiese ver allí ídolos adorados por los hebreos, ¿qué se puede deducir de ello? Por el mismo libro de los Jueces sabemos que los israelitas caían con frecuencia en la idolatría á pesar de la ley divina, y que precisamente para castigarlos y corregirlos es por lo que Dios los sometía al yugo del extranjero.

4.° Finalmente, no es maravilla oir á Oseas y Amós hablar del culto ejercido en Gálgala, sabiéndose que, después del cisma de Jeroboám, Judá había conservado el santuario de Jerusalén, mientras que Israel había establecido santuarios cismáticos, *Béthel, Dan,* etc. Pero, ¿de que una ley sea violada se deduce que no existe? ¿De que haya homicidios se concluye que sea permitido matar? Basta leer el pasaje alegado (Oseas, IV, 15) para comprobar si nuestra explicación es exacta. "Si Israel ha pecado, á lo menos Judá no le imite; ¡que no éntre en Gálgala! ¡Que no suba á Bethavén!„ Bien se ve que allí se trata del cisma religioso tanto como del político, inaugurado por Jeroboám. Y ahora que se nos diga si es el autor del libro de Josué el que está por entero "desprovisto del sentido de la historia!„—(Véase el artículo de M. Vernes, en la *Revue de l'histoire des religions*, Enero, 1882.)

GALILEO.—La condenación de Galileo y de su doctrina por las Congregaciones romanas en 1616 y 1633, ha

sido y será mucho tiempo todavía objeto de vivas discusiones entre los católicos y sus adversarios. La cuestión, como se verá, ofrece por sí misma serias dificultades, y por añadidura ha sido mucho tiempo mal conocida, porque las actas del proceso han quedado inéditas hasta 1877, en conformidad con la ley del secreto que envuelve los actos todos de la Inquisición. No eran conocidas estas actas más que por extractos más ó menos afortunadamente escogidos hasta que la Santa Sede, queriendo favorecer los progresos de la ciencia histórica, creyó deber permitir la publicación íntegra de aquéllas. Gracias á esta excepción hecha en los reglamentos del Santo Oficio, M. Enrique de l'Epinois dió una edición íntegra de estos preciosos documentos en Mayo de 1877 bajo el título *Les pièces du procès de Galilée* (Roma y París, Palmé); dos meses más tarde, M. von Gebler dió una nueva edición de ellos en Stuttgart (Cotta) con el título de *Les actes du procès de Galilée*. Además, numerosas publicaciones de otros documentos inéditos referentes al mismo asunto han aparecido desde aquella época en Italia y en Alemania. Por lo tanto, hoy tenemos á la vista todos los datos necesarios para discutir esta materia.

Las objeciones de nuestros adversarios pueden reducirse á las tres siguientes:

1.ª La Iglesia ha sido cruel con Galileo por odio á la ciencia.

2.ª La Iglesia ha violentado la conciencia de Galileo, forzándole á declarar falsa una doctrina que él sabía era verdadera.

3.ª La Iglesia en este asunto se ha engañado en materia de fe, y de este modo ha probado que no es infalible, como lo pretende.

La respuesta á la primera objeción la dará la exposición imparcial y completa de los hechos de la causa; algunas líneas bastarán para refutar la segunda, y consagraremos profunda discusión á la tercera.

I.—*¿Galileo fué tratado con crueldad por las Congregaciones romanas en odio á la ciencia?*

He aquí los hechos:

El viaje de Galileo á Roma en 1611 puede ser considerado como el primero de los sucesos que se relacionan con su proceso. Galileo, nacido en Pisa en 1564, tenía entonces cuarenta y siete años; había enseñado las Matemáticas con gran lucimiento en la Universidad de Padua desde 1599 hasta 1610, y acababa de descubrir (7 de Enero de 1610) los satélites de Júpiter. El escrito intitulado *Nuntius sidereus,* en el cual registró (Marzo de 1610) este hermoso descubrimiento, fué recibido con entusiasmo por el público ilustrado. El Gran Duque de Toscana confirió al autor el título de primer profesor de Matemáticas y de Filosofía, descargándole del cuidado de la enseñanza, y el Cardenal del Monte le envió un precioso cuadro, que el Papa había enriquecido con indulgencias, rogándole lo conservase por devoción y en testimonio de su amistad. Galileo era hombre de fe sincera y profunda; hasta parece que vistió un poco de tiempo el hábito de novicio en el monasterio de Vallombrosa. Desgraciadamente dejóse arrastrar al desorden de las costumbres, durante su residencia en Padua, y de sus relaciones ilegítimas con María Gamba tuvo tres hijos, un niño y dos niñas. Estas dos pudieron entrar en religión merced á la intervención del Cardenal Bandini, y el hijo recibió del Tesoro pontificio una pensión que después fué concedida al padre. Por lo demás, no parece que estas relaciones ilegítimas ejercieran ningún influjo en el destino de Galileo, quien, al dejar á Padua, rompió por completo con María Gamba é hizo que le diesen una pensión.

En Roma, en el mes de Marzo de 1611, Galileo recibió la más brillante acogida del Papa Paulo V, de los Cardenales, de los Prelados y de los Príncipes; de ello se felicita calurosamente en una carta [1] del 22 de Abril de 1611, y el Cardenal del Monte, escribiendo al Gran Duque de Toscana [2] Cosme II, hace constar el éxito y la satisfacción de su amigo. Sus descubrimientos, explicados y demostrados á todos los que se interesaban por la ciencia,—y eran á la sazón muy numerosos en Roma—

[1] *Le opere di Galileo Galilei*, VI, pág. 137. Carta á un anónimo.

[2] *Ibid*, VII, pág. 145.

excitaban la universal admiración. El Cardenal Farnesio le recibía á su mesa, y el Cardenal Maffeo Barberini, que, llegando luego á Papa con el nombre de Urbano VIII mostró más tarde cierta severidad para con él, escribíale muchas cartas afectuosísimas que nos han sido conservadas [1].

No obstante, si los bellos trabajos de Galileo despertaban el entusiasmo de gran parte del público, inflamado entonces con ardor verdaderamente maravilloso por las ciencias y las letras, las opiniones del sabio florentino también hallaban ardientes adversarios. Galileo era partidario de los nuevos métodos científicos fundados en la observación; pronunciábase altamente en favor del sistema de Copérnico, que enseña la inmovilidad del Sol y el movimiento de la Tierra, y atacaba con vivacidad el sistema de Ptolomeo, universalmente admitido entonces, desde muchos siglos antes, que enseña la inmovilidad de la Tierra, centro del universo, y el movimiento del Sol alrededor de la Tierra.

Los adversarios del sistema de Copérnico se basaban principalmente en la autoridad de Aristóteles y de los antiguos maestros, en ciertos argumentos científicos, y finalmente, en la autoridad de la Sagrada Escritura, que les parecía proclamar el movimiento del Sol y la inmovilidad de la Tierra. En todas las Universidades se juraba sobre la palabra del maestro, y se miraba como cosa temeraria y condenable poner en duda lo que enseñaba, aun en materia de Astronomía y de Física. Este sentimiento de exagerado respeto á Aristóteles y á la tradición, fué el que promovió desde luego las más vivas reclamaciones contra el sistema de Copérnico y contra Galileo. La debilidad real de los argumentos científicos invocados en aquella época á favor del nuevo sistema, era otra fuente de objeciones. Por último, y este punto merece particularísima atención, la opinión del movimiento de la Tierra y de la inmovilidad del Sol era comúnmente considerada como contraria á la Sagrada Escritura. Según la costumbre de aquel tiempo de apoyar los sistemas físicos y astronómicos en el sagrado texto, los adversarios de Copérnico habían invocado contra él muchos pasajes de la Biblia, interpretada entonces por todo el mundo en el sentido propio y obvio de las palabras, y alegaban sobre todo el pasaje en que se refiere que el Sol y la Luna "se detuvieron„ por mandato de Josué, y los textos siguientes: Eccl., 1, 4 y 5: Ps. XVIII, 6 y 7: Ps. XCII, 1: Ps. CIII, 5: Eccles., XLVIII, 26.

Es verdad que desde 1543 el canónigo Copérnico, en su obra inmortal *De Revolutionibus orbium coelestium*, había expuesto y defendido el sistema que lleva su nombre; es verdad que su libro había sido bien recibido y había podido ser dedicado al Papa Paulo III; es verdad que otros autores desde aquella fecha habían escrito en favor de esta misma opinión sin haber sido inquietados; mas, por una parte, el prólogo que encabezaba el libro de Copérnico indicaba que el sistema del movimiento de la Tierra era propuesto no como cierto ó probablemente conforme á la realidad, sino simplemente como una hipótesis muy ventajosa para dar cuenta de los movimientos del cielo; suponiendo el movimiento de la Tierra y la inmovilidad del Sol, se explicaban con más sencillez y claridad los fenómenos celestes, facilitábase el estudio de la Astronomía. En este sentido es en el que "la hipótesis„ de Copérnico era admitida, ó á lo menos tolerada por la Autoridad eclesiástica, y no en el sentido de que esta opinión era probablemente conforme á la realidad. La palabra "hipótesis„ tenía, en la cuestión que nos ocupa, muy diferente significación de la que tiene hoy en el lenguaje científico; hoy, en efecto, sirve para designar una opinión que está reputada como probablemente conforme á la verdad. En la época y en la discusión de que hablamos designaba un simple modo de exposición de los movimientos celestes, hecha abstracción de la realidad; en este sentido dícese hoy todavía: "Supongamos dos líneas rectas prolongadas hasta lo infinito...„ Sin embargo, no todos entendían el libro como la Autoridad eclesiástica; Copérnico, que no fué autor del prólogo pues-

[1] Véase especialmente la esquela de 11 de Octubre de de 1611, *ibid.*, tomo VIII, pág. 173.

to al frente de su obra, creía ciertamente en la verdad de su sistema, y lo mismo acontecía á sus discípulos.

Por otra parte, al propagarse esta opinión alarmáronse los teólogos por las quejas de los peripatéticos y por los funestos excesos en que había ido á parar el espíritu de novedad en la interpretación de la Biblia, comenzaron á tenerla en sospecha, muchos hasta la combatieron como abiertamente contraria al verdadero sentido de la Escritura. Un ejemplo bastará para dar una idea de la opinión entonces dominante. El célebre Serario, en su comentario del capítulo X de Josué, publicado en Maguncia en 1610, llegando á hablar del sistema según el cual la Tierra gira en derredor del Sol inmóvil, lo condena expresamente y añade: "Accedit quod opinationem istam exsuflent ac damnent omnes philosophorum omnium, praeter Nicetam et pythagoraeos pauculos, familiae, *omnia sanctorum patrum effata*, *omnia theologorum omnium gymnasia*.„

Ahora bien; Galileo admitía el sistema de Copérnico, no solamente como hipótesis propia para facilitar la exposición de los fenómenos celestes, sino como conforme á la realidad, y combatía el sistema antiguo, los principios de Aristóteles, con tanto ingenio como ardor; aportaba á la defensa de su opinión una actividad infatigable; así es que en 1612 publicaba su *Discurso sobre los cuerpos flotantes;* en 1613 su obra sobre las *Manchas solares*, editada á expensas de la Sociedad científica de los Lincei; luego, en el mismo año, dirigía al P. Castelli, benedictino, su carta acerca de la interpretación de la Escritura en materias científicas, carta que remitió en seguida á la Gran Duquesa Cristina después de haberle dado una forma más literaria y cierto desarrollo. En esta carta al sabio Padre Castelli exponía Galileo prudentes principios, pero dejaba escapar ciertas expresiones que podían dar pretexto á la crítica.

"La Sagrada Escritura, decía, no puede ni mentir ni engañarse; la verdad de sus palabras es absoluta é inexpugnable; mas los que la explican y la interpretan pueden engañarse de muchas maneras, y se cometerían funestos y numerosos errores si se quisiera siempre atenerse al sentido literal de las palabras; iríase, efectivamente, á parar á groseras contradicciones, á errores, á doctrinas impías, porque forzosamente habría que decir que Dios tiene pies, manos, ojos, etc... En las cuestiones de ciencias naturales, la Sagrada Escritura debería ocupar el último puesto. La Sagrada Escritura y la Naturaleza proceden ambas de la palabra divina; la una ha sido inspirada por el Espíritu Santo, y la otra ejecuta fielmente las leyes establecidas por Dios. Pero mientras que la Biblia, acomodándose á la inteligencia del común de los hombres, habla en muchos casos, y con razón, según las apariencias y emplea términos que no están destinados á expresar la verdad absoluta, la Naturaleza se conforma, rigorosa é invariablemente, á las leyes que le han sido dadas. No se puede, apelando á textos de la Sagrada Escritura, poner en duda un resultado manifiesto adquirido por maduras observaciones ó por pruebas suficientes... El Espíritu Santo no ha querido (en las Santas Escrituras) enseñarnos si el cielo está en movimiento ó inmóvil, si tiene la forma de una esfera ó la de un disco; si es la Tierra ó el Sol quien se mueve ó permanece en reposo... Puesto que el Espíritu Santo ha omitido de propósito instruirnos de cosas de esta clase porque no convenía á su objeto, que es la salvación de nuestras almas, ¿cómo se puede ahora pretender que es necesario sostener en estas materias tal ó cuál opinión, que la una es de fe y la otra un error? Una opinión que no concierne á la salud del alma, ¿puede ser herética? ¿Puede decirse que el Espíritu Santo haya querido enseñarnos algo que no concierna á la salvación del alma?„

El fondo de esta carta es justo y prudente; pero ciertas frases, como las últimas que hemos citado, carecían algo de exactitud. No siendo Galileo teólogo, no se le podía reclamar en materia tan delicada la exactitud de un hombre de la profesión; desgraciadamente sus adversarios no tuvieron esta moderación é interpretaron sus expresiones en mal sentido, en tanto que otros le reprocharon por haber tratado un asunto que convenía dejar á los teólogos. Es ver-

dad que la carta al P. Castelli no había sido impresa, ni lo fué sino mucho más tarde; pero circulaban numerosas copias de ella manuscritas, y los adversarios de Galileo se aprovecharon con apresuramiento de aquella ocasión para renovar sus ataques. Su número, por otra parte, iba en aumento; muchos Prelados, especialmente el Arzobispo de Pisa, expresaban públicamente su reprobación contra el sistema copernicano sostenido por Galileo, y contra las nuevas interpretaciones de la Escritura propuestas en su carta ó en los escritos de sus partidarios; los declaraban perniciosos para la fe católica y contrarios á la Biblia.

Llegaron las cosas al extremo de que en 1614 el P. Caccini, dominico, habló en el púlpito de la nueva doctrina y la presentó como absolutamente opuesta á la fe. Naturalmente, Galileo y sus amigos lamentáronse vivamente y se envenenó la contienda. Galileo quería atacar á sus adversarios en presencia de los tribunales romanos; pero su amigo el Príncipe Cesi le hizo desistir, temeroso de que la Autoridad eclesiástica, no satisfecha con dar dictamen acerca de los procedimientos que Galileo reprochaba justamente á sus adversarios, se aprovechase de la ocasión para examinar á fondo la cuestión de doctrina, en cuyo caso temía mucho la condenación de las opiniones de su amigo. El porvenir mostró que sus previsiones eran bien fundadas.

Mas los adversarios de Galileo habían tomado la delantera: el 15 de Febrero de 1615, el P. Lorini, dominico, de Florencia, enviaba al Cardenal Sfondrati, Prefecto de la Congregación del Indice, una copia de la carta de Galileo al P. Castelli, acompañada de una carta en la cual el P. Lorini explicaba los motivos de su conducta; estos motivos eran: ciertas expresiones y aserciones peligrosas contenidas en el escrito de Galileo, la difusión de este escrito, la audacia de los partidarios de Galileo que—contra la enseñanza de la Biblia—sostenían el movimiento de la Tierra y la inmovilidad del Sol. Añadía que este partido hacía poco caso de los Santos Padres y de Santo Tomás, y hollaba los principios de Aristóteles, de los cuales sacaba tanto partido la teología escolástica; con todo, tenía á los partidarios de Galileo por hombres regulares y buenos cristianos, aunque no "poco testarudos„; por lo demás, no entendía hacer con el paso que daba, inspirado exclusivamente en motivos de religión, una deposición jurídica.

Ambos documentos fueron comunicados por el Cardenal Sfondrati á la Congregación de la Inquisición, que ordenó hacer secretamente las informaciones necesarias sobre los hechos denunciados. Al mismo tiempo se confiaba el examen de la carta á un consultor, que expresó su dictamen de que la carta al P. Castelli nada tenía de condenable, excepto tres expresiones que, con arreglo al conjunto, podían también interpretarse en buen sentido. Las investigaciones ordenadas por la Inquisición no obtuvieron gran resultado; sin embargo, de la denuncia de Lorini y de las informaciones hechas por el Tribunal resultaron luego contra Galileo diversos capítulos de acusación, que se hallan resumidos de este modo en las actas del proceso de 1633: "Tú has sido denunciado á este Santo Oficio en el año de 1615 como culpable de tener por verdadera la falsa doctrina por muchos enseñada, según la cual el Sol es el centro del mundo é inmóvil, y la Tierra se mueve hasta con movimiento diurno; de tener ciertos discípulos, á los cuales enseñabas la misma doctrina; de mantener correspondencia sobre este mismo asunto con ciertos matemáticos de Alemania [1]; de haber publicado ciertas cartas intituladas *De las manchas solares*, en las cuales explicabas la misma doctrina como verdadera; de responder á las objeciones sacadas de la Sagrada Escritura que á veces se te ponían interpretando la Escritura según tu opinión; después se ha presentado una copia de un escrito en forma de carta que se decía haber sido dirigido por ti á uno de tus antiguos discípulos, en el cual seguías el sistema de Copérnico y expresabas muchas proposiciones contrarias al verdadero sentido y á la autoridad de la Sagrada Escritura [2].„

1 La Alemamia era el foco de la herejía protestante, en todo su ardor entonces.

2 Texto del juicio de Galileo del 22 de Junio de 1633 según Venturi, *Memorie*, Mòdena, 1824, t. II, pág. 177.

Aunque la Inquisición procediese con el mayor sigilo, Galileo tuvo alguna noticia del asunto y se transladó á Roma en Diciembre de 1615. Proponíase defender allí enérgicamente su doctrina y su persona contra sus enemigos; pero se hallaba bien resuelto á aceptar toda decisión que emanase de la Autoridad eclesiástica. "Me hallo, escribió en 14 de Febrero de 1616, en la firme disposicin de *arrancarme el ojo para no ser escandalizado*, antes que resistir á mis superiores y hacer perjuicio á mi alma sosteniendo contra ellos la opinión que actualmente me parece digna de fe y evidente [1]."

En Roma fué muy bien recibido, é hizo activa propaganda en favor de su sistema. Rogáronle sus amigos que mostrase alguna más calma, y sobre todo que se atuviese á los argumentos matemáticos sin querer probar la conformidad de su opinión con la Escritura. Estos consejos eran prudentes, pero no fueron seguidos. Galileo quería que el poder eclesiástico autorizase la defensa de su sistema, considerado, no sólo como hipótesis útil para la explicación de los movimientos astronómicos, sino como exacta expresión de la realidad de las cosas, lo cual no era posible sino reconociendo que este sistema podía conciliarse con la Escritura. Por otra parte, otros copernicanos, el carmelita Foscarini en su libro sobre el sistema del mundo, publicado por entonces (Nápoles, 1615), y un religioso agustino, Diego Astunica, en su libro sobre Job, habían públicamente colocado la cuestión sobre este terreno, sosteniendo que no solamente la Biblia no condenaba el sistema de Copérnico, sino que le favorecía declaradamente. Foscarini, por ejemplo, encontraba este sistema en la descripción del candelero de siete brazos, y Astunica veía la negación de la inmovilidad de la Tierra en estas palabras del capítulo IX de Job (v. 6): "Qui conmovet terram de loco suo et columnae ejus concutiuntur."

El Santo Oficio se vió, por la fuerza de las circunstancias, arrastrado á juzgar el fondo del asunto, y la cuestión personal de Galileo pasó á segundo término. En 19 de Febrero de 1616 fueron sometidas al examen de los teólogos consultores del Santo Oficio las dos proposiciones siguientes:

"I. Sol est centrum mundi, et omnino immobilis motu locali.

II. Terra non est centrum mundi nec immobilis, sed secundum se totam movetur et motu diurno."

Reuniéronse el martes 23, y quedaron de acuerdo para calificar cada una de estas proposiciones en los términos siguientes:

Respecto á la primera: "Dictam propositionem esse stultam et absurdam in philosophia, et formaliter haereticam, quatenus contradicit expresse sententiis sacræ Scripturae, in multis locis, secundum proprietatem verborum et secundum communem expositionem et sensum sanctorum patrum et theologorum doctorum."

Respecto á la segunda: "Hanc propositionem recipere eamdem censuram in philosophia, et spectando veritatem theologicam, ad minus esse in fide erroneam."

En el siguiente día 24 esta censura fué propuesta y aceptada en la asamblea de los Cardenales, miembros del Tribunal de la Inquisición, siendo firmada por los once teólogos consultores, cuyos nombres eran: Pedro Lombardo, Arzobispo de Armagh; Fr. Jacinto Petronio, dominico y Maestro del Sacro Palacio; Fr. Rafael Rifos, Maestro en Teología y Vicario general de la Orden dominicana; R. Miguel Angel Seghecio, dominico, Maestro en Teología y Comisario del Santo Oficio; Fr. Jerónimo de Casal Maggiori, dominico y Consultor del Santo Oficio; Fr. Tomás de Lemos, dominico; Fray Gregorio Núñez Coronel, religioso agustino; Benedicto Justiniano, de la Compañía de Jesús; D. Rafael Rastello, clérigo regular y doctor en Teología; D. Miguel de Nápoles, de la Orden de San Benito de la Congregación del Monte Casino; y Jacobo Tinto, dominico y socio del muy R. Padre Comisario del Santo Oficio.

"Esta censura de las proposiciones del matemático Galileo" fué leída en la sesión que tuvieron los Cardenales inquisidores el jueves 25 de Febrero en presencia del Papa Paulo V, mandando entonces Su Santidad al Cardenal Belarmino que hiciese comparecer ante sí á Galileo y le advirtiese que debía

[1] Carta á Monseñor Dini, *Galilei op.*, t. II, pág. 17.

abandonar la opinión antedicha; en cuyo caso, si Galileo rehusaba obedecer, el Padre Comisario debía, en presencia del notario y de los testigos, imponerle el precepto de abstenerse absolutamente de enseñar ó de defender doctrina ú opinión de aquella especie, ni tratar de ello; si no se sometía, debía ser reducido á prisión. Esta decisión fué comunicada el mismo día por el Cardenal Mellini, Secretario de la Inquisición, al Asesor y al Comisario del Santo Oficio, que no habían asistido á la sesión presidida por el Papa. En su consecuencia, el siguiente día 26 el Cardenal Belarmino hizo llamar á su palacio á Galileo, advirtiéndole que abandonase su error; en seguida el Padre Angel Segheti, Comisario general del Santo Oficio, en presencia del Cardenal, del notario y de otro familiar de Su Eminencia, como testigos, notificó á Galileo, en nombre del Papa y de toda la Congregación del Santo Oficio, la orden de abandonar por completo la opinión de ser el Sol el centro del mundo é inmóvil, y de estar la Tierra en movimiento, de no sostenerla de ningún modo en adelante, de no enseñarla ni defenderla de viva voz ni por escrito, pues, de lo contrario, procedería contra él el Santo Oficio. Galileo defirió á esta orden y prometió ajustarse á ella. El 3 de Marzo, en la sesión de la Inquisición, habida en presencia del Papa, el Cardenal Belarmino declaró que había sido ejecutada la resolución de la Congregación y que Galileo se había sometido.

Algunos autores han puesto en duda esta orden dada á Galileo, pretendiendo que habían sido falsificados los registros del Santo Oficio con ocasión del segundo proceso, para suministrar una arma más terrible á los enemigos de Galileo y justificar la condenación que querían obtener y obtuvieron; mas esta opinión no resiste un examen serio de las piezas.

En esa misma sesión se propuso el decreto preparado por los Cardenales de la Congregación del Indice contra los escritos favorables al sistema de Copérnico: este decreto declaraba la doctrina de Copérnico acerca de la inmovilidad del Sol y del movimiento de la Tierra como falsa y absolutamente contraria á la divina Escritura, prohibía por completo ciertas obras, suspendía las de Copérnico y de Astunica hasta que fuesen corregidas, y, en fin, por regla general, prohibía todo libro que enseñase la inmovilidad del Sol, centro del mundo, y el movimiento de la Tierra. El Papa ordenó al Maestro del Sacro Palacio, asistente del Prefecto de la Congregación del Indice, publicar el decreto; lo que se ejecutó pasado el siguiente día, es decir, el 5 de Marzo de 1616. He aquí el texto del decreto.

Después de la fórmula ordinaria de los decretos de la Congregación del Indice, viene la condenación de muchas obras heréticas, y luego continúa el decreto: "Et quia etiam ad notitiam Praefatae Sacrae Congregationis pervenit, falsam illam doctrinam pithagoricam, divinaeque Scripturae omnino adversantem, de mobilitate terrae et immobilitate solis, quam Nicolaus Copernicus *De revolutionibus orbium coelestium*, et Didacus Astunica in Job etiam docent, jam divulgari et a multis recipi, sicuti videre est ex quadam epistola impressa cujusdam patris Carmelitae, cui titulus "Lettera del R. Padre Maestro Paolo Antonio Foscarini, Carmelitano, sopra l'opinione dei Pittagorici del Copernico, della mobilità della terra, estabilità del sole, e il nuovo Pittagorico sistema del mondo, in Napoli per Lazzaro Scoriggio, 1615„, in qua dictus Pater ostendere conatur praefatam doctrinam de immobilitate solis in centro mundi, et mobilitate terrae consonam esse veritati, et non adversari Scripturae sacrae: Ideo ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholicae veritatis serpat, censuit dictos Nicolaum Copernicum *De revolutionibus orbium*, et Didacum Astunica in Job, suspendendos esse donec corrigantur, Librum vero Patris Pauli Antonii Foscarini Carmelitae, omnino prohibendum atque damnandum; aliosque omnes libros pariter idem docentes prohibendos, prout praesenti decreto omnes respective prohibet, damnat atque suspendit. In quorum fidem praesens decretum manu et sigillo Illustrissimi et Reverendissimi D. Cardinalis S. Caeciliae Episcopi Albanensis signatum et munitum fuit die 5 Martii 1616.„

En conformidad con las prescripciones de este decreto, el libro de Keplero *Epitomae Astronomiae Copernicanae* fué puesto en el Indice el 10 de Mayo de 1619. En 15 de Mayo del año siguiente, la Congregación autorizaba la publicación del libro de Copérnico, suspenso *donec corrigatur;* pero un *monitum* advertía que los Padres de la Sagrada Congregación pensaban prohibir en absoluto la obra del célebre astrónomo porque el movimiento de la Tierra no es considerado en ella como una "suposición„, sino como cosa verdadera, lo cual no es permitido á ningún cristiano. Sin embargo, en razón á la gran utilidad de aquel libro permitían su publicación á condición de modificar por correcciones, — cuyo texto daban,—los pasajes en que el autor habla de la posición y del movimiento de la Tierra, no como de una pura hipótesis, sino como de una realidad (*non ex hypothesi sed asserendo*). En 1632, el libro de Campanella *Apologia pro Galileo*, y en 1634 el libro de Galileo *Diálogo...* fueron prohibidos.

El texto mismo del decreto fué reproducido *in extenso* hasta el año 1664 en las ediciones del *Indice* hechas por orden y con aprobación de los Soberanos Pontífices. A contar desde 1664 se redujo el decreto, colocando en la letra *L* las palabras siguientes: "Libri omnes docentes mobilitatem terrae et inmobilitatem solis.„ Alejandro VII aprobó la edición de 1664 (5 de Marzo) en los siguientes términos: "Nos sancionamos y confirmamos este *Indice* por las presentes, en virtud de nuestra autoridad apostólica, con todas y cada una de las cosas en él contenidas; ordenamos y mandamos que sea rigorosamente respetado por todas las Corporaciones y por todos los particulares.„ Este decreto general fué suprimido en la edición del *Indice* de 1757, con especial autorización del Papa Benedicto XIV. La ley, sin embargo, no estaba formalmente derogada. Mas á consecuencia de discusiones que sobrevinieron en Roma entre el Maestro del Sacro Palacio y el canónigo Settelo por la publicación de los *Elementos* de Optica y de Astronomía de este último, la Congregación de la Inquisición decidió en 11 de Septiembre de 1822 que sería permitida en Roma la impresión de los libros que enseñasen el movimiento de la Tierra y la inmovilidad del Sol según el sistema comúnmente admitido por los astrónomos modernos. Pío VII aprobó este decreto en 25 de Septiembre, y la edición del *Indice* que apareció en 1835 no contenía ya la indicación de los libros copernicanos sucesivamente prohibidos desde 1616.

Es de notar que el decreto de 1616 no mencionaba ningún escrito de Galileo, y que la prohibición personal que se le significó en nombre de la Inquisición permaneció completamente en secreto, pues los miembros de aquel Tribunal estaban obligados por juramento á un silencio absoluto; así, algunos de sus enemigos pudieron esparcir el rumor de que la Inquisición lo había condenado á penitencia y abjuración como sospechoso de opiniones poco católicas. Para refutar esta alegación injuriosa pidió y obtuvo del Cardenal Belarmino la siguiente certificación, fechada en 26 de Mayo: "Galileo no ha abjurado en nuestras manos, ni en las de otra persona, en Roma ó en otra parte, que sepamos, ninguna de sus opiniones y doctrinas, ni menos se le ha impuesto penitencia saludable; únicamente se le ha notificado la declaración hecha por Su Santidad, y publicada por la Congregación del Indice, en que se dice que la doctrina atribuída á Copérnico, según la cual la Tierra gira alrededor del Sol, y el Sol está fijo en el centro del mundo, sin moverse de Oriente á Occidente, es contraria á las santas Escrituras, y que, por consiguiente, no se puede ni defenderla ni creerla.„ Seis días después de la publicación del decreto del Indice obtuvo Galileo una audiencia de Paulo V, que fué larga y muy afectuosa. Declaróle el Papa que conocía perfectamente la pureza y rectitud de sus intenciones, y le dió seguridades contra las dificultades que para lo por venir temía de parte de sus enemigos.

Algunos meses después Galileo dejó á Roma y se retiró á la villa Segni, cerca de Florencia, donde continuó sus trabajos con tanto ardor como resultado. Excitaba en su partido un entusiasmo increíble. Cesarini le escribía que él era la única gloria de Italia y de la ciencia, y el Cardenal Barberini, el fu-

turo Urbano VIII, le dedicaba en 1620 una extensa oda latina en la que celebraba su "sabio telescopio„ y los astros que había descubierto en el firmamento.

Galileo preparaba entonces su gran obra acerca del sistema del mundo en forma de diálogos; en los intervalos componía y publicaba, para responder á la *Libra astronomica* del P. Grassi, jesuita, su *Saggiatore (Ensayador)*. Este libro estaba escrito en forma de carta á Monseñor Cesarini, amigo de Galileo; en él mostraba el autor que el sistema de Copérnico y de Keplero está perfectamente de acuerdo con las observaciones del telescopio, mientras que el sistema de Ptolomeo y de los peripatéticos es insostenible, y concluía que, estando el primer sistema condenado por la Autoridad eclesiástica y el segundo por la razón, era preciso buscar otro. A pesar de esta conclusión, el *Saggiatore* era, en el fondo, una defensa hábilmente disimulada del sistema de Copérnico; no se apercibió de ello el Maestro del Sacro Palacio, y fué autorizada la impresión en los términos siguientes: "He leído por orden del Maestro del Sacro Palacio esta obra, intitulada *Saggiatore;* y además de no haber hallado en ella nada contrario á las buenas costumbres ó que se aparte de la verdad sobrenatural de nuestra fe, he apreciado en ella tan bellas consideraciones acerca de la filosofía natural, que nuestro siglo, según creo, podrá gloriarse en los futuros, no sólo de un heredero de los trabajos de los filósofos pasados, sino también de un revelador de muchos secretos de la naturaleza que aquéllos no pudieron descubrir; así lo demuestran las ingeniosas y sabias teorías del autor, en ser contemporáneo del cual me conceptúo feliz, porque no es ya con la romana y aproximadamente, sino con balanzas muy sensibles, con lo que se pesa hoy el oro de la verdad [1].„

El P. Riccardi, redactor de esta nota entusiasta, es el mismo cuya simplicidad y tergiversaciones aumentaron más tarde las dificultades del segundo proceso.

Entretanto, habiendo llegado á Papa el Cardenal Barberini con el nombre de Urbano VIII, le fué dedicada la obra á que nos referimos, y aceptó la dedicatoria.

No solamente el nuevo Papa se había siempre mostrado admirador de Galileo, sino un gran número de Prelados de su corte, tales como Monseñores Cesarini y Ciampoli, eran los amigos particulares del sabio florentino. Este y sus partidarios creyeron que la ocasión era excelente para hacer triunfar en Roma su sistema, y con este objeto transladóse allí Galileo en Abril de 1624, recibiendo una acogida mucho más satisfactoria que en sus viajes precedentes, y así escribía en 8 de Junio al Príncipe Cesi: "Su Santidad me ha concedido grandes honores, y he tenido con él, hasta seis veces, largas conferencias. Ayer me prometió una pensión para mi hijo, y tres días antes recibí como presente un hermoso cuadro, dos medallas, una de oro y otra de plata, y una cantidad de *Agnus Dei* [1].„ Al mismo tiempo el Papa lo recomendaba en estos términos al Gran Duque de Toscana, Fernando II: "Recientemente nuestro hijo querido Galileo, penetrando en los espacios etéreos, ha señalado la luz de astros desconocidos y ha llegado á las profundidades en que se ocultan los planetas; del mismo modo, mientras brille en el cielo el astro de Júpiter acompañado de sus cuatro satélites, repetirá la gloria de Galileo asociada á su destino. Ya hace mucho tiempo que profesamos paternal afecto á este hombre ilustre, cuyo renombre resplandece en los cielos, porque en él hemos reconocido, no solamente la ilustración de la ciencia, sino también una piedad ardiente y esos brillantes méritos que ganan fácilmente la benevolencia de un Soberano Pontífice. Os declaramos, pues, que nos servirá de consuelo si, por paternal munificencia, continuáis y aun aumentáis todos los beneficios con que hasta ahora le honrais [2].„

Con todo, Galileo intentó en vano ganar al Papa para las opiniones de Copérnico, cuyas pruebas le expuso de viva voz. Todo lo que pudo obtener fué la declaración siguiente, hecha á su amigo el Cardenal de Hohen Zollern, que se había interpuesto para decidir

[1] *Opere*, t. IX, pág. 26.

[1] *Opere*, t. VI, pág. 295.

[2] *Opere*, t. IX, pág. 60.

al Papa á que diese una respuesta: "La santa Iglesia no había condenado la opinión copernicana, ni la condenaría como *herética,* sino únicamente como *temeraria,* por más que no haya temor de que nunca su verdad sea demostrada de un modo absoluto [1]."

Alentado por el favor de que gozaba en Roma, Galileo casi no encubría su defensa de las opiniones que habían sido condenadas y que había personalmente prometido no sostener. Esto es lo que hizo particularmente en su respuesta, en 1624, á Ingoli, Secretario de la Propaganda, y sobre todo en su gran obra acerca de los dos principales sistemas del mundo, á la cual daba entonces la última mano. Este libro, intitulado *Dialogo di Galileo Galilei delli due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano,* publicado en Florencia en la primavera del año 1632, fué la causa determinante de la condenación que al año siguiente recayó contra Galileo. Apareció, sin embargo, con dos autorizaciones eclesiásticas: una, que era regular, del inquisidor de Florencia, otra que no lo era, del P. Riccardi, Maestro del Sacro Palacio. Esta última había sido dada teniendo á la vista la impresión de la obra en Roma y bajo condiciones de revisión que no fueron exactamente observadas. Para obtenerla, Galileo se había transladado á Roma en 1630, donde había recibido, como siempre, favorabilísima acogida. El Papa le había mantenido mucho tiempo y elevado espontáneamente de sesenta á cien escudos la pensión que daba á su hijo.

Merced á su renombre, al favor de que gozaba con Urbano VIII, del Gran Duque de Toscana y de muchos Prelados, Galileo había logrado persuadir al P. Riccardi, Maestro del Sacro Palacio, que parece haber tenido más elocuencia que perspicacia, y al inquisidor de Florencia, á que su libro había sido exclusivamente escrito en concepto de hipótesis, y á que esta obra haría ver que en Roma, si se condenaba el sistema de Copérnico como contrario á la Escritura, no era por desconocer todos los argumentos científicos en que se apoyaba. El anuncio de su impresión y luego su aparición, excitaron en el más alto grado el entusiasmo de los amigos del célebre copernicano; el P. Castelli escribía, en 26 de Septiembre de 1631, que no quería leer más que su breviario y los *Diálogos*; el P. Cavalieri hablaba de éstos con entusiasmo; un religioso olivetano señalaba este libro como el más importante que jamás se hubiese publicado [1].

Pero pronto se levantó formidable borrasca contra la obra y contra el autor. A pesar de ciertas frases puestas al principio y al fin del libro, y en las cuales Galileo declaraba no haber querido hablar sino de la hipótesis, era manifiesto para todo lector atento que defendía las proposiciones condenadas en el *Indice*, y de este modo violaba la ley general que obligaba á todos los cristianos. Además faltaba á la obligación personal que había contraído en presencia del Comisario del Santo Oficio. Agréguese que atacaba á los partidarios de Aristóteles con frase sarcástica harto propia para irritarlos. Algunos autores hasta han supuesto que había aludido á la persona de Urbano VIII al poner en labios de Simplicius, uno de los personajes de su diálogo, un argumento sin valor que el Papa le había expuesto de viva voz, y al que Su Santidad atribuía gran importancia; mas el hecho es poco probable, y este incidente no ejerció influencia alguna, ó si acaso muy escasa, en la marcha del asunto. Los jesuítas fueron considerados por Galileo y sus amigos como los más activos promovedores del proceso que iba á empeñarse; pero nada justifica esta acusación. El ardor bien conocido de los Padres de la Compañía de Jesús por la defensa de las decisiones de la Autoridad eclesiástica explica la vivacidad que algunos de ellos mostraron, tales como los Padres Grassi, Scheiner é Inchofer; pero Galileo contaba con partidarios entre los jesuítas, como en las demás Ordenes religiosas.

El más ardiente promovedor de las diligencias parece haber sido el mismo Papa Urbano VIII, quien, indignado por haber sido engañado por Galileo y sus amigos, descontento de ver al célebre escritor violar la ley dada por el Indice, y temiendo por la pureza de la

[1] *Opere*, t. VI, pág. 296.

[1] Véase *La question de Galilée*, por H. de l'Epinois, pág. 109.

fe católica en un tiempo en que la herejía protestante la infligía golpes tan terribles, quiso poner inmediatamente término á la tentativa que se producía. "Vuestro Galileo, decía en 5 de Septiembre á Niccolini, enviado del Gran Duque, ha tenido también el atrevimiento de penetrar donde no debía, y de abordar las más graves y peligrosas materias que agitarse pueden en este momento... Ciampoli y Galileo me han engañado, se han conducido de mala manera; Ciampoli ha osado decirme que Galileo quería en todo conformarse á las órdenes del Soberano Pontífice y que todo iba bien...„ En otra ocasión declaró que sosteniendo, como hacía Galileo, las opiniones condenadas de Copérnico, "exponíase á causar á la religión los mayores perjuicios que hubiera jamás sufrido„. "Así es, concluía Niccolini, que el Papa no puede estar peor dispuesto contra nuestro pobre Galileo [1].„

En Agosto de 1632, el Maestro del Sacro Palacio ordenó al impresor de Florencia suspender la distribución de los ejemplares del libro, y al mismo tiempo la obra era sometida en Roma al examen de una Comisión extraordinaria. Este insólito procedimiento era señal de la importancia que se daba al asunto, y una prueba de deferencia para con Galileo al no ser inmediatamente sometido al rigor de las leyes de la Inquisición. El resultado de este examen es relatado del siguiente modo en el texto de la condenación: "Habiendo sabido la Congregación que, á consecuencia de la impresión de este libro *(Diálogo)*, la falsa opinión del movimiento de la Tierra y de la inmovilidad del Sol tomaba cada día más incremento, fué sometida la obra á minucioso examen, y descubrióse en ella una transgresión evidente de la orden que á ti fué impuesta. En efecto, en este libro defendías la opinión sobredicha, que ya había sido condenada, y cuya condenación te fué significada, por más que, con diversas circunlocuciones, hayas procurado hacer creer que la abandonabas por ser indecisa y solamente probable. Este, por lo demás, es también un gran error, toda vez que una opinión declarada y definida contraria á las divinas Escrituras no puede en modo alguno ser problable.„

En 1.º de Octubre Galileo recibió una citación en forma jurídica para que compareciese en Roma ante el Santo Oficio. Galileo declaró que se hallaba dispuesto á obedecer; mas procuró por todos los medios posibles eludir aquella orden y obtener que el asunto se tratase en Florencia. Por mediación de sus amigos de Roma y del Embajador del Gran Duque hizo presente su edad, su mala salud y los rigores de la estación. El Papa fué inquebrantable: Galileo podía viajar á cortas jornadas, á su gusto, en litera, pero era indispensable que se presentase en Roma ante sus jueces. Como siempre retardaba su partida, remitiósele segunda citación en 19 de Noviembre con fijación del término de un mes. Todavía invocó Galileo el deplorable estado de su salud é hizo nuevas instancias; el inquisidor de Florencia escribió á Roma que Galileo guardaba cama, estando incapacitado para emprender la marcha, y remitía con su carta certificación de tres médicos. En Roma no se vió en aquello sino medios para eludir el juicio, y el Papa ordenó en 30 de Diciembre escribir al inquisidor de Florencia que ni él ni la Congregación tolerarían semejantes subterfugios. "Era preciso, decía la carta, comprobar si verdaderamente Galileo no podía sin peligro transladarse á Roma, para lo cual se enviaría un Comisario asistido de un médico, á fin de hacer constar el estado real del enfermo; y si su estado le permitiese venir, se le traería prisionero y cargado de hierros; si, por el contrario, su salud lo exigía y el viaje fuese peligroso para su vida, se sobreseería; pero, pasado el peligro, sería conducido preso y cargado de hierros. El Comisario y los médicos viajarían en tal caso á costa de Galileo, puesto que no ha querido venir en tiempo oportuno cuando recibió la orden correspondiente, rehusando obedecer [1].„

Esta carta tenía por objeto poner término á las tergiversaciones de Galileo, denotándole que el Papa y el Santo Oficio querían absolutamente concluir

[1] *Opere*, t. IX, págs. 420, 421 y 430.—Véase *La question de Galilée*, por H. de l'Epinois, págs. 114 y 115.

[1] *Les pièces du procès*. Paris, 1877, en casa de Palmé, págs. 58 y 59.

la cuestión, para lo cual no vacilarían, en caso de necesidad, en emplear contra él, á pesar de su reputación y de los excepcionales favores que hasta entonces se le habían concedido, los rigores todos del procedimiento legal. Entendió Galileo, y se puso en camino; hizo el viaje en una litera del Gran Duque, y llegó á Roma en muy satisfactorio estado de salud el 13 de Febrero de 1633. Echó pie á tierra en casa de Niccolini, el enviado del Gran Duque, en cuya morada encontró, no sólo habitación y mesa, sino todos los atractivos de la vida en el seno de una familia rica y cariñosa. Esto constituía una excepción hecha en su favor, porque hubiera debido, como los demás acusados, aun los que eran de la jerarquía de Obispos y Prelados, ser internado en una de las celdas del Santo Oficio; este favor duró casi todo el tiempo del proceso. Sin embargo, cuando comenzaron los interrogatorios tuvo Galileo, para evitar las interrupciones en el procedimiento, que ocupar las habitaciones mismas de la Inquisición; pero todavía entonces se le asignó para residencia, en vez de una prisión, el departamento del fiscal, compuesto de tres hermosas piezas: allí vivía con su doméstico, y el enviado del Gran Duque le proveía de cuanto pudiera serle útil ó agradable para su subsistencia. En junto, estuvo veintidós días en aquel departamento, y su salud en nada se resintió de ello, según él mismo atestigua [1].

El primer interrogatorio se verificó en 12 de Abril, y terminó el asunto en 22 de Junio con la abjuración á que había sido condenado Galileo, y que efectuó dicho día en el convento de la Minerva. La acusación versó sucesivamente acerca de dos puntos:

1.º ¿Galileo había enseñado en sus *Diálogos* la opinión que había sido condenada por el decreto de 1616, y que se le había vedado por prohibición particular defender en modo alguno? Esta era la cuestión del *dictum, factum haereticale*.

2.º ¿Habíase interiormente adherido Galileo á esta opinión condenada, la había tenido por verdadera? Esta era la cuestión de la *Intentio*.

[1] *Opere*, tomo VII, pág. 29.

Acerca del primer punto, Galileo declaró primeramente que no había enseñado en sus *Diálogos* el movimiento de la Tierra y la inmovilidad del Sol: después reconoció que tal era en realidad la opinión enseñada en esta obra; pero manifestó que su objeto había sido muy distinto. "Si yo tuviera que exponer nuevamente estos argumentos, dijo, de tal modo los debilitaría que se viese claramente que carecen de todo valor." Habiendo firmado Galileo su declaración, volvió y dijo: "Para probar superabundantemente que no he tenido ni tengo por verdadera la opinión condenada acerca del movimiento de la Tierra y de la inmovilidad del Sol, yo desearía tener permiso y tiempo para presentar una demostración más clara de la cuestión; me hallo dispuesto á escribirla... Prometo recoger los argumentos ya presentados en favor de esta falsa opinión condenada, y refutarlos de la más eficaz manera que plazca á Dios enseñarme... [1]."

Respecto al primer punto, la prueba quedaba hecha; era cosa de tratar el segundo, el de la *intención*, que Galileo negaba. El proceso amenazaba prolongarse. En 16 de Junio se celebró una sesión solemne, y relatada la causa, el Papa ordenó interrogar á Galileo acerca de su intención, hasta amenazándole con el tormento, y si persistía—*en negar haberse realmente adherido á la opinión condenada*—condenarle á la prisión que la Sagrada Congregación estimase procedente después que abjurase la herejía, de que era vehementemente sospechoso, en plena sesión del Santo Oficio. Además se le preceptuaría no más tratar en adelante de ningún modo, ya por escrito ó de viva voz, del movimiento de la Tierra y de la inmovilidad del Sol, bajo pena de ser relapso. Su Santidad dispuso que el libro intitulado *Dialogo di Galileo Galilei, Lynceo*, fuese prohibido, y que, á fin de que todos conociesen el hecho, se remitiesen ejemplares de la sentencia á todos los Nuncios Apostólicos, á los inquisidores todos de la herejía, y principalmente al inquisidor de Florencia, quien la leería públicamente en plena asamblea, y después de hacer convocar á la mayor parte de los pro-

[1] *Les pièces du procès*, pág. 70.

fesores de Matemáticas, en presencia de ellos [1]. Eso es lo que arroja el texto mismo de las actas del proceso.

En 21 de Junio, Galileo, según lo ordenado por el Papa, fué interrogado acerca de su intención, y declaró que antes del decreto de 1616 creía sostenibles los dos sistemas, el de Ptolomeo y el de Copérnico; pero que después de aquella fecha, convencido de la sabiduría de sus superiores, había tenido y por indudable tenía la opinión de Ptolomeo, es decir, la de la inmovilidad de la Tierra y movimiento del Sol. Se le instó á confesar que, por lo menos en la época en que escribió su libro, se había adherido á la opinión de Copérnico, y se le amenazó con llegar realmente á emplear medios jurídicos para forzarlo á revelar la verdad. El principal de estos medios era el tormento, usado entonces, desde muchos siglos antes, en todos los tribunales de Europa, al cual se recurría, como hoy al secreto y al aislamiento, para obtener del culpable la confesión de su falta. Esta confesión en ciertos casos, sobre todo en materia de intención, era necesaria para constituir con los demás indicios recogidos prueba entera y plena; y si faltaba sólo se tenía una semiprueba, y el acusado era condenado, no como ciertamente culpable del crimen que se le imputaba, sino como vehementemente sospechoso.

Tal fué el caso de Galileo. Vamos á citar textualmente la respuesta de Galileo y el final de la sesión según las actas del proceso:

"*R.* No tengo por verdadera esta opinión de Copérnico, ni jamás la he tenido en tal concepto, desde que se me intimó la orden de abandonarla. Por lo demás, estoy en vueştras manos; haced lo que os plazca.

"*P.* Se le dijo que debía decir la verdad, pues si no habría que echar mano del tormento.

"*R.* Yo estoy aquí para obedecer; después del decreto jamás me he adherido á esta opinión, como ya he dicho.—Y como nada más podía hacerse para ejecutar el decreto (del Papa), se le hizo firmar y volver á su sitio....„ Los términos con que firmó fueron éstos: "Yo, Galileo Galilei, he declarado como arriba queda dicho [1].„

Claramente demuestra esta cita de las actas del proceso que Galileo no fué sometido al tormento, ni, por otra parte, podía ser sometido á él sin ir más allá del decreto del Papa, que ordenaba únicamente amenazarle si no confesaba; cuya amenaza tenía por objeto atemorizarle y decidirle á revelar su intención, como algunos meses antes la amenaza de conducirle á Roma cargado de cadenas había tenido por objeto decidirle á comparecer. Por lo demás, conforme á la práctica ordinaria de la Inquisición, Galileo no debía ser sometido al tormento por razón de su edad y enfermedades, pues, en efecto, lo más frecuente era que los sexagenarios se eximiesen del tormento por el solo motivo de la edad; ahora bien, Galileo tenía setenta años, y además estaba enfermo. Finalmente, hubiera sido absurdo eximirle, como se hizo, de los rigores de la prisión y del aislamiento de que ni los más altos personajes eran dispensados, y someterle, contra lo acostumbrado, á las crueldades del tormento. Además, ni Galileo ni sus amigos han dicho nunca una palabra que se refiriese á esta circunstancia, imaginada después por los enemigos del Santo Oficio. La exploración de la intención acompañada de la simple amenaza del tormento, ó de este mismo, se llamaba *examen rigoroso*; este es el término empleado en la sentencia de condenación, pronunciada al siguiente día: "Como nos parece que no decías toda la verdad respecto á tu intención, hemos estimado necesario llegar hasta el *examen rigoroso (ad rigorosum examen tui)* en el cual—no prejuzgando de lo que ya tenías confesado, y que antes aquí ya contra ti se ha deducido—has respondido católicamente.„

Para ejecutar por completo la orden dada por el Papa en la sesión del 16, faltaba condenar á Galileo á prisión después de hacerle abjurar. Con este objeto Galileo, al salir de la sesión del 21, fué detenido en el Santo Oficio, y al siguiente día se le condujo á la gran sala del convento de los dominicanos

[1] *Les pièces du procès*, pág. 93.

[1] *Les pieces du proces*, págs. 93-94.

de Santa María de la Minerva. El Papa no asistía á esta sesión, y el juicio no fué pronunciado en su nombre, sino en el de los Cardenales que componían la Congregación del Santo Oficio; por lo demás, su presencia y su intervención en el texto ó en la subscripción del juicio hubieran sido absolutamente contrarias á las costumbres. Los Cardenales que se hallaron presentes parece que fueron siete. Galileo oyó, de pie y con la cabeza descubierta, el texto, bastante largo, del juicio condenatorio. Este juicio, redactado en italiano, comenzaba con los nombres y títulos de los diez Cardenales que constituían el Tribunal del Santo Oficio, resumía después muy extensamente la parte histórica del proceso, remontándose hasta el 1615, y luego, invocados los nombres de Nuestro Señor y de la Santísima Virgen, continuaba:

"Pronunciamos, juzgamos y declaramos que tú, Galileo, te has hecho vehementemente sospechoso de herejía á este Santo Oficio por haber creído y sostenido una doctrina falsa y contraria á las santas y divinas Escrituras, á saber: que el Sol es el centro del universo, que no se mueve de Oriente á Occidente, que la Tierra se mueve, y no es el centro del mundo, y que se puede sostener y defender una opinión como probable después de haber sido declarada y definida contraria á la Sagrada Escritura, y que, por consiguiente, has incurrido en todas las censuras y penas establecidas y promulgadas por los sagrados cánones y demás Constituciones generales y particulares contra esta clase de faltas. Plácenos absolverte de aquéllas con tal que antes, con sinceridad de corazón y con fe no simulada, abjures en nuestra presencia, maldigas y detestes los sobredichos errores y herejías, y cualquiera otro error y herejía contrarios á la Iglesia católica apostólica romana, con arreglo á la fórmula que te presentaremos.

„Pero á fin de que tu grave y pernicioso error y tu desobediencia no queden por completo impunes, y para que en lo futuro seas más reservado y sirvas de ejemplo á los demás que así eviten este género de faltas, mandamos que el libro de los *Diálogos de Galileo Galilei* sea prohibido por un decreto público, te condenamos á la prisión formal de este Santo Oficio por tiempo que á nuestra discreción determinaremos, y á título de penitencia saludable te imponemos la de decir durante tres años, una vez cada semana, los siete salmos penitenciales, reservándonos la facultad de moderar, cambiar y levantar en todo ó parte las penas y penitencias sobredichas [1]."

El texto de la condenación lleva las firmas de siete Cardenales; los otros tres miembros del Santo Oficio no lo firmaron probablemente porque no asistían á la sesión. Consta por una declaración del Papa, referida por Niccolini, el enviado del Gran Duque, que era completa la unanimidad entre los Cardenales que constituían el tribunal [2]; aparte de que esta sentencia no era más que la ejecución de la orden dada por el Papa en la sesión del 16.

Acabada la lectura de la sentencia, Galileo recibió la fórmula escrita en italiano, y de rodillas, puesta la mano sobre los Santos Evangelios, leyó [3]: "Yo, Galileo Galilei, hijo del difunto Vicente Galilei, de Florencia, de setenta años de edad..., juro que siempre he creído, que ahora creo, y que con ayuda de Dios creeré en lo por venir, todo lo que sostiene, predica y enseña la Santa Iglesia católica apostólica romana.

„Pero puesto que, después de haberme jurídicamente intimado el Santo Oficio la orden de abandonar por completo la falsa opinión de que el Sol es el centro del mundo é inmóvil, y que la Tierra no es el centro y se mueve, así como la prohibición de sostener, defender y enseñar esta falsa doctrina de ningún modo, ni de viva voz, ni por escrito, y después de haberme notificado que esta doctrina es contraria á las Santas Escrituras, he escrito y hecho imprimir un libro en que trato esta doctrina ya condenada, y traigo á su favor eficacísimos argumentos sin resolverla en ningún sentido, he sido juzgado vehementemente sospechoso de herejía por este Santo Oficio, á saber: de ha-

[1] En Venturi, *Memorie e lettere di G. Galilei*. Módena, 1824, tomo II, págs. 177 y sigs.

[2] *Opere*, tomo IX, pág. 444.

[3] En razón á la brevedad suprimimos las fórmulas puramente jurídicas del principio y fin del acta.

ber sostenido y creído que el Sol es el centro del mundo é inmóvil, y que la Tierra no es el centro y se mueve.

„Queriendo, pues, hacer desaparecer del ánimo de Vuestras Eminencias y de todo fiel cristiano esta vehemente sospecha, que justamente se ha formado en mi contra, abjuro, maldigo y detesto los sobredichos errores y herejías, y generalmente todo otro error cualquiera y secta contraria á la santa Iglesia. También juro que en lo por venir no diré ni aseguraré más, ni de viva voz, ni por escrito, nada que pueda dar de mí semejante sospecha; si conozco á algún hereje ó sospechoso de herejía, lo denunciaré á este Santo Oficio, ó al inquisidor y al Ordinario del lugar en que me encuentre. Juro además, y prometo cumplir y observar enteramente todas las penitencias que me han sido ó serán impuestas por este Santo Oficio...„ En seguida firmó de propia mano: "Yo, Galileo Galilei, he abjurado como arriba he dicho.„

En este instante es cuando, al decir de ciertas narraciones relativamente recientes, Galileo golpearía con el pie la tierra, mientras decía: *E pur si muove:* "y sin embargo se mueve„. Basta haber echado una ojeada sobre las actas del proceso para comprender la imposibilidad moral de semejante exclamación. Galileo se defendió sosteniendo constantemente que desde 1616 no había admitido el movimiento de la Tierra, que no lo admitía ni lo admitiría nunca; además no fué condenado como hereje, sino como *vehementemente sospechoso* de herejía; y allí, en presencia de sus jueces, ¿había de cometer públicamente el mismo crimen? ¿Haríase perjuro y relapso, incurriendo así, sin poder evitarlos, en los más terribles castigos? Por otra parte, ¿hubieran sus jueces cerrado los ojos en presencia de este nuevo crimen, y habría el Papa agraciado en parte pocos días después al culpable? Inútil es detenernos en un incidente tan manifiestamente falso, y cuya invención es por lo demás de reciente fecha, porque la primera mención conocida que se ha hecho de ella hállase en las *Querelles littéraires* del abate Irailh (1761) [1].

[1] V. Gilbert, *Le proces de Galilée* en *La Controverse* (1880-1881), pág. 102.

Lo demás de la historia de Galileo no ofrece en adelante sino mediano interés para el asunto que nos ocupa; lo resumiremos, pues, en algunas líneas.

Desde el siguiente día al de su condenación, Galileo, que había quedado retenido en los departamentos del fiscal del Santo Oficio, fué informado de que, por consentimiento del Papa, podía transladarse al palacio del Gran Duque de Toscana, en la Trinidad de los Montes (en Roma) y tenerlo por prisión. Algunos días después le autorizaba el Papa para dejar á Roma y transladarse á Siena, donde se hospedaría en el palacio del Arzobispo Piccolomini, su decidido amigo. Con todo, el Papa no le dejaba olvidar que se hallaba en concepto de detenido, que estaba preso, y le ordenó vivir retirado, y sobre todo que con nadie había de tratar del movimiento de la Tierra. Galileo llegó á Siena en 9 de Julio, donde estuvo cinco meses colmado de beneficios del ilustre Arzobispo Piccolomini y visitado por toda la nobleza de la ciudad. Entretanto se cumplía la orden del Papa comunicando la fórmula de condenación y de abjuración á todos los Nuncios apostólicos y á todos los inquisidores, y, en general, á todos aquellos á quienes podía interesar en Italia, en España, en Bélgica, en Francia y en Polonia.

Al acabarse aquel mismo año, Galileo obtuvo ser internado en su villa de Arcetri, cerca de Florencia, donde permaneció hasta el fin de su vida. En aquel retiro estaba sometido á las mismas obligaciones que en Siena; no podía dejar su morada sin autorización de la Inquisición, y aun una vez no pudo conseguir el permiso de ir á pasar algunos días en Florencia para más cómodamente sujetarse al tratamiento de los médicos. La razón de aquella severidad fué, sin duda, que precisamente por aquella época acababa de enterarse el Santo Oficio de que su prisionero había infringido sus órdenes, que sus amigos sostenían públicamente la opinión del movimiento de la Tierra y que el Arzobispo de Siena debía ser considerado como sospechoso.

Algún tiempo después, atenuado el mal efecto producido por las denuncias, Galileo recibió el permiso que solicita-

ba, y pudo pasar quince días en Florencia; pero todas las gestiones hechas por diferentes Prelados y Príncipes para obtener que se le remitiese la pena fueron infructuosas; Galileo permaneció hasta su muerte internado en la villa de Arcetri. Allí recibió la visita de muchos Príncipes y la de numerosos sabios de todos los países, y pudo entregarse á sus estudios en compañía de sus amigos los RR. Padres Castelli, Clemente Settimi, Ambrosio Cabalieri, así como de Torricelli, Viviani, Dino Peri, etc.... Allí también compuso su gran obra intitulada *Diálogos acerca de las ciencias nuevas*.

Pero muy pronto le agobiaron las enfermedades, y hasta perdió enteramente la vista, cuya última prueba aumentó aun los irritados sentimientos, cuyos vestigios se ven en su correspondencia; sin embargo, edificó siempre á los suyos por su fidelidad en cumplir todos sus deberes religiosos. El Papa le conservó hasta el fin la pensión de cien escudos que le había señalado en 1630, y le envió su apostólica bendición en el instante de su muerte, ocurrida en 8 de Enero de 1642.

Su cuerpo fué enterrado en Florencia en el edificio de los Novicios, contiguo á la basílica de Santa Cruz. Sus amigos hubieran querido elevarle un monumento en la misma iglesia; pero, consultado el Papa, respondió á Niccolini que, "no daría buen ejemplo que levantase el Gran Duque un monumento á un hombre condenado por el Santo Oficio á causa de una opinión tan falsa y errónea, que ha seducido á tantos entendimientos y causado á la cristiandad un gran escándalo„. El deseo de los amigos de Galileo no llegó á realizarse hasta el 12 de Marzo de 1737, con autorización del Santo Oficio [1]. Dicho día fueron sus cenizas transportadas á la iglesia de Santa Cruz, y depositadas en la tumba erigida en su honor con esta inscripción:

GALILÆUS GALILEIS

GEOMETRIÆ ASTRONOMIÆ PHILOSOPHIÆ

MAXIMUS RESTITUTOR

NULLI ÆTATIS SUÆ COMPARANDUS

II.—*¿Es verdad que Galileo fué violentado en su conciencia, forzándole á abjurar una doctrina que tenía por verdadera?*

La Inquisición amenazó á Galileo con el tormento, no, como pretende la objeción, para hacerle abjurar la opinión del movimiento de la Tierra, sino, al contrario, para hacerle confesar que admitía ó había admitido, después del decreto de 1616, la verdad de esta opinión; ya hemos visto cómo Galileo rehusó hacer dicha confesión.

Es cierto que para absolverle se le pidió una abjuración; pero ésta ya había sido espontáneamente hecha por él en los siguientes términos, relatados por el notario de la Inquisición:

"*P.* ¿Si tiene ó ha tenido por verdadera, y desde cuándo, poco más ó menos, la opinión según la cual el Sol es el centro del mundo, y la Tierra, que no es el centro de éste, se mueve con movimiento diurno?

„*R.* Hace mucho tiempo, es decir, antes de la decisión de la Sagrada Congregación del Indice, y con anterioridad á la orden que se me ha intimado, yo estaba indeciso y tenía las dos opiniones, la de Ptolomeo y la de Copérnico, por sostenibles, porque desde el punto de vista de la ciencia de la naturaleza podía ser verdadera (en mi opinión) tanto una como otra; pero después de dicha decisión, cerciorado ya por la sabiduría de mis superiores, he abandonado toda vacilación y he tenido la opinión de Ptolomeo, es decir, la de la inmovilidad de la Tierra y del movimiento del Sol, por verdadera del todo é indubitable, así como ahora también la considero del mismo modo [1]...„

A una instancia del Padre comisario general responde por segunda vez, y luego por tercera, que después de la decisión del Indice ya no admite la opinión de Copérnico acerca del movimiento de la Tierra. Tales afirmaciones, repetidas bajo la fe del juramento, y de las que en vano se intentó hacerle retractarse amenazándole con el tormento, prueban hasta la evidencia que Galileo no tenía certeza científica de la verdad del sistema copernicano; antes bien en una sesión precedente, en la

[1] V. *La question de Galilée*, H. l'Epinois, pág. 192.

[1] Véase las *Pièces du procès*, págs. 93-94.

del 30 de Abril, había propuesto escribir su refutación [1].

Por lo demás, nadie podía tener entonces la certeza científica del movimiento de la Tierra, toda vez que las pruebas del mismo no habían sido encontradas todavía.

Así, pues, la abjuración impuesta á Galileo no era sino un acto de obediencia perfectamente razonable; se le pedía sencillamente, por interés de su fe, que abandonase decididamente una opinión dudosa que una autoridad muy digna de consideración declaraba falsa y contraria á la palabra de Dios. Esta dejación era tanto más fácil al acusado cuanto que, según sus propias declaraciones, la había hecho mucho tiempo antes; además, este acto de obediencia fué cumplido por su parte sin asomo de resistencia, ni jamás se quejó á nadie de que se le hubiese exigido. Luego la Inquisición no ha usado de ninguna violencia para obtener de Galileo una retractación de sus convicciones científicas.

III. La tercera dificultad, que es la principal, puede formularse de este modo:

La Iglesia católica enseña como dogma su propia infalibilidad en materia de creencias religiosas; es así que en el asunto de Galileo la Iglesia católica se ha engañado en materia de creencias religiosas; luego el dogma de la infalibilidad de la Iglesia es un error.

La mayor de este argumento es incontestable; el dogma de la infalibilidad de la Iglesia ha sido siempre unánimemente profesado por los católicos, y todavía no hace mucho que era proclamado por el Concilio Vaticano. La menor se desprende manifiestamente de los hechos arriba mencionados y de la verdad, hoy reconocida, del movimiento de la Tierra; no obstante, creemos útil dar algún desarrollo á esta proposición.

En las decisiones de 1616 y de 1633, la cuestión tratada era esencialmente religiosa; en efecto, referíase al sentido de textos de la Sagrada Escritura. ¿La doctrina del movimienlo de la Tierra y de la inmovilidad del Sol es contraria á las enseñanzas contenidas en aquellos textos, y debe ser rechazada por todo el que sea cristiano? Esta es, en verdad, la cuestión propuesta y afirmativamente resuelta en los decretos; por lo demás, el texto del de 1616 no deja duda acerca del carácter religioso del asunto tratado; declárase en él propiamente que la condenación recaída "tiene por objeto atajar el daño que la nueva opinión causa á la verdad católica: *ideo ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholicae veritatis serpat*„ [1]. El decreto de 1633 se expresa en igual sentido: "*Ut prorsus tolleretur tam perniciosa doctrina, neque ulterius serperet in grave detrimentum catholicae veritatis* [2].„

Si hubo error en declarar falsa y contraria á la Escritura la opinión copernicana del movimiento de la Tierra y de la inmovilidad del Sol, cosa es que actualmente no puede ponerse en duda; por lo demás, la Iglesia ya lo reconoció indirectamente dejando caer en desuso su decreto, haciéndole luego desaparecer del *Indice* de libros prohibidos, y, por último, derogándole por el decreto contrario del 11 de Septiembre de 1822.

Para terminar la demostración de nuestra proposición menor resta probar que este error ha sido cometido por la misma Iglesia católica. Nos parece que el hecho surge con evidencia del precedente relato histórico; sin embargo, como muchos autores recientes, hombres de buena fe y vasta ciencia, tales como Enrique de l'Epinois [3], el escritor francés más competente en esta cuestión, y á quien debemos la primera publicación íntegra de las actas del proceso, persisten en decir que no fué la Iglesia, sino tan sólo un tribunal secundario y falible, quien condenó la doctrina del movimiento de la Tierra, importa esclarecer este asunto.

Y en primer lugar, precisemos el sentido de los términos. ¿Qué es "la Iglesia„, de la cual decimos que ha condenado la doctrina de Galileo, y acerca de la cual sostienen muchos autores que no ha intervenido en la condenación? La palabra "Iglesia„, en el caso presente, designa la Autoridad eclesiástica,

[1] *Pieces du proces*, págs 69-70, y en este DICCIONARIO, columna 1.426.

[1] Véase el texto completo anteriormente inserto.

[2] Texto latino del decreto de 1633 según Riccioli. *Almagestum*, lib. II.

[3] *La question de Galilée*, págs. 267-268.

suprema y universal, á la cual corresponde juzgar de las cuestiones de fe; en otros términos: según la doctrina católica, la Iglesia aquí es principalmente el Papa, Pastor universal, juez y doctor infalible de todos los cristianos. Decir que "la Iglesia„ ha condenado la doctrina del movimiento de la Tierra, equivale á decir que esta doctrina ha sido condenada por la autoridad del Papa. La expresión es absolutamente correcta cuando á la decisión dada por la Autoridad pontificia se agrega el consentimiento tácito ó expreso de los Obispos.

Es verdad que el Papa ejerce un poder unas veces inmediatamente por sí mismo, otras mediatamente por conducto de las Congregaciones romanas, en las cuales delega parte de su suprema autoridad; mas tanto en uno como en otro caso los decretos emanados derivan su fuerza y origen del poder pontificio. Las Congregaciones romanas no forman con el Papa sino un mismo y solo tribunal, como el Vicario general con su Obispo; son órganos de que el Papa se sirve para gobernar y enseñar. Si esto es cierto cuando las Congregaciones romanas emiten sus decisiones en virtud de los poderes generales que han recibido del Soberano Pontífice, es más indiscutible todavía cuando el Papa interviene personalmente en las decisiones, ya presidiendo él mismo la sesión y dando el decreto en el seno de la Congregación, ya aprobándole fuera de la sesión y ordenando que se ponga en ejecución. Ahora bien; esto es lo que ha acontecido en la condenación de la doctrina del movimiento de la Tierra y de la inmovilidad del Sol. Las pruebas son abundantes.

1.ª Los decretos de las Congregaciones de la Inquisición y del Indice deben, para ser publicados, haber obtenido el asentimiento del Papa. Esta legislación data del origen mismo de estas Congregaciones [1], aunque la mención expresa de esta aprobación pontificia en el texto de la decisión no haya comenzado á estar en uso hasta el siglo XVIII. Por consiguiente, la intervención del Papa en los decretos de 1616 y de 1633 debe admitirse *a priori* hasta que haya prueba en contrario.

2.ª Los textos confirman expresamente nuestra afirmación: en efecto, los registros del Tribunal del Santo Oficio mencionan que el Papa Paulo V presidía la sesión del 25 de Febrero de 1616, y que ordenó al Cardenal Belarmino que invitase á Galileo á abandonar la opinión condenada [1]; que presidió la sesión de 3 de Marzo, y que después del informe del decreto de la Congregación del Indice prohibiendo y suspendiendo los escritos de Nicolás Copérnico, etc., "Su Santidad ordenó al Maestro del Sacro Palacio publicar aquel decreto„ [2].

En 26 de Mayo el Cardenal Belarmino, en el certificado remitido á Galileo, atestigua expresamente la intervención del Papa: "... Se le ha (á Galileo) notificado únicamente la declaración hecha por Su Santidad y publicada por la Congregrción del Indice, en la cual se dice (*nella quale si contiene*) que la doctrina atribuída á Copérnico, y según la cual la Tierra se mueve alrededor del Sol, y el Sol ocupa el centro del mundo, sin moverse de Oriente á Occidente, es contraria á las Sagradas Escrituras, y no puede, por consiguiente, ni ser defendida ni creída [3].„

El Prefecto de la Congregación del Indice, en la carta de envío del decreto á los Nuncios é inquisidores, decía: "La Sagrada Congregación del Indice ha, por propio mandato de Su Santidad (*d'ordine anco di Sua Santità*), condenado algunos libros que eran considerados como muy peligrosos, y dado respecto á los mismos el adjunto decreto [4].„

Según los registros de la Congregación del Santo Oficio, fué el Papa Urbano VIII quien presidió la sesión de la Inquisición del 16 de Junio de 1633, determinó las medidas que habían de tomarse respecto á Galileo, y dispuso que los ejemplares de la sentencia (en la cual estaba resumido el decreto de 1616) fuesen enviados á todos los Nuncios

[1] Véase la bula *Immensa* de Sixto V, 22 de Enero de 1588, y la constitución *Sacrosanctum* de Clemente VIII, 17 de Octubre de 1595.

[1] *Les pièces du proces*, pág. 40, y el texto del juicio de 1633.

[2] «*Sanctissimus ordinavit publicari edictum.*» Gherardi, *Il processo di Galileo riveduto sopra documenti di nuova fonte*, pág. 29.

[3] *Les pieces du proces*, pág. 75.

[4] V. Wolynski, *Fr. de Noailles et Galilée*, pág. 24, *cit. apud.*, Grisar, pág. 160.

apostólicos y á todos los inquisidores, para que todos conociesen el asunto [1].

Además, hay que considerar que los Papas han impuesto á toda la Iglesia como ley universal la observancia de los decretos de la Congregación del Indice; que durante medio siglo la colección oficial de estos decretos ha reproducido *in extenso* la condenación de 1616; que después la reprodujo en compendio por espacio de un siglo, y que en una Bula de 5 de Marzo de 1664 Alejandro VII aprobaba en estos términos la edición del *Indice* que contenía el resumen del decreto de 1616: "Por las presentes confirmamos y aprobamos este *Indice*, en virtud de nuestra apostólica autoridad, con todas y cada una de las cosas que en él se contienen; disponemos y mandamos que sea inviolablemente observado por las Corporaciones y por los individuos.„

Añadamos, por último, que la condenación de la teoría de Copérnico fué aceptada por todos los Obispos, los cuales estuvieron adheridos á aquélla, cumpliendo con su deber durante más de un siglo, y que ninguno de ellos se levantó, por lo menos públicamente, contra aquella decisión doctrinal.

Tenemos, pues, el derecho de decir que la Iglesia católica ha condenado la doctrina del movimiento de la Tierra, que no obstante es verdadera, y que, por consiguiente, el dogma de su propia infabilidad que ella enseña es falso. Esta es la objeción. Esperamos que el lector reconocerá que no hemos disimulado ni atenuado los argumentos que la sustentan; por lo demás, daremos á éstos nuevos desarrollos en el curso de la discusión.

Pero ya es hora de que lleguemos á la respuesta. La argumentación de nuestros adversarios y las dificultades que la condenación de Galileo hace nacer en algunos ánimos, por otra parte bien intencionados, descansan sobre un concepto falso del dogma católico de la infalibilidad, y, por tanto, parécenos que deben necesariamente desvanecerse tan luego como no se quite á la enseñanza de la Iglesia acerca de este punto el sentido que le da ella misma, tan pronto como no se atribuya á la Autoridad eclesiástica una infalibilidad imaginaria que jamás ha pretendido, que no le corresponde y que siempre fué para los Papas, para los Obispos y los teólogos completamente ignorada. Hablamos aquí de la infalibilidad que pertenece ya al Papa enseñando solo, ya á toda la Iglesia; desde el punto de vista en que estamos, no hay que hacer ninguna distinción entre la Iglesia y el Papa.

Según el razonamiento de nuestros adversarios, la Iglesia enseñaría que el Papa no puede engañarse jamás cuando habla como jefe de la Iglesia acerca de un asunto religioso; que es siempre infalible cuando, con el expresado carácter, aprueba ó condena una opinión tocante á la fe; esto es un error. La doctrina de la Iglesia sobre el dogma de la infalibilidad es muy distinta; esta doctrina, en efecto, no atribuye el privilegio de la infalibilidad á las enseñanzas doctrinales del Soberano Pontífice sino en ciertas condiciones determinadas. El Concilio Vaticano precisa estas condiciones en los términos siguientes: "... Enseñamos y definimos que éste es un dogma divinamente revelado, á saber: que el Pontífice Romano, cuando habla *ex cathedra*, es decir, cuando en el ejercicio de sus funciones como Pastor y Doctor de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica define que una doctrina acerca de la fe ó de las costumbres debe ser creída por toda la Iglesia, goza, por la divina asistencia que le ha sido prometida en la persona del bienaventurado Pedro, de esta infalibilidad con que el divino Redentor ha querido que su Iglesia se hallase instruída al definir doctrina tocante á la fe ó á las costumbres, y que, por consiguiente, tales definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por virtud del consentimiento de la Iglesia [1].„ Conforme á esta definición del último Con-

[1] *Les pièces du proces*, pág. 92.

[1] «... Sacro approbante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate, doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per asistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse.» (Constit. *Pastor aeternus.*)

cilio ecuménico, las enseñanzas del Papa, en las cuales reconoce la Iglesia el privilegio de la infalibilidad, reunen muchos caracteres esenciales.

El primero es que estas enseñanzas son, por parte del Papa, un ejercicio de sus funciones de Pastor y de Doctor de todos los cristianos; reciben su autoridad de esta cualidad de Doctor y Pastor universal, y tienen por objeto el cumplimiento de los deberes que impone. Las enseñanzas del Papa, hablando como doctor particular, como príncipe civil ó como Obispo de la diócesi de Roma, no tienen este carácter, ni, por consiguiente, el privilegio de la infalibilidad. Por el contrario, las enseñanzas que da el Papa cuando preside las sesiones del Santo Oficio, ó cuando aprueba los decretos del Indice y de otras Congregaciones, son un ejercicio de sus funciones de Pastor y Doctor universal, y pueden poseer el privilegio de la infalibilidad si no les falta cualquiera otra condición requerida. En efecto, como Pastor universal, y por el ejercicio de su cargo supremo, es como el Papa establece ó sostiene las Congregaciones romanas, y toma parte en sus trabajos, ya presidiéndolas, ya aprobando sus decretos.

El segundo carácter de las enseñanzas pontificias en que la Iglesia reconoce el privilegio de la infalibilidad, es el de definición, de juicio supremo, estableciendo una obligación que no existía antes, ó que se había hecho dudosa; en una palabra, el carácter de acto legislativo. La obligación impuesta por este acto es la de adherirse á una doctrina, de tenerla firmemente por verdadera: *doctrinam tenendam definit*. Este carácter falta á las decisiones, por las cuales el Papa veda simplemente sostener una doctrina, ya por escrito, ya de viva voz, ya en público, ya privadamente. Las decisiones de esta clase, efectivamente, no recaen directamente sobre la obligación de creer, de adherirse á una doctrina, sino sólo sobre no defender algo. Para justificar una prohibición de esta naturaleza no es necesario que la doctrina de este modo condenada sea falsa: basta que el Papa juzgue prudentemente que no es verdadera, ó que, suponiéndola verdadera, estime peligroso el permitir sostenerla, por el momento, en atención á las circunstancias.

Además, es menester que la decisión doctrinal sea definitiva, irreformable, dada para siempre; si no es más que provisional, de manera que no excluya absolutamente toda posibilidad de revisión y de casación, no tiene todos los caracteres requeridos por el Concilio Vaticano: *ejusmodi romani pontificis definitiones ex sese irreformabiles esse*. Por estos diversos motivos, todas las declaraciones, decisiones y definiciones de los Papas que no imponen directamente la obligación de adherirse á una doctrina, ó que no son dadas como fallo definitivo, sobre el cual ni el Papa mismo podrá jamás volver, quedan fuera de la categoría de las enseñanzas pontificias, en las cuales la Iglesia reconoce el privilegio de la infalibilidad.

El tercer carácter de estas enseñanzas, es que deben recaer sobre la fe ó las costumbres.

El cuarto carácter es que deben imponer á la Iglesia universal, y no sólo á determinadas personas, la obligación de adherirse á la doctrina definida. No basta que lleguen oficialmente á conocimiento de todos aquellos á quienes la cuestión interesa, como ocurrió con la sentencia pronunciada contra Galileo en 1633; es preciso también que la obligación de creer, de adherirse á la decisión doctrinal, sea impuesta á todos. Esto es lo que el Concilio declara con estas palabras: *doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit*.

Esta exposición de la definición conciliar, cuya extensión más bien hemos exagerado que disminuído, harto muestra que la Iglesia no atribuye el privilegio de la infalibilidad á todas las enseñanzas pontificias. Es evidente, en efecto, que un muy considerable número de estas enseñanzas está desprovisto de alguno de los caracteres que acabamos de enumerar. Tales son, por ejemplo, los decretos que prohiben la lectura de los libros peligrosos; las numerosas declaraciones doctrinales de la Santa Sede en favor de la verdad de la Inmaculada Concepción, publicados antes de la definición de 1854; las

que los Soberanos Pontífices han hecho hasta ahora respecto á la necesidad del poder temporal; la mayor parte de las que se encuentran contenidas en las Encíclicas doctrinales de León XIII; las que este mismo y sus predecesores han frecuentemente renovado en favor de la doctrina filosófica de Santo Tomás y de la moral de San Alfonso; tales son también las decisiones que sobrevinieron, algunos años hace, contra Bonnetty, Ubags y Günther. Algunas palabras acerca de estos dos últimos harán resaltar más todavía la verdad á que en este momento nos referimos.

El decreto del Indice contra Günther apareció en Febrero de 1857; iba seguido de la fórmula, acostumbrada desde principios del siglo XVIII, que hace expresamente constar la existencia de la aprobación pontificia. Algunos meses después, como se produjesen algunas resistencias, Pío IX confirmaba la condenación de la doctrina de Günther en una carta al Cardenal Geissel. "Este decreto, decía el Papa, confirmado por nuestra autoridad y publicado por nuestro mandato, debía plenamente bastar para que toda la cuestión se considerase como absolutamente resuelta, y para que todos los que se glorian de ser católicos comprendiesen clara y sencillamente que debían absolutamente obedecer, y que la doctrina contenida en los libros de Günther no podía ser considerada como pura [1]....." He ahí, por cierto, declaraciones bien claras, y, sin embargo, los teólogos no consideran esta carta, ni el decreto que la ha precedido, como una de esas enseñanzas en las cuales la Iglesia reconoce el privilegio de la infalibilidad.

Lo mismo puede decirse de la decisión recaída contra Ubaghs, profesor en la Universidad de Lovaina. En Septiembre de 1861, la primera decisión doctrinal del Santo Oficio censuraba siete proposiciones de Ubaghs como no pudiendo ser enseñadas sin peligro *(tuto tradi non posse)*.

1 «Quod quidem decretum nostra auctoritate sancitum nostroque jussu vulgatum sufficere plane debebat, ut quaestio omnis penitus dirempta censeretur et omnes, qui catholico gloriantur nomine, clare aperteque intelligerent sibi esse omnino obtemperandum, et sinceram haberi non posse doctrinam Güntherianis libris comprehensam.» (*Cit. apud* Grisar, pág. 179.)

Cinco años después, las dos Congregaciones del Santo Oficio y del Indice se reunían en sesión común y declaraban que "en los libros filosóficos publicados hasta entonces por G. C. Ubaghs se hallan doctrinas ú opiniones que no pueden ser enseñadas sin peligro [1]." El Cardenal Patrizi llevó esta decisión á conocimiento del Arzobispo de Malinas, atestiguó que el Soberano Pontífice Pío IX la había aprobado y confirmado por su soberana autoridad (*quam sententiam sanctissimus D. N. Pius IX ratam habuit et suprema sua auctoritate confirmavit*), y añadió que los católicos, y particularmente los miembros del clero, debían someterse á los decretos de la Santa Sede por completo y sin reserva. Los Obispos de Bélgica dirigieron á Ubaghs una carta, en la que le decían que no había lugar á duda pues la cuestión estaba dirimida. Los profesores que habían admitido las opiniones condenadas hubieron de subscribir una declaración atestiguando su interior sumisión á los decretos: "*Ex animo acquiesco... ex corde reprobo et rejicio quamcumque doctrinam oppositam* [2]."

Ahora bien: en opinión de todos, no obstante la intervención del Papa y de los Obispos, á pesar de la completa sumisión que fué exigida, los decretos contra la doctrina de Ubaghs no entran en la categoría de las enseñanzas pontificias, en las cuales la Iglesia reconoce el privilegio de la infalibilidad. Estas decisiones imponen la obligación del respeto exterior y de la interna adhesión; pero no por esto son decisiones *ex cathedra;* podrían ser tachadas de error, sin que este hecho estuviese en contradicción con el dogma católico de la infalibilidad pontificia, porque no pertenecen al número de las que la Iglesia declara infalibles. El Papa, si lo hubiera querido, hubiera podido asegurarles este privilegio; hubiera podido, en la condenación de dichas opiniones, hacer uso de su autoridad doctrinal en toda su extensión y pronunciar infaliblemente; pero no lo ha hecho.

Merced á las explicaciones y distincio-

1 «*In libris philosophicis a G. C. Ubaghs hactenus in lucem editis inveniri doctrinas seu opiniones, quae absque periculo tradi non possunt.*»

2 Franzelin, *De Tradit*, pág. 135.

nes que acabamos de hacer, admitimos plenamente la proposición mayor de la objeción: la Iglesia católica enseña como dogma su propia infalibilidad en materia de creencias religiosas.

Pasemos ahora á la menor del argumento. En el asunto de Galileo, la Iglesia católica se ha engañado en materia de creencias religiosas. Esta proposición, muy sencilla al parecer, es en realidad muy compleja. Según el sentido que le presta la objeción, contiene por lo menos cuatro proposiciones, á saber:

1.ª La opinión de Galileo afirmando el movimiento de la Tierra y la inmovilidad del Sol es verdadera.

2.ª Esta opinión, en el caso actual, correspondía al dominio de las creencias religiosas.

3.ª El Papa ha dado una sentencia condenando esta opinión.

4.ª Esta sentencia era una de aquellas á las cuales la Iglesia atribuye el privilegio de la infalibilidad.

Digamos sin demora que admitimos, en cuanto al fondo, las tres primeras proposiciones, pero que en absoluto negamos la última. El lector que ha tenido á bien seguirnos hasta aquí, no se asombrará, así lo esperamos, ni de nuestras concesiones, ni de nuestra negación.

Admitimos como verdadera la opinión del movimiento de la Tierra alrededor del Sol, centro del mundo, aunque la verdad de esta opinión no descansa sobre pruebas absolutamente demostrativas. No ignoramos que muchos autores, señaladamente Schœpfer en 1854, y Schechner en 1869, han pretendido demostrar irrefutablemente la falsedad de la opinión copernicana, y que el pastor Knack, de Berlín, fiel á los principios de los primeros reformadores, hacía todavía, en el sínodo protestante celebrado en Berlín en 1868, profesión de adherirse á "la antigua Astronomía„, como la única conforme con la Escritura. Sin embargo, la opinión de Copérnico ha llegado hoy á un grado de probabilidad que linda con la certeza, y la Iglesia la ha considerado harto bien demostrada para volver sobre las decisiones que había adoptado contra ella y para autorizar la explicación de los textos de la Escritura en un sentido contrario á la interpretación moralmente unánime de los Padres y de los antiguos comentadores. Por lo tanto, tenémosla por verdadera.

La segunda proposición afirmando que la cuestión del movimiento de la Tierra, tal como se ha presentado en el proceso de Galileo, es del dominio de las creencias religiosas, nos parece terminantemente demostrada en la objeción. Por consiguiente, no podemos admitir la respuesta de algunos apologistas que explican el error cometido diciendo que la Autoridad eclesiástica se engañó porque se ocupó en cuestión que no era de su competencia. No sólo esta respuesta es infundada en cuanto á la cuestión de hecho, sino que supone un principio falso y extremadamente peligroso; porque, en efecto, supone que la infalibilidad de la Iglesia no se extiende á la elección de las cuestiones que decide; que la Autoridad eclesiástica puede engañarse acerca de la extensión de su privilegio y creerse exenta del peligro de error en materias respecto á las cuales Dios no le ha prometido su asistencia. Razonar de este modo es socavar por su base el dogma de la infalibilidad, dejando siempre discutible la respuesta á esta cuestión previa: ¿no ha definido la Iglesia acerca de un punto que no es de su competencia?

La tercera proposición: el Papa ha dado una sentencia condenando la opinión de Galileo, parécenos también haber sido probada plenamente en la objeción.

Es muy cierto que el decreto de 1616 es un decreto de la Congregación del Indice; que en él no habla el Papa personalmente en su nombre, que no le firmó; pero la Congregación del Indice dió el decreto en virtud de la autoridad que había recibido del Papa y como órgano de éste; no otra cosa resulta de la naturaleza misma de la Congregación y de la fórmula ordinaria colocada á la cabeza del decreto: "*Decretum sacrae Congregationis Illustrissimorum S. R. E. Cardinalium a S. D. N. Paulo Papa V Sanctaque Sede Apostolica ad Indicem librorum, eorumdemque permissionem, prohibitionem, expurgationem et impressionem in universa Republica christiana specialiter deputatorum, ubique publicandum.*„ Ade-

más, la redacción de este decreto en particular no ha sido otra cosa que la ejecución de una orden personal del Papa; en seguida fué leído delante de Paulo V, y este Pontífice fué el que dispuso su publicación y su remisión á los Nuncios, á los inquisidores y á las Universidades; en el seno de la Congregación de la Inquisición declaró el Papa que la opinión del movimiento de la Tierra era contraria á las Santas Escrituras, y mandó prohibir los libros que la enseñasen; esto es lo que atestiguan los documentos oficiales de las sesiones de la Inquisición y el certificado expedido á Galileo por el Cardenal Belarmino. Por último, los sucesores de Paulo V hasta Benedicto XIV conservaron este decreto en la colección oficial del *Indice* y la aprobaron con todos los demás. Fué, pues, en verdad el Papa quien condenó la opinión del movimiento de la Tierra y prohibió defenderla; las Congregaciones, al preparar el decreto y publicarle, no han sido sino órganos del Papa y, por decirlo así, sus secretarios. Si la aprobación pontificia no va expresamente enunciada en el texto mismo de la decisión, es porque la costumbre de mencionar esta aprobación aún no se había introducido, como se puede comprobar recorriendo los decretos del Indice publicados en aquella época, señaladamente el texto de la célebre condenación recaída contra los errores de Marco Antonio de Dominis en aquel mismo año de 1616 [1].

Sin duda por no haber fijado la atención en estas circunstancias históricas es por lo que muchos autores han atribuído considerable importancia á la ausencia de la fórmula de aprobación pontificia, que en el presente caso está destituída de toda significación.

Hénos aquí llegados al punto que consideramos como el nudo del problema. La objeción afirma que la condenación de que fué objeto la doctrina del movimiento de la Tierra es uno de esos juicios definitivos, á los cuales atribuye la Iglesia el privilegio de la infalibilidad. Nosotros en absoluto lo negamos, y sostenemos que esta sentencia está evidentemente desprovista de los caracteres requeridos, conforme á la definición del Concilio Vaticano en las enseñanzas pontificias, que la Iglesia tiene por seguramente exentas de todo peligro de error. La Autoridad eclesiástica, al condenar la doctrina de Galileo, no ha pretendido dar un juicio irreformable, infalible, no lo ha presentado como tal á la Iglesia; por consiguiente, el error que ha cometido, por sensible que pueda ser, en nada afecta al dogma de la infalibilidad. La verdad de nuestra afirmación descansa sobre el texto mismo de la sentencia, sobre su forma, sobre la declaración de Urbano VIII, sobre el parecer de los principales personajes eclesiásticos de su corte y sobre el testimonio de los teólogos contemporáneos del acontecimiento.

Dos sentencias han intervenido en el asunto de Galileo: una del Indice en 1616, otra de la Inquisición en 1633. Esta última se halla, naturalmente, fuera de discusión, porque es sencillamente una decisión haciendo constar la culpabilidad personal de Galileo y fijando las penas que debe padecer. Para castigarle por la falta cometida, hacerle más reservado para en adelante y servir de ejemplo á los demás, su libro será prohibido, en tanto que él mismo es condenado á prisión y á la recitación semanal de los salmos penitenciales por término de tres años.

Nadie, es evidente, tendrá la pretensión de que semejante juicio pertenezca, ni remotamente, á la categoría de las enseñanzas infalibles; cierto es que aquél menciona el decreto de 1616, pero sin confirmarlo y nada más que como un hecho histórico: "La Sagrada Congregación del Indice, dícese en él, ha dado un decreto en el cual los libros que tratan de esta doctrina fueron prohibidos, y la doctrina misma fué declarada falsa y enteramente contraria á las sagradas y divinas Escrituras [1]."

[1] El Revdo. P. Grisar, que ha estudiado especialmente esta cuestión, pág. 211, remite á Plettemberg, *Notitia Congregationum* (1694), pag. 174; á Diana, tract. II. *Miscell, resol.*, 42; á Fagnani, que, hablando de la Congregación del Concilio, dice: «Quotiescumque dubia nondum decisa resolvuntur ad praescriptum constitutionis Sixti V, de omnibus consuevit fieri relatio Papae a Cardinali praefecto, vel a secretario Congregationis, ut ego ipse diu observavi licet id in declarationibus exprimi nec opus sit, nec semper soleat.» *(In lib. I. Decretal., de Constit. c. quoniam*, página 134.)

[1] Texto del juicio de 1633 en Venturi, *Mémorie eccl.*, II, página 171.

El debate, por consiguiente, hállase circunscrito al decreto de 1616. Ahora bien; este decreto, cuyo texto hemos dado anteriormente, no impone la adhesión á ninguna doctrina, sino que sencillamente prohibe los libros que enseñan el movimiento de la Tierra y la inmovilidad del Sol; á nadie ordena tener por falsa esta última opinión, ó por verdadera la opinión opuesta; prescribe lo que hay que hacer, no lo que hay que creer; por consiguiente, de ningún modo llena la condición esencial de los decretos infalibles expresada con estos términos en la definición vaticana: "*Doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit.*„ Para decir verdad, este decreto tiene un propósito doctrinal; el legislador prohibe los libros que enseñan el movimiento de la Tierra con objeto de impedir la difusión de esta doctrina, y quiere impedirla porque la considera falsa y absolutamente opuesta á la Sagrada Escritura. Claramente hace entender el motivo de la prohibición que impone: "*Quia ad notitiam praefatae S. C. pervenit falsam illam doctrinam pythagoricam divinaeque Scripturae omnino adversantem, de mobilitate terrae et immobilitate solis... jam divulgari et a multis recipi. Ideo ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholicae veritatis serpat, censuit... aliosque omnes libros pariter idem docentes prohibendos, prout praesenti decreto omnes respective prohibet, damnat atque suspendit.*„ Mas la decisión atiende exclusivamente á una medida disciplinaria: la prohibición de los libros copernicanos. No impone doctrina alguna á la creencia de la Iglesia; por lo tanto, carece absolutamente del carácter esencial que se requiere para una sentencia infalible. Cierto, los considerandos afirman un error doctrinal; pero los considerandos sólo indirectamente pertenecen á los decretos á que acompañan; no son el objeto sobre el que recae la obligación impuesta; he aquí por qué los teólogos enseñan que, aun en una decisión doctrinal infalible, pueden aquéllos ser erróneos; con mucha más razón se deberá rehusarlés el privilegio de la infalibilidad cuando preceden á un decreto disciplinario que por su naturaleza no es ni infalible ni irreformable.

Que la declaración doctrinal, traída aquí como considerando, no forma parte esencial del decreto, es lo que con evidencia resulta, no sólo del texto, sino también del proceder de la Congregación. En efecto, queriendo esta misma resumir su decreto, en 1664 suprimió enteramente las palabras expresivas de la falsedad de la doctrina copernicana, contentándose con colocar en la lista de los libros prohibidos, bajo la letra L, la siguiente indicación: "*Libri omnes docentes mobilitatem terrae et immobilitatem solis.*„ La edición que contenía este resumen fué aprobada por el Papa Alejandro VII, de cuyas declaraciones antes hemos dado cuenta.

El objeto doctrinal de un decreto no cambia su naturaleza; así es como la Santa Sede, antes de la definición de la Inmaculada Concepción, había dado muchos decretos disciplinares con el objeto de fortificar la creencia en esta verdad, prohibiendo defender la opinión contraria. Estos decretos, no obstante su objeto, jamás han tenido á los ojos de los teólogos la autoridad de decisiones doctrinales supremas, y nadie les ha atribuído nunca el privilegio de la infalibilidad. La decisión definitiva no se realizó sino en 1854.

Es verdad que el Papa y los Cardenales, al expedir el decreto de 1616, estaban en el error; que supusieron como cosa cierta ó muy probable que había contradicción entre la opinión del movimiento de la Tierra y las enseñanzas de la Escritura; pero no pronunciaron juicio acerca de la existencia de esta pretendida contradicción, ni impusieron á la Iglesia la obligación de admitirlo. El texto mismo de la sentencia da fe de ello. No creemos que pueda objetarse nada serio á este argumento capital.

También la forma del decreto nos suministra una prueba de gran valor. Efectivamente, en este decreto no es el Papa en persona quien habla, son los Cardenales; es un decreto de la Congregación; ahora bien, hasta aquí no se puede citar ningún ejemplo de definición, reconocida comúnmente como infalible, que haya sido dada en esta for-

ma. En todas las definiciones doctrinales infalibles, el Papa enseña directamente, habla él mismo y no por mediación de los Cardenales. Luego *a priori* el decreto de 1616 no debe ser considerado como una decisión infalible. Para admitir una excepción de esta clase á una ley que siempre ha sido rigorosamente observada, serían menester pruebas, y no se presenta ninguna.

Muchos teólogos atribuyen también al argumento deducido de la forma del decreto una fuerza absolutamente demostrativa, porque, dicen, siendo la infalibilidad pontificia un privilegio personal, incomunicable, las Congregaciones quedan por necesidad sujetas á error, y, por consiguiente, no pueden expedir sino decretos falibles. Nosotros no participamos de esta manera de ver; porque si bien es verdad que el Papa no puede comunicar la infalibilidad á los Cardenales, ninguna razón sólida encontramos para decir que no puede dictar sentencias doctrinales infalibles por el órgano de las Congregaciones, y que estos decretos deben necesariamente revestir la forma de decreto de la Santa Sede, y no las de decretos de las Congregaciones promulgados con la sola aprobación ó confirmación pontificia [1]. Mas no es ahora ocasión de tratar este asunto. Cualquiera que sea la opinión aceptada, siempre permanece indiscutible que el hecho de la publicación de una sentencia infalible, bajo la simple forma de un decreto del Indice, constituiría una excepción única á la ley seguida inviolablemente por los Papas, y que esta excepción no puede ser admitida sin pruebas; ahora bien, estas pruebas faltan absolutamente, ó mejor dicho, abundan las pruebas de lo contrario.

Tenemos en primer lugar el testimonio del Papa Urbano VIII, referido en la carta de Galileo al Príncipe Cesi, fechada en 8 de Junio de 1624. Según esta carta, como el Cardenal de Hohen-Zollern hiciese notar al Soberano Pontífice que se requería mucha circunspección para llegar á una decisión en aquel asunto, "Su Santidad respondió que la santa Iglesia no había condenado la opinión de Copérnico, ni la condenaría como *herética*, sino tan sólo como *temeraria;* que, por lo demás, no había que temer que nunca persona alguna demostrase absolutamente su verdad„ [1]. Esta declaración fué hecha transcurridos ocho años desde el decreto de 1616 y nueve años antes del último proceso de Galileo. Ahora bien: un decreto que declara simplemente temeraria una opinión, que no la hace herética, no es irreformable ni infalible, ni alguno llegó jamás á pretenderlo. Luego la declaración del Papa no deja lugar á duda.

Ocho años después, habiendo Galileo expresado al Conde Magalotti, deudo del Papa, su temor de que la Comisión encargada del examen de su obra los *Diálogos* procurase hacer condenar definitivamente como falsa la opinión copernicana, respondíale éste en 4 de Septiembre de 1632: "Aunque la *mayoría de los miembros de esa Comisión* opinen que el sistema es falso, yo de ningún modo creo que se quiera traba-

[1] Aplaudiendo la doctrina de este luminoso artículo y la solución que el sabio Jaugey da á la dificultad propuesta contra la infalibilidad de la santa Iglesia con motivo del famosísimo proceso de Galileo, nos permitimos observar que no hay necesidad de rechazar ó desestimar la respuesta negativa que se puede dar á la proposición tercera de las cuatro en que arriba se propuso la objeción (col. 1.445). Puede muy bien sostenerse que *el Papa no dió una sentencia* condenando la opinión de Galileo como herética por contraria á la Santa Escritura, que fué lo más grave del caso, puesto que equivalía á sentenciar que la Escritura enseña como de fe la quietud de la Tierra.

Con efecto, pocas líneas más arriba ha dicho el autor: «en este decreto no es el Papa quien habla; son los Cardenales, es un decreto de la Congregación.» Si, pues, no es el Papa quien habla, no es el Papa quien enseña el error. Aun sabiéndose que el Papa profesaba el mismo error, aun sabiéndose que la errónea sentencia se consultó con el Papa y se publicó de acuerdo con Su Santidad, y aun por su mandato, el acto público y oficial es el de la Congregación, á la cual el Papa habría manifestado con actos privados su parecer y su voluntad.

Cabalmente no se encuentra en toda la historia eclesiástica un ejemplo tan notable de asistencia de Cristo á su Vicario como este caso de Galileo. De tejas abajo, todas las circunstancias empujaban al Papa á enseñar y definir un error, y, lo que es más grave, á enseñarlo como de fe revelada por Dios, cual contenido en la Santa Escritura. Eso sentenció el Tribunal, eso reclamaban de todas partes los representantes de la ciencia, eso creía el mismo Papa, eso se publicó por su orden; á eso inducían también las vacilaciones, la inseguridad de Galileo, y, sobre todo, la reprobación y abjuración que hizo de sus opiniones; pero Dios no permitió que su Vicario pusiera su firma en documento ninguno que tal error enseñaba. Podráse decir que Simón Pedro estuvo resbalando ya en la boca del precipicio, pero, como allá cuando se iba á ahogar en el mar, Cristo le sostuvo, y Pedro no cayó.—(NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA.)

[1] *Oper.*, par. VI, pág. 296.

jar para hacer que la suprema autoridad lo declare falso.....„ Según este testimonio, cierto número de miembros de las Congregaciones romanas no admitían la falsedad de la opinión copernicana; por consiguiente, el decreto de 1616 no era considerado por ellos como decisión doctrinal infalible. El mismo referido Conde, en su correspondencia expresando las apreciaciones del Maestro del Sacro Palacio y de otros personajes eclesiásticos, tranquilizaba á Galileo con esta consideración: "No obstante el carácter esencialmente religioso de la cuestión de la Inmaculada Concepción, y las pruebas de autoridad que en esta materia abundan,—decía,—créese generalmente que no será decidida sin apremiante necesidad ó sin sentencia de un Concilio general; con mucha más razón no se decidirá la cuestión del movimiento de la Tierra, que no afecta directamente al culto divino, y bastará con corregir el libro de los *Diálogos* como es necesario para ejecutar el decreto de 1616 [1]. El Maestro mismo del Sacro Palacio no miraba, por tanto, el decreto de 1616 como sentencia definitiva é infalible. Pensaban algunos que el nuevo proceso terminaría con una sentencia de esta naturaleza, estimábanlo otros poco probable; pero nadie consideraba la cuestión como definitivamente resuelta por el juicio que dieciséis años antes había recaído.

Este parecer del Papa y de los principales personajes de su corte era también el de los teólogos de la época. Decimos los "teólogos de la época„ porque la opinión de los teólogos que han escrito después del triunfo de la doctrina condenada pudiera parecer sospechosa á nuestros adversarios.

El célebre teólogo Tanner, S. J., que escribía en 1626, cita el texto del decreto, y de él concluye, no que la falsedad de la opinión copernicana está irrevocablemente demostrada, sino únicamente que esta opinión no puede ya en adelante ser enseñada con seguridad: "Quo sane fit, ut opposita doctrina tuto defendi amplius non possit [2].„ En otros términos, el decreto de 1616, según Tanner, hacía á la opinión copernicana, no herética, sino temeraria; esto, por consiguiente, no era un decreto infalible. En 1631, Liberto Fromont, profesor de Teología en Lovaina, ardiente adversario de Galileo, declara expresamente que no puede considerar la opinión del movimiento de la Tierra como definitivamente condenada, "á no ser, añade, que yo vea algo más preciso que emane del Jefe mismo de la Iglesia católica„ [1]. No cabe desear una declaración más terminante y autorizada.

El año mismo en que apareció el decreto, en 1616, el P. Fabri, jesuíta, más tarde Penitenciario en San Pedro de Roma, expresábase en los términos siguientes dirigiéndose á un copernicano: "Con frecuencia se ha preguntado á vuestros corifeos si podían dar una demostración del movimiento de la Tierra, y jamás se han atrevido á responder afirmativamente. Nada se opone, pues, á que la Iglesia tome y ordene tomar en el sentido literal estos pasajes de la Sagrada Escritura hasta tanto que la opinión opuesta haya sido demostrada. Si encontráis esta demostración, cosa que me cuesta trabajo creer, entonces la Iglesia no opondrá ninguna dificultad en reconocer que estos pasajes deben ser entendidos en un sentido metafórico é impropio, como estas palabras del poeta: *Terraeque urbesque recedunt* [2].„

El P. Riccioli, adversario de la opinión copernicana, se expresaba de este modo en 1651 en su *Almagestum* [3]: "Como todavía no ha habido sobre esta materia definición del Soberano Pontífice, ni de un Concilio dirigido ó aprobado por él, no es todavía de fe que el Sol gire y que la Tierra permanezca in-

[1] *Oper., supplem.*, pág. 320.

[2] *Theol. schol.*, tomo II, disp. VI, q. 4, dub. 3.

[1] *Anti-Aristarchus*, pág. 97. «Nisi a capite ipso Ecclesiae catholicae expressius aliud videam.»

[2] Este pasaje, que tomamos del P. Grisar, se halla en el tratado que el P. Fabri ha publicado con el nombre de *Eustachius de divinis*, contra el *Systema copernicanum saturnium*, de Huygens. Se le vuelve á hallar en las *Acta philosophica anglica*, Junio de 1665, pág. 57, y en Amort *Philosophia Pollingana*, tomo III, pág. 7.

[3] Tomo I, pág. 52. «... Cum nondum de hac re prodierit definitio summi Pontificis aut concilii ab eo directi vel approbati, nondum est de fide solem moveri et terram stare, vi decreti praecise illius congregationis, sed ad summum et solum vi sacrae Scripturae apud eos quibus est evidens moraliter Deum ita revelasse. Omnes tamen catholici, ex virtute tum prudentiae, tum obedientiae obligamur ad tenendum quod illa congregatio decrevit et saltem ad non docendum absolute contrarium.»

móvil, por lo menos en virtud del decreto mismo de esta Congregación, sino todo lo más, y únicamente á causa de la autoridad de la Sagrada Escritura, para aquellos que están moralmente ciertos de que Dios así lo ha revelado. No obstante, nosotros, todos católicos, estamos obligados, por virtud de prudencia y de obediencia, á admitir lo que esta Congregación ha decretado, ó por lo menos á no enseñar lo contrario de una manera absoluta.„

El famoso Caramuel, Obispo y teólogo, combatiendo en 1651 la doctrina de Copérnico, se hacía esta pregunta: "¿Qué acontecería si los sabios acabasen por encontrar una prueba demostrativa del movimiento de la Tierra?„ Y respondía que, á su modo de ver, el descubrimiento de una prueba de esta clase sería un verdadero prodigio; pero que, si llegaba á hacerse, "los Cardenales podrían entonces permitir por esta razón explicar las palabras del capítulo X de Josué como expresiones metafóricas ó destinadas á expresar solamente las apariencias„ [1].

Gassendi, el sabio y célebre amigo de Galileo, habla así del decreto de 1616: "Yo respeto la decisión por la que algunos Cardenales, según lo que se refiere, han aprobado la opinión de la inmovilidad de la Tierra. En efecto, aunque los copernicanos sostienen que los pasajes de la Escritura que atribuyen la inmovilidad ó el reposo á la Tierra y el movimiento al Sol deben ser entendidos como refiriéndose á las apariencias, y como un lenguaje acomodado á las ideas y á la manera de hablar del vulgo.., con todo, como estos pasajes son entendidos de otro modo por hombres que tienen tanta autoridad en la Iglesia, yo me separo en esto de los copernicanos, y no me avergüenzo en este asunto de cautivar mi inteligencia. Sin embargo, yo no estimo que esto sea artículo de fe, é ignoro, en efecto, que los Cardenales lo hayan declarado así, y que su decreto haya sido promulgado y recibido en toda la Iglesia; pero su decisión debe ser considerada como un prejuicio, que necesariamente ha de pesar muchísimo en el ánimo de los fieles [2].„

[1] *Theologia moralis fundamentalis*, lib. I, fundam. V, núm. 273.

[2] *De motu impresso*, Edit. Fl., III, pág. 471.

Terminaremos con unas palabras del P. Kochansky, quien después de decir que los argumentos de los copernicanos establecen solamente una probabilidad en favor de su opinión, y, por consiguiente, no obligan á abandonar la interpretación habitual de los pasajes de la Escritura, prosigue: "Será permitido y áun necesario abandonarla únicamente en el caso en que se haya encontrado una demostración físico-matemática incontestable del movimiento de la Tierra, y cada cual es libre en buscar esta demostración [1].„

Se ve que el autor admite como absolutamente cierto, y por todos reconocido, que el decreto de 1616 es una decisión revocable, no una definición infalible. ¿Qué católico ha supuesto jamás que una definición infalible pueda demostrarse falsa y ser revocada? Además Leibnitz no titubeaba en 1688 en rogar al Landgrave Ernesto de Hesse que interviniese con los Cardenales para decidirlos á suprimir su decreto de 1616, ó por lo menos á mitigarlo.

No conocemos un solo teólogo que haya considerado este decreto como una decisión definitiva é infalible. Berti pretendió que esta opinión se hallaba defendida en una obra manuscrita del P. Inchofer, S. J., que fué consultor en el proceso de Galileo. El Revdo. P. Grisar ha estudiado el manuscrito de Inchofer, y reproduce el único pasaje que ha podido dar ocasión al aserto de Berti [2]; ha llegado á la conclusión de que este manuscrito (*Vindiciae sedis apostolicae... adversus neopythagoreos terrae motores et solis statores*) no contiene una sola sílaba que permita deducir que el autor miraba el decreto de 1616 como una decisión *ex cathedra*.

De lo que acabamos de exponer se desprenden las siguientes conclusiones:

1.ª El decreto de 1616, en sí mismo considerado, carece de los caracteres requeridos por el Concilio Vaticano para las definiciones á que la Iglesia atribuye el privilegio de la infalibilidad.

2.ª Ha sido publicado bajo una forma de que jamás se ha hecho uso para esta clase de definiciones.

3.ª El Papa Urbano VIII y los per-

[1] *Acta eruditorum*, mensis Julii 1685.

[2] *Zeitschrift für Katol. Theologie*, 1878, págs. 697-698.

sonajes eclesiásticos de su corte le consideraron como no siendo una definición infalible.

4.ª Los teólogos de la época, así como los posteriores, han enseñado expresamente el mismo parecer, y no puede citarse á alguno que haya manifestado dudas acerca de este punto.

Creemos que está superabundantemente hecha la prueba de nuestra proposición: el decreto de 1616 no es una de esas sentencias á que la Iglesia atribuye la infalibilidad; por consiguiente, el error que en él se halla expreso nada absolutamente prueba contra el dogma católico de la infalibilidad.

La objeción apela al consentimiento tácito de todo el cuerpo episcopal, pero es fácil la respuesta: el consentimiento del cuerpo episcopal en nada cambia la naturaleza del decreto, así como nada añade á su autoridad. Este decreto consiste esencialmente en la prohibición de los libros que enseñan el movimiento de la Tierra; con respetarlo, los Obispos por ningún modo lo han transformado en artículo de fe; ha seguido siendo lo que por sí mismo era, una ley disciplinaria.

La opinión del movimiento del Sol y de la inmovilidad de la Tierra no ha sido considerada después del decreto como una verdad ciertamente revelada por Dios é impuesta absolutamente á la fe de la Iglesia universal. Los testimonios posteriores á 1616, que acabamos de presentar, son de ello la prueba incontestable; además, antes de un siglo después del decreto vemos abandonada aquella opinión por la mayoría de los autores católicos; por consiguiente, no ha sido objeto de la enseñanza ordinaria y universal de la Iglesia, y, por tanto, jamás ha sido comprendida en el número de las verdades reveladas que todos los cristianos están obligados á creer so pena de naufragar en la fe. Así, pues, su carácter erróneo en nada afecta á la verdad católica de la infalibilidad de la Iglesia dispersa.

Hemos dicho toda la verdad; nada hemos disimulado de lo que ya en los hechos, ya en la doctrina, puede ser alegado contra la Iglesia católica; todo hombre de buena fe confesará, como esperamos, que en este desgraciado asunto, á pesar de un error muy lamentable, nada hay que afecte ni á la doctrina católica ni al honor de la Santa Sede.

Para consultar: H. de L'Epinois, *Les pièces du procès de Galilée* (París, Palmé, 1877); *La question de Galilée*, 1878; von Gebler, *Les actes du procès de Galilée* (Stuttgart, Cotta, 1877); R. P. Grisar, S. J., *Galilei-studien*, (Ratisbona, Pustet, 1882); *Le opere di Galileo Galilei* (Florencia, 1842-1856); Berti, *Le proçès de Galilée* (Roma, 1878); Reusch, *Le procès de Galilée et les Jésuites* (Bonn, 1876); Schanz, *Galileo Galilei et son procès* (Wurzbourgo, 1878); R. P. Schneemann, *Galileo Galilei et le Saint-Siège*, en *Stimmen aus Maria-Laach*; Bourquard, *Galilée, son procès, sa condamnation, les Congrégations romaines* (París, 1886).

J.-B. J.

GEDEÓN.—Este juez de Israel libertó á su nación de la tiranía de los madianitas por medio de una victoria tan completa que desde entonces desaparecieron éstos de la historia del pueblo de Dios. Pero la mano de Dios aparece tan visiblemente en la historia de Gedeón, que los racionalistas, enemigos del milagro, no titubean en atacar su autenticidad, á pesar de los numerosos detalles en que entra el autor, y que están plenamente conformes con lo que la ciencia nos ha enseñado de la topografía y costumbres de Palestina en aquella época. Todo lo que admite, por ejemplo, Mr. Vernes, es la realidad de una "señalada derrota„ sufrida por los madianitas, atribuyéndose el honor de ella á un poderoso y rico *sheikh* llamado Yeroubbaal... designado preferentemente con el nombre de Guideón.„ En cuanto á lo demás, es sólo una "leyenda forjada por medio de adiciones y retoques sucesivos„.

La sola razón que da de sus afirmaciones el crítico racionalista es que, según él, los dos jefes madianitas mueren de dos maneras distintas en dos parajes diferentes, donde son asimismo designados con diferentes nombres (Jud., VII, 24-25: VIII, 10-12). La respuesta se halla en la misma objeción: confesamos que sería asombroso que el autor hiciese morir á sus personajes

de dos modos diferentes, con sólo algunas líneas de intervalo, si llevaban el mismo nombre y eran los mismos; pero, pues no llevan el mismo nombre, es muy natural suponer que no se trata de los mismos jefes, y que Oreb y Zeb han podido no morir del mismo modo que Zebee y Salmana.

Mas si los racionalistas rechazan en la historia de Gedeón todo lo que supone milagro, buen cuidado tienen de guardar como histórico todo lo que puede servirles de pretexto para atacar la religión de los israelitas, por ejemplo:

1.º Según el relato bíblico, fué un ángel del Señor quien vino á decir á Gedeón que tomase las armas contra los madianitas, prometiéndole la victoria (VI, 11-24.) Ahora bien; según este relato, Gedeón ofreció al ángel un cabrito con panes ázimos, y la Vulgata designa esta ofrenda con el nombre de *sacrificium*.

Los racionalistas deducen de ello que en la época de los Jueces no se conocían ni los ritos ceremoniales, ni el sacerdocio levítico, ni la unidad de santuario de que habla el Pentateuco, y de ello infieren que este libro no es auténtico. Mas nada impide, antes bien el contexto reclama que la palabra *sacrificium* se halle tomada aquí en el sentido más general de ofrenda; si Gedeón ofreció al ser sobrenatural que se le había aparecido un cabrito y pan, fué á título de presente, de convite, y sin duda para comprobar hasta qué punto era real aquella aparición: "Dame, dijo el ángel, una señal de que eres tú el que habla conmigo„ (17), y entonces es cuando hace su ofrenda. Si después ofrece un verdadero sacrificio (26), es por orden del Señor, y, por consiguiente, no tiene por qué inquietarse á causa del lugar en que se halla, ni del carácter levítico que le falta; teniendo las leyes ceremoniales por autor á Dios, éste podía dispensar de ellas cuando le pluguiese.

2.º Habiendo Gedeón recibido de su padre, en una circunstancia ya referida (Jud., VI, 24-32), el sobrenombre de Jerobaal, los racionalistas quieren ver en este nombre uno de los numerosos indicios en que pretenden encontrar las huellas del politeísmo primitivo de los hebreos. En realidad, basta leer el episodio en cuestión para ver que ese nombre expresa enemistad entre el que le llevaba y el mismo Baal. (Véase *Monoteísmo*.)

3.º Después de la victoria, Gedeón hizo que se le entregasen todos los zarcillos de oro tomados al enemigo, y luego hizo con ellos un *ephod*, que llegó á ser objeto de idolatría para el pueblo. Los racionalistas se agarran, naturalmente, á este hecho, en el que ven también un rastro de la pretendida idolatría primitiva de los hebreos; pero es el caso que en el mismo pasaje se dice que el culto impío ocasionado por el *ephod* recibió su castigo, lo cual claramente indica que no hubo en ello más que un hecho anormal y accidental. Además, nada prueba que Gedeón mismo fuese culpable de ello, y sobre todo, nada prueba que este *ephod* haya sido un ídolo, una estatua, como quieren los racionalistas, y no el vestido sagrado llamado *ephod* (véase esta palabra); en efecto, la Biblia, en todos los demás lugares, entiende por *ephod* un ornamento sacerdotal; por tanto, es natural suponer que aquí se trata igualmente de un vestido, y no de una estatua. Si es así, Gedeón ha podido ser culpable procediendo de esa suerte, pero su pecado no es la idolatría.—Véase Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. III, *Gédéon*.

GENERACIÓN ESPONTÁNEA.— La vida ha comenzado en la tierra; este es un hecho en cuya demostración la Filosofía y el simple buen sentido no tenían que molestarse, aun antes que la Geología le hubiese dado el carácter de una verdad científicamente comprobada. Hubo un tiempo en que ningún ser organizado existía en nuestro globo apenas enfriado, en que la corteza terrestre aparecía desnuda y vacía, conforme al dicho de la Escritura, sin que la más imperceptible hierba rompiese su monotonía, sin que el más pequeño animal turbase el silencio y la inmovilidad de sus tristes soledades.

¿Cómo ha tenido fin este estado de cosas? ¿Cuál ha sido la causa de la aparición del primer ser viviente, animal ó vegetal? Filósofos y naturalistas se han propuesto con frecuencia esta cuestión, y sus respuestas no han variado gran

cosa. Sólo Dios, dicen unos, ha podido dar al globo su primer organismo y dotarlo de este conjunto de propiedades misteriosas que se llama la vida. La tierra, dicen los otros, ha debido producir espontáneamente, á consecuencia de un concurso feliz de circunstancias, uno ó muchos seres vivientes, de donde han salido progresivamente toda la flora y toda la fauna actuales, sin acaso exceptuar al hombre.

Esta teoría del origen espontáneo de la vida podía ofrecer cierto grado de verosimilitud á los antiguos naturalistas: la observación, que ha venido á desmentirla del modo más formal en nuestros días, parecía entonces apoyarla. Toda la antigüedad ha creído en la producción espontánea, no sólo de cierto número de plantas ínfimas, tales como las algas y los hongos, sino también de muchos animales que ocupan puesto bastante elevado en la escala zoológica. Era suficiente que se ignorase el modo de generación de un animal para que se afirmase su formación espontánea á expensas de la materia inerte y fuera de los fenómenos ordinarios de reproducción natural. Las ratas, las anguilas y las ranas fueron por este motivo consideradas mucho tiempo como producidas espontáneamente en el seno de la tierra y de las aguas. Epicuro, Aristóteles, Plinio, Plutarco, Diodoro de Sicilia y muchos otros no ponen dificultad en admitir este extraño fenómeno; uno de ellos llega á asegurar que se hallaron en el Alto Egipto ratas á medio formar, teniendo solamente forma animal la parte anterior del cuerpo (Diodoro, I, 10).

En cuanto á los insectos y demás animales de un orden inferior, es inútil observar que se les consideraba igualmente como espontáneamente producidos por la Naturaleza en el seno de la materia orgánica ó inorgánica. Virgilio se hizo eco de esta creencia, entonces universal, cuando en su famoso episodio de Aristeo (*Georg.*, IV) nos ha mostrado las abejas naciendo de las entrañas corrompidas de un toro. Se pensaba, efectivamente, en aquella época que toda carne en putrefacción producía insectos; sólo que cada animal tenía á este respecto su propiedad especial. Si la carne de toro hacía nacer abejas, la del asno producía escarabajos, la del caballo avispas, la del ánade sapos, etcétera.

Estas ideas extrañas, tomadas en su mayor parte de Aristóteles, atravesaron toda la Edad Media. Algunos de los genios que ilustraron los grandes siglos cristianos emitieron en verdad algunas dudas á este respecto. Santo Tomás, entre otros, parece restringir en alguna parte á solas las plantas la generación espontánea (lib. II *Sentent.*, dist. XIV, q. I, art. 5): pero tal es la fuerza del prejuicio, aun sobre los mayores entendimientos, que en otro lugar declara con sus contemporáneos (In Arist., *Metaph.*, lib. VII) que los animales imperfectos pueden ser producidos espontáneamente.

San Agustín iba más lejos; pretendía que después del diluvio las islas produjeron por sí mismas las plantas y los animales que habitan en aquéllas (*Ciudad de Dios*, XVI, 7).

Estas ideas, que hoy nos parecen no menos desacordes con la ciencia y el simple buen sentido que con la ortodoxia, se han perpetuado, no obstante, hasta la época moderna. El famoso Padre Kircher, á pesar de su sabiduría, enseñaba en pleno siglo XVII que para obtener serpientes ó escorpiones bastaba sembrar en tierra húmeda la carne desecada y pulverizada de estos animales.

Los Padres de la Iglesia y los teólogos que durante diecisiete siglos han creído en la generación espontánea de no escaso número de animales, no parecen haber sospechado que esta doctrina fuese en lo más mínimo contraria á la fe cristiana. Nada nos obliga á ser más severos que ellos: la producción de un ser vivo en el seno de la materia bruta, por ser anormal y más misterioso todavía que el modo ordinario de generación, no por esto excluye la acción de una potencia creadora; por el contrario, la supone; porque no es verosímil que la materia tenga por sí misma la propiedad de engendrar seres vivientes.

No es menos verdad que la doctrina de la generación espontánea presta á los materialistas una arma temible. Combinada con otra doctrina de origen reciente, el transformismo (véase esta

palabra), les permite—por lo menos así lo pretenden—explicar sin ninguna intervención del Creador el estado actual del mundo orgánico. En efecto, si seres, por ínfimos que sean, llegan á nacer espontáneamente; si estos seres pueden desarrollarse y revestir con el tiempo formas variadas y cada vez más complejas por una serie de sucesivas transformaciones, como se enseña harto comúnmente en nuestros días, el misterio que se extiende sobre el origen de la fauna y de la flora contemporáneas desaparece sin necesidad de apelar á una potencia exterior.

Quedará, es cierto, más de un punto obscuro; podrá preguntarse, por ejemplo, si las admirables leyes que rigen la Naturaleza no suponen necesariamente un legislador; pero el materialismo y el ateísmo, que no se detienen por tan menudas dificultades, no por eso dejarán de cantar victoria.

Desgraciadamente para estas doctrinas, su gran argumento, hablo del hecho de la materia organizándose á sí misma para producir la vida, se ha desvanecido ante los progresos de la ciencia. Si el transformismo, ya medio quebrantado también por las investigaciones recientes y la imparcial observación, conserva todavía cierto grado de verosimilitud que seduce las imaginaciones, la generación espontánea está formalmente condenada por la experiencia y rechazada por la inmensa mayoría de los sabios como contraria á los datos más positivos de la observación.

Sería curioso recordar su historia, porque muestra hasta qué punto son difíciles de desairragar las falsas doctrinas, salidas de una ciencia incompleta y conformes á los prejuicios populares. Cuando se probó que los animales relativamente elevados en la escala zoológica, las ratas, los peces y las ranas, por ejemplo, nacían de padres semejantes á ellos por generación sexual, los partidarios de la generación espontánea, precisados á abandonar este terreno, quisieron hacerse fuertes en otro entonces menos explorado. Pretendieron que por lo menos los insectos se libraban de la regla general; mostraron á las abejas, que, aunque desprovistas de sexo, producen cada año numerosos enjambres; los pulgones, cuyas innumerables familias invaden en pocos días los tallos tiernos de los rosales; los gusanos que nacen sin causa aparente sobre la carne en descomposición y los que se desenvuelven en los frutos de los vergeles y en las agallas de las encinas, sin que en mucho tiempo se haya podido sospechar su procedencia; mas llegaron los naturalistas de los siglos XVII y XVIII, el holandés Swammerdam, el genovés Bonnet, los italianos Redi y Vallisneri, cuyas ingeniosas observaciones obligaron también por esta vez á los partidarios de las generaciones espontáneas á batirse en retirada.

El primero enseñó que las abejas jóvenes provienen todas de los huevos puestos por un individuo único, hasta entonces impropiamente llamado *rey*, conocido después con el nombre de *reina*. A Rédi no costó trabajo establecer que los gusanos de que se cubren las carnes en descomposición deben su origen á huevos puestos por las moscas, y no son sino larvas de futuras moscas. Vallisneri descubrió que los insectos que roen las manzanas y las peras son también larvas de una mariposa nocturna, y resultan del desarrollo de un huevo introducido en el fruto naciente en la época de la florescencia.

A su vez Bonnet, que había hecho de los pulgones el objeto especial de sus estudios, comprobó que la asombrosa fecundidad de este insecto se debía, no á su producción espontánea, sino á un modo particular de generación: al extraño hecho de que durante la estación de los calores el pulgón sólo da nacimiento á hembras, todas las cuales tienen la propiedad de producir nuevas hembras sin previa unión sexual. Se ha calculado que, gracias á este modo de reproducción, conocido con el nombre de *parthenogenesis*, millares de pulgones pueden nacer de un solo individuo en el curso de una estación; pero esta maravillosa fecundidad, que cada generación comunica á la siguiente, desaparece con la vuelta de los fríos del otoño; el animal, hasta entonces vivíparo, se hace entonces ovíparo, y de sus huevos nacen esta vez machos y hembras, que, por su unión al volver la es-

tación cálida, darán nuevo nacimiento á una serie, en cierto modo ilimitada, de generaciones exclusivamente representadas por hembras.

Precisados á reconocer su error sobre el terreno de la Entomología, los partidarios de la generación espontánea ó de la *heterogenia* se han atrincherado en el dominio de lo infinitamente pequeño. Han pretendido que los infusorios y los demás animales microscópicos nacían espontáneamente en el seno, si no de la materia inorgánica, por lo menos de elementos orgánicos que han pertenecido á seres vivientes.

Esto era apoyarse arbitrariamente sobre lo desconocido. Del hecho de que el modo de reproducción de los infusorios no había podido ser comprobado á consecuencia de la imperfección de nuestros medios de investigación, no resultaba que esta reproducción no se verificaba; las leyes de la analogía debían más bien conducir á la opinión opuesta; hasta que lo contrario se probase, debía creerse que el modo de reproducción comprobado en todo lo restante de la serie zoológica existía igualmente en los grados inferiores, allí donde la observación directa cesa de ser posible.

La opinión de los heterogenistas no hubiera llegado á ser legítima sino en cuanto se hubiese fundado sobre hechos precisos; mas la observación le ha sido siempre más contraria que favorable. Los experimentos intentados desde el pasado siglo por Spallanzani no estaban lejos de establecer que los infusorios no se desenvuelven en un líquido sino en cuanto este líquido está en comunicación con el aire; de donde es natural deducir que resultan de gérmenes contenidos en la atmósfera.

Con todo, estos primeros experimentos no eran absolutamente concluyentes. Si Spallanzani llegaba á impedir la aparición de los infusorios de un orden superior, todas sus precauciones se frustraban relativamente á los animalillos de extremada pequeñez; ha sido precisa la intervención de Mr. Pasteur para resolver definitivamente la cuestión.

Los experimentos del ilustre sabio se remontan á 1858 y á los años subsiguientes. Provocado en alguna manera por los zoólogos, M. Ponchet y Joly, profesores el uno en Ruan y el otro en Tolosa, Mr. Pasteur demostró á sus colegas de la Academia de Ciencias que ningún ser organizado, por ínfimo que sea, se desenvolvía en un líquido cuando se tenía la habilidad suficiente para sustraer éste á los gérmenes adherentes á los cuerpos próximos ó en suspensión en el líquido mismo. Para esto basta elevar á 100 grados la temperatura del líquido y tapar con algodón ó amianto el frasco que le contiene. Esta substancia, al par que deja al aire exterior penetrar durante el enfriamiento, retiene sus partículas sólidas, y con ellas los gérmenes de seres vivientes. En estas condiciones, por poco bien que se haga el experimento, no sólo ningún animalejo se desarrolla en el líquido, sino que este líquido, por apto que sea para la fermentación, no se altera jamás.

No se puede, como se ha pretendido, atribuir este resultado al cambio obrado por el calor en las condiciones del medio; la prueba de que el líquido putrefactible que ha hervido es todavía apto para la fermentación, está en que, si se deja caer en el frasco que lo contiene algunas partículas del algodón ó del amianto que ha interceptado las partículas materiales contenidas en el aire, no tarda en aparecer la fermentación; es decir, que las producciones vegetales ó animales á que se debe la alteración de las substancias orgánicas nacen y se desenvuelven hasta sin que el aire exterior haya podido penetrar libremente en el frasco.

El mismo fenómeno se manifiesta cuando se hace uso de un recipiente de vidrio con el cuello alargado en diversas direcciones, de manera que produzca numerosas sinuosidades; hágase hervir el líquido fermentable contenido en un recipiente de esa especie, y en seguida déjesele enfriar lentamente sin agitar el vaso; ningún organismo se mostrará allí, porque las sinuosidades del cuello habrán detenido los gérmenes arrastrados por el aire; si, por el contrario, se le inclina de modo que haga caer en el líquido algunas de las partículas materiales que hayan quedado en el camino, los seres microscó-

picos, que son los agentes de la fermentación, no tardarán en producirse ni el líquido en alterarse. En verdad que si esto no es más que una prueba negativa en apoyo del *panspermismo* ó de la diseminación en el aire de los gérmenes de los organismos inferiores, debe reconocerse que no por eso es menos concluyente respecto á éste.

Por lo demás, Mr. Pasteur no se ha contentado con hacer conocer por sus efectos los gérmenes contenidos en la atmósfera, sino que ha mostrado estos mismos gérmenes, con ayuda de ingeniosos procedimientos y de potentes microscopios, en medio de innumerables partículas inorgánicas, solas, al parecer, para los ojos de los adversarios de Pasteur, Mrs. Pouchet y Joly. Balbiani había ya descubierto el modo de reproducción de los infusorios; había comprobado que estos animalillos, cuya formación espontánea se aseguraba, no se reproducían sin el concurso de otro individuo, aunque alguno estuviese dotado de los dos sexos. Mr. Pasteur ha dado un paso más en el dominio de los infinitamente pequeños: ha visto y hecho ver al que lo ha querido corpúsculos de extremada pequeñez evidentemente organizados, y á veces semejantes en todo á los granos de algunas clases de moho.

No es ésta la ocasión de contar al por menor los experimentos y observaciones del ilustre químico; en caso necesario se encontrarán en las colecciones científicas que se remontan á la época en que fué debatida esta interesante cuestión (1858 á 1865). Lo que ante todo importa conservar de ella es su resultado. Ahora bien; este resultado fué una brillantísima victoria de Mr. Pasteur sobre los representantes de la heterogenia: una Comisión designada por la Academia de Ciencias para comprobar sus experimentos, no pudo menos de confirmar su "perfecta exactitud„, y los heterogenistas tuvieron por fuerza que agachar la cabeza.

Por más que los trabajos recientes de Mr. Pasteur hayan venido á reforzar todavía más su tesis relativa al panspermismo, la doctrina de la generación espontánea encuentra siempre simpatías más ó menos explícitas en la tribu de los naturalistas contemporáneos, y no hay motivo para sorprenderse de ello. Negar la generación espontánea es afirmar el hecho de la creación original, y con razón se piensa que á la ciencia moderna, por completo impregnada de materialismo é infatuada de sus progresos, cuesta trabajo hacer esta concesión; dice que la creación es un milagro; y como *a priori* declara imposible el milagro, es inútil sacar la conclusión.

Esa *ciencia* no se da cuenta de que este razonamiento descansa sobre un doble error: en primer lugar, pregúntase por qué había de ser imposible el milagro siendo sencillísimo que el que ha establecido las leyes de la naturaleza tenga el poder de derogarlas cuando quiera. En segundo lugar, es falso que la creación del primer ser viviente sea un milagro, toda vez que este hecho no va en contra de ninguna ley. La ley que preside hoy al desarrollo de la vida no ha comenzado á existir sino con el mismo ser viviente; luego con anterioridad no pudo inferírsele ninguna derogación.

Lo que sería un milagro, piensen los heterogenistas lo que quieran, sería el ver que la materia se organizaba por sí misma y que naciesen seres sin padres; semejante hecho sería manifiestamente contrario al modo de reproducción comprobado en todo el reino orgánico en que ha podido estudiarse.

Los biólogos más recalcitrantes deberían por lo menos reconocer que la hipótesis de la generación espontánea ha perdido toda verosimilitud y todo carácter científico después de los célebres experimentos de M. Pasteur. También la mayor parte de ellos, sin reconocerlo de un modo absoluto, no contradicen que la verdadera generación espontánea, á saber, la producción de un ser organizado en el seno de una materia puramente inorgánica, es de toda imposibilidad. Lo que en nuestros días pretenden—y tal es el sentido que actualmente atribuyen á la palabra *heterogenia*—es que de la materia orgánica en descomposición pueden nacer organismos de un orden inferior, tales como los que determinan la fermentación.

Esta doctrina, que no deja de relacionarse con la teoría llamada de las

moléculas orgánicas de Buffón, y también con la de las *microzimas* del señor doctor Béchamp, no tiene infortunadamente, á los ojos de sus adeptos, el mérito de la precedente, puesto que no explica el origen de la vida. Desde el instante en que un organismo no puede nacer sino de elementos descompuestos de un organismo anterior, siempre queda en pie la pregunta de cómo apareció el primero de todos.

Para resolver esta dificultad verdaderamente insuperable, se ha venido á decir que el primer germen viviente había sido traído á la tierra por un aerolito, es decir, por uno de esos pequeños cuerpos celestes que, á fuerza de circular en el espacio, acaban por penetrar en la esfera de atracción de nuestro planeta y por caer en su superficie. Es verdad que un día se ha creído reconocer algo de humus en un aerolito; pero este humus no puede provenir más que de la descomposición de substancias orgánicas y que esta descomposición supone fermentos, es decir, organismos mono-celulares. Mas este descubrimiento, por lo demás muy discutible, no tiene el alcance que se le atribuye; porque si se ha creído reconocer humus en el aerolito en cuestión, no se ha encontrado en él en todo caso la menor célula, el más pequeño organismo viviente. Si hubiese organismos en los aerolitos, no dejarían de ser destruídos, ya por el frío del espacio, ya, al contrario, por el calor intenso que produce el paso de estos cuerpos á través de nuestra atmósfera. En efecto, se ha observado que los aerolitos, inmediatamente después de su caída, quemaban por fuera, teniendo interiormente una temperatura glacial.

Después de todo, si, lo que parece imposible, se llegase á demostrar que la vida ha sido aportada á la tierra por un cuerpo celeste, el problema de su origen se habría cambiado, pero no resuelto. Siempre habría que preguntar cómo había aparecido en aquel cuerpo celeste. Ahora bien; si la generación espontánea no se produce en nuestro globo, nada nos faculta para atribuirla á los demás.

Acosados hasta el fin, algunos naturalistas á quienes subleva la idea de creación, y que, por otra parte, están obligados á reconocer hasta qué punto es inverosímil la formación espontánea de un ser organizado, han llegado á pretender que la materia mineral había podido por lo menos, merced á dichosas circunstancias, asociar sus elementos de modo que constituyesen una de esas substancias semivivas, á las que sólo falta organización para estar dotadas de vida real, y de las que el protoplasma, líquido albuminoideo contenido en las células vegetales, es ejemplo muy conocido. En confirmación del hecho anticipado se ha señalado al *bathybius* (véase esta palabra) recientemente descubierto en el fondo de los mares. Mas el triunfo de Hæckel y de los otros partidarios de este nuevo modo de generación espontánea no ha sido de mucha duración; porque la naturaleza absolutamente inorgánica del *bathybius*, simple precipitado de sulfato de cal, apenas ofrece hoy dudas para nadie. Por lo demás, pudiérase ver en el *bathybius* una materia viva ó semiviva, sin creer por eso en su formación espontánea toda vez que no faltan animales que han podido secretar esta misteriosa substancia.

Se ha hecho la observación también de que la Química moderna había llegado á reproducir cierto número de compuestos orgánicos, y se ha dicho que la Naturaleza muy bien podía hacer espontáneamente lo que nuestros sabios obtienen por vía artificial; pero esto es una suposición, en apoyo de la cual no acude hecho ninguno, y que, al contrario, es desmentida por la observación. Por lo demás, producir substancias orgánicas, y sobre todo substancias orgánicas de segundo orden, tales como la urea, no es producir la vida. Bien lo saben los químicos; no sólo no pretenden producir un ser viviente, sino que se ven obligados á reconocer que la reproducción de una substancia organizada, que aun el constituir una simple célula, no es dado á su poder. Hæckel y los *monistas*, sus partidarios, nada habrían probado; aun cuando hubiesen obtenido la materia orgánica tendrían un producto de la vida, pero no la vida misma.

Bien se ve; la generación espontánea, aun reducida á su más simple expresión y arrinconada en sus últimas trin-

cheras, es una doctrina que la experimentación y la observación condenan cada vez más. Se comprende que esta doctrina haya tenido partidarios en una época en que se ignoraba la manera de reproducirse los animales inferiores; pero hoy que la ciencia ha extendido su dominio hasta los indefinidamente pequeños, y que aun allí ha convencido de error á los heterogenistas, sería más que obstinación el suponer todavía que pueda tener excepciones una ley tan universal como lo es la que preside á la conservación de la especie y á la reproducción de los seres.

El resultado es que el origen de la vida se oculta á la ciencia. Los naturalistas menos sospechosos de parcialidad en favor de las ideas espiritualistas y tradicionales, Darwin, Huxley, Tyndall, Virchow, etc., no tienen dificultad en confesarlo. "Acerca del punto de unión del reino orgánico con el reino inorgánico, ha dicho uno de ellos, debemos sencillamente reconocer que en realidad nada sabemos... No se conoce un solo hecho positivo que establezca que se haya jamás verificado una generación espontánea, que una masa inorgánica se haya nunca transformado espontáneamente en masa orgánica... Los que dicen lo contrario son impugnados por los sabios, y no por los teólogos.„ (Virchow, *La liberté de la science dans l'état moderne*, en la *Revue scientifique* del 8 de Diciembre de 1877.)—Véase igualmente: Abate Arduin, *Les origines de la vie*, en *La Controverse*, tomo IV (1882); A. Proost, *La doctrine des générations spontanées*, en la *Revue des Questions Scientifiques*, Octubre 1879; Moigno, *Splendeurs de la foi*, tomo III; Pasteur, Milne-Edwards, Claudio Bernard, Pouchet, Joly., etc., en la *Revue Scientifique*, tomos I, II, XVII, etc.

GOBIERNO *(Formas de)*.—En estos últimos tiempos algunos escritores han echado en cara á la Iglesia su pretendida hostilidad contra ciertas formas de gobierno, especialmente contra la forma republicana, y en general contra las democracias. La Iglesia no reprueba forma alguna de gobierno, ni tiene preferencia por ninguna. Los teólogos han podido, según su época y país, manifestar más complacencia por el Gobierno absoluto ó por el templado, por la República ó por la Monarquía; pero en esto hablaban como filósofos ó como ciudadanos; en modo alguno entendían reproducir la enseñanza ó las tendencias de la Iglesia.

En realidad, la historia de la Iglesia demuestra que admite como legítimas todas las formas de gobierno. ¿No ha admitido las múltiples formas de la Monarquía que prevalecieron, según los tiempos, en el Imperio romano y luego en las naciones que le sucedieron? ¿No ha tratado con todas las Repúblicas italianas y con la República suiza? ¿Ha mostrado jamás la menor antipatía contra la gran República americana ó por las Repúblicas de la América del Sur? Su práctica invariable ha sido indiferencia completa por las formas de gobierno que los pueblos católicos han adoptado, y su doctrina corresponde á su conducta. Basta para convencerse de ello leer atentamente la siguiente declaración que hace León XIII en su Encíclica *Immortale Dei*, del 1.º de Noviembre de 1885: "Según los principios y las reglas de la Iglesia católica, ninguna de las diversas formas de gobierno, en sí misma considerada, es reprobada; porque nada tienen que repugne á la doctrina católica, y pueden, si se las aplica con prudencia y justicia, garantizar la pública prosperidad. Más aún: nada tiene en sí de reprensible que el pueblo tenga mayor ó menor participación en el gobierno; hasta puede esto, en ciertas épocas y bajo determinadas leyes, no sólo llegar á ser ventajoso, sino también constituir un deber para los ciudadanos.„ En adelante, únicamente la mala fe ó la ignorancia pueden echar mano de esta objeción.

H

HECHICERÍA.—"En todos los pueblos, dice F. Lenormand (*Correspondant,* Oct. 1874, pág. 59), la creencia en el poder mágico que, por medio de ciertas palabras y de ciertos ritos, domina los espíritus y obliga á los mismos dioses á obedecer á aquel que conoce estos secretos todo poderosos, ha producido en el orden de los hechos un dualismo correspondiente al de los buenos y malos espíritus. El poder sobrenatural que el hombre llega á adquirir puede ser divino ó diabólico, celestial ó infernal. En el primer caso se confunde con el poder que al sacerdote le proviene de los dioses superiores: se ejerce de una manera bienhechora para ahuyentar las calamidades, conjurar las enfermedades y combatir las influencias demoniacas; en el segundo caso viene á ser un poder perverso, impío, y constituye la magia negra ó hechicería."

Al implantarse en el mundo el Cristianismo, no logró destruir las prácticas de la hechicería ó brujería; éstas se aumentaron con una porción de ritos y fórmulas de las religiones paganas, y sobre todo, con sus misterios; pues los ritos que el Cristianismo había condenado no pudieron sobrevivir al paganismo, si no es pasando de las manos de los hierofantes á las de los magos. Por lo demás, así éstos como los cristianos atribuían el poder de las artes mágicas á una virtud diabólica. Pasando por alto lo concerniente á la magia natural, que consiste en producir efectos extraordinarios por medios naturales, los cristianos entienden por magia propiamente dicha el arte de producir por virtud del demonio fenómenos que superan las fuerzas de la naturaleza.

Se aplica de ordinario más especialmente el nombre de hechicería á la magia que se ejerce para causar daño á los hombres por medio de los llamados maleficios. El brujo ó hechicero aparece, pues, como criminal con respecto á los hombres á quienes daña por medios mágicos, así como respecto de Dios, á quien abandona para entregarse al servicio del demonio, su enemigo.

Así que el ejercicio de la brujería maléfica ha sido perseguido y castigado en todos los pueblos, al menos en aquellos en que ha habido decisión para atacarla á los hechiceros. Entre los romanos en particular, las leyes, desde las Doce Tablas hasta el Código de Justiniano, condenaban con pena de muerte á los magos que se servían de sus artificios para dañar.

Habiendo sido aceptado el Derecho romano en todo el Occidente, los pueblos cristianos conservaron esta severa penalidad en su legislación. Fué renovada además en varias ocasiones. Pero

en los siglos XV, XVI y XVII fué cuando fueron arrojadas á las llamas mayor número de personas en diversos lugares á causa de los delitos de hechicería. El Renacimiento, con sus tendencias paganas y neoplatónicas, restableció efectivamente en estos siglos la creencia en la magia y las prácticas de brujería. Entonces fué cuando se apeló á todos los medios para exterminar este mal que la fe cristiana había extinguido paulatinamente en gran parte, y que trataba de renacer.

Estos hechos han sido ocasión de muchas acusaciones dirigidas contra la Iglesia católica, referentes unas á la existencia de la hechicería, y otras á los procedimientos seguidos contra los hechiceros. Vamos á examinarlas rápidamente.

1.º *¿Ha habido brujos en algún tiempo?*—Se niega que puedan éstos existir porque no se admite la existencia del demonio. En otros artículos (*Demonio*, *Posesiones*) se demuestra que los demonios existen y que pueden intervenir en las cosas de la tierra. Hay que reconocer, por consiguiente, la posibilidad de la magia diabólica. Réstanos saber si esta magia ha sido alguna vez ejercida por los hombres.

Algunos apologistas de la religión cristiana, y particularmente Bergier (*Diccionario de Teología*, artículo *Magia*), estiman que los magos no han dispuesto nunca de ningún poder diabólico. "Hay que admitir, dicen estos apologistas, la intervención del demonio en las cosas de la tierra; pero el demonio interviene sin tener necesidad de que los hombres le sirvan de instrumentos. Tampoco puede negarse que ha habido muchos magos, es decir, muchos hombres que pretendían hallarse investidos de un poder oculto recibido del demonio; pero esta pretensión era en ellos ó impostura ó ilusión." Según esto, pues, nunca habría habido en la tierra verdaderos hechiceros en el sentido que damos nosotros á esta palabra.

Pero el verdadero y común sentir de la Iglesia es que, en efecto, hay hombres que han recibido del demonio el poder de perjudicar á sus semejantes valiéndose de diabólicos prodigios, bien así como existen verdaderos taumaturgos que han recibido de Dios el poder de hacer milagros. Además de la autoridad de la Biblia, de los Santos Padres y de los juicios de la Iglesia; además de la creencia casi universal de los pueblos, se citan una porción de hechos maravillosos que no pueden explicarse, al parecer, sin la intervención del demonio. Nosotros citaremos algunos de estos prodigios en el artículo *Milagro* (IX. *Pretendidos milagros de las falsas religiones)* y en el artículo *Espiritismo*.

Por lo demás, aun en la falsa hipótesis de que la intervención personal del demonio en las prácticas de la brujería fuera puramente imaginaria, no se sigue de aquí que nadie se haya entregado á tales prácticas, ni que aquellos que lo hacían fuesen inocentes de todo crimen.

El pueblo, en efecto, ha creído durante mucho tiempo, por no decir siempre, en la eficacia diabólica de las prácticas mágicas, y multitud de hombres se han entregado en el transcurso de los tiempos á estas prácticas, bien fuera que tratasen de ponerse en relación con el demonio y satisfacer así su ambición, su amor del oro ó sus pasiones impúdicas, ó bien que, como hábiles charlatanes, se hubieran propuesto solamente aprovecharse de la credulidad pública para llegar así á los mismos fines. Ahora bien; basta indicar someramente las prácticas atribuídas á los hechiceros para conocer que eran muy criminales, y es fácil demostrar que para los que pretendían hacerse hechiceros ó pasar por tales estas prácticas no eran del todo imaginarias.

Se acusaba á los brujos y brujas de renegar de Dios, de hacer pacto con el demonio, de rendirle culto, de cometer en unión con él y entre ellos mismos actos vergonzosos, de matar á los niños, de envenenar á hombres y animales, de producir en ellos de una manera misteriosa ciertas enfermedades. También se ha dicho que por medios igualmente misteriosos hacían imposible el uso del matrimonio, é inspiraban en tal ó cual persona, á voluntad de los mismos, una pasión ó una repulsión irresistibles, etc.

Tratar sólo de llegar á semejantes resultados sería seguramente muy culpable; pues bien, hay motivos para creer

que muchos de estos crímenes fueron intentados y hasta perpetrados, y no se asombrará seguramente de ello quien conozca las abominaciones y los excesos á que se entregaron frecuentemente los individuos de algunas sectas paganas y heréticas con el pretexto de religión. La hechicería era, en efecto, la religión del diablo; y aun cuando este espíritu de tinieblas no hubiese intervenido personalmente y de una manera sensible en las operaciones mágicas, los hechiceros podían transmitirse el secreto de realizarlas, al menos en parte, supliendo por medio de alucinaciones producidas artificialmente lo que tendrían aquéllas de incompleto en la realidad.

Para llegar á este resultado era suficiente unir á un corazón perverso el conocimiento secreto de los diversos medios naturales, del *hipnotismo* por ejemplo, que permite hoy realizar prodigios tan parecidos á los que se atribuyeron al demonio en la hechicería.

Nosotros diremos en el artículo *Hipnotismo* que los hipnotizadores curan algunas enfermedades, valiéndose para ello de las sugestiones que producen, bien sea en el estado de sueño, ó bien en el de una aparente vigilia; bastará añadir aquí que pueden los dichos hipnotizadores causar una porción de afecciones morbosas empleando idéntico procedimiento. Pueden también, mediante la sugestión, excitar en sus víctimas todas las alucinaciones que tengan por conveniente, haciéndolas creer, por ejemplo, que ven al demonio y que se hallan en relación con él; y pueden, finalmente, dentro de ciertos límites, inspirarles, ya una antipatía invencible, ya una sumisión absoluta y sin reserva con respecto á ciertas personas.

Esto es lo que parece comprobado, según vemos muy particularmente en una obra que acaba de publicarse por M. Liégeois, profesor de Derecho en Nancy, con el título *De la suggestion et du somnambulisme dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale.*

Yo elijo, entre los numerosos hechos que refiere, la narración de un atentado por el cual su autor, que era un sujeto llamado Castellán, compareció ante la Audiencia del Var, residente en Dragpugnan, en 29 y 30 de Julio de 1865, siendo condenado á doce años de trabajos forzados. Ya se verá que este Castellán se parecía bastante á los hechiceros de otros tiempos; pues bien, cree Mr. Liégeois que el conocimiento de las prácticas hipnóticas fué lo que indujo á este malvado á poner en ejecución de una manera natural todo lo que va á referirse. Todos los detalles de este relato son extractos de las actas del juicio oral:

El 31 de Marzo de 1865 llegó un mendigo al caserío ó aldea de Guiols. Tenía unos veinticinco años próximamente; hallábase algo defectuoso de ambas piernas. Pidió hospitalidad al llamado H..., que habitaba en esta aldea en unión con una hija suya. Era ésta de veintiséis años de edad, y su moralidad intachable. El llamado Castellán, fingiéndose sordo-mudo, hizo comprender por señas que tenía hambre, y se le invitó á cenar. Durante la cena practicó actos extraños, que llamaron la atención de los dueños de la casa; afectó no querer se le llenase el vaso sino después de haber hecho sobre este objeto y sobre su rostro la señal de la cruz. Durante la velada hizo signo de que podía escribir. Entonces escribió las siguientes frases: "Yo soy el Hijo de Dios... No temáis nada de mí; yo soy un enviado de Dios...„

Estos actos absurdos impresionaron á los asistentes, y Josefina H... se conmovió sobremanera. Al día siguiente Castellán, después de haberse alejado de la aldea, volvió á ella y encontró á Josefina ocupada en los quehaceres de la casa, conversando con ella por medio de señas. A medio día se sentaron juntos á la mesa. Apenas había empezado la comida, Castellán hizo un gesto como para echar alguna cosa en la cuchara de Josefina. Apenas sucedió esto, la joven quedó desvanecida, y Castellán abusó de ella de un modo infame. Josefina tenía conciencia de lo que le acaecía; pero, cohibida por una fuerza irresistible, hallábase imposibilitada de moverse y hasta de lanzar un grito, aunque su voluntad protestase contra el atentado de que estaba siendo víctima.

Al volver de su desvanecimiento no dejó de hallarse sometida al imperio

que Castellán ejercía sobre ella, y á las cuatro de la tarde, cuando éste se alejaba de la aldea, la infeliz, arrastrada por una misteriosa influencia, á la cual en vano trataba de resistir, abandonaba la casa paterna y seguía desatentada á aquel mendigo, por quien no sentía sino miedo y antipatía. Así logró conducirla en seguimiento suyo. Cuando ella quería dejarle y escapar, la hacía caer en sonambulismo.

En cierta ocasión en que aparecía como muerta, "vióse que á las órdenes de él se levantaba, subía las escaleras, las contaba sin equivocarse, y luego se reía convulsivamente".

Al día siguiente cayó en un estado que se parecía á la locura, deliraba y se negaba á tomar alimento; invocaba alternativamente á Dios y á la Virgen. Castellán, queriendo dar una nueva prueba de su influjo sobre ella, mandóla diese vueltas de rodillas á la habitación, y ella obedeció sin tardanza. Compadecidos del dolor de esta desgraciada joven, indignados por la audacia con que su seductor abusaba del dominio que ejercía sobre ella, los dueños de la casa arrojaron al mendigo no obstante su resistencia. Apenas había franqueado la puerta cuando Josefina cayó como muerta. Se llamó de nuevo á Castellán, éste hizo sobre ella algunos signos y le devolvió el uso de sus sentidos.

Por fin pudo ya abandonar á aquel hombre, y fué conducida al lado de su padre. Castellán á su vez fué detenido. Josefina, desde que se sustrajo á la influencia de este hombre, recobró casi por completo el uso de sus facultades. En su declaración ante el tribunal decía lo que sigue: "Ejercía sobre mí tal poder con sus gestos y sus palabras, que muchas veces caí como muerta. En este estado pudo hacer de mí todo cuanto se le antojase. Yo comprendía aquello de que estaba siendo víctima, pero ni podía hablar ni obrar, y sufría el más cruel de los tormentos."

Mr. Liégeois, que pretende explicar todos estos hechos por el hipnotismo, se pregunta cómo Castellán había podido aprender este arte de que hacía tan abominable uso. "¿Habría tal vez, dice (pág. 546), adquirido sus criminales conocimientos de alguno de esos magnetizadores de baja estofa que abundan entre la gente *non sancta* de adivinos, echadores de cartas, decidores de la buena ventura, etc., los cuales se transmiten desde hace siglos los *secretos* que les permiten vivir á costa de otros?" Y añade: "Tengo por seguro que entre los clientes del doctor Liebeault se encontrarían, no una, sino diez, veinte personas, que no podrían tampoco, en las condiciones dadas, resistir á las tentativas criminales de que no pudo librarse Josefina."

Si se atiende á que el hipnotizador puede imponer á su víctima las alucinaciones que quiera, hacerle creer que él es el demonio ó cualquier otro ser á su antojo, impedir que se acuerde de lo acaecido mientras se hallaba en el sonambulismo, ¿no es cierto que hay motivo para creer que los hechos atribuídos á la acción de los hechiceros han sido muchas veces hechos reales, sí, pero en los que el demonio no tomaba una parte tan activa como se quería hacer creer por aquellos que á tales artes se dedicaban?

Se ha sostenido que estos brujos y brujas no eran sino personas histéricas ó individuos alucinados atacados de locura. Después de lo que acabamos de decir, parécenos más exacto suponer que los tales nigrománticos han elegido sus víctimas con preferencia entre los histéricos, que se hallan ya naturalmente en ese estado de sugestibilidad. También las han escogido entre las personas que, en un momento de debilidad ó de curiosidad, se han sometido á sus maniobras. Ellos han podido producir en éstas toda clase de alucinaciones. Les han hecho creer que iban al conventículo ó *aquelarre*, que allí tomaban parte en escenas infames, que recibían del demonio tesoros, vestidos y alhajas riquísimas, que se entregaban á él, etc. Ellos han podido exigir y conseguir de dichas sus víctimas toda clase de favores. Nuestros hipnotizadores afirman á los que á ellos se someten que nada es capaz de sustraerlos á su poder. Los hechiceros les persuadían que habían hecho con Satanás un pacto al cual no podrían sustraerse. Esto es lo que estas pobres víctimas confesaban á sus jueces, sin poder discernir lo que hubiese de verdadero y falso en sus decla-

raciones. A idénticos resultados puede llegarse con las personas histéricas é hipnotizadas de nuestros hospitales por medios fáciles de adivinar, y que podría emplear todo experimentador despreocupado en materia de decencia y honestidad.

En fin, ha llegado á ocurrir que algunos pobres enfermos se persuadieran de todo esto sin ser víctimas de nadie, sino de sí mismos, de su propia imaginación y de las creencias de sus tiempos. Con este motivo se ha acusado muy sin razón á la Iglesia, que proscribía las prácticas mágicas. ¿Se acusa á la sociedad moderna de la locura de aquellos que se hallan en el manicomio y que se creen asesinos?

Imposible sería hoy determinar, entre los que fueron acusados de hechicería en los siglos pasados, cuál ha sido el número de los verdaderos criminales, el número de sus víctimas más ó menos voluntarias, y, finalmente, el número de los alucinados que no han tenido con ellos ninguna relación... No sería menos difícil determinar, en lo que á la historia de la brujería se refiere, la parte que hay que conceder á la exageración de los relatos ó á las causas naturales, y la que hay que atribuir á la intervención del demonio.

2.º *¿Debe hacerse responsable á la Iglesia católica de las penas decretadas contra los inocentes en los procesos de hechicería?*—No negamos que en los siglos XVI y XVII especialmente, hubiese inocentes condenados como hechiceros á la última pena. El ejemplo de Juana de Arco es conocido de todo el mundo, y los procesos de hechicería han hecho otras víctimas tan inocentes como ella. Algunos hubo á quienes los tormentos arrancaron confesiones en que no creían, y tampoco han faltado quienes confesaron creyéndose culpables, porque habían experimentado los manejos criminales de que antes hemos hablado.

Pero hubo también grandes culpables, como hemos demostrado.

Es cierto que con frecuencia se sometía á los mismos tormentos, así á los inocentes como á los criminales; es cierto que las torturas y las penas que se imponían á los inocentes deben excitar nuestra compasión; pero la Iglesia no es responsable de estas desventuras.

En el artículo *Inquisición* diremos que los pueblos católicos habían adoptado el Derecho romano sobre éste como sobre otros muchos puntos. En lo concerniente al rigor de las penas y del procedimiento, procedía también del Derecho romano; se había infiltrado en las costumbres del tiempo, y la influencia de la Iglesia no contribuyó poco á suavizarlas.

No hay que olvidar que en esta materia no puede hacerse contra la Iglesia reproche alguno que no sea aplicable con mayor razón á todas las sociedades que la precedieron ó que existían ya en el tiempo en que empezaron los procesos de hechicería en nuestro Occidente. Esto supuesto, ¿será justo culpar á ella solamente, é imputarla una desgracia que lo fué de toda la humanidad? En los siglos XVI y XVII los protestantes y los magistrados civiles mostraron más ardor en perseguir y castigar á los verdaderos ó supuestos hechiceros que los representantes de la Iglesia católica, prueba evidente de que no son, como se ha dicho, las bulas de Inocencio VIII (1484), de Sixto V (1585) y de Gregorio XV (1628) contra la hechicería, las que hicieron subir á las hogueras á cierto número de inocentes. Estos Papas lo que pretendieron tan sólo, así como los Príncipes católicos y protestantes de su época, fué arrancar de raíz estas prácticas criminales y supersticiosas que el Renacimiento había extendido por todas partes.

Se ha dicho también que estos Papas habían prescrito contra los hechiceros un procedimiento excepcional. "Una bula de Inocencio VIII prohibe, dice el Dr. Reynard (*Les maladies épidémiques de l'esprit, les sorcières,* pág. 20), que el acusado pueda tener abogado." La bula de Inocencio VIII, ni la de los demás Papas, no dicen tal cosa ni establecen nada sobre el procedimiento que hay que seguir.

Este procedimiento se dejaba á la apreciación de los jueces, que muchas veces eran seglares. Sobre estos jueces, que no eran siempre suficientemente instruídos, es sobre quienes pesa principalmente, sobre todo en Alemania, la responsabilidad de la ejecución

de tantos inocentes, ó mejor dicho, esta responsabilidad recae sobre las aberraciones de la opinión pública, que tenía horror al crimen y no sabía discernir á los verdaderamente culpables. Se escribieron una porción de obras sobre las reglas que debían seguirse para descubrir y castigar á los hechiceros; pero estas obras estaban inspiradas en los prejuicios de la época, escritas casi todas, como sucede con frecuencia, con el fin de corroborarlos.

Las que mostraron más severidad con respecto á la hechicería fueron debidas precisamente á autores protestantes, como Benito Carpzow (1595-1666), denominado *el Legislador de Sajonia* por la gran autoridad de que gozaron sus decisiones en materias de Derecho canónico y penal, así como también algunas otras debidas á católicos, como Bodin. Lo cual no impide que los racionalistas modernos presenten las reglas de procedimiento consignadas en estas obras como impuestas por la Autoridad eclesiástica.

Y, sin embargo, como dice Rohrbacher (*Hist. de l'Eglise*, lib. LXXXVII, pár. VI), siguiendo en esto al protestante Menzel, del seno del clero católico se levantaron enérgicas protestas contra lo infundado y cruel de tales procedimientos. Entre los clérigos que protestaron deben citarse, en el siglo XVI, á Cornelio Laos, muerto en 1593, y en el XVII á los dos jesuítas Adam Tanner, muerto en 1632, y á Federico Spée, que lo fué en 1635. Tanner, Canciller de la Universidad de Praga, controversista célebre y autor de varios escritos teológicos, se propuso en una de sus obras conseguir que se moderasen los procedimientos. "Lo cual, dice Rohrbacher, irritó de tal modo á los jueces de hechicería, que si hubiesen podido apoderarse de su persona le hubiesen hecho experimentar en su mismo cuerpo la tortura y sus consecuencias. Federico Spée, nacido en 1595 en el Palatinado, de una familia noble, continúa el mismo autor, recibió en Vurtzburgo, donde se hallaba en 1627 y 1628, la comisión de preparar á bien morir á cerca de doscientas personas, eclesiásticos, nobles, funcionarios, individuos de la clase media y hasta niños de ambos sexos, que fueron llevados á la hoguera. En sus conversaciones con estos desgraciados pudo convencerse de que todos eran inocentes, y que sólo la tortura pudo sacar de ellos una confesión contraria." Lo cual le llenó de indignación y de pesar, hasta el punto que encaneció casi de repente á pesar de ser muy joven.

Bajo tales impresiones escribió una obra, en la cual señala las faltas que los jueces cometían en los procesos contra los brujos y las brujas, demostrando también que solían verse sortilegios donde no los había sino en apariencia. En el Prefacio decía lo siguiente: "He dedicado mi libro á los magistrados germánicos; pero no á aquellos que lo han de leer, sino á aquellos otros que no lo leerán. La razón consiste en que los magistrados que tienen conciencia suficiente para creer que deben leer lo que yo digo aquí acerca de los procesos de hechicería, tienen ya aquello por lo que había necesidad de leer este libro, es á saber, el cuidado y la atención que se requieren para conocer y juzgar estas causas como es debido; no tienen, pues, necesidad de leerle para extraer de él lo que ya poseen de antemano. Pero aquellos tan indolentes y despreocupados que no han de leer estas cosas, ni cuidarse de ellas, éstos son los que necesitan en extremo leer todo esto, á fin de que aprendan á ser cuidadosos y atentos. Léanlo, pues, los que no lo han de leer, y dejen de leerlo aquellos que lo hayan de leer." La obra, publicada en 1631 en Rinthal con el título de *Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas*, produjo honda sensación en el público, alcanzando ruidoso éxito. Ya en el año siguiente (1632) se hicieron dos ediciones, una en Francfort y la otra en Colonia. Inmediamente fué traducido en muchas lenguas. Esto nos enseña Leibnitz, el cual hace de dicho libro el más cumplido elogio (*Teodicea*, p. 1.ª, n. 97), y añade: "Esta obra produjo opimos frutos, y convirtió sobre este particular á Juan Felipe de Shonborn, entonces simple canónigo, luego Obispo de Vurtzburgo, y finalmente Arzobispo de Maguncia, el cual consiguió que cesaran estas barbaries tan pronto como llegó á la regencia. En lo cual fué secundado por los Duques de Brunswick, y se-

guido, finalmente, por la mayor parte de los Príncipes y Estados de Alemania.„

Por el testimonio de Leibnitz puede verse la influencia que el jesuíta Spée ejerció para conseguir la desaparición de tales ejecuciones, aun sobre los Príncipes protestantes y en el país en que más en boga se hallaban.

En Francia fué Luis XIV quien, en 1675, mitigó el procedimiento contra los hechiceros, prohibiendo se les condenase á muerte no obstante las reclamaciones del Parlamento de Rouen. Ya se sabe también que dicho Príncipe hacía profesión de defender el Catolicismo.

Vamos á terminar diciendo que no son, como vemos, las creencias católicas las que introdujeron ni las que desarrollaron la hechicería en el mundo, sino que, por el contrario, son las que contribuyeron á hacerla desaparecer cuando, en el siglo XVI, el regreso al paganismo intentó resucitarla; también podemos afirmar en consecuencia de lo dicho que no fué la Iglesia quien estableció penas tan rigorosas contra los nigromantes, y que no hay motivo alguno para acusarla más que á otra sociedad por haberlas aplicado á inocentes valiéndose de procedimientos absurdos y bárbaros; por el contrario, el clero católico contribuyó eficazmente para que se mitigasen tales procedimientos.

Nuestra legislación actual no señala pena alguna contra la magia, en la cual ya no cree, ni contra el abuso que puede hacerse del espiritismo y del hipnotismo, que presentan tantos puntos de semejanza con la antigua hechicería; pero véase también que los jurisconsultos que estudian la materia señalan esta laguna de nuestras leyes, afirmando que puede dar lugar á las más graves consecuencias. Al mismo tiempo, en muchos países se prohibe que el hipnotismo se exhiba públicamente. Si la epidemia de hipnotismo de que somos testigos continúa tomando incremento, acaso se verán los pueblos en la necesidad de renovar contra los que lo practican prohibiciones y castigos que estarán más en harmonía con nuestras costumbres, pero que se diferenciarán bien poco de aquellas que impuso la legislación eclesiástica contra la hechicería. Esto demuestra que, si se ha abusado de esta legislación aplicándola indebidamente, hay que confesar cuando menos que tenía su razón de ser, aun cuando no se admitiera que el poder atribuído á los hechiceros fuese diabólico.

J. M. A. VACANT.

HEREJÍA.—I. Llámase así, en la Iglesia católica, toda doctrina directamente opuesta á alguno de los dogmas que cree y enseña como divinamente revelados. Un católico, un cristiano bautizado, se hacen materialmente herejes adhiriéndose, sin saberlo, á una doctrina en tal manera opuesta á la fe; llegan á serlo formalmente adhiriéndose á ella voluntariamente, á sabiendas y, por consiguiente, con obstinación. —Jesucristo, enviando sus Apóstoles á predicar el Evangelio, imponía á sus oyentes la obligación de creer bajo pena de ser condenados (Marc., XVI, 15). Divina y necesaria intolerancia, fácil de comprender para todo el que tiene una noción exacta de Dios, del hombre, de sus mutuas relaciones y del precio de la verdad revelada. Los Apóstoles tuvieron la misma repulsión á la herejía que su Maestro: San Juan ve en ella la obra del Anticristo (I Joann., IV, 3), y prohibe recibir y hasta saludar á los herejes (II Joann., 10); San Pedro y San Judas hablan de ello con extrema energía (II Petr., II, 1, 17; Jud., 12, seq.); San Pablo los anatematiza (Gal., I, 9), pretende domarlos por su poder espiritual (I Cor., X, 1 seq.) y los entrega al poder de Satanás (I Tim., I, 20).—La Iglesia primitiva no siente de distinta manera; y tan evidente es el hecho, que no necesito probarlo.—El Derecho canónico vigente en la actualidad opone á la herejía profesiones de fe, visitas episcopales, condenaciones de libros y de proposiciones, leyes prohibitivas para los católicos de ciertas comunicaciones con los herejes, inquisiciones, excomuniones, privaciones de oficios ó de beneficios eclesiásticos y de sepultura religiosa; por último, en caso de reincidencia, sentencias entregando los culpables al brazo secular. Además, está reconocido que la Iglesia ha inspirado á los Príncipes temporales de las eda-

des cristianas parte de las medidas que adoptaron contra los heresiarcas, contra sus discípulos y fautores, y aun contra los individuos sospechosos de herejía.

II. Una objeción previa que se pudiera llamar general y de principios, ataca á esta legislación eclesiástica:

1.º Como contraria al derecho natural.

2.º Como opuesta al espíritu mismo del Cristianismo primitivo.

Objétase en seguida:

3.º Que las profesiones de fe son una provocación á la hipocresía.

4.º Que las condenaciones de libros y de proposiciones son vejaciones fastidiosas, y á pesar de eso de eficacia muy mediana.

5.º Que la prohibición de comunicar con los herejes, y sobre todo la excomunión, son contrarias á toda caridad, á toda sociabilidad.

6.º Que la privación de sepultura religiosa y de oficios ó de beneficios eclesiásticos es una grave injusticia.

7.º Que es horrible entregar los herejes, relapsos ó no, al brazo secular.

Omito referir aquí lo que se dice de las visitas episcopales, y sobre todo de las inquisiciones, puesto que he de tratar de ello en esta última palabra.

III. *Respuestas.*—1.ª No es contrario al derecho natural discernir lo verdadero de lo falso; proteger lo uno y proscribir, ó bien impugnar, lo otro, especialmente cuando tienen consecuencias prácticas de alta gravedad para la vida individual y social; dar leyes restrictivas y aflictivas proporcionadas al peligro y á la criminalidad de las malas doctrinas. El crimen del pensamiento, de la palabra, de la enseñanza, no es menos punible que el de la acción: á veces lo es más. El falso doctor que atiza la cólera y provoca las violencias de una turba ignorante y ciega, no es irresponsable ante la conciencia de las desgracias por su culpa ocasionadas; ¿por qué ha de serlo ante la ley, ante el juez, ante el verdugo mismo?

2.ª El espíritu del Cristianismo, no ya primitivo, sino actual, es ciertamente de caridad, de conmiseración, de perdón; pero lo es también de justicia para con Dios, cuyos derechos son imprescriptibles: para con las almas, cuyo interés es tanto más sagrado cuanto son más inocentes y fáciles de escandalizarse. Sabido es con cuánta energía ha reivindicado Jesucristo los derechos de su Padre y vituperado el crimen de los escandalosos. Ahora bien: el orgullo de la herejía es el más culpable, el escándalo de la herejía el más pernicioso de todos. ¿Cómo no había Jesucristo de desenmascarar á los falsos pastores y denunciar los falsos doctores?—Él, además, ha establecido su Iglesia como sociedad perfecta, sociedad de almas, sin duda, pero sociedad de almas unidas á cuerpos, y viviendo con vida exterior, visible, material, tanto como con vida interior, invisible, espiritual y sobrenatural; hále dado una potestad de gobierno visible, exterior, tangible por decirlo así, con el doble poder legislativo y coercitivo, sin el cual no hay gobierno eficaz y completo; la Iglesia está, por consiguiente, investida de toda la autoridad necesaria para la represión de la herejía: ya hemos visto cómo los Apóstoles la entendieron y la ejercitaron.

3.ª Las profesiones de fe impuestas á los fieles, á los convertidos, á los sospechosos, pueden ser ocasión de algunos actos de hipocresía, así como los juramentos, los contratos, las simples conversaciones y relaciones sociales. ¿Quién lo duda? Pero ¿quién querría también suprimirlos por causa de esto, y suprimir todo lo que puede ocasionar la mentira, la doblez, el perjurio? Y luego, ¿quién no ve la utilidad de estas fórmulas solemnes para la conservación de la unidad doctrinal entre los fieles, para enseñanza de los ánimos indecisos ó ignorantes, para dar luz á los ojos entenebrecidos por las nubes de la duda y del error?

4.ª Tales son del mismo modo las considerables ventajas de la condenación de las proposiciones ó de los escritos heréticos: suministra la prueba de ello la historia eclesiástica. Con seguridad disminúyese por tal causa la libertad de la imprenta, de la librería y de la lectura; pero se reglamenta del mismo modo y se restringe la venta de venenos. Lo esencial para el hombre no es leer, sea lo que sea; es leer lo que instruya en la verdad, lo que anime al amor del bien. Si las condenaciones

dadas por la Iglesia no evitan por completo el mal, la abolición de aquéllas acarrearía el absoluto desencadenamiento de éste.

5.ª Prohibiéndonos tomar parte en el culto de los herejes, la Iglesia se muestra llena de prudencia y de caridad para ellos y nosotros: les hace ver el peligro de su situación, nos conserva los beneficios de la nuestra; pero no prohibe, ni mucho menos, á sus ministros y doctores predicar la verdad á los herejes; no impide á ninguno de sus hijos que ruegue por ellos; tolera hasta la asistencia material á sus funerales, á sus bodas en prueba de cortesía y de buenas relaciones civiles. — La excomunión es seguramente una pena terrible, pero cuyo objeto, como el de todas las penas eclesiásticas, es la corrección de los infelices excomulgados. Si éstos no son nominalmente denunciados como vitandos, si son tolerados, se puede libremente comunicar con ellos, y ellos con sus conciudadanos, en las relaciones ordinarias de la vida civil. Aunque estén nominalmente denunciados, se puede todavía tener con ellos relaciones de necesidad, de familia, de subordinación, de utilidad, ya temporal, ya espiritual. Si las costumbres públicas se han dulcificado un poco en el mundo, si la legislación criminal ha podido ceder algo de sus antiguos rigores, la penalidad eclesiástica ha podido por lo mismo suavizarse, y no ha dejado de hacerlo.

6.ª Los partidarios de los entierros laicos no podrían quejarse de la denegación de sepultura religiosa con que la Iglesia castiga la herejía; por lo demás, nadie puede sorprenderse de ello. ¿Cómo pretender comunicar en la muerte con una sociedad de la cual voluntariamente se ha separado uno en la vida? Otro tanto diré, y más todavía, de la privación de oficios y beneficios eclesiásticos; ¿cómo querer guardar ú obtener un ministerio, un cargo, una dignidad, en una sociedad cuyo principio fundamental, el de la fe, se rechaza?

7.ª Si la Iglesia, allí donde ella misma no ejercía el poder temporal, ha entregado los herejes, los reincidentes sobre todo, al brazo secular para castigarlos corporalmente; si ha aprobado, hasta inspirado, leyes penales muy duras contra la herejía; si, por consiguiente, heresiarcas y herejes han sido encarcelados, ahorcados, descuartizados, quemados, es necesario considerar atentamente que en Derecho, en un Estado cristiano donde la fe católica estaba en la base misma de la constitución y de las leyes, el crimen religioso de herejía llegaba á ser de hecho un crimen político punible por el brazo secular; que en realidad las herejías han tenido casi siempre consecuencias prácticas detestables para las costumbres, para la familia, para la sociedad, que se hallaba autorizada, obligada á adoptar en contra de aquéllas medios suficientes de represión y supresión; que, según testimonio imparcial de la historia, los desórdenes, sediciones, violencias y crueldades de los herejes han exigido, so pena de dejar que el Estado se derrumbase entre ruinas, medidas de entera energía y castigos ejemplares; que, en fin, la condición de los tiempos y de las costumbres toleraba, necesitaba un sistema de penalidad cuyo horror, entonces insuficiente, hoy nos parece intolerable. Hechas estas observaciones, no habrá inconveniente en considerar también que, desde el punto de vista teológico y objetivo en que la Iglesia se coloca desde luego, la herejía es el más grave de todos los crímenes, puesto que arranca del alma humana la raíz misma de la justicia y de la vida eterna; propagarla es cometer el más horrible de los homicidios, toda vez que ataca la existencia moral, la existencia sobrenatural de los individuos y de los pueblos, á veces durante largas series de generaciones y de siglos. Si, pues, la Iglesia, consecuente con sus principios, y no teniendo ya la esperanza de convertir á los herejes y de paralizar su detestable predicación, los ha con frecuencia abandonado al poder secular, no solicitando directamente contra ellos la pena capital, pero sin desaprobarla tampoco en las circunstancias religiosas y sociales porque á la sazón se atravesaba; si, consecuente también con sus principios acerca de la organización cristiana de los Estados, ha aceptado el concurso legislativo y coercitivo de los Príncipes; si lo ha reclamado para la defensa de la fe y extinción de la here-

jía, no hay motivo para censurarla ni indignarse violentamente por ello, sino únicamente para juzgar estos hechos á la luz de los principios, y reconocer que intereses mucho menores que éstos han hecho correr sobre la tierra mil y mil veces más sangre humana, más inocente, más pura y más noble.—(Cf. Jungmann, *Dissert. in Hist. eccl.*, dissert. VII y XXVI; C. Cantú, *Les hérétiques d'Italie;* Phillips, *Droit ecclésiastique;* J. Balmes, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, cap. XXXIV-XXXV, etc., etc.)

D. J. D.

HERMANOS DE NUESTRO SEÑOR (*Los*).—Hacia fines del siglo IV, un tal Helvidio, hombre obscuro á quien no conocemos sino por la refutación que nos dejó San Jerónimo de sus errores, se atrevió á sostener que la Santísima Virgen María, después del nacimiento de su divino Hijo, tuvo de su matrimonio con San José otros hijos, llamados en el Evangelio *hermanos* y *hermanas* de Jesús. Esta monstruosa doctrina, que echaba por tierra el dogna de la virginidad perpetua de la Madre de Dios, excitó en todas partes horror é indignación. San Jerónimo escribió contra ella su *Libellus adversus Helvidium.*

Helvidio trataba de apoyar su opinión en multitud de pasajes de la Escritura. Desde luego citaba en su favor el texto de San Mateo (I, 18): "*Antes que se juntasen* (carnalmente) *se halló que María había concebido por obra del Espíritu Santo.*„ Luego se conocieron carnalmente más tarde, decía Helvidio, y añadía: "¿A qué venía el matrimonio de José y María si no tenían el propósito de consumar su unión?„ San Jerónimo opone al texto aducido otros muchos lugares de la Escritura en que la palabra *priusquam* no supone la ulterior realización de la cosa que se dice no ha sucedido todavía. Añade además este argumento *ad hominem:* "Si yo dijera: Helvidio fué sorprendido por la muerte antes de hacer penitencia, ¿se seguiría de aquí que hubiese hecho penitencia después de su fallecimiento?„ Por lo demás, el honor de Jesús y de su Madre exigía que ésta fuese reconocida por esposa legítima de José.—Otro argumento del innovador, no menos fútil que el que acabamos de refutar, se sacaba de que Jesús es llamado por San Lucas (II, 7) el *primogénito* de su Madre. "Luego María, decía Helvidio, tuvo muchos hijos; pues, de lo contrario, ¿por qué llamarle primogénito? Habría que llamarle *único (unigenitum).*„ Este sofisma descansa sobre una confusión de ideas. Todo hijo único es primogénito; todo primogénito no es hijo único, pero puede serlo. Primogénito es aquel que no viene precedido de ningún otro; hijo único es aquel que no viene precedido ni seguido de otro. ¿No estamos diciendo todos los días que una madre ha muerto al dar á luz su primer hijo? Así también la ley de Moisés (Exodo, XXXIV, 19, 20), al prescribir se ofreciese al Señor todo primogénito del sexo masculino, hallaba su aplicación desde que la madre daba á luz un hijo; no se necesitaba esperar al nacimiento de un segundo hijo. El tercer argumento es menos sólido todavía. San Mateo dice de San José (I, 25): "*No la conoció* (maritalmente) *hasta que ella dió á luz á su primogénito.*„ Resulta, pues, dice Helvidio, que José conoció á su esposa después de este acontecimiento. La falsedad de esta deducción se nota al momento por la comparación con un texto paralelo (Deut., XXXIV, 6): "*Nadie conoció* (halló) *el sepulcro de Moisés hasta el presente.*„ Ahora bien; es notorio que este sepulcro no ha sido jamás descubierto.

El último argumento, en el que insiste principalmente este ultrajador de la Madre de Dios, consiste en la mención frecuente que en el Nuevo Testamento se hace de los *hermanos* y *hermanas* de Jesús. Para demostrar que estas palabras deben tomarse en el sentido más estricto en significación de hermanos uterinos del Salvador, Helvidio alega el testimonio de San Mateo y de San Marcos, que afirman asistieron á la agonía de Jesús sobre la cruz María Magdalena, María, madre de Santiago y de José, y Salomé, madre de los hijos del Zebedeo. Supone que esta María, madre de Santiago y de José, es la propia Madre de Jesús, y que, en consecuencia, Santiago el Menor y José son hijos de la Madre de Jesús y hermanos uterinos de éste. Cree Helvidio poder probar su aserción de la manera siguiente: Sa-

bemos por San Juan que María, Madre de Jesús, se hallaba de pie cerca de la cruz. San Mateo y San Marcos no podían omitirlo. Luego la mujer á quien ellos llaman María, madre de Santiago y de José, no es otra que la Madre de Jesús. — Pero preguntamos nosotros por nuestra parte: si estos dos narradores querían decirnos que la Madre de Jesús estaba allí, ¿cómo pudo ocurrírseles designarla con el nombre de madre de Santiago y de José? ¿Por qué no la designaron con el solo calificativo que aquí cuadraba, de *Madre de Jesús?* Si el silencio que guardan sobre ella los dos evangelistas es motivo de extrañeza, en cambio la suposición del adversario es sencillamente absurda. También podría preguntarse á este propósito cómo San Juan, en la enumeración que hace de las mujeres que estaban de pie junto á la cruz, pudo omitir á su propia madre Salomé. Todo se explica sin gran dificultad admitiendo que las mujeres mencionadas por los varios evangelistas no permanecieron constantemente en el Calvario reunidas en un mismo grupo durante todo el tiempo que Jesús estuvo en la cruz, sino que cambiaron algunas veces de sitio. ¿Estaban allí en el momento en que Jesús habló á su Madre y á San Juan? ¿No habría algunas que llegaran después de la muerte de Cristo? Los sinópticos no hablan de ellas sino después de haber referido esta muerte. En cuanto á esta María, madre de Santiago y de José, es designada por San Juan con el nombre de María de Cleofás, es decir, esposa de Cleofás. En efecto, según luego probaremos, Cleofás era el padre de Santiago el Menor.

Pasemos ahora á examinar la palabra *hermano* de Jesús, y veamos á título de qué se ha aplicado esta palabra á algunos personajes evangélicos.

Si en el lenguaje bíblico los términos *hermano* y *hermana* no pudiesen significar sino hijos nacidos de los mismos padres, habría terminado el debate en favor del hereje del siglo IV y de sus secuaces modernos del campo racionalista. Pero nadie ignora que los escritos del Nuevo Testamento abundan en hebraísmos. Ahora bien; entre los hebreos las palabras *hermano* y *hermana* tienen un sentido más lato que las griegas ἀδελφός y ἀδελφή. Nos ceñiremos á reproducir aquí dos pasajes que lo demuestran. En el Génesis (XII, 5) se lee: "*Yél* (Abraham) *tomó con él á Sara su mujer, y á Lot, el hijo de su hermano.*„ Lot era, pues, sobrino del Patriarca. Y sin embargo, después de contar la derrota de los cinco Reyes (XIV, 14) se lee: "*Y él* (Abraham) *recogió todo cuanto poseía, y á Lot, su hermano, con sus bienes, las mujeres y el pueblo.*„ Podrían citarse muchísimos ejemplos por el estilo. Como se ve, toda relación de próximo parentesco era suficiente para que se llamaran *hermanos* y *hermanas* aquellos entre quienes mediaba. Según esto, pues, aquellos que los Evangelios llaman hermanos de Jesús pueden muy bien haber sido primos. Esta conclusión es admitida hasta por el mismo M. Renán. (*Vie de Jésus*, 13.ª edic., pág. 25.) Este crítico se inclina á creer que estas personas fueron realmente primos hermanos de Jesús. Tuvo, sin embargo, Jesús, según opinión del citado crítico, verdaderos hermanos y hermanas por parte de padre, como hijos de José nacidos de un primer matrimonio.

Esta última opinión fué sostenida en otro tiempo por muchos Padres de la Iglesia. Se apoya en algunas tradiciones judaico-cristianas consignadas en los Evangelios apócrifos, y singularmente en el de Santiago. Entre los antiguos Padres, Orígenes, Eusebio de Cesarea, San Hilario y San Epifanio adoptaron este parecer. Por otra parte, San Papías (suponiendo auténtica la cita), San Juan Crisóstomo, Teodoreto y el autor del *Opus imperfectum in Mattaehum* hacen á Cleofás padre de Santiago, hermano del Señor. Por nuestra parte creemos que estos últimos están en lo cierto. En efecto, Hegesipo, en el siglo II, da á Simeón, hijo de Clopas, la denominación de ἀνεψιὸς τοῦ Κυρίου, *primo del Señor,* y dice que Cleofás era hermano de José. Nosotros vamos ahora á ver que los datos de los Evangelios concuerdan perfectamente con esta aserción.

Los Evangelios designan nominalmente como hermanos de Jesús á cuatro personas, á saber: Santiago, José, Simón y Judas (Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3). *María, madre de Santiago y de*

Josés (Joseph ó José), que, según San Mateo (XXVII, 55, 56), se hallaba junto á la cruz en el Calvario, es llamada por San Marcos (XV, 40) *María, madre de Santiago el Menor*. Este Santiago el Menor, así llamado para distinguirle de otro homónimo más avanzado en edad, Santiago el Mayor, hijo de Zebedeo, no puede ser otro que Santiago, hijo de Alfeo, también discípulo de Jesús y uno de los doce Apóstoles. Esta conclusión no puede desecharse sino admitiendo que entre los discípulos del Salvador hubiera habido un tercer Santiago, como pretenden algunos, pero sin fundamento sólido. Sea de ello lo que fuere, para conciliar á San Juan con los dos primeros evangelistas en la descripción de las escenas del Calvario, nada más natural que identificar á María, madre de Santiago el Menor, con María de Cleofás, hermana de la Madre de Jesús. Si este genitivo (Cleofás) designa la relación de mujer á marido, éste sería el marido de esta hermana de la Santísima Virgen. Él sería, pues, padre de Santiago el Menor, y éste sería sobrino de la Santísima Virgen, ó cuando menos pariente próximo. Santiago el Menor, y Santiago, hijo de Alfeo, serán una sola persona si Alfeo y Cleofás son también un solo individuo. Ahora bien; esto parece se halla fuera de toda duda. Pues Alfeo es el nombre arameo *Cholphai*, del cual, por una metátesis, nació Κλωπατ ó Κλωπᾶ, que es el nombre griego de Cleofás.

Compaginando ahora las noticias de Hegesipo con las de los evangelistas, llegamos á estas conclusiones: Si la frase *soror matris ejus* debe tomarse en un sentido estricto, en este caso José y su hermano Clopas ó Alfeo se habrían casado con dos hermanas llamadas María, y Santiago el Menor sería primo hermano de Jesús por doble título, como hijo de la hermana de la Virgen y como hijo del hermano de San José, padre putativo de Jesús y esposo verdadero de su madre. El parentesco sería menos estrecho por parte de la Virgen si ésta no fuese la propia hermana de la mujer de Cleofás. Este último punto queda dudoso, principalmente porque es difícil admitir que hubiese en una misma familia dos hermanas que llevasen el mismo nombre: María.

Probado el parentesco de Santiago el Menor con Jesús, admitiremos en consecuencia que José, hijo también de María de Cleofás, es, como Santiago su hermano, primo hermano del Señor. Lo mismo habrá que decir de Judas, llamado por San Lucas *Judas Jacobi* (Luc., VI, 14-16; Act., I, 13), es decir, Judas, hermano de Santiago, puesto que San Judas, en la inscripción de su epístola católica, se intitula *hermano de Santiago*. Finalmente, el cuarto primo hermano de Jesús será Simón ó Simeón, hijo de Cleofás, que sucedió á Santiago en la Sede de Jerusalén y sufrió el martirio en esta ciudad.

Todo lo que acabamos de decir nos permite contar dos por lo menos de estos *hermanos* del Señor entre los doce Apóstoles, á saber: Santiago y Judas. También podría preguntarse si el Apóstol Simón no debe identificarse con San Simeón, segundo Obispo de Jerusalén. La antigüedad nada dice sobre esta identidad, que, según los datos bíblicos, aparece bastante probable. El cuarto, José, nunca formó parte del colegio apostólico. ¿Tuvo Jesús otros parientes próximos, cuyos nombres han quedado ignorados y á los cuales alude la Escritura? Es muy probable. Pues en las Actas, San Lucas, al enumerar las personas que se retiraron al cenáculo después de la Ascensión del Señor, cita primeramente á todos los Apóstoles y añade luego: *con las mujeres y María, la madre de Jesús, y sus hermanos*. Jesús contaba, pues, muchos parientes fuera del Cuerpo de sus Apóstoles. Y entre éstos se encontrarían aquellos *hermanos de Jesús* que, según San Juan, no creían todavía en Jesús cuando ya se había constituído el Colegio de los Doce y había hecho explícita profesión de fe respecto á la misión divina del Maestro. (Joann., VII, 5; cfr. Joann., VI, 68-71).

No entra en nuestro plan examinar á fondo si realmente hubo entre los Apóstoles algunos de estos primos de Nuestro Señor: esta cuestión es poco importante desde el punto de vista apologético. Se encuentra tratada en las obras que vamos á citar.

OBRAS DE CONSULTA: *Acta sanctorum*, tomo I, Maii, p. 24-27; tom. VI, Sept. In capite, p. II-XXII; tom. XII, Oct., p. 422,

423.—Corluy, *Les frères de Notre-Seigneur*, extracto de los *Etudes religieuses*, Enero y Febrero de 1878.—Renan, *Vie de Jésus*, 13.ª edición, p. 525 y siguientes, p. 27; *Les Evangiles*, p. 542 y siguientes.—San Jerónimo, *Lib. adversus Helvidium.*—Tillemont, *Mémoires*, tomo I, p. 998 y 1118-1126.—Patrizi, *De Evangeliis*, lib. III, diss. IX, c. III, n. 9.—Liagre, *Interpretatio epistolae cathol. S. Jacobi*, p. 9-23.—Tolet, in *Joann.* II, annot. 18.—Maldonado, in *Joannem* VII, 3.—Windischmann, *Erklaerung, des Briefes au die Galater*, p. 31-38.—Heugstenberg, in *Joann.*, II, 12.—Schegg, *Jacobus der Bruder des Hern.*

J. Corluy, S. J.

HIERRO (*Edad del*).—Si hemos de atenernos á la ciencia prehistórica basada en la idea transformista del progreso continuo, todos los pueblos hubieron de empezar por el uso exclusivo de la piedra. Luego hubieron de adoptar sucesivamente, y á largos intervalos, el bronce y el hierro, los cuales vinieron á completar el desarrollo de sus industrias.

Esta sucesión nada tiene de inconciliable con el sagrado texto; porque, aunque se halla fuera de duda que el primer hombre fué dotado por Dios de cualidades morales é intelectuales que le hacían, aun después de la caída, superior al salvaje, nada nos impide creer que su industria fuese muy rudimentaria en un principio. Puede suponerse que Dios quiso dejarle el mérito de que descubriera él mismo lo que pudiera contribuir á su bienestar y poner su estado social á la altura de su origen y de su destino. Puede creerse, por consiguiente, que en su origen estuvo reducida su industria al empleo de la piedra. Por lo demás, la Etnología nos enseña que una cierta civilización es perfectamente compatible con el desconocimiento de los metales. La Oceanía nos ofrece de esto más de una prueba.

La Biblia, lejos de oponerse á la idea que expresamos, la favorece por el contrario, pues nos habla de Tubalcain, representante de la rama cainita en la séptima generación, como el inventor de los metales. Pero no hemos de pasar por alto que este sentido no se impone, y que puede suceder que dicho personaje sea mencionado únicamente á causa de su habilidad en el arte metalúrgico.

Entre los metales que conoció y trabajó Tubalcain aparece indicado el hierro al lado del bronce. No podemos, pues, decir que la Biblia confirma la anterioridad de uno de estos metales sobre el otro. Sin embargo, hay que reconocer que el bronce aparece mencionado con mucha más frecuencia que el hierro. Es evidente que desempeñaba el principal papel en la industria de aquellos tiempos.

La historia profana señala tal vez con más claridad este predominio del bronce en las civilizaciones orientales; pero no está menos explícita en cuanto á reconocer el uso del hierro desde una remotísima antigüedad. M. Mariette negaba que este metal fuese conocido en Egipto en los tiempos de las primeras dinastías; pero luego M. Maspero lo ha encontrado bajo muchas pirámides, una de las cuales parece se remonta á la sexta dinastía. Cree también dicho arqueólogo que sirvió para la confección de muchos monumentos que datan de la cuarta.

En la China, según M. de Milloué, el hierro se remonta hasta cerca del año 2222 antes de nuestra era. Así y todo, aún fué precedido por el bronce, que, según se dice, se empleaba ya, al propio tiempo que la piedra, desde el tiempo de Fo-Hi (2953). A decir verdad, tanta precisión en cosa tan difícil de determinar nos inspira alguna desconfianza.

En el otro extremo del Asia, en Troade, el bronce debió también de preceder al hierro, pues en las célebres excavaciones practicadas en Hissarlik por Mr. Schliemann, en el sitio que se presume fuese el emplazamiento de la antigua Troya, no se encontró este último metal sino en la parte superior del yacimiento, mientras que el bronce y la piedra abundan en todos los pisos. Es verdad que se ha de tener en cuenta la facilidad con que se oxida el hierro. A esta circunstancia podría acaso atribuirse su total ausencia en muchos depósitos antiguos; pues sabemos por Homero que distaba mucho de ser desconocido en su tiempo, si bien es ver-

dad que aun él mismo menciona el bronce con mucha más frecuencia que el hierro.

En Asiria era de un uso ordinario desde fines del siglo VIII antes de nuestra era. El explorador del palacio de Khorsabad, M. Victor Place, encontró un montón enorme de este metal, cuyo peso calculó en 160.000 kilos. Había allí cadenas, rejas de arado, martillos, picos, azadones, garfios, etc., en una palabra, la mayor parte de los objetos empleados hoy en la gran industria.

La serie de las tres edades, de la piedra, del bronce y del hierro, tiene poquísimos motivos para ser considerada como una ley fatal impuesta á la humanidad entera, pues, según opinión de casi todos los arqueólogos, los pueblos africanos se han sustraído á ella. Según parece, éstos en todo tiempo han conocido el hierro. Puede explicarse esto atendiendo á que los minerales ferruginosos abundan muy especialmente en dichos países, y hasta se ha llegado á emitir la idea de que tales conocimientos metalúrgicos de los africanos sean todavía herencia de Tubalcain, de quien procede la familia africana según una teoría moderna.

Sea de ello lo que fuere con respecto á otras regiones, debemos convenir en que las tres edades tienen aplicación en lo que concierne á la Europa septentrional y occidental (véanse la palabras *Piedra* y *Bronce*). En Francia la edad de la piedra precedió sin duda á la venida de los arios ó indo-europeos, y coincidió con lo que se ha convenido en llamar la época cuaternaria. Luego vinieron los celtas, primera rama de la gran familia aria. Por efecto de sus relaciones con los pueblos asiáticos, y especialmente con los fenicios, no tardó mucho el bronce en introducirse en su industria. Finalmente, hacia el siglo IV antes de Jesucristo llega una nueva rama de la misma familia, los galos, á quienes puede atribuirse la importación del hierro. A estos nuevos expedicionarios, que se fijaron principalmente en la parte oriental de Francia, es á quienes se atribuyen los túmulos ó sepulcros en que aparece, acaso por vez primera, la industria del hierro.

Se han encontrado vestigios, probablemente más antiguos, en el valle del Danubio y en la Italia septentrional; pero estos descubrimientos no hacen más que confirmar nuestra hipótesis acerca del origen del hierro, pues nos dice la historia que los galos se establecieron precisamente en estas comarcas bastante tiempo antes que penetrasen en el país que debía llamarse más tarde la Gaula ó Galia transalpina. De allí vinieron, según todas las probabilidades, las hordas guerreras que saquearon á Roma en el año 390 antes de Jesucristo.

El yacimiento más antiguo de la edad del hierro es, sin duda, el de Hallstatt, no lejos de Salzburgo, en Austria. Allí se encuentra una vasta y célebre necrópolis, cuya exploración ha proporcionado una gran cantidad de objetos de bronce y hierro seguramente anteriores á la época romana, por cuanto no se ha encontrado allí moneda alguna. Aun los arqueólogos más propensos á extender la cronología de los tiempos prehistóricos reconocen, sin embargo, que este cementerio no debe remontarse á muy remota antigüedad. M. Chantre ha tratado de atribuirlo á los siglos XIII ó XIV antes de nuestra era; pero estas cifras parecen exageradas á á los sabios de allende el Rhin. Uno de ellos, M. de Undset, fija el apogeo de la civilización llamada *hallstaciana* hacia el siglo V antes de Jesucristo. Otro, M. de Sackeu, la hace durar desde esta época hasta el principio del Imperio romano. Estas fechas confirman, en vez de impugnarlo, el origen galo que nosotros atribuímos al hierro.

M. de Mortillet pretende que al período *hallstaciano* haya sucedido un segundo período de hierro, período denominado *marniano* porque le supone representado principalmente por numerosos cementerios galos encontrados en el departamento del Marne; pero nosotros no conocemos ninguna razón que impida el que consideremos estos cementerios como contemporáneos de las sepulturas tan abundantes en el Este de Francia. Sólo el gusto de sistematizar y de acumular siglos y siglos con el fin de echar por tierra la cronología tradicional es lo que ha podido inducir al legislador de la Arqueología prehistórica á distinguir estas dos épocas.

Nuestra edad del hierro se confunde desde su origen con los tiempos histori-

cos. Lo mismo puede decirse, según todas las trazas, de la Europa toda, y acaso también del mundo entero, á excepción del Africa. Es indudable que se ha introducido en sus diversas comarcas en épocas muy diferentes; Grecia é Italia, por ejemplo, conocieron este metal muchos siglos antes que Dinamarca, donde su introducción data de la era cristiana; pero nos encontramos con que precisamente la historia de estos países suele empezar en las mismas fechas. Sacamos en consecuencia que la edad de hierro nada tiene de prehistórica. Los descubrimientos arqueológicos habrán podido esclarecerla con nueva luz; pero en realidad no han modificado sensiblemente el conocimiento que de ella teníamos por los documentos escritos.

HAMARD.

HIPNOTISMO.—El hipnotismo casi no se diferencia, en cuanto al fondo, de lo que otras veces se ha llamado *mesmerismo* y *magnetismo animal;* pero desde hace algunos años ha llegado á ser objeto de investigaciones más fundadas y numerosas, que han dado por resultado la producción de fenómenos nuevos tan extraordinarios como variados.

Por dos lados afecta á las cuestiones religiosas; á vista de este género de prácticas pregúntase el moralista si el entregarse á ellas es permitido, problema en que ahora no habremos de ocuparnos. Considerado bajo otro aspecto, el hipnotismo se impone al estudio de los apologistas contemporáneos; porque, en efecto, se ha pretendido hallar en él objeciones contra el libre albedrío y el milagro; estas objeciones son las que pasamos á examinar.

Mas antes es necesario que describamos sumariamente los fenómenos hipnóticos. Como se trata de hechos singulares y nuevos, no podemos admitir su realidad ni determinar su naturaleza sino con mucha reserva. Si tratásemos de la licitud de las prácticas hipnóticas, deberíamos en caso de duda inclinarnos á la severidad, en razón á que un peligro grave es suficiente para que una práctica se prohiba; pero como nuestro objeto es la apología, importa no usar armas de cuya ineficacia pudieran los venideros aleccionarlos. Tampoco admitiremos como auténticos sino los hechos bien comprobados y universalmente aceptados por los que estudian el hipnotismo. En caso de duda respecto al origen de que proceden, supondremos preferentemente que son producidos por las fuerzas de la naturaleza; si ulteriores descubrimientos demuestran que los hechos estimados dudosos por nosotros son ciertos, habrá llegado la ocasión de investigar su naturaleza y su explicación. Si pruebas de índole seria llegan á establecer que no se debe atribuir á las fuerzas de la naturaleza ciertos fenómenos que intentamos explicar naturalmente, no habrá otra cosa que hacer sino agregar este argumento á los que vamos á emplear contra los racionalistas, que niegan la posibilidad y la existencia de todo lo que no es natural. Con esta reserva hemos creído que procede obrar en todas las cuestiones semejantes, en la persuasión de que el apologista haría mal en dar á los adversarios contestaciones aventuradas, sobre todo cuando le es dado resolver sus dificultades sin arriesgarse en lo desconocido.

I. LOS HECHOS.—El hipnotismo es una especie de sueño artificial obtenido por diversos procedimientos. Este sueño es más ó menos profundo, y tanto más fácilmente se cae en él cuanto más habituado se está á ello por anteriores experimentos. ¿Qué número de hombres puede llegar á cierto grado de sueño hipnótico? ¿El hipnotismo es un estado morboso, ó un sueño extraordinario que nada tiene de patológico? ¿Cómo hay que distinguir sus fases ó grados? He aquí importantes cuestiones, respecto á las cuales andan divididas dos escuelas de hipnotismo: la de la Salpêtrière, que tiene por jefe al doctor Charcot, y la de Nancy, cuyo más autorizado representante es el doctor Bernheim; pero nosotros no tenemos por qué discutirlas. En la explicación de los fenómenos, la escuela de la Salpêtrière concede más influencia á las causas físicas y fisiológicas; la de Nancy, á las causas psíquicas y á la sugestión. Esta diferencia no podría ser desatendida si entrásemos en el estudio profundo y en la explicación detallada de los hechos; pero como debemos re-

ducirnos á un círculo bastante limitado, nos bastará recordar que, según la filosofía de Santo Tomás de Aquino, estos fenómenos no pueden producirse sin la intervención simultánea del cuerpo y del alma, que operan el uno con la otra, y el uno sobre la otra.

Describamos, pues, los fenómenos tales como suceden en los mejores *sujetos* y condiciones, recorriendo primero aquellos cuya realidad parece cierta; en seguida hablaremos de los otros cuya realidad es más ó menos discutida.

1.º *Hechos cuya realidad parece incontestable.*—Aquellos cuya realidad parece indubitable consisten en alucinaciones sugeridas por el hipnotizador, en voliciones sugeridas por igual manera, y en fenómenos extraordinarios y más ó menos permanentes producidos en las funciones de nuestros diversos órganos, aun de los que en estado normal parecen completamente independientes de nuestra voluntad. Hay que notar que estos fenómenos son de ordinario sugeridos durante el sueño hipnótico, ya para ser realizados durante este mismo sueño, ya poco ó mucho tiempo después de despertar, pudiendo también ser sugeridos á los *sujetos* muy impresionables fuera del sueño y en estado de vigilia.

Las alucinaciones consisten en ver, oir, gustar, sentir algo que ha sido sugerido y que no existe en manera alguna, ó, por el contrario, cuando da el hipnotizador la persuasión opuesta, en no ver, ni oir, ni sentir cosas que están ante sus ojos, sonidos que vibran y hasta un dolor que se debería experimentar; con frecuencia estas alucinaciones positivas y negativas se intercalan juntamente; he aquí ejemplos referidos por el doctor Bernheim *(De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique)*:

"A un enfermo de mi servidumbre que padece una afección cardíaca, digo durante su sueño artificial: "Cuando usted despierte, tomará el libro que está sobre la mesa de noche, le abrirá por la página 56, y encontrará usted en ella su retrato muy bien hecho.„ Al despertarse le veo tomar aquel libro. "¿Qué busca usted?, le digo.—Una historia que empecé ayer; creo que me quedé en la página 56.—¿Es que hay algo de particular que deba usted encontrar en esa página?—No; la continuación de la historia.„ Busca la página, y al encontrarla, parece que se sorprende.—"¡Toma! ¿Qué es esto? ¡Pues si es un retrato!„ Mira algunos instantes, y solamente después se reconoce:—"Soy yo.„ Al buscar la página no sabía que había de hallar su retrato, ni se reconoció en él inmediatamente.„

"A Sch... hago que coma ya cerezas, ya albérchigos ó racimos imaginarios, ó bien le hago tomar, cuando está constipado, una botella, también ilusoria, de agua de Sedlitz, en cuyo caso coge la botella ficticia, la vierte en un vaso ficticio, se bebe tres ó cuatro sucesivamente, haciendo todos los movimientos de deglución, la encuentra amarga, vuelve á poner el vaso en su sitio, y á veces hace durante el día muchas evacuaciones (hasta cuatro ó cinco) provocadas por este purgante imaginario.„

"A una señora G..., inteligente, impresionable, nada histérica... hago que oiga música militar en el patio del hospital: suben soldados y entran en la sala; ve á un tambor mayor haciendo piruetas delante de su cama; un músico se acerca á ella y la habla; resulta que él está ebrio, por lo cual ella llama á la Hermana de la Caridad y á la enfermera, las cuales llegan precipitadamente y echan á la calle al embriagado. Toda esta escena sugerida durante el sueño se desarrolla en presencia de ella, espectadora y actriz juntamente, en medio de tanta luz como realidad. En vano ha experimentado muchas veces análogas alucinaciones; no puede eximirse de ellas.„

"A la señora G... de mi servidumbre, sugiero, en presencia de dos señoras de la ciudad que habían venido á visitar el hospital, que al despertarse no me vería ya, que no me oiría, que no estaría yo allí. Despiértase, y me busca; inútilmente me pongo ante ella, la grito al oído que estoy allí, y la pellizco la mano, que bruscamente retira sin averiguar el origen de esta sensación; dícenla las señoras presentes que yo estoy allí y que la hablo; ella no me ve, y piensa que aquellas señoras intentan burlarse de ella.„

Del mismo modo la sugestión puede ensordecer por completo, cegar del

todo ó paralizar un miembro. Se dice al hipnotizado: "Usted no podrá mover el dedo pulgar„; y no obstante todos sus esfuerzos, su pulgar permanece inmóvil. Se le hace perder la sensibilidad. "El brazo de usted no sentirá nada„, se le dice, y desde entonces se puede pellizcar, punzar ese brazo, hacerle objeto de una descarga eléctrica, sin que el hipnotizado haga el más imperceptible movimiento ó dé la menor señal de dolor. El hipnotismo produce, aun sin la sugestión, la insensibilidad y la catalepsia, en la cual los miembros guardan sin fatiga las más molestas actitudes. Esto suministra el medio de asegurar que los hipnotizados no fingen, porque no sería posible simular semejante insensibilidad. Agreguemos que estos efectos pueden ser obtenidos por otros medios distintos de la palabra. Así se llega á producir contracciones por presion sobre los músculos, cuyo movimiento es desconocido para el hipnotizado; sin embargo, como esta presión es percibida por él, y como puede sugerirle que no haga actuar el músculo así oprimido, es posible que la sugestión no sea extraña á este fenómeno. Con todo, parece que las causas fisiológicas tienen en ello más parte que las causas psíquicas.

La sugestión puede hacer creer que se ha experimentado en un momento dado lo que jamás se ha experimentado, ó hacer olvidar en absoluto lo que realmente se ha visto, oído y experimentado; se hace creer á un hipnotizado que ha sido golpeado, herido; que ha sido testigo de un crimen cometido por tal ó cual, siendo todo ello imaginario; así como, por el contrario, podrá cualquiera entregarse en su presencia, ó cara á cara con él, á toda clase de crímenes y hacerle que por completo los olvide.

Por último, estas alucinaciones pueden tener por objeto la misma persona del alucinado; si se le sugiere, se tendrá sucesivamente por un general, por una gran señora, por un monje, por un juez, ó bien por un animal, un caballo, un gato, un perro, y se conducirá en harmonía con esta persuasión.

En medio de estos fenómenos de alucinación en que el conocimiento está pervertido, ya hemos indicado algunos que respectan á la voluntad; pero de entre ellos importa señalar aquel en que el hipnotizado quiere lo que le ha sido sugerido, sin dejar de persuadirse de que obra espontánea y libremente, y sin acordarse de que el acto que quiere ejecutar libremente le ha sido sugerido en el sueño hipnótico.

No nos detendremos en los que son consecuencia de las alucinaciones de que acabamos de hablar. Desde el momento en que las alucinaciones sufridas y los pretendidos recuerdos impuestos quedan en la memoria del sujeto, éste se conducirá en consonancia con estos recuerdos quiméricos, como se conduciría por causa de recuerdos reales; de este modo se verá llevado á sentir simpatías por aquellos á quienes debería aborrecer, á odiar á los que mayor bien le han hecho, á prestar falsos testimonios con la más completa buena fe.

Unicamente queremos señalar las voliciones impuestas en sí mismas, y, por decirlo así, sin motivo. Todavía debe aquí hacerse distinción entre lo que se pudiera llamar las perversiones positivas y las perversiones negativas de la voluntad; es decir, los casos en que se impone una volición, y otros casos en que se veda tenerla.

Se manda al hipnotizado hacer inmediatamente después de despertar, ó bien transcurrido algún tiempo, que se ha prolongado en ocasiones á muchos meses, una acción ridícula ó malvada, y la cumple con toda puntualidad; así es como se ha hecho cometer robos, y aun asesinatos, contra maniquíes. El agente obra sin acordarse de que la acción le ha sido sugerida; de ordinario se conduce como un autómata que procede sin ninguna deliberación; parece que no ve á los testigos que le miran, y que no se hace cargo de lo que su acción contiene de censurable.

He aquí una observación de esta clase referida por M. Liégeois (*De la suggestion et du somnambulisme dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale*, n. 164): "Yo debo acusarme de haber intentado hacer matar á M. P..., antiguo magistrado, y esto, ¡cosa grave! en presencia del señor comisario central de Nancy, que ha sido testigo del hecho á que quiero referirme.—Yo me había provisto de un

revólver y de algunos cartuchos. No quería yo que el *sujeto* con quien se venían haciendo experimentos—y al cual tomé á la ventura entre cinco ó seis sonámbulos que se hallaban aquella noche en casa de M. Liébeault—pudiese creer que se trataba de una simple broma. Cargué, pues, uno de los cañones de la pistola y la disparé en el jardín; en seguida volví á entrar, enseñando á los que allí estaban un cartón que la bala acaba de atravesar.—En menos de un cuarto de minuto sugiero á la señora G... la idea de matar á M. P... de un pistoletazo. Con absoluta inconsciencia y perfecta docilidad la señora G... se dirige hacia M. P. y dispara una vez el revólver.—Interrogada inmediatamente por el señor comisario del Centro, confiesa su crimen con entera indiferencia: ha dado muerte al Sr. P. porque no la agradaba. Puede ser detenida y sabe bien lo que la espera; pero aunque la quiten la vida se irá al otro mundo como su víctima, á la cual ve tendida en tierra y bañándose en su sangre. Se la pregunta si no he sido yo quien le ha sugerido la idea del homicidio que acaba de efectuar, y afirma que no, que lo ha hecho espontáneamente; que ella es la única culpable, que está resignada con su suerte y sufrirá sin quejarse las consecuencias del acto que ha cometido.

Otras veces parece que el *sujeto* lucha contra la sugestión, que le atormenta como una idea fija; resígnase á ella con vacilación, ó bien sólo en parte la ejecuta ó no quiere ejecutarla.

"La manera con que se realizan las sugestiones en los sujetos, dice M. Beaunis, suministra preciosos datos acerca del estado de la voluntad en el sonambulismo. Nada tan curioso, desde el punto de vista psicológico, como seguir por su fisonomía el nacimiento y desarrollo de la idea que les ha sido sugerida. Esto pasará, por ejemplo, en medio de una conversación insubstancial que ninguna relación tiene con la sugestión; de pronto el hipnotizador, que está preparado y que acecha á su sujeto sin aparentarlo, toma en un momento dado como una especie de decisión en el pensamiento, de choque interno, que se revela por un signo imperceptible, una mirada, un gesto, una arruga en el rostro; luego la conversación prosigue, pero la idea vuelve á presentarse, aunque indecisa y débil todavía; hay un poco de asombro en la mirada; siéntese que algo inesperado pasa como un relámpago por el alma; pronto la idea se va agrandando poco á poco; apodérase cada vez más de la inteligencia: es que la lucha ha comenzado; los ojos, los gestos, todo habla, todo revela el combate interior; se ven las fluctuaciones del pensamiento; el sujeto escucha todavía la conversación, pero vagamente, de un modo maquinal; ya está en otra parte; todo su ser es presa de la idea fija, que se implanta cada vez más en su cerebro; al fin llega el instante, toda vacilación desaparece, la figura adquiere un aspecto notable de resolución; el sujeto se levanta y realiza el acto sugerido. Esta lucha interior es mayor ó menor según la naturaleza del acto sugerido, y sobre todo, según el estado mismo del sonámbulo. Cuando el *sujeto* ha sido hipnotizado con frecuencia, y sobre todo cuando lo ha sido por la misma persona, ésta adquiere sobre él tal poder que los actos más excéntricos, los más graves, aun los más peligrosos, se cumplen sin lucha aparente y sin tentativa perceptible de resistencia.„ "Yo no puedo, prosigue M. Bernhein, que cita estas palabras de M. Beaunis (*De la suggestion*, pág. 52), dejar de asociarme á estas observaciones de mi colega.„

"El efecto de la sugestión de actos post-hipnóticos no es absolutamente fatal, añade Berheim; algunos sujetos le ofrecen resistencia; el deseo de cometer el acto ordenado es más ó menos imperioso, le resisten en cierto modo. He aquí algunos ejemplos de resistencia más ó menos completa. A una joven histérica que fué presentada por M. Dumont á la Sociedad de Medicina de Nancy, durante su sueño provocado se la mandó que así que despertara fuese á tomar el cristal cilíndrico que rodea el mechero de gas colocado encima de la mesa, que se lo metiera en el bolsillo y se lo llevara al marcharse. Luego que despertó, dirigióse tímidamente hacia la mesa; pareció estar confusa; y viendo todas las miradas fijarse en ella, después de algunas vacilaciones se puso de rodillas sobre la mesa, perma-

neciendo así durante dos minutos, teniendo todas las apariencias de estar avergonzada de aquella situación; y mientras alternativamente miraba á las personas que la rodeaban y al objeto de que debía apoderarse, alargó la mano, retiróla después, y de repente cogió el cristal, lo guardó en su bolsillo y se alejó rápidamente, no consintiendo en restituir el objeto hasta que estuvo fuera de la sala.

"A D... sugiero que al despertar dé tres veces la vuelta á la sala, y no lo hace más que una vez sola. Al joven G... sugiérole que al despertarse se pondrá de pie sobre la mesa, y una vez despierto, mira la mesa con atención, pero no se sube á ella.„

No solamente se sugieren en el hipnotismo voliciones especiales, sino, lo que es más extraordinario, que se podría por medio de sugestiones repetidas modificar por tiempo indefinido las disposiciones morales, los hábitos y el carácter del *sujeto*. También se ha intentado aplicar este nuevo medio á la educación y á la corrección de los niños viciosos, y parece que algunas veces se ha llegado á resultados reales. Nosotros, entiéndase bien, no pretendemos apreciar este sistema de educación, sino que referimos los hechos como se nos han contado.

"Un niño de diez años, cuenta el doctor Bernheim en el Congreso de Tolosa (1887) de la *Asociación francesa para el adelanto de las ciencias* (*sección de Pedagogía*), un niño de diez años me ha sido presentado por su madre; es desarreglado, iracundo, perezoso; se niega á comer carne casi desde que vino al mundo; cuando sus padres le hacen alguna observación, les tira á la cabeza con arrebato todo lo que tiene á mano; es el último de la clase, y no hace menos de treinta faltas cada mes; le hago dormir fácilmente, y después de dos ó tres sesiones este niño se transforma, come carne y se hace laborioso.

Ocho meses han pasado de esto, y el resultado se conserva; en cuanto á la madre, me dice que su hijo ha cambiado por completo.„

El Dr. Berillón, jefe de la Redacción de la *Revue de l'Hypnotisme*, en París, fué el que provocó esta comunicación con otra, resumida en estos términos en las actas:

"En 1886, en el Congreso de Nancy, Berillón había presentado un estudio general acerca de la sugestión considerada desde el punto de vista pedagógico.

„Alentado con los estímulos que recibió entonces, el autor no ha vacilado en aplicar el hipnotismo á cierto número de casos, y numerosas observaciones demuestran la gran eficacia de la sugestión hipnótica, al mismo tiempo que su condición nada nociva. Ha tenido la dicha de modificar y curar en poco tiempo, y después de algunas sesiones de hipnotismo, primero una perversión grave de carácter en una niña de once años...; cuarto, una tendencia irresistible al robo y á la mentira en una joven de dieciséis años; quinto, hábitos inveterados de onanismo en muchos niños, habiendo sido duraderos todos los efectos obtenidos.„

Los fenómenos que hemos estudiado hasta aquí son sobre todo psíquicos; he aquí los que son especialmente del orden fisiológico, y que afectan aun á funciones y órganos sobre los cuales nuestra voluntad no parece ejercer ninguna influencia en estado normal.

Si la sugestión suprime ó debilita la sensibilidad, si produce parálisis, también devuelve en algunos casos á la vista y al oído la sensibilidad que perdieron, cura antiguas parálisis, ó por lo menos procura notables mejorías. El Dr. Bernheim, en su libro de *La suggestion et de les applications à la thérapeutique*, describe una porción de curaciones realizadas por este procedimiento, y dice que no es solamente en el histerismo, en las neurosis y en las enfermedades nerviosas funcionales puras en las que ha obtenido resultados, sino también en las afecciones orgánicas del sistema nervioso, en los reumatismos articulares crónicos, en las afecciones estomacales, etc.

Explica todas estas curaciones por la acción de la imaginación sobre el sistema nervioso, y por medio del sistema nervioso sobre todos los órganos.

También reconoce que esta terapéutica es impotente para rehacer directamente los tejidos desgarrados ó corroídos; sin embargo, una lesión puede de-

jar en el sistema nervioso alteraciones que continúen cuando los tejidos han sido reconstituídos, ó bien desarreglos que no atañen á la lesión misma, sino á la influencia que ha ejercido sobre lo que no está lesionado. Estas consecuencias de la lesión han sido curadas por sugestiones hipnóticas. No nos toca discutir cuánto vale y cuáles son los inconvenientes de esta terapéutica; pero creemos que debemos decir, por haber podido comprobar muchos asertos del Dr. Bernheim, que refiere con exactitud sus experimentos.

Muchos efectos que él produce por sugestión han sido obtenidos por la aplicación de un imán. El imán obra directamente sobre el sistema nervioso, ó bien, una vez conocida por el enfermo su presencia, obra ésta sobre él por sugestión. Ambas explicaciones han sido dadas, y las dos pueden ser verdaderas.

Por lo demás, importa consignar que la sugestión obra sobre las funciones orgánicas que en condiciones ordinarias se substraen al influjo de la voluntad. Por sugestión se puede obtener una aceleración ó un retraso de los movimientos del corazón, ó la afluencia de sangre y una fuerte coloración en un punto determinado del cuerpo.

En algunos sujetos, aunque escasos en número, se ha obtenido por sugestión, no sólo rubicundeces, sino también el levantamiento de la piel, y una vesicación mediante la aplicación de simples sellos de correo, que el hipnotizado tomaba por vejigatorios. Por último, M. Bourru, de Rochefort, ha producido en un joven soldado de marina histeroepiléptico derramamientos de sangre en condiciones muy singulares. Trazó el nombre del sujeto sobre sus dos antebrazos con la extremidad roma de una navaja de afeitar; después, una vez ya sumido en sonambulismo, le dijo: "A las cuatro de esta tarde te dormirás: y tu brazo echará sangre por las líneas que acabo de trazar, y tu nombre estará escrito con letras de sangre sobre tus brazos.„ Obsérvasele, y á las cuatro se le ve hipnotizarse; en el brazo izquierdo los caracteres se dibujan en relieve y con vivo color rojo, y algunas gotitas de sangre brotan por muchos lados. Tres meses después los caracteres todavía permanecían visibles, aunque habían palidecido poco á poco. (Bernheim, *De la suggestion*, pág. 107.) Los mismos experimentos se han repetido en el mismo enfermo en el asilo Lafond, cerca de la Rochela, donde ha sido recogido.

2.º *Hechos cuya realidad es discutida ó cuya falsedad se ha comprobado.*—Hemos descrito los fenómenos del hipnotismo que parecen moralmente ciertos; réstanos hablar de hechos cuya realidad no está admitida por todos los que han procurado producirlos ó comprobarlos. Como son falsos ó inciertos, los referiremos más brevemente por más que sean más extraordinarios que los precedentes.

Se ha atribuído á los magnetizados la visión al través de los cuerpos opacos y el conocimiento de las enfermedades de otras personas acerca de las cuales se les interrogaba. Estos fenómenos han sido relatados en un informe acerca del magnetismo presentado á la Academia de Medicina en 1831; pero aunque se hayan hecho investigaciones en gran número de magnetizados, el informe dice que el primer fenómeno no se ha comprobado más que en dos sonámbulos, y el segundo en una sola. "Algunos años después, en 1837, dice el Dr. Bernheim (*De la suggestion*, página 152), un magnetizador llamado Berna hizo, ante una Comisión nuevamente designada por la Academia, experimentos relativos á la trasposición de la vista sin que llegasen á convencer á nadie. Dubois dió un informe negativo; otro de los individuos, Burdin, el mayor, ofreció un premio de 3.000 francos á la persona que tuviese la facultad de leer sin servirse de los ojos y de la luz; llegaron los pretendientes, pero el premio no fué ganado.„ En cuanto á los médicos contemporáneos, ya pertenezcan á la Escuela de la Salpêtrière, ya á la de Nancy, declaran no haber jamás comprobado estos fenómenos.

"De maravilloso, dice el Dr. Bernheim (*De la suggestion*, pág. 147), tal como la lucidez, la previsión de lo por venir, la vista interior, la vista á distancia ó al través de los cuerpos opacos, la trasposición de los sentidos, el instinto de los remedios, ¿habrá necesidad de decir que nada he visto?„

Con frecuencia sucede que la imaginación del hipnotizado le persuade que ve con sus ojos, lo que reconstituye, y nada más, en su imaginación alucinada. Nosotros, por ejemplo, hemos visto el hecho siguiente. Se presenta á un hipnotizado un reloj colocado detrás de una persona á quien no veía á consecuencia de una sugestión negativa; pregúntasele qué hora ve, y responde que las once, que era verdaderamente la hora señalada por el reloj; se le pide que describa la cadena que sujetaba el reloj; vacila, se frota los ojos, y responde que hay una especie de nube entre él y el reloj; acababan de sonar las once en un reloj vecino, y esto evidentemente es lo que le había sugerido que veía las once en el reloj, pero de ningún modo había allí visión á través de un cuerpo opaco, sino alucinación en correspondencia con la realidad. ¿No procede atribuir á ilusiones los hechos análogos de visión á través de los cuerpos en tan corto número referidos? Los experimentadores que han admitido la realidad de ellos, ¿no han sido víctimas de las afirmaciones de los magnetizados? Esto es tanto más verosímil cuanto que en el hipnotismo la atención de los magnetizados, una vez excitada sobre un punto, descubre indicios que son imperceptibles para todos los que no se hallan en este estado.

El Dr. Cullere *(Magnetisme et hypnotisme)* refiere que una hipnotizada, inmóvil delante de un cartón, sin reflejo de ninguna clase, veía como en un espejo y describía los diversos objetos que se ponían detrás de su cabeza. El Dr. Bernheim hizo experimentos semejantes, y llegó á los mismos resultados; pero echó de ver que los hipnotizados adivinaban, merced á diversos indicios imperceptibles para cualquiera, los objetos que les parecía ver. Estos fenómenos, hasta que se haga más amplia información, no pueden, por consiguiente, ser aceptados de un modo definitivo.

El Dr. Bourru, de Rochefort, y el Dr. Luys, de París, basándose en diversos experimentos, sostenían que substancias tóxicas, herméticamente encerradas en un tubo de cristal, podían obrar desde cierta distancia sobre los hipnotizados y determinar en ellos, sin ser absorbidas, fenómenos tóxicos. La Academia de Medicina nombró para estudiar la cuestión una Comisión, que, después de un examen minucioso, concluyó, valiéndose de M. Dujardin-Beaumetz, en un informe leído en la sesión del 9 de Marzo de 1888, que ninguno de los efectos comprobados en aquellos experimentos estaba en relación con la naturaleza de las substancias encerradas en los tubos, y que, por consiguiente, había que admitir como cierto que los desarreglos presentados en aquellos enfermos no tenían su origen más que en la fantasía ó en el recuerdo del *sujeto* sometido á experimentos.

Por último, lo que se ha llamado la *sugestión mental* constituiría un fenómeno más extraordinario todavía que los de que acabamos de hablar, puesto que, conforme á ella, algunas personas histéricas habrían sido dormidas ó despertadas por la voluntad interior, en ninguna manera expresada, de su hipnotizador, á quien no podían ver y que hasta se hallaba alejado de ellas por una distancia de muchos kilómetros; aquéllas tenían conciencia de las órdenes que mentalmente les imponía, como si les hubiese hecho sugestiones de viva voz que ellas hubiesen escuchado. Parece difícil negar pura y simplemente estos hechos asombrosos, que han sido cuidadosamente estudiados por los señores Ochorowics, Gibert y Pedro Janet; sin embargo, necesitan confirmación, porque todos los que se ocupan en ellos no están convencidos, y los experimentos del Dr. Luys, que no parecían menos ciertos y que se habían ejecutado sobre mucho mayor número de personas, han sido hallados inexactos.

Después de haber expuesto los hechos, réstanos refutar las objeciones que de ellos se sacan, ya contra el libre albedrío, ya contra los milagros.

II. Objeciones contra el libre albedrío.—Pueden referirse á dos: la primera, sacada del automatismo completo, pero transitorio, de los sonámbulos perfectamente hipnotizados; la segunda, de las modificaciones profundas y permanentes que la sugestión puede producir en nuestros hábitos morales.

1.ª *Objeción sacada del automatismo transitorio de los hipnotizados.*—He aquí esta objeción, formulada por

M. Beaunis (*Le somnambulisme provoqué*, pág. 183): "Yo puedo decir á un hipnotizado durante su sueño: dentro de diez días hará usted tal cosa, á tal hora, y puedo consignar en un papel fechado y sellado lo que le haya mandado; en el día que se haya dicho, á la hora consabida, el acto se realiza, y el sujeto ejecuta palabra por palabra todo lo que le fué sugerido; lo ejecuta convencido de que es libre, de que obra así porque así lo ha querido y hubiera podido obrar de otro modo, y no obstante, si le hago abrir el pliego sellado, en él hallará anunciado con diez días de anticipación el acto que acaba de ejecutar. Por consiguiente, podemos creernos libres y no serlo. Por tanto, ¿qué base nos suministra el testimonio de nuestra conciencia? ¿Y no hay derecho á recusar ese testimonio ya que de tal modo puede engañarnos? Y, ¡en qué se convierte el argumento que en favor de nuestro libre albedrío se saca del sentimiento que tenemos de nuestra libertad!„

Antes de responder á esta dificultad, tenemos que darnos cuenta del modo con que la voluntad del hipnotizador se impone al hipnotizado. Créese á veces que es necesario que este último haga una especie de abandono de su voluntad; esto no es así. Hay procedimientos para transformar el sueño ordinario en sueño hipnótico sin saberlo el hipnotizado, que no por ello está menos bajo la dependencia del hipnotizador. Además, para ser hipnotizado en estado de vigilia basta dejarse entorpecer ó dormir, aunque no se conozca el estado de sujeción en que se coloca. La hipnosis es un sueño artificial de singular naturaleza. En el sueño natural cesa el ejercicio de nuestra facultad de razonar, al mismo tiempo que se cierran nuestros ojos, que nuestros sentidos pierden su sensibilidad, y que la facultad de movernos está como anulada; de lo cual resulta que entonces sólo vivimos en nuestras potencias vegetativas y en nuestra imaginación, entregada á sí misma. En el estado de sonambulismo, según la filosofía de Santo Tomás de Aquino (IV *Sent.*, d. 9, art. 4, q. I; *De veritate*, quest. XXVIII, art. 3), no se suprime por el sueño la facultad de percibir los primeros principios sin deducción; así, el hombre dormido recibe inspiraciones y sugestiones, y las acepta como verdades indiscutibles. Mas, según el mismo doctor, entorpeciendo los sentidos el sueño impide el razonamiento, la discusión, y por consiguiente el libre albedrío, ó si de él deja algo subsistente, es sólo cuando se duerme con sueño muy ligero. Ahora bien; asemejándose el sonambulismo y la hipnosis al sueño natural, quedamos en posesión de la facultad de movernos en tanto que el sueño subsiste más ó menos para las otras facultades nuestras. En la hipnosis perfecta nuestras diversas facultades sufren como cierta separación, y su ejercicio queda encadenado ó libre según las sugestiones del hipnotizador; sólo que como estas sugestiones se imponen y paralizan el ejercicio de todas las potencias, que en estado normal pudieran mermar y disputarles su eficacia, resulta que lo que nos ha sido sugerido viene á ser como una idea fija, de la cual ningún razonamiento puede hacernos salir, y frente á la cual carecemos de libertad, porque sólo hay libertad donde la facultad de razonar se ejercita sin impedimentos.

Así, en la hipnosis perfecta la libertad del hipnotizado le es arrebatada, á la vez que se despoja á su razón del medio de darse cuenta de esta desaparición; se halla, pues, en la ilusión con respecto al carácter moral de sus acciones, que él juzga espontáneas y libres en tanto que las realiza necesariamente. Es una ilusión absolutamente semejante á la que experimentaría un pobre mendigo á quien se le sugiriese, en ocasión de tener un palo en la mano, que era rey ó que llevaba un cetro de oro.

Semejantes alucinaciones ¿prueban que un verdadero rey se persuade sin razón de que es rey, ó que se engaña el que ve un cetro real? De ninguna manera porque las alucinaciones corresponden al estado del hipnotizado y no las tendrá fuera de la hipnosis. Lo mismo acontece con sus ilusiones sobre la pretendida libertad de sus acciones, pues de ningún modo prueban que sea imaginaria en estado de vigilia la conciencia de nuestro libre albedrío. El argumento del doctor Beaunis consiste en decir después de haber suprimido

la libertad del hipnotizado: "Mirad; los hombres no tienen libertad, pero se imaginan tenerla.„ Lo mismo es esto que señalar á un enfermo que delira ó á un hombre dormido, y decir: "Mirad; los hombres deliran y no tienen inteligencia.„

Por otro lado, conviene observar que el estado hipnótico subsiste, no sólo mientras parece que se duerme, sino cada vez que se ejecuta una sugestión hipnótica particular, aunque esto fuese siete meses después de haber sido hipnotizado. En efecto; es claro que durante la ejecución de esta sugestion hállase en el mismo estado de alucinación que siete meses antes ó en un estado semejante, y que entonces mismo, cuando parece despierto, la vigilia no pasa de ser aparente. También M. Bernheim hace consistir la hipnosis en ese estado de sumisión á las sugestiones; así, en el momento en que se realiza la sugestión hecha mucho tiempo antes, el que la ejecuta ha caído en el estado hipnótico. Sugerir á un hipnotizado lo que ha de hacer en un momento dado, equivale, por consiguiente, á decirle: "En tal instante se colocará usted en estado hipnótico, y hará usted tal cosa.„ Llegado el instante, la sugestión, conservada de una manera inconsciente, es suscitada por el hecho exterior al cual ha quedado vinculada, el *sujeto* se duerme hipnóticamente y realiza lo que le han sugerido. Se comprenderá este fenómeno absolutamente extraño cuando se sepa que para hipnotizar á una persona muy propensa á ello basta decirle: "Se dormirá usted á tal hora; se dormirá usted viendo tal objeto, ú oyendo tal sonido„, y que esta persona se dormirá á la hora señalada, ó al ver el objeto, ó al oir el sonido en cuestión.

Mas no todos caen en la hipnosis perfecta: este estado tiene grados, y puede ser más ó menos profundo como el sueño natural, de lo cual se sigue que las sugestiones se imponen más ó menos, es decir, que paralizan más ó menos nuestras facultades y pueden dejar una especie de semivoluntad. También importa estudiar este estado de hipnotismo imperfecto, en el cual se manifiesta una resistencia á las sugestiones que procede de la voluntad, pero de una voluntad paralizada, como la que conservamos al hallarnos en un sueño imperfecto.

Hay, sin embargo, casos en que la resistencia á las sugestiones reviste los mismos caracteres exteriores, y en que, con todo, es sólo aparente, porque si hay lucha es contra el sueño hipnótico, del cual se sale ó en el cual se entra, más bien que contra la sugestión, que se ejecuta automáticamente tan luego como la hipnosis es completa. Bien se comprende que en los sonámbulos perfectos es en quienes se producen estos casos. En ocasiones estos sonámbulos sólo hacen parte de lo que les fué sugerido, ordinariamente al principio, y luego vuelven á su estado normal. Otras veces, si la sugestión ha sido hecha para un momento que había de seguir al despertarse, al llegar ese momento primeramente vacilan y luego se dejan arrastrar completamente. Ahora bien: ¿á qué se debe esa resistencia aparente á las sugestiones? Procede de que su estado hipnótico no es completo ó de que ha cesado. Un niño á quien se ha sugerido que al despertarse se subirá sobre una mesa, ó que dará tres vueltas alrededor de la sala, se contenta con mirar la mesa en vez de subir á ella, ó con dar una sola vuelta por la sala; este niño no ha permanecido mucho tiempo plenamente hipnotizado para llegar á la plenitud de la sugestión; no es que resiste á la sugestión, es que se libra del sueño hipnótico. Recordemos aquella joven que, mandándosele coger el tubo de una lámpara, luego que se despertó vaciló mucho antes de hacerlo; recordemos también los hipnotizados descritos por el doctor Beaunis, á los cuales se impusieron sugestiones que debían efectuar en medio de sus ocupaciones habituales; llegado el momento, parece que luchan contra una idea que les atormenta, que vuelve sin cesar al ataque y siempre con mayor fuerza, hasta que triunfa de ellos y los arrastra. Mas bien que con las sugestiones todos esos sujetos luchan con el sueño, que procura apoderarse de ellos, porque, una vez plenamente dormidos, procederán fatalmente; no caen, pues, sino poco á poco en la hipnosis completa; pero tan pronto como se hallan en tal estado, su libertad queda encadenada. Éstos no tanto se asemejan al alma

virtuosa que lucha contra una tentación, ó al hombre sensato á quien cuesta trabajo someterse á una orden ridícula, como á sujetos á quienes el mandato del hipnotizador no duerme en un momento, y que no se dejan caer sino por grados en el letargo; la prueba de que ordinariamente acontece así, es que, cuando estas resistencias parece que se producen, es porque dependen sobre todo de la profundidad del sueño hipnótico. Efectivamente, según el testimonio del doctor Beaunis, confirmado por el del doctor Bernheim, "esta lucha interior es más ó menos larga, según la naturaleza del acto sugerido, *y más que nada según el estado del sonámbulo. Cuando el sujeto ha sido con frecuencia hipnotizado, y sobre todo lo ha sido por la misma persona,* ésta adquiere sobre él tal poder que los actos más excéntricos, graves y aun peligrosos se realizan *sin lucha aparente y sin tentativa apreciable de resistencia.*„

Luego se puede decir: 1.°, que las sugestiones se ejecutan sin ninguna resistencia cada vez que las alucinaciones sugeridas son aceptadas sin la menor duda, es decir, cada vez que hay plena hipnosis; 2.°, que la resistencia á las sugestiones las más veces es sólo aparente, cuando el *sujeto* pasa del estado de vigilia al estado de perfecta hipnosis, ó de este estado al de vigilia, toda vez que en estos casos es menos la voluntad resistente la que reacciona contra las acciones sugeridas, que el hombre quien lucha contra el sueño por llegar al estado de vigilia ó por volver á entrar en él; 3.° y último, que en la hipnosis imperfecta guarda el hipnotizado una libertad á medias, y que su voluntad resiste verdadera aunque débilmente. Conviene aplicar á los sujetos que se hallan en estos grados imperfectos de la hipnosis lo que los antiguos autores, y en particular Santo Tomás *(loc. cit.* y 1.ª 2.æ, q. 84, a. 8 ad 2), dicen de los que duermen con sueño ligero. Añadamos que una sugestión que contraría los hábitos del hipnotizado puede hacer cesar la hipnosis, sobre todo la imperfecta, ó también que puede ser imposible hacer recibir esta sugestión, como parece que ciertos ejemplos lo demuestran.

En resumen: la asimilación que se quiere establecer entre el hipnotizado y el hombre que obra libremente carece de todo fundamento; es más: los caracteres de los dos estados psíquicos que se intenta parangonar son absolutamente opuestos. En efecto, lo que nos hace libres es que tenemos la elección de nuestra decisión en medio de los motivos que nos solicitan, mientras lo que hace la hipnosis es ligar las facultades para cuanto se halla fuera de los actos ó de las imágenes sugeridas. Es, por lo mismo, una gran verdad que la objeción sacada del automatismo de los hipnotizados consiste en suprimir en ellos la libertad, presentándolos en seguida como tipos del hombre libre; por el mismo procedimiento se probaría con la mayor facilidad que ningún pájaro tiene alas, pues bastaría para ello coger uno á quien se las hubiesen cortado y presentarlo inmediatamente como el tipo de todos los pájaros.

2.ª *Objeción sacada de las modificaciones profundas y permanentes que la sugestión puede producir en nuestros hábitos morales.*

Hemos visto que las sugestiones hipnóticas reiteradas modificarían de un modo perseverante, y acaso definitivo, ciertas tendencias, y en particular ciertas tendencias morales; ¿no es esto una prueba de que la libertad no existe en el hipnotizado, cuyas inclinaciones han sido reformadas de esta manera? ¿No se puede también deducir de lo mismo que aquélla tampoco existe en los demás hombres en vista de que las inclinaciones morales que resultan de su temperamento nativo y de sus hábitos se asemejan á las que son producidas por el hipnotismo?

Antes de responder, observemos que en el hipnotizado esta modificación más ó menos permanente de los hábitos morales se puede explicar de dos maneras: en efecto, este resultado se obtiene, ó porque el sujeto permanece en un estado perpetuo de hipnosis particular, que han propuesto que se llame *vigilia sonambúlica* ó *condición segunda provocada* (Liégeois, *op. cit.*, cap. IX), ó porque obra en virtud de hábitos creados en el estado hipnótico, y que continúan cuando cesa este estado; ignoramos cuál de estas soluciones es la verdadera; pero ya se admita cualquie-

ra de ella, ya las dos, nada en las tendencias morales de este modo formadas dará derecho á dudar de la libertad de los que no han sufrido la hipnotización.

¿Se dirá que aquel cuyo temperamento se transforma de esta suerte por las sugestiones hipnóticas permanece en estado perpetuo de hipnosis, ó hablando como el Dr. Azam y M. Liégeois, en el estado de condición segunda; que muchas de sus facultades, por ejemplo aquellas que le hacían vicioso, quedan paralizadas en tanto que se eleva el poder de las otras? En este caso, procederá asimilarlo á los maníacos que obedecen á una idea fija, á los imbéciles que sufren una sugestión, ó á un animal bien adiestrado. No tendrá la libertad de sus acciones, ó por lo menos no la poseerá en su plenitud. ¿Pero es lógico deducir de ello nada que afecte al libre albedrío de los hombres que no han sido amaestrados, y que han permanecido dueños de sí mismos?

¿Se dirá que el que habitualmente obedece á tendencias creadas por sugestiones hipnóticas no está en una hipnosis perpetua, que conserva simplemente los hábitos que han sido formados en él por el hipnotizador, como conserva el niño los hábitos formados en él por el que le educó? Esta explicación parece impotente para dar razón de ciertos hechos cuya autenticidad, es cierto, no se ha establecido todavía. En efecto, se pretende que las sugestiones hechas á un estudiante desaplicado para un año académico lo transformarían solamente por ese año, y que, transcurrido ese tiempo, se hallaría tan desaplicado como antes; lo cual demostraría que durante el año en que trabajó hallábase en estado hipnótico de *condición segunda*. La conducta que el mismo observó en el segundo año probaría, en efecto, que durante el primero no obraba en virtud de un hábito creado en él y que debía subsistir en él, sino por una coacción que transitoriamente paralizaba sus tendencias perezosas.

Como quiera que sea, si se pretende que el hipnotismo produce hábitos semejantes á los que la educación crea en nosotros, estos hábitos no suministran ninguna objeción nueva contra la libertad, puesto que el hipnotismo no nos privaría de nuestro libre albedrío, ni más ni menos que como acontece con la misma educación.

Si se piensa, por último, que estas dos causas se reunen para explicar las transformaciones morales que nos ocupan, diremos que los hipnotizados tienen una libertad incompleta, y que hay que asimilarlos á las personas muy débiles de carácter ó á aquellas que obran maquinalmente, y, sin reflexión, por rutina, pero no á los hombres reflexivos y dotados de voluntad que se han ejercitado y se emplean en la virtud. Por consiguiente, tenemos el derecho de concluir que los fenómenos del hipnotismo no ofrecen ninguna objeción seria contra la existencia del libre albedrío.

III. Objeción contra los milagros. —Puede formularse de este modo: "Nosotros realizamos por el hipnotismo curaciones y prodigios que la Iglesia ha considerado como milagros; es así que lo que realizamos es natural; luego las curaciones y los prodigios que la Iglesia ha mirado como milagros eran naturales; luego nunca hubo milagro.„

Esta objeción contiene tres aseveraciones que vamos á examinar:

1.ª ¿Es verdad que los fenómenos realizados por el hipnotismo son naturales?

2.ª ¿Es verdad que los fenómenos naturales realizados por el hipnotismo han sido considerados por la Iglesia como milagros?

3.ª ¿Es verdad que nunca hubo otros milagros que no fuesen hechos semejantes á los fenómenos hipnóticos?

1.º *¿Los fenómenos realizados por el hipnotismo son naturales?*

Hemos dividido estos fenómenos en dos categorías: aquellos cuya realidad parece moralmente cierta, y otros cuya verdad es comúnmente debatida. Si estos últimos fuesen reales, particularmente los de *sugestión á distancia*, creemos que no podrían ser colocados entre los fenómenos naturales; porque no son únicamente hechos de un orden desconocido; son hechos que van, según parece, contra una ley conocida. Esta ley es que no podemos descubrir lo que pasa fuera de nosotros sino con ayuda de nuestros sentidos, y sobre todo que no podemos descubrir lo que piensan ó

quieren los demás hombres, á no ser por signos exteriores que nos lo manifiesten. Ahora bien; en los fenómenos de sugestión á distancia esta ley parece infringida, porque todas las explicaciones por las que se ha intentado hasta ahora demostrar que no lo es son insuficientes. Si estos hechos y los otros que hemos colocado en esta clase existen, como se quiere, parecen por consiguiente estar por encima de las fuerzas de nuestra naturaleza y pertenecen á la misma categoría que los fenómenos del *Espiritismo* (véase esta palabra). Mas ya hemos visto que se ha demostrado la falsedad de muchos de estos hechos que al principio se habían presentado como ciertos, sin que se haya establecido todavía suficientemente la realidad de los otros.

En cuanto á los fenómenos que hemos mirado como casi auténticos, ciertos autores sostienen que exceden á las fuerzas de la naturaleza; por nuestra parte, parécenos, hasta que á más amplia información se llegue, que nada demuestra que no sean naturales. Seguramente son fenómenos extraños y nuevos, pero se asemejan por algunos lados á hechos naturales. Las substancias narcóticas, la enfermedad del *histerismo* (véase esta palabra) y el sonambulismo producen, efectivamente, resultados semejantes. Cierto, hay la diferencia de que en el hipnotismo la imaginación del *sujeto* no queda abandonada á sí misma, como en el histerismo ó en el sonambulismo natural, y que es dirigida por las sugestiones del hipnotizador. Mas este estado de propensión á la sugestión que caracteriza al hipnotismo parece que en nada se opone á las leyes de nuestra naturaleza; porque, efectivamente, consiste en dejarnos en comunicación con una ó muchas personas mientras algunas de nuestras facultades se hallan embotadas.

Ahora bien; esto supuesto, explícase que el hipnotizado tenga las alucinaciones y voliciones que le son sugeridas; explícanse ciertas curaciones por la acción de la imaginación sobre su sistema nervioso, sobre todo si es histérico el sujeto (véase la palabra *Histerismo*); explícanse también, hasta cierto punto, en *sujetos* constituídos por excepcional manera que les da un sitio aparte entre los histéricos, esas efusiones de sangre y esas vesicaciones, que se han decorado harto infundadamente con el nombre de *llagas*. (Véase el artículo *Llagas de San* Francisco.)

2.º *Los fenómenos naturales que el hipnotismo realiza hoy, ¿han sido considerados en los siglos pasados como milagrosos por la Iglesia?*—Los fenómenos realizados por el hipnotismo, y de los cuales nos inclinamos á creer que son naturales, han podido otras veces ser confundidos con los milagros por hombres poco instruídos; mas la Iglesia no los ha considerado como tales, y así nos lo garantizan, no sólo la Historia, sino también las reglas establecidas para discernir los verdaderos milagros por Benedicto XIV en su obra sobre la *Canonización de los Santos*, que resume la tradición de las Congregaciones Romanas, y que en estas materias disfruta de una autoridad sin igual. En efecto, los hechos sobrenaturales que se acercan á los fenómenos hipnóticos son el éxtasis, las curaciones y los estigmas. Ahora bien; esperando estamos que se nos demuestre, respecto á cualquiera de los hechos de esta naturaleza que han sido propuestos como milagrosos por la Iglesia, que aquel no era otra cosa que un fenómeno de hipnotismo natural. Téngase muy presente: para que el éxtasis sea mostrado como milagroso se requiere, según Benedicto XIV, que esté acompañado de fenómenos en sí mismos sobrenaturales; ahora bien, estos fenómenos jamás se encuentran unidos con la alucinación de los hipnotizados. (Véase el artículo *Extasis*.) Para que las curaciones sean colocadas entre los milagros, es preciso que no puedan ser atribuídas á la imaginación, con cuyo influjo preceptúa Benedicto XIV que se tenga el mayor cuidado. (Véase el artículo *Milagro*, pár. VIII, *Milagros de los Santos*.) Por último, las llagas que han sido miradas como sobrenaturales, particularmente las de San Francisco de Asís, no consistían en meras efusiones de sangre: eran gruesos clavos que parecían de hierro, y atravesaban los pies y las manos de parte á parte, ó bien otras formaciones parecidas que el hipnotismo no ha efectuado en ningún *sujeto*.

Ahora bien; tenemos que precisamente á causa de estas formaciones singulares, y no á causa de la efusión de sangre, es á lo que se debe que, según Benedicto XIV, esas llagas hayan sido miradas como milagrosas. (Véase el artículo *Llagas de San* FRANCISCO.)

Ultimamente, suponiendo que se asevere que en los procesos de la canonización de los Santos, ó en otros documentos de la misma autoridad, se han tomado alguna vez como milagros fenómenos hipnóticos, esto no constituiría para nosotros una dificultad, toda vez que la Iglesia no se atribuye la infalibilidad en los actos de esta naturaleza en que son apreciados los milagros de los Santos.

3.º *¿Se parecen todos los milagros á los fenómenos hipnóticos?*—Muy lejos de ello, porque la mayor parte de los milagros y los mayores de éstos en nada se asemejan á los fenómenos hipnóticos; de ellos, en efecto, hay algunos que se han producido en el mundo puramente material, donde el hipnotismo carece de poder. Una multitud de curaciones se han verificado por la instantánea desaparición de lesiones y de tumores, ó por una modificación repentina de los tejidos vivos; fenómenos que las sugestiones hipnóticas son incapaces de realizar, según declara el doctor Bernheim, que ha expuesto los principios de la Terapéutica por el hipnotismo. Finalmente, en el transcurso de los siglos gran número de muertos fueron milagrosamente devueltos á la vida; en efecto, citaremos muchas resurrecciones obradas por los Santos en el artículo *Milagro* (pár. VIII, *Milagros de los Santos*).

Por consiguinte, los fenómenos obtenidos en nuestros días por el hipnotismo no demuestran en modo alguno que los milagros no son sobrenaturales sino en apariencia, ó, en otros términos, que no existen.

J. M. A. VACANT.

HISTERISMO.—"Lo más general y sencillo que se puede decir respecto al *histerismo*, según el P. de Bonniot *(Le miracle et ses contrefaçons,* pág. 295), quien nos ha con frecuencia servido de guía en lo que aquí escribimos, es definirlo un enloquecimiento crónico del sistema nervioso; enloquecimiento, porque todas las funciones de este importante aparato nada tienen de fijo ni de regular. Cierto número de ellas, unas veces unas, otras las demás, conforme á las varias enfermedades, se depravan, pudiendo todas llegar á lo mismo, fuera de toda previsión.„

El nombre dado á esta enfermedad no indica, por consiguiente, ni su residencia, ni su índole. El Dr. Carlos Richet dice: "El histerismo es una enfermedad nerviosa, que no es más lúbrica que las otras enfermedades nerviosas; y á pesar del espanto que infunde en personas medio instruídas, podemos tener el valor de decir que ese espanto es infundado.„ Por lo demás, esta enfermedad ataca así á los hombres como á las mujeres, aunque con mayor rareza á aquéllos.

Hasta el presente no ha sido dable descubrir en los histéricos ninguna lesión orgánica; de suerte que este peregrino mal no se da á conocer sino por una alteración de las funciones que se relacionan con el sistema nervioso.

Sus síntomas pueden ser estudiados, ya en el estado habitual de las personas atacadas por él, ya en las crisis que produce.

Los síntomas permanentes de esta enfermedad son á veces físicos; pero en el mayor número de casos se refieren al fondo del carácter de los histéricos.

Véase de qué modo describe el doctor Regnard los síntomas exteriores, si así puede decirse, de la enfermedad:

"Nada en lo exterior permite reconocer la infortunada afección histérica, á no ser una especie de extravagancia en ataviarse. La histérica gusta de colores llamativos, se viste con oropeles; y como una parálisis especial de su órgano de la visión no le deja ver sino los colores menos refrangibles, no hay que extrañar que escoja telas coloradas y chillonas. Cuando empieza á entrar en años es muchas veces desaseada, y sus cabellos muéstranse con frecuencia en desorden... La inmensa mayoría de los histéricos tienen insensible un lado entero del cuerpo, el izquierdo con más frecuencia que el derecho; en él se les puede cortar, punzar, quemar, sin que sientan cosa alguna; más aún: esos pun-

tos absolutamente insensibles están tan mal irrigados que, cuando se les hiere, no sale de ellos ni una gota de sangre. Con frecuencia encontramos al lado de la hemianestesia histérica casos de anestesia total.„ (Regnard, *Les maladies épidémiques de l'esprit,* pág. 74.)

El Dr. Carlos Richet, en un cuadro en que se reproducen los caracteres señalados por todos sus colegas, insiste más sobre los del orden mental que se notan en los histéricos. "Pasan el día, dice *(L'homme et l'inteligence)* describiendo las costumbres y las conversaciones de los enfermos del hospital ó del asilo, riendo sin cesar por hechos que nada tienen de risible, de la criada que pasa, por ejemplo, de la cama mal hecha, de un pájaro que se cuelga cerca de la ventana, de un gorro que está mal puesto. Las mismas causas pueden también ocasionar las lágrimas. Siempre hay allí discursos interminables, recriminaciones anegadas en una corriente de palabras, en medio de esas frases una agitación continua sin objeto ni explicación...; no faltan ideas extravagantes, lo mismo que antipatías y simpatías igualmente absurdas. Las histéricas sólo desean una cosa, y es que se ocupen de ellas, que se tome interés en sus pasioncillas, que se participe de sus afectos ó de sus odios, que se admire su inteligencia ó su atavío. Cuentan inverosímiles historias, mienten desvergonzadamente, y cuando se las convence de la mentira no se las molesta ni en lo más insignificante. Desprovistas de todo sentido moral, no obedecen sino porque no pueden pasar por otro punto; ningún sentimiento de pudor ó de disimulo las detiene; cuentan sus aventuras al primero que llega con tal que desde el principio las agrade... Tienen respuesta para todo, hacen las más indiscretas preguntas, dicen crudamente la verdad á todo el mundo. Sin embargo, no carecen de amor propio, y se indignan si se aparenta no ocuparse de ellas. Por lo demás, no conservan jamás mucho tiempo la misma opinión, y pasan de un parecer á otro con maravillosa rapidez; ninguna idea, ningún razonamiento puede cautivarlas ó persuadirlas; su imaginación salta de un lugar á otro sin poder estacionarse, y tan difícil es fijar la atención de una histérica sobre una idea precisa, como determinar por medio de razonamientos á un pájaro que brincotea á que cese de moverse y se fije en una rama. Fáltales por completo el buen sentido; de manera que esas infelices criaturas, entregadas á sí mismas, cometen todas las necedades imaginables.„ Los rasgos de este cuadro se resumen en esta palabra del mismo autor: el histerismo es "la impotencia de la voluntad para refrenar las pasiones„.

Tales son los síntomas de la enfermedad; ahora hablemos de las crisis, dejando de nuevo en el uso de la palabra al Dr. Regnard.

"Las histéricas sufren algunos días ataques. Estos ataques son anunciados por ciertos prodromos. La enferma oye de pronto sonido de campanas, siente como rodaduras en su cabeza, ve que todo voltea á su alrededor; este estado vertiginoso puede durar muchas horas, á veces muchos días; luego vienen hinchazones de la garganta, sensaciones de sofocación, que no son otra cosa que contracciones espasmódicas del esófago... á lo cual llamamos la *bola histérica.*„ Efectivamente, la enferma cree que es una bola que se sube á su garganta.

"El ataque presenta cierto número de fases, cuya descripción metódica debemos al profesor Sr. Charcot.

„La primera fase es el período *tetánico:* la histérica, si está de pie, gira sobre sí misma, y cae pesadamente en tierra lanzando un grito; todos sus miembros se ponen rígidos, sus ojos convulsos, está agitada de pequeños sacudimientos de pies á cabeza, y la espuma aparece en sus labios. Este período tetánico se divide á su vez en dos fases: en la primera (período tónico), la histérica permanece completamente rígida, con la boca abierta, los dedos crispados y el conocimiento totalmente perdido como en lo demás del ataque; en la segunda (fase clónica), los miembros son agitados por violentas sacudidas, siempre en el mismo sentido; la cara presenta expresiones horribles, contorsiones que sin cesar varían. El período tetánico con sus dos fases, tónica y clónica, no dura mucho; la respiración es fatigosa é inminente la asfixia, de lo cual resulta una especie de

sedación; la enferma vuelve á caer inerte y su respiración es ruidosa.

„Después de este reposo de algunos minutos se pone á lanzar algunos gritos estridentes, y comienza el segundo acto *ó período de los grandes movimientos*... La histérica se levanta bruscamente, como si un resorte la empujase, todo su cuerpo se aparta de la tierra, es lanzada al aire, vuelve á caer, rebota, y así sucesivamente más de veinte veces sin parar. Pasado un minuto á lo sumo, la histérica vuelve á caer agotada y como muerta, permaneciendo en esta situación tranquila, sin movimiento ni conocimiento durante algunos instantes.

„Después sobreviene, aunque no siempre, una especie de entreacto, durante el cual ocurren hechos del mayor interés; me refiero á las contracciones, que son muy variables: examinemos algunas de ellas. Vése de pronto el cuerpo de la enferma levantarse de la cama; los pies se juntan con la cabeza, de modo que la enferma permanece durante horas enteras como el arco de un puente. La contracción puede estar más localizada; los miembros inferiores, ó bien los superiores, pueden ser los únicos invadidos. Por último, muchas veces se observa una contracción ó estado de rigidez muscular localizada en la lengua y en la cara...; las facciones están convulsas, y la lengua, negra y seca, se sale de la boca.

„Pasadas las contracciones, ó inmediatamente después de los grandes movimientos, si las contracciones han faltado sobreviene el período *de las alucinaciones* y de las actitudes plásticas... Se ve á la enferma levantarse sin conocimiento, sin ver ni oir cosa alguna, y entonces comienza un delirio entrecortado por alucinaciones, que se derivan de sus ocupaciones habituales ó de sus recuerdos.

„Terminado el ataque, puede volver á comenzar inmediatamente y producirse, con ó sin variación, gran número de veces.

„Estas crisis de histerismo pueden sobrevenir por epidemia; cuando se hallan en una sala muchas histéricas y acomete á alguna su ataque, como si fuese un reguero de pólvora, todas sufren sus ataques á la vez.„ (Regnard, *Les maladies épidémiques de l'esprit*, págs. 74-90.)

Con frecuencia, después de los ataques, se ve sobrevenir un delirio. La histérica se refugia en un rincón, y allí pasa días enteros llorando, ó bien corre desgreñada, aullando y vaticinando.

Un punto importante digno de observación, es que se puede estar afectado por esta enfermedad terrible en muy diferentes grados.

Histéricos hay que en toda su vida no tienen sino uno ó dos ataques completos; la mayor parte de ellos sólo tienen algunas crisis, fuera de las cuales no ofrecen otro síntoma especial que cierta extravagancia de carácter.

"Pero, prosigue Mr. Redgnard (*Ibidem*, pág. 102), hay algunos en quienes aparecen otras manifestaciones morbíficas permanentes, aparte de toda perturbación mental, y no es esto lo menos curioso que ofrece su enfermedad. A la cabeza de esos estados singulares debemos poner la *parálisis histérica*, que puede afectar, ya al movimiento, ya á la sensibilidad, ó á entrambos á la vez.„

Cuando afecta al movimiento, medio cuerpo, un brazo, una pierna ú otro miembro se hallan en completa incapacidad para moverse. La parálisis afecta á la sensibilidad tanto como á los movimientos, y recae, no sólo sobre el tacto, sino también sobre la vista y el oído; de ahí una insensibilidad general ó parcial; de ahí una ceguera completa á veces, las más incompleta; de ahí una sordera ya entera, ya imperfecta.

Ultimamente, encuéntranse en los histéricos, no tan sólo parálisis, sino también *contracciones* (estado de rigidez muscular) ligadas á su enfermedad. "Mientras que en la parálisis, dice Regnard (*Ibid.*, pág. 107), es impotente el órgano por la flojedad en que yace, pendiendo inerte á lo largo del cuerpo, en la contracción, por el contrario, queda inmovilizado por la rigidez misma de los músculos, que todos á la par adquieren igual tensión. La contracción ocurre muchas veces en un solo lado del cuerpo, con mucha mayor rareza sobre los dos á la vez. Obsérvase, por ejemplo, un brazo violentamente doblado; los dedos están plegados tan invenciblemente que las uñas entran en la palma de la mano ó determinan pequeñas

ulceraciones. Si la contracción afecta á los músculos de la pierna, se hallará el pie vuelto hacia dentro ó hacia fuera, con lo cual nos encontramos en presencia del *pie de piña histérico*, muy conocido en el día.

„Ahora bien, he aquí lo que hace particularmente interesantes estas parálisis y contracciones de los histéricos. Estas afecciones nacen espontáneamente ó á consecuencia de alguna fuerte sacudida; duran á veces nada más que algunas horas, y otras veces muchos años; por fin, pueden desaparecer del todo ya lentamente con remedios ó sin ellos, ya súbitamente, ora en una crisis, ora (lo que es harto ordinario) á consecuencia de una fuerte emoción.

„Pero estas afecciones, luego que han desaparecido, podrán volver con la misma velocidad, lo cual obedece á que la enfermedad no es sino una perturbación en el modo de funcionar los órganos, sin que haya lesión en los órganos mismos.„ (Regnard, *Ibid.*, pág. 110.)

Nos hemos extendido en esta enfermedad porque ha suministrado materia para un gran número de objeciones contra el proceder de la Iglesia católica.

Se ha pretendido que la mayor parte de los hechos que los teólogos católicos han mirado como obras sobrenaturales producidas por el demonio, no eran otra cosa que fenómenos que se relacionaban con el histerismo. Los fakires de la India, las pitonisas del paganismo, las profetisas montanistas, los camisardos, los convulsionarios jansenistas, los poseídos, los hechiceros y las hechiceras de la Edad Media, no serían más que histéricos. Ya examinaremos este aserto en el artículo *Milagro* (IX, *Pretendidos milagros de las falsas religiones*), en el artículo *Posesión diabólica* y en el artículo *Hechicería*.

También se ha dicho que los Santos y Santas que la Iglesia ha colocado en sus altares, y que fueron favorecidos con éxtasis y visiones, no eran sino histéricos. Se ha referido su insensibilidad y su inmovilidad á la anestesia y á la catalepsia de los histéricos, y asimilado sus visiones á las alucinaciones que caracterizan la tercera fase de la crisis de estos desgraciados enfermos.

Pero si se comparan de buena fe los caracteres del histerismo tales como los hemos relatado según los especialistas, con el carácter de los Santos, ¿acaso no se encuentra entre ambos la más radical oposición? De una parte, la inconstancia, la mentira, el amor propio ridículo, la ausencia de todo pudor; de otra, la constancia y la tranquilidad, la franqueza, la humildad, el olvido de sí propio, la castidad más púdica y delicada. La insensibilidad y las visiones de los Santos no se parecen en nada á la anestesia y á las alucinaciones de los histéricos. En efecto, el Dr. Charcot ha demostrado que el ataque histérico sigue una marcha constante, y que la fase de las alucinaciones va siempre precedida de la sensación de la bola histérica, de la catalepsia y de los grandes movimientos; ahora bien, nada análogo precede á las visiones de los Santos. Por lo demás, ya se ha visto en el artículo *Extasis* que el éxtasis sobrenatural difiere absolutamente del éxtasis de los histéricos y de todo lo que la Medicina contemporánea llama *éxtasis natural y morbífico*.

Se ha insinuado, en fin, ó sostenido que las curaciones que la Iglesia ha mirado hasta ahora como milagrosas no eran sino curaciones de parálisis, de cegueras, de sordeces ó de contracciones histéricas; curas producidas naturalísimamente por una muy viva emoción religiosa, unida á la confianza de que iba á obtenerse la curación.

Desearíamos que cualquiera de nuestros adversarios intentase probar esta tesis, no encerrándose en generalidades ó escogiendo á capricho algunos milagros, sino tomando, como la lógica lo reclama, aquellos milagros que son mirados como los más importantes é incontestables; bien sabemos que se declararía impotente para realizarlo; así es que en el artículo *Milagro* (VIII, *Milagros de los Santos en la Iglesia católica*) demostraremos que esos milagros de primer orden obrados por los Santos en el transcurso de los siglos, y presentados como sobrenaturales por la Autoridad eclesiástica, no tienen nada que ver con el histerismo ni enfermedades análogas; efectivamente, gran número de aquéllos consisten en curaciones de lesiones ó de enfermedades muy distintas de las que aca-

bamos de describir; los Santos han llegado hasta efectuar cierto número de resurrecciones. Veremos además que, conforme á las reglas trazadas por Benedicto XIV en cuanto á los efectos producidos por la imaginación, y seguidas por la Santa Sede en el examen de los milagros requeridos para la beatificación y la canonización de los Santos, veremos, repito, que, según esas reglas, la curación de las enfermedades que se refieren al sistema nervioso no debe ser colocada entre los milagros comprobados cuando la curación se ha producido en una crisis ó después de una emoción violenta.

Los trabajos hechos recientemente sobre el histerismo están, por consiguiente, muy lejos de haber demostrado la falsedad de los hechos sobrenaturales admitidos por la Iglesia.

J. M. A. VACANT.

HOMBRE. — En otro lugar hemos examinado la cuestión de la *antigüedad* del hombre; ahora tenemos que hablar de su *naturaleza* y de su *origen*.

I. NATURALEZA DEL HOMBRE.—Enseña la Iglesia que el hombre es una criatura racional compuesta de cuerpo y de alma hecha á imagen de Dios, y, por consiguiente, libre, responsable é inmortal. La ciencia no camina en sentido contrario á esta definición; antes la apoya cuando á su vez confirma que el hombre, que apareció sobre la Tierra después de los demás seres, es el más perfecto de ellos; pero se interrumpe esa conformidad cuando se trata de determinar de un modo preciso la medida de su superioridad. Hasta ahora habíase admitido comúnmente que, único ser libre y responsable, ocupaba un sitio aparte en la naturaleza, y que distancia infranqueable le separaba del animal que más alto lugar ocupe en la serie zoológica. Su naturaleza, decía Buffón, es "tan superior á la de las bestias, que sería necesario tener tan pocas luces como éstas para llegar á confundirlas„.

La nueva escuela de Antropología ha transformado todo esto; si hay que creerla, no existe entre el hombre y los animales sino una diferencia de grado; así lo comprenden y enseñan Topinard y de Mortillet, en París; Huxley y Lubbock, en Inglaterra; Virchow, en Berlín; Carlos Vogt, en Ginebra, etc. Según estos nuevos maestros de la ciencia materialista, el hombre no es más que el primero de los animales, *primus inter pares,* aunque, cierto, constituyendo siempre un *género* aparte, pero en el fondo menos alejado del mono antropomorfo, del gorila, por ejemplo, que éste de los monos inferiores.

¿Qué satisfacción pueden experimentar en rebajar de este modo con deliberado propósito la superioridad humana? Lo ignoramos; pero es incontestable que no todos los esfuerzos convergen á este término: rebajar al hombre obstinándose en no ver en él más que el lado inferior y verdaderamente animal; exagerar, por el contrario, á capricho el conocimiento y las demás cualidades del animal; he aquí el procedimiento habitual de la mayor parte de estos antropólogos.

Evidentemente, esta tendencia no es en todos igualmente manifiesta. Hay quienes desde el instante en que funcionan como naturalistas se figuran sinceramente que, para determinar el puesto del hombre en la creación, sólo tienen que tomar en consideración sus caracteres físicos. De ahí la extremada diversidad de puntos de vista acerca de su verdadera naturaleza, y el lugar que debe asignársele en las clasificaciones.

No hay grado alguno en estas clasificaciones que el hombre no haya ocupado. Con Aristóteles en la antigüedad, con los dos Geoffroy y con Quatrefages en nuestra época, ha constituído *reino* aparte, tan distinto del animal como éste lo es del vegetal; otros han hecho de él sucesivamente *ramificación, clase, orden, suborden* y *familia*. Linneo le ha hecho descender más abajo todavía: en uno de sus libros ha hecho de él un *género,* y en otro una *especie*, el *homo sapiens*, al cual asociaba con el gibón, el *homo lar*.

Parece difícil discernir la verdad en medio de opiniones tan diversas; sin embargo, no es imposible. Puesto que la causa del error reside en la confusión de caracteres de orden físico y psíquico que distinguen al hombre de los demás seres, examinemos sucesivamente estos dos grupos de atributos,

manteniéndonos siempre en el punto de vista que nos interesa.

1.º *Caracteres de orden físico.*—Los que se han citado más frecuentemente como propios del hombre, son los siguientes: actitud vertical, existencia de dos manos nada más, forma del sistema dentario, desnudez parcial de la piel, estructura del encéfalo, y, en fin, la conformidad general de la cabeza.

Todos estos caracteres no tienen la mismo importancia; una palabra acerca de cada uno de ellos será suficiente para convencernos.

La *actitud vertical* es con toda realidad un carácter propio del hombre, aunque hayan dudado de ello Linneo y Buffón. En efecto, creíase en tiempo de éstos que ciertos monos antropomorfos andaban de pie como el hombre. Cierto que así pasa con los orangutanes domesticados, únicos entonces conocidos; mas luego que se ha podido estudiar á estos animales en el estado natural, en los bosques en que viven, se ha reconocido que no era aquélla su actitud normal. En realidad, esta actitud no es ni vertical, ni horizontal, sino oblicua, y es una consecuencia de la desmedida longitud de sus miembros anteriores. Llámense orangutanes, gorilas, chimpanzés ó gibones, los monos antropoides están organizados para trepar, no sólo para andar; tanto es así, que aun en estado de domesticidad necesitan un palo para mantenerse en pie.

El hombre, por el contrario, está organizado para la posición vertical; el modo con que se articula la cabeza á la columna vertebral, y mas todavía la forma del pie, son pruebas manifiestas de ello.

El segundo carácter propio del hombre es más discutido; si es cierto, en realidad, que lo que caracteriza la mano es la facultad de oponer el pulgar á los otros dedos, habrá que deducir, contra la opinión común, que ciertas tribus de monos no tienen más que dos manos, mientras que muchos hombres tienen cuatro. Los monos de América, por ejemplo, no tienen pulgar en los miembros anteriores, ó si lo tienen no pueden oponerlo á los otros dedos. Por el contrario, los indígenas de determinado número de países que no conocen el uso del calzado se sirven de sus pies como nosotros de las manos. Para justificar la clasificación de Cuvier, que llamaba á los monos *cuadrumanos*, y á los hombres *bimanos*, convendría, por consiguiente, modificar la definición de la mano, y decir, por ejemplo, con Isidoro Geoffroy-Saint-Hilaire, que está caracterizada por dedos alargados, profundamente divididos, muy movibles y en extremo flexibles. Sólo con esta condición el hombre permanece *bimano*, y se separa de este modo claramente de todos los animales de manera propia para constituir por lo menos un género aparte.

La *dentición* es otro signo distintivo de la humanidad: si el número de dientes es igual entre nosotros y el mono, en éste son mucho más largos los caninos, que constituyen verdaderas armas, y están separados de los demás dientes por un intervalo llamado *barra*, que permite á los caninos superiores é inferiores cruzarse cuando las mandíbulas se juntan.

La *desnudez* de la piel es otro de los atributos del hombre: no es un carácter local ó de clima, porque se conserva así en el esquimal, sometido á un invierno perpetuo como en el habitante de las regiones tropicales. Tampoco se puede atribuirla al uso de los vestidos, porque no es menos completa en el salvaje, que anda desnudo, que en el hombre civilizado. Una particularidad digna de notarse es que la región dorsal es en el hombre la más completamente desprovista de pelos, mientras que en todos los animales, sin exceptuar los grandes monos, es siempre la más vellosa; circunstancia es ésta que los partidarios de la procedencia simiana explicarán indudablemente con no poco trabajo.

El hecho mismo de la desaparición del tegumento velloso con que el común antepasado de la humanidad estaba revestido es también muy propio para contrariarles, porque ese tegumento hubiera sido útil al hombre protegiéndole contra las intemperies del aire. Ahora bien; si la doctrina darwiniana tiene la pretensión de explicar por la selección los progresos de los seres, es por lo menos impotente para dar cuenta del fenómeno contrario. Ló-

gicamente, los transformistas deberían, pues, hacer descender al mono del hombre, más bien que al hombre del mono.

El estudio comparado del *encéfalo* ó de los hemisferios cerebrales en el hombre y en el mono no nos ofrece en favor del primero hechos anatómicos completamente nuevos, encontrándose únicamente diferencias de grado, aunque suficientemente distintas para constituir caracteres genéricos. El volumen del cerebro humano es, relativamente á la masa del cuerpo, mucho más considerable que el de los monos; es próximamente tres veces como el de los antropoideos. Además, presenta circunvoluciones profundas y numerosas, que son mucho menos sensibles en los grandes monos y desaparecen en los inferiores. Un hecho notable es que estas circunvoluciones se desarrollan en orden inverso en el hombre y en el mono. En el primer caso aparecen desde luego en la región anterior del cerebro, mientras que ocurre lo contrario en los antropoides: en esto hay un poderoso argumento contra la descendencia simiana.

También se hallan en la conformación de la cabeza rasgos francamente característicos del grupo humano: el más notable es el *ángulo facial*, formado, según Camper, por el encuentro de dos líneas que parten una de la frente, otra del conducto del oído para juntarse en el borde inferior de la nariz; este ángulo, que es, por término medio, de 80 grados en la raza blanca ó caucásica, y de 70 por lo menos en la raza negra, desciende bruscamente á 35 y 40 grados en el orangután, en el gorila y en el chimpancé, es decir, en las tres especies de monos que más se parecen al hombre por el conjunto de sus caracteres.

La *frente* y la *barba* también son consideradas como atributos de la humanidad; pero estos caracteres no tienen la importancia que los precedentes, toda vez que los grandes monos no carecen por completo de frente, y que la eminencia huesosa que constituye la barba desaparece en algunas razas humanas de mandíbula muy prominente.

Un rasgo más notable de la conformación del hombre, es el número y la disposición de sus vértebras; posee veinticuatro, es decir, una más que el gorila y el orangután; es verdad que son iguales en número en el chimpancé, pero en este animal trece son dorsales; de modo que, como el gorila, tiene dos costillas más que el hombre.

Se ve que diferencias bien precisas separan, desde el punto de vista puramente anatómico, al hombre del animal; con todo, ¿son bastantes para colocarle en un *reino* aparte? Seguramente no.

Lo que caracteriza un reino, es un conjunto de cualidades que en ningún grado se encuentran en los seres inferiores. El vegetal, por ejemplo, constituye un reino porque está dotado de vida, cosa desconocida en el mineral; el animal constituye otro reino porque tiene el sentimiento y la voluntad, dos cualidades que no se hallan en las plantas; ahora bien, el estudio anatómico, ó bien fisiológico, del hombre no nos permite comprobar en él ningún principio ni fenómeno alguno que abra entre él y los seres inferiores un abismo comparable al que separa al mineral del vegetal y á éste del animal.

Por consiguiente, desde este punto de vista no puede constituir un *reino* aparte; sin duda ya es demasiado hacer de él un orden con Cuvier, porque, aunque sea difícil decir justamente lo que es un *orden* en Taxonomía, se comprende, sin embargo, que hay entre el hombre y los monos superiores menos diferencia exterior y aparente que entre dos órdenes consecutivos y bien reconocidos de la serie animal, que entre los cuadrumanos, por ejemplo, y los queirópteros, entre los carniceros y los insectívoros. Por otra parte, caracteres tan salientes como los que nos ofrecen el sistema dentario del hombre, la actitud vertical y la desnudez de su piel, prueban que no se trata solamente de una *especie* particular, ni siquiera de un *género*. Los naturalistas más dados á restringir el espacio que separa del mono al hombre, reconocen que hay entre ellos más distancia que entre dos géneros consecutivos, tales como el lobo y la hiena, el camello y la llama; opinan que hay que hacer del hombre, anatómicamente considerado, una *familia* especial, lo que equivale ya á re-

conocer la importancia de los caracteres que le distinguen bajo este único punto de vista.

2.º *Caracteres del orden psíquico.* —No es, con todo, á la Anatomía y á la Fisiología á las que hay que pedir la característica del hombre, ni el lugar que conviene dedicarle en la escala de los seres; lo que constituye su verdadera superioridad no es su organización física; desde este punto de vista la comparación con los animales que le rodean más bien le sería desfavorable, puesto que los fuertes caninos con que éstos se hallan armados muchas veces, y el vellón más ó menos espeso que los cubren, les permiten defenderse, ya contra los ataques de los demás animales, ya contra las intemperies de las estaciones. Afortunadamente, para llenar estos vacíos de su organización el hombre tiene los recursos de su inteligencia, y esto es lo que constituye su inmensa superioridad.

Esta superioridad intelectual y moral del hombre se impone hasta tal punto, que los naturalistas no han podido desconocerla por completo. Convienen todos en que por nuestra inteligencia nos elevamos considerablemente sobre los brutos; pero la mayoría pretende, ó bien que el naturalista no tiene por qué preocuparse de este carácter, de un orden enteramente filosófico, ó bien que sólo constituye en favor del hombre una diferencia de grado, diferencia del todo insuficiente para hacer en vista de ella un reino aparte.

Este es un doble error que tendremos que destruir sucesivamente.

Y, por de pronto, pregúntase por qué las facultades intelectuales y morales del hombre han de ser extrañas á la Historia Natural, cuando esta historia se aplica á nuestra especie y se hace Antropología.

El hombre forma parte integrante de la naturaleza creada, y esto tanto por sus cualidades del orden psíquico como por sus funciones orgánicas, lo mismo por sus caracteres morales que por los fenómenos fisiológicos que en él aparecen. Si al anatómico ó al fisiólogo es permitido hacer abstracción de las facultades intelectuales y morales del hombre, el naturalista que quiere ser completo, el naturalista clasificador más que nada, que pretende determinar el lugar de aquél en la naturaleza, debe tomar en consideración el conjunto de estos caracteres.

Y no se diga que esto sería aventurarse por los dominios de la Filosofía. ¿Qué necesidad hay de excluir toda filosofía de las ciencias naturales? No se puede dar un paso en el estudio de la naturaleza sin encontrarse con las más sublimes y más importantes cuestiones que el espíritu humano puede proponerse. Lejos de excluirse, la Historia Natural y la Filosofía son dos ciencias intimamente unidas, rama común de las cuales es la Psicología; ambas se completan recíprocamente, y no es más indigna del filósofo la primera que del naturalista la segunda. Querer aislarlas sería querer impedir todo progreso notable, así en una como en otra; no de otro modo lo han comprendido todos los naturalistas que han dado cabida al reino humano, desde Aristóteles á M. de Quatrefages.

Que tampoco se diga con Cuvier que los caracteres propios de cada reino deben ser tomados de la conformación, que deben ser indicados por hechos y caer bajo la acción de los sentidos. Si así fuese, no existiría el reino animal, y, efectivamente, con anterioridad lo hemos visto; los animales no se distinguen de los vegetales sino por la sensibilidad y la movilidad; es decir, por facultades generales, que en sí mismas escapan á los sentidos, y no por caracteres anatómicos. (Véase el artículo *Animalidad*.) Ninguna diferencia orgánica caracteriza á este reino, porque el sistema nervioso, á pesar de ser el más constante de los órganos, no ha sido todavía reconocido en los protozoarios. Sería, pues, carecer de lógica no querer aceptar los fenómenos intelectuales como base de un nuevo reino si, como pretendemos, entre ellos los hay que caracterizan esencialmente al hombre y no existen en grado alguno en los seres inferiores.

Es falso, hemos dicho en verdad, que sólo exista una diferencia de grado entre las facultades intelectuales del hombre y la del animal; así como no tenemos por qué contradecir que algunas de esas facultades nos son comunes con los animales, y en este caso se ha-

llan las del orden sensitivo. En el hombre como en el animal hay impresiones y sensaciones, sentimientos de placer y de dolor, de alegría y de tristeza, de deseo y de aversión, de amor y de odio, de esperanza y de temor; sólo que en el hombre estos sentimientos son frecuentemente inspirados por motivos más nobles, á consecuencia de su contacto con facultades de un orden superior. Aquí, pues, en el orden de las facultades sensibles, hay verdaderamente semejanza entre el hombre y el animal.

Respecto á la voluntad, es clara la diferencia. Sólo en el hombre la voluntad es verdaderamente libre, con esa libertad moral principio de toda responsabilidad, que supone la facultad de escoger entre el bien y el mal, y sin la cual no podría haber acto meritorio. El animal no tiene ideas sino sensibles y concretas; los motivos que le impulsan á obrar son necesariamente del mismo orden; la idea enteramente abstracta del deber le es extraña; no podría, pues, atribuir á sus actos un valor moral cualquiera, ni ligar á ellos una idea de mérito ó de demérito. Los ejecuta porque le procuran una satisfacción; los omite porque son para él ocasión de una sensación desagradable, porque quizá su memoria le dice que van seguidos de un castigo; pero le importa poco que sean ó no conformes á leyes que desconoce, y que, por consiguiente, no pueden ser el móvil de su conducta. El hombre, por el contrario, sabe que existe una ley á la cual está sometido; sabe que esta ley tiene una sanción; que si la infringe incurrirá en castigo, mientras que si procura, por el contrario, ajustar á ella sus actos, se hará digno de recompensa; en una palabra, sólo él se halla dotado del sentido moral y religioso.

Quedan las facultades del orden intelectual, que nos suministrarán la verdadera línea de demarcación entre el hombre y el animal; también aquí, no obstante, hallamos nosotros facultades comunes con el animal. Tales son la percepción exterior, cierta conciencia, ó el sentido íntimo bajo su forma más rudimentaria, la memoria aplicándose á las ideas sensibles, la asociación de esas mismas ideas conduciendo á una apariencia de juicio, la imaginación pasiva que se revela en el sueño, etc. Pero hay una facultad intelectual, la más importante de todas, que no pertenece más que al hombre, la *razón*, esto es, la facultad á que debemos el conocimiento de las verdades necesarias y eternas, de los axiomas, de los primeros principios, de lo verdadero, del bien, de lo justo, y en general todas las ideas abstractas.

La razón y la idea abstracta faltan por completo en el animal. No es esto un vano aserto destituído de pruebas; es una verdad demostrada por la atenta observación de las operaciones animales. Ninguna de estas operaciones reclama el concurso de la razón; más todavía: todos los actos que en el hombre dependen evidentemente de esta facultad suprema desaparecen en los seres inferiores; en el lenguaje tenemos un ejemplo patente.

Evidentemente no intentamos hablar del lenguaje *natural*, que consiste en la simple expresión de los sentimientos ó de las ideas por medio de gritos ó de gestos inspirados por la necesidad; este lenguaje, puramente instintivo, existe en diversos grados en todos los seres animados; mas hay otro que se llama *artificial* porque se compone de signos convencionales, más ó menos arbitrariamente elegidos, para comunicar el pensamiento ó expresar los sentimientos; ése es el que caracteriza esencialmente al hombre, ya que existe en todos los hombres y en ninguna parte fuera de ellos.

Y es así porque la creación del lenguaje es la más abstracta de todas las operaciones intelectuales, la que, por consiguiente, reclama imperiosísimamente el concurso de la razón. Puede enseñarse á un animal, á un papagayo á articular palabras; pero no se logrará que este animal, que ese papagayo, enlace á esas palabras una idea general y abstracta.

M. de Quatrefages no se ha fijado en esta diferencia esencial que existe entre nuestro lenguaje y el de los animales; de este último dice: "Indudablemente es muy rudimentario; compónese esencialmente de interjecciones y de señales, pero no por eso constituye menos un fenómeno que no cambia de

naturaleza al perfeccionarse en el hombre.„

Este es un grave error: existe una diferencia esencial entre nuestro lenguaje y el de los brutos. Si, como se pretende, tuviesen los animales una organización intelectual idéntica en el fondo á la nuestra, sería verdaderamente extraño que ninguno de ellos hubiese llegado, ya que no á inventar un lenguaje, á aprender por lo menos el nuestro, y, por consecuencia, á ponerse con nosotros en relaciones de ideas.

Y no se objete que el animal mejor dotado, el mono, no está físicamente conformado para articular sonidos; hay otro lenguaje distinto del hablado; hay el lenguaje de acción, y éste se halla materialmente á su alcance. También el sordo-mudo se halla en imposibilidad de servirse de la palabra; hasta se encuentra, desde el punto de vista puramente orgánico, en peor condición que el mono, puesto que carece del sentido del oído, y, sin embargo, ¡qué diferencia entre él y este animal desde el punto de vista en que nos colocamos! Los sordomudos saben inventar signos por cuyo medio pueden comunicarse mutuamente sus pensamientos, y si la educación llega en su auxilio pueden alcanzar el más alto grado de desarrollo intelectual.

Inténtese en cambio realizar la educación del mono más elevado en la escala zoológica; háganse, por ejemplo, esfuerzos para enseñarle á escribir; nada más que la idea de tentativa, tan visiblemente inútil, haría reir; y sin embargo, si, como se quiere, el animal participase de todas nuestras facultades intelectuales, debería por lo menos ser susceptible de la misma educación que el sordo-mudo, menos favorecido físicamente por la naturaleza. ¿De qué puede proceder la enorme diferencia que se comprueba en uno y otro caso, sino de que háy en el hombre una facultad totalmente nula en los seres inferiores? La diversidad de efectos es indicio de la diversidad de causas; si, pues, en el hombre se observa un orden de fenómenos nuevos, de que los demás seres carecen, es porque está dotado de una facultad especial, á la cual aquéllos se refieren, y esta facultad es la razón.

El lenguaje considerado como expresión de las ideas, especialmente de las ideas abstractas, con ayuda de los signos convencionales, no es el único fenómeno que puede claramente atribuirse á la razón. Todo lo que presupone la abstracción no podría referirse á otra facultad. ¿Por qué, por ejemplo, el hombre es el único ser susceptible de progreso? ¿Cómo es que los demás, por inteligentes que parezcan, permanecen estacionarios en vez de perfeccionarse como él? Es que para inventar y progresar hay que raciocinar; ahora bien, no hay raciocinio que no se base en una idea general y abstracta, y es sabido que estas ideas no tienen otro origen que la razón.

El sentido moral y religioso que se ha comprobado, se nos dice, en todas las sociedades humanas, y cuya presencia, por el contrario, no se revela en el animal por modo alguno, ¿no es también una prueba innegable de que en nosotros existe una facultad de un orden superior, desconocida en los demás seres?

Quatrefages reconoce con nosotros que este doble carácter, llamado por él *moralidad* y *religiosidad,* es completamente distintivo de la humanidad, á la cual señala lugar aparte; su único error estriba en no querer ver en ello una consecuencia de la razón, de que solamente el hombre está dotado. La religión y la moralidad no son, propiamente hablando, facultades, sino simples efectos de una facultad superior. Por el raciocinio ha llegado el hombre á convencerse de la existencia de Dios y de la obligación de servirle en que se halla; esta creencia no es innata en él, es un efecto de la razón, pero no un efecto *necesario;* pudieran, por consiguiente, ciertas hordas aisladas, como se ha pretendido, estar desprovistas de todo sentimiento religioso. Esta comprobación enojosa para el sistema de Quatrefages no lo sería á nuestro modo de ver, puesto que se puede estar dotado de razón sin utilizarla en igual grado; la única cosa que nos importa y está suficientemente demostrada, es que el sentido moral y religioso falta absolutamente en el animal.

Antes hemos dicho que para constituir un nuevo *reino* era menester un

orden de fenómenos especiales debidos á una causa desconocida en las regiones inferiores.

Estos fenómenos los hemos encontrado en el lenguaje del hombre, en la perfectibilidad que le caracteriza, así como en sus ideas morales y religiosas; esta causa nueva la hemos hallado igualmente en la razón, fuente primera de todos estos fenómenos. Podemos, pues, con mucho más derecho que Quatrefages reconocer en el grupo humano importancia para constituir un reino. El eminente naturalista no ve en el hombre otros fenómenos característicos que el sentido moral y religioso, y nosotros encontramos en él además el lenguaje y la perfectibilidad; considera sus facultades intelectuales como difiriendo sólo en grado de las del animal, y nosotros hemos visto que en éste todo parece reducirse á la percepción externa, unida con la memoria y con la asociación de las ideas sensibles; finalmente, no ve otra causa del sentido moral y religioso que el alma humana, á la que así hace coexistir con el alma animal, principio de las demás manifestaciones vitales, y nosotros la atribuímos á una facultad suprema cuya coexistencia con el principio de la vida animal puede admitir todo el mundo sin oponerse en modo alguno á las ideas aceptadas en Psicología. (Véanse sobre esta cuestión los artículos *Alma humana*, *Alma de los brutos*.)

La conclusión es que, si el hombre se aproxima demasiado al animal desde el punto de vista puramente físico para no constituir en este reino sino una *familia* aparte, difiere de él esencial y radicalmente cuando se toman en consideración, como debe hacerse, sus cualidades psíquicas, es decir, sus facultades intelectuales y morales. Desde este punto de vista constituye un *reino* especial, tan distinto de los otros dos reinos orgánicos como éstos lo son del reino mineral.

Para consultar: Isidoro Geoffroy-Saint-Hilaire, *Histoire naturelle générale des règnes organiques,* tomo II; De Quatrefages, *L'espèce humaine,* libro X; Th. H. Martin, *Philosophie spiritualiste de la nature*, tomo II; Flourens, *De l'instinct et de l'intélligence des animaux;* el abate Pesnelle, *La science contemporaine et le dogme de la création*, página 255 y siguientes; Reusch, *La Bible et la nature,* capítulo XXVII; Revdo. P. Carbonnelle, *Les confins de la science et de la philosophie*, tomo II, pág. 145 y siguientes; Duilhé De Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, pág. 320-395; el abate Hamard, *La place de l'homme dans la création,* en la *Revue des questions scientifiques*, Julio 1878.

II. Origen del hombre.—Nos enseña la Religión que todos los hombres actualmente existentes descienden de una misma pareja original, que fué directamente creada por Dios.

Háyase dicho de ello lo que quiera, pensamos que ningún teólogo católico emite á este respecto la menor duda. El *Poligenismo* (véase esa palabra), ó doctrina de la pluralidad de las especies humanas, no parece conciliable con la ortodoxia, porque si todos los hombres no tuviesen en las venas sangre de Adán no hubieran heredado el pecado original, y la Iglesia no tendría razón en aplicar á todos el bautismo.

En cuanto á la creación misma de Adán y de Eva, es narrada en términos bastante explícitos al frente de nuestros libros sagrados para que sea imposible excluir la intervención directa del Creador.

Sobre estos dos puntos, así como respecto á los otros, la enseñanza positiva de la ciencia no se opone en modo alguno á la de la Religión. Uno de sus más autorizados representantes hoy, Quatrefages, proclama muy alto y defiende con irrefutables argumentos la unidad de origen de todos los hombres, es decir, el monogenismo, sin atreverse, no obstante, á remontarse más alto. La manera de aparecer el primer hombre se oculta á sus investigaciones de antropólogo; así es que llega á decir: "A los que me interrogan acerca del problema de nuestros orígenes, no vacilo en responder en nombre de la ciencia: "yo no sé.„

Desgraciadamente, todos los representantes de la Antropología no tienen ni esta franqueza, ni hacen análoga reserva. Hay una escuela joven, harto fatua por sí misma para determinarse á confesar humildemente su impotencia en resolver un problema de esta impor-

tancia; y como tiene por principio y fin excluir lo sobrenatural, no titubea de ningún modo en afirmar el origen animal del hombre, siempre dispuesta á desdeñar la prueba. Los principales representantes son: en Francia, Mortillet, el legislador de la ciencia prehistórica; en Inglaterra, Darwin, que ha dado su nombre al sistema transformista más en boga; en Alemania, Hæckel, el más conocido y el más ardiente de sus adeptos; en Suiza, Carlos Vogt, que tiene la pretensión de no ceder á nadie en impiedad.

Acordes en negar la creación ó la intervención de Dios en la aparición del hombre, estos transformistas no se entienden cuando se trata de determinar los eslabones que forman la genealogía humana. La evidencia les obliga á reconocer que el antepasado inmediato del hombre no fué uno de los monos que viven en la actualidad; pero afirman unánimes que fué otro mono de una especie que ha desaparecido. Por consiguiente, han dado á este ser hipotético, que sería el punto de unión entre el hombre y el bruto, el nombre de *antropopiteco* ó de *pitecántropo* (hombre mono).

Citemos sus propias palabras:

"La acumulación de caracteres simianos en la raza de Neanderthal (una de las pretendidas razas humanas fósiles), nos dice Mortillet, muestra claramente que el hombre primitivo se relaciona con los monos; si no se liga directamente con los actuales antropoides, es porque faltan escalones entre ellos y él. Seguramente desciende de una forma ó de un tipo intermedio; nos encontramos, por consiguiente, en presencia del antropopiteco, cuya existencia he demostrado (á propósito de los silex terciarios). Basta abrir los ojos y mirar para verlo." (*Le Préhistorique,* 1883, pág. 248.)

De este antropopiteco ú hombre mono, que fué el precursor del hombre propiamente dicho en la época terciaria, Mortillet no teme hacer tres especies distintas, á las cuales da los nombres de los Sres. Bourgeois, Rames y Ribeiro, que descubrieron sus primeros utensilios en Thenay (Loir-et-Cher), en Aurillac (Cantal), y cerca de Lisboa, en Portugal. (V. la palabra *Terciario.*)

Por fecunda que sea la imaginación de Mortillet, no le ha dicho lo que era justamente el antropopiteco. Nos lo pinta únicamente como un mono de talla inferior á la del antropoide, toda vez que esos pretendidos utensilios descubiertos en Thenay son de extremada pequeñez. Darwin es más preciso y nos dice: "El hombre desciende de un mamífero velludo, provisto de una cola y de orejas puntiagudas, que probablemente vivía en los árboles y habitaba en el mundo antiguo; si un naturalista hubiera examinado la conformación de este ser, le hubiera clasificado entre los cuadrumanos." (*La descendance de l'homme*, capítulo VI.)

Volvemos á encontrar la misma doctrina expuesta con más desarrollo y mayor precisión todavía en el profesor de Jena, Hæckel, que nos dice: "El hombre es un mamífero placentario, distinto de los mamíferos inferiores pero del mismo origen. Cierto, el hombre no desciende de ninguno de los antropoides actuales; pero si el hombre no desciende de ninguno de los antropoides, no por eso tiene menos de sus abuelos como ellos; no es sino un ramillo de la rama de los monos catarinos, de esos monos que Darwin describe, y todo zoólogo le clasificará en el mismo orden que al antepasado común, más antiguo aún, de los monos del antiguo y del nuevo continente."

Hæckel no se contenta con afirmar que el hombre desciende del antropopiteco; tiene la pretensión de demostrarnos de qué modo éste proviene de la *monera*, ser primitivo entre todos que en el pensamiento del autor enlaza el mundo orgánico con el inorgánico. (Véase *Monismo.*) La transición, según él, se ha hecho por una serie de veintiún eslabones, de los cuales nos da la lista completa, todos los cuales están representados por un ser viviente ó fósil, real ó imaginario. En esta última categoría hay que colocar además de la *monera*, punto de partida de la serie, los *sozouros*, animales que estarían provistos de branquias en su juventud solamente, y que toman puesto en el grado 14 de la escala; los *protamniotas* y los *promammalianos*, que ocupan los dos siguientes grados, y terminan la transformación de los peces en anima-

les terrestres; por último, en el grado 21 el hombre-mono auténtico, el predecesor inmediato del hombre actual.

Para que nada falte al sistema, Hæckel se toma el trabajo de indicar á cuál de las épocas geológicas corresponde cada uno de sus tipos más ó menos imaginarios. Las humildes y muy hipotéticas moneras, "nuestros abuelos monocelulares„, según su expresión, datan de la época laurenciana. En seguida llegan después de los gusanos: el primer vertebrado, el *amphioxus*, que representa el noveno eslabón de la cadena; los peces, "nuestros antepasados silurianos„, como parece llamarlos; los marsupiales, que aparecen en la época jurásica y ocupan el grado 17 de la serie; los lemurianos, que ocupan el 18, señalan los principios de la época terciaria, y toman su nombre de un continente no menos imaginario que lo restante, la Lemuria, de la que serían otros tantos fragmentos de Madagascar, Ceylán y las islas de la Sonda. Luego tenemos en el grado 19 un piteco ó mono con cola; en el 20, esto es, hacia la mitad de los tiempos terciarios, un mono sin cola, un antropomorfo, el mismo sin duda que cortó y utilizó los famosos silex de Thenay; en el 21 un pitecántropo ú hombre-mono; finalmente, en el 22, al principio de la época cuaternaria, al hombre provisto de lenguaje y de los principales atributos que actualmente le distinguen, por más que estuviese en un estado de relativa inferioridad. Con razón se piensa que Hæckel no se toma la molestia de suministrar la prueba de lo que anticipa. Toda su argumentación se reduce, como se ve obligado á confesarlo, á una consideración teórica, á una simple razón de conveniencia: hay que huir á toda costa del milagro de la creación. ¡Y ahí tenéis lo que se nos presenta en nombre de la ciencia experimental!

Hay que decir, sin embargo, para hacer justicia á su partido, que Hæckel ha sido severamente juzgado por los suyos. Uno de los más ardientes, Carlos Vogt, de Ginebra, dando cuenta de lo que éste llama su "libro grande„, la *Anthropologie*, califica su darwinismo de exagerado, y añade: "Si M. de Quatrafages dice con mucha modestia: yo no sé, Hæckel, por el contrario, lo sabe todo; para él nada es obscuro, todo está probado de un modo evidente. Desde la monera amorfa hasta el hombre parlante, todas las etapas están determinadas por inducción, contadas en número de veinte ó veintidós, y colocadas todas estas fases en las correspondientes edades geológicas: allí nada hace falta.

„Desgraciadamente ese árbol genealógico tan completo, tan bien cuidado, descubre un pequeño defecto nada más, semejante al del caballo de Rolando: carece de realidad completamente, como de vida el caballo del paladín. Todos los grados están constituídos por seres imaginarios, de los que jamás se han encontrado huellas, pero que, sin embargo, deben ser considerados como enteramente reales, porque, si no se les ha hallado se hallarán más tarde, ó bien su organización era de tal modo que no podía conservarse en las capas de la tierra.„ (*Revue Scientifique*, 1877, página 1057.)

Prudentes palabras son éstas; ¿pero el sistema de Vogt vale más que el que es objeto de su crítica?

Según este último, el hombre procedería de los anélidos ó de los gusanos, sin pasar por los ascidios y el *amphioxus*, como pretende el profesor de Jena; él va más lejos, y en una Memoria premiada por la Sociedad de Antropología de París niega que ninguna especie de monos actuales pueda ser considerada como representante de cualquiera de las fases por las que ha pasado la humanidad en vías de formación. Según él, hay que remontarse más para hallar al antepasado común de los *primates*, que es la familia en que coloca al hombre.

Esta confesión tan categórica no impide al profesor ginebrino preconizar, cuando llegue el caso, el origen simio del hombre, y lo que es más todavía, gloriarse de ello, toda vez que, como en alguna parte ha dicho, "más vale ser un mono perfeccionado que un Adán degenerado„. (*Leçons sur l'homme*, 1878, *ad finem*). Poligenista no menos que partidario del sistema evolucionista, se pregunta si no se podría "hacer derivar de los monos americanos las razas humanas de América, de los monos africanos los negros, y de los monos de

Asia los *negritos*„. Esto es contradecirse doblemente, porque en otro estudio niega nuestra descendencia del actual mono, y llevando á sus últimos límites, en su cualidad de transformista, la variabilidad de los tipos, él menos que nadie puede declarar imposible el tránsito de una raza humana á su vecina; pero la ventaja de apartarse en todos los puntos de las doctrinas ortodoxas parece que justifica todas las contradicciones.

La violencia de lenguaje de este naturalista se iguala en él con el atrevimiento de sus ideas. Los sabios que han tenido la desgracia de negar la exactitud de sus miras saben algo de ello, aunque parece que aborrece más á Dios que á los hombres adversarios suyos. No nos atreveremos á reproducir el lenguaje impío de que hace ostentación; sin embargo, he aquí una muestra suficiente para edificar al lector cuando dice: "Hay que poner al Creador sin más miramientos á la puerta, y no dejar el más pequeño espacio para la acción de semejante ser.„

En otro lugar enuncia la misma idea con estilo menos blasfemador, diciendo: "Lo mismo que todos los organismos que hoy existen sobre la tierra, el hombre no puede ser resultado de un acto aislado de creación. El tipo hombre ha pasado por fenómenos de transformación análogos á los que han sufrido estos organismos y sus antepasados, sepultados en las capas de la tierra y tan diferentes de él por la conformación (?). El hombre se ha formado poco á poco, se ha desarrollado gradualmente, ha adquirido de un modo sucesivo los caracteres que le distinguen del animal y constituyen al *hombre;* ha transmitido y transmite todavía sus caracteres á sus descendientes, que á su vez tienen la obligación de desarrollarlos y transmitirlos á sus herederos. Al examinar cráneos antiguos nos han sorprendido ciertos caracteres, tales como el desarrollo de los arcos subciliares ó salidas transversales que presenta el hueso coronal inmediatamente encima del reborde superior de las órbitas, la prominencia de las mandíbulas, etc., que son comunes á *todos* (!) estos cráneos; poco á poco vemos desaparecer esos caracteres, la frente se eleva, el cráneo se ensancha y aboveda, al mismo tiempo que la cara va entrando bajo esta bóveda más espaciosa; en una palabra, vemos desvanecerse estos caracteres de inferioridad unos tras otros para dejar lado á la bella forma del tipo humano ideal.„ (*Matériaux pour l' histoire de l'homme,* tomo VI, pág. 15.)

Carlos Vogt toca en este punto el gran argumento que la escuela evolucionista se complace en invocar en auxilio de la teoría de la *descendencia* ó del origen simiano del hombre; nos precisa, por lo tanto, seguirle á ese terreno.

Si los hechos fuesen como se pretende, nada tendríamos que hacer sino someternos; pero afortunadamente nada hay de eso, á despecho de las apariencias. Decimos "á despecho de las apariencias„ porque, si se hubiese de juzgar por la mayor parte de nuestras colecciones craneológicas, se podría creer en el desarrollo progresivo que Carlos Vogt señala; esto respecto á los prejuicios que han presidido á su clasificación. Se ha convenido en principio que todo cráneo antiguo debe presentar caracteres de inferioridad; así es que un antropólogo que al lado allá del Rhin goza de gran consideración, no teme decir lo siguiente: "Un cráneo que no presenta trazos de una organización inferior, no puede ser considerado como proviniente del hombre primitivo aunque se haya encontrado entre los huesos fósiles de especies extinguidas.„

Con semejante principio es fácil desembarazarse de los hechos molestos para la teoría de la descendencia, y se concibe que halle su confirmación en la disposición regularmente progresiva de los cráneos alineados en algunos museos de Francia. ¿Pero quién hay que no reconozca en esta manera de razonar una petición de principio de las más evidentes, toda vez que supone probado de antemano lo que precisamente hay que demostrar, á saber: la forma simiana de los cráneos antiguos?

Bajo el influjo de este prejuicio, Mortillet, cuyas ideas hacen ley con mucha frecuencia en materia de Arqueología prehistórica, ha rechazado como desprovistos de suficiente autenticidad la mayor parte de los restos humanos ha-

llados en los terrenos cuaternarios, en compañía muchas veces de restos de especies animales fósiles. De este modo han sido eliminados de la Paleontología humana las osamentas de Solutré (Saona y Loira), de Grenelle (cerca de París), de Louverné (cerca de Laval), de Aurignac (Alto Garona), de Denise (cerca del Puy-en-Velay), de Cro-Magnon (Dordoña), de Brunique (Tarn-et-Garonne), y otras innumerables, hasta la famosa quijada de Moulin-Quignon (cerca de Abbeville), que se presenta siempre para nosotros como el resto más antiguo de la especie humana, pero que para los antropólogos tiene el grave defecto de no revelar en nada el origen simio de nuestra especie.

Mortillet reserva toda su confianza para las cinco piezas siguientes, que, á su parecer, tienen la ventaja de encajar mejor en su teoría: los cráneos de Néanderthal y del Olmo, las quijadas de la Naulette y de Arcy, y el esqueleto de Laugerie-Baja; y puesto que les concede este honor, echemos sobre ellas siquiera una rápida ojeada.

El cráneo llamado de Néanderthal, hallado en 1846 en la localidad de este nombre, cerca de Dusseldorf, á 18 metros sobre el río que corre por el fondo del valle, ha producido gran ruido en el mundo transformista, que ha creído encontrar en él la confirmación de su sistema favorito. Lo alargado de su forma (dolicocéfalo), su poca elevación y sobre todo el enorme relieve de las arcadas subciliares, contrastan efectivamente con el tipo ordinario; pero estas particularidades—antropólogos poco sospechosos son los que han hecho la observación—no excluyen en modo alguno una inteligencia desarrollada. Se las ha encontrado en cabezas que han pertenecido á personajes históricos y á hombres distinguidos, tales como Roberto Bruce, el héroe escocés; San Mansuy, Obispo de Toul en el siglo IV; Kay-Lykke, personaje danés que desempeñó dos siglos ha cierto papel en la política de su país; el hijo del Mariscal Grouchy, que murió hace pocos años, y el Dr. Buffalini, una de las celebridades médicas de Italia.

Agreguemos que la antigüedad del cráneo de Néanderthal se halla lejos de ser demostrada. A este respecto todas las conjeturas se permiten desde la del profesor Fuhlrott, que le atribuye dos ó trescientos mil años, hasta la del doctor Mayer, de Bonn, que ve en aquél el cráneo de un cosaco matado en 1814. El cadáver á que pertenecía ha sido hallado extendido regularmente á sólo dos pies de profundidad, como el de un hombre sepultado. Seguramente no es ésta una circunstancia favorable á su alta antigüedad. Para envejecerlo se ha hecho valer que osamentas de especies desaparecidas, de elefante, por ejemplo, se habían encontrado á seis kilómetros de allí en un terreno de igual clase que el que rodeaba al famoso esqueleto; pero no se ha añadido que en otro punto se había encontrado en la misma arcilla objetos de piedra pulida, lo cual se encamina á referir esta formación á la época actual, puesto que, según la enseñanza común de los prehistoriadores, el hombre de los tiempos cuaternarios no sabía pulir la piedra.

Después de todo, poco importa su edad si, como no es improbable, se trata de una sepultura ordinaria y no de un enterramiento accidental, si se ha cavado una fosa para en ella depositar el cadáver. Cada cual entierra sus muertos en el terreno, aunque sea primitivo, que tiene más á mano. Ahora bien; ¿qué se pensaría del futuro geólogo que en el curso de sus exploraciones, quitando á la tumba en que yaciese desde siglos antes el esqueleto descompuesto de uno de nuestros contemporáneos, saliese proclamando que el hombre es tan antiguo como el globo toda vez que lo ha encontrado en las formaciones primitivas?

Sea cualquiera la época á que se remonte, el cráneo de Néanderthal no excluye la inteligencia ordinaria; á falta de su analogía con los cráneos de los personajes de que hemos hablado, probaríalo su capacidad, que casi no es inferior á la capacidad media de los cráneos femeninos de nuestro tiempo, y se iguala con la de los indostanos y australianos; lo cual es suficiente para impedirnos ver en él un ser intermedio del hombre y del mono.

Hay que reconocerlo con Quatrefages: el individuo á quien aquel perteneció ha podido poseer todas las cualidades morales é intelectuales com-

patibles con su estado social. (*L'espèce humaine*, pág. 231.)

Otro cráneo que se ha parangonado con el anterior, y cuya autenticidad, me refiero al origen cuaternario, es menos dudosa, es el que Cocchi ha encontrado en la zanja del Olmo, cerca de Arezzo, en Italia, á 15 metros de profundidad. La espesa capa de aluvión que le cubría, y la presencia de un colmillo de elefante á tres metros del sitio en que yacía, no dejan mucha duda respecto á su antigüedad. Ahora bien; sea lo que quiera lo que de él se haya dicho, puede preguntarse si presenta uno siquiera de los caracteres que hemos señalado en el cráneo de Néanderthal. Por lo pronto, en vez de presentar la forma prolongada, es, al contrario, braquicéfalo (de cabeza corta), hasta tal punto que M. Hamy lo ha creído deformado accidentalmente después de ocurrir la muerte; pero ésta es una conjetura que los Sres. Cocchi y Vogt rechazan.

Y además, si se echa mano de la suposición de una alteración póstuma cuando se trata de un cráneo que presenta más ó menos la forma actual, ¿por qué no se hace lo mismo cuando se trata de cráneos que se apartan de ella por ciertos indicios de inferioridad aparente?

Sea lo que quiera del carácter dolicocéfalo del cráneo del Olmo, por declaración de M. Hany difiere del tipo de Néanderthal por sus otros caracteres. La región frontal, lejos de ser deprimida é inclinada hacia atrás, es relativamente elevada; la frente es ancha, y las arcadas subciliares apenas están indicadas. El mismo Carlos Vogt lo califica de "bello cráneo„; por consiguiente, Mortillet hace mal en usar de él en provecho de su teoría.

No nos atreveríamos á decir lo mismo de la quijada de la Naulette. Hallada en 1875 en la caverna de su nombre, en la cercanía de Dinant, en Bélgica, esta quijada no ha conseguido menos resonancia ni menos favor que el cráneo de Néanderthal en el campo transformista. Yacía á cuatro metros de profundidad debajo de diez capas alternadas de arcilla y estalagmita, y en condiciones que abogan seriamente en favor de su alta antigüedad, porque estaba unida á restos de especies cuaternarias, tales como el mammuth, rinoceronte, rengífero, etc.

La quijada era de las más informes, componiéndose sólo de un fragmento privado de sus dientes, cóndilos y apófisis; con todo, creyóse reconocer en él caracteres simianos; faltaba en él la barba como en el mono, lo que tenía que dar por resultado un prognatismo acentuado, es decir, un relieve ó prominencia de las quijadas de un aspecto bestial completamente. Por otra parte, si hay que juzgar de él según la extensión relativa de los alvéolos, los caninos fueron enormes, y los molares, en vez de ir decreciendo desde el primero hasta el último, como pasa en nosotros, aumentaban, por el contrario, de volumen en sentido de delante hacia atrás, como se observa en el mono.

Mas no es esto todo: se observó que la apófisis geni, protuberancia huesosa situada en la parte interna de la mandíbula, y sobre la cual se insertan los músculos de la lengua, faltaba en el ejemplar de la Naulette, y con esto se apresuraron á concluir que la raza á que pertenecía el hombre de la Naulette no poseía tampoco el lenguaje articulado, ó por lo menos lo poseía solamente en estado rudimentario.

Un examen más atento de la famosa quijada ha demostrado el error de los primeros observadores. Un antropólogo autorizado y poco sospechoso, el doctor Topinard, ha reconocido en ella las apófisis geni, y luego se ha dicho que si antes no han sido vistas "es porque hasta ahora se había respetuosamente conservado la tierra que cubría las placas, surcos y crestas.„ (*Revue d' Anthropologie*, Julio 1886.)

Tampoco era más exacto decir que carecía de barba; está débilmente indicada, pero existe realmente, mientras que el mono está enteramente desprovisto de ella. Por lo que toca á que los molares van creciendo de delante hacia atrás nada prueba, puesto que en el mono mismo "esto constituye una excepción„. Hay, pues, motivo para ver en ello un carácter accidental, algún vicio de desarrollo, una anomalía más bien que una reversión. "Así se derrumba, concluye Topinard, esa andamiada que ha estado levantándose durante veinte años.„

Mucho antes de estas últimas y tan fecundas investigaciones, Pruner-Bey observaba que la pieza de la Naulette nada presentaba que obligase á poner por bajo del australiano ó del bosjesmán al ser humano á quien aquélla había pertenecido; con mayor razón se debe hoy rehusar ver en ella los caracteres de exagerada inferioridad que se tuvo á bien atribuirle.

Otra quijada cuyo origen cuaternario afirma Mortillet, es la que se ha encontrado en la gruta de las Hadas en Arcy sobre el Cure (Yonne), debajo de dos ó tres capas de cierto espesor; en efecto, su antigüedad parece asegurada por la existencia en el mismo nivel de osamentas de mammuths, rinocerontes, grandes osos y otros animales de la última época geológica.

En cuanto á sus caracteres de inferioridad, son de los más discutibles. Mortillet es el primero en reconocer que es muy superior á la de la Naulette; el hueso es menos espeso y menos grueso; la barba es más aparente; los molares tienen igual desarrollo y la apófisis geni está bien señalada. También, para permanecer fiel á la doctrina evolucionista, Mortillet se precave de atribuir á esta pieza la antigüedad de aquella de la Naulette; ésta, según él, pertenecía á la época *cheleana*, es decir, al principio de los tiempos cuaternarios, mientras que la de Arcy sólo se remontaría al fin de ellos ó á la época *magdaleniana*.

La verdad es que, si se juzga por las condiciones de yacimiento, la antigüedad de las dos quijadas es exactamente la misma; las dos estaban acompañadas, como hemos dicho, con osamentas de elefantes y de rinocerontes, animales que, según el jefe mismo de la escuela prehistórica, caracterizan, no la *cheleana*, ni la *magdaleniana*, sino la pretendida época intermedia, que él llama *musteriana*.

Si M. Mortillet ha envejecido la una y rejuvenecido la otra, es porque mediaba en ello el interés de su teoría favorita, el origen simiano del hombre. Él no podía admitir que dos piezas tan desemejantes fuesen contemporáneas; tal es el efecto del prejuicio y del espíritu de partido en los que más alto proclaman la pretensión de producir la ciencia puramente positiva y experimental.

El esqueleto hallado en 1872 por Massénat en Laugerie-Basse (Dordoña), es todavía una de las raras piezas cuya alta antigüedad proclama Mortillet; y tanto menos nos cuesta creerle acerca de ello sobre su palabra, cuanto que ese esqueleto no presenta signo alguno de inferioridad, ni siquiera la perforación olecránica del húmero que se observa en cierto número de esqueletos antiguos. Es verdad que se ha hecho resaltar su poder muscular; pero además de que esta particularidad no debe extrañar en un cazador de los tiempos cuaternarios, está unida á señales de una inteligencia por lo menos ordinaria. La cabeza, desgraciadamente aplastada en parte, "parece asimilarse, dice Mortillet, á la de la sepultura de Cro-Magnon„. Ahora bien; los cráneos de Cro-Magnon (Dordoña) en nada son inferiores al término medio actual; hasta le sobrepujan en capacidad.

Las cinco piezas de que acabamos de tratar son, al decir de Mortillet, aquellas cuya antigüedad es más indubitable. Por nuestra parte no tenemos interés ninguno en negarlo, porque, como se ha visto, en vano se buscan en ellas esos rasgos simios que atestiguarían, según cierta escuela, el origen animal de nuestra especie.

Es verdad que esta escuela invoca otros hechos; complácese en citar, además del cráneo de Néanderthal, los de Canstadt (Wurtemberg) y de Engis (Bélgica), de Brux (Bohemia) y de Eguisheim (Alsacia); pero, del mismo modo que las precedentes, estas piezas no tienen ni la autenticidad ni los rasgos que se les atribuyen. El descubrimiento del cráneo de Canstadt data próximamente de dos siglos (1700), y al parecer de Hœlder y Virchow, su origen no se halla rodeado de suficiente garantía; sin razón, por consiguiente, se ha hecho de él el tipo de la más antigua raza fósil.

El cráneo de Engis, hallado en 1833 á tres kilómetros de Lieja, sobre las orillas del Mosa, es acaso más auténtico; pero, por el contrario, no presenta, á pesar de su estrechez, ningún signo de degradación. "Este es, en suma, dice Huxley, un hermoso tipo medio que

puede tan cómodamente haber sido el cráneo de algún filósofo, como haber servido de receptáculo al pensamiento inculto de un salvaje.„

En cuanto á los cráneos de Brux y de Eguisheim, su edad no está suficientemente determinada; no se ha dicho que alguna osamenta verdaderamente cuaternaria se haya encontrado junta con el primero; y si el segundo se presentaba en estas condiciones, algunos indicios autorizan á preguntarse si el individuo á quien pertenece no habría sido inhumado. Por lo demás, ni uno ni otro presentan rasgos bien determinados de inferioridad.

Los restos humanos á que acabamos rápidamente de pasar revista son los que la escuela evolucionista reconoce generalmente como fósiles, porque pretende que, en su conjunto, favorecen su doctrina ¡Mas cuántos otros hay respecto á los cuales guarda silencio, aunque, según toda apariencia, no sean menos antiguos! ¿Por qué enmudecen acerca de ellos, sino porque se oponen á su teoría favorita? Y, sin embargo, si se quiere tener una idea cualquiera algo exacta del tipo humano primitivo, el conjunto es lo que hay que considerar, y no algunos restos arbitrariamente escogidos.

Por útil que sea este estudio, nosotros no podemos efectuarlo aquí sin salir de los límites que nos están prescritos. Bástenos decir que las osamentas humanas que sucesivamente han sido consideradas como fósiles, es decir, como pertenecientes por lo menos á los tiempos cuaternarios, son harto numerosas para que Quatrefages haya podido constituir, algo arbitrariamente á la verdad, hasta seis razas: las de Canstadt, de Cro-Magnon, de Grenelle, de la Truchère y las dos razas de Furfooz (Bélgica). Ahora bien; de estas seis razas una sola, y no la más numerosa, la primera, presenta signos de inferioridad; si de éstos quedan algunos en las otras, van acompañados de signos en tal manera expresivos de inteligencia y de nobleza, que el conjunto puede sin desventaja sufrir parangón con el tipo actual. Una de ellas, la llamada de Cro-Magnon porque está sobre todo representada en aquella localidad (Dordoña), es notable, especialmente por sus rasgos físicos, como también por el número de esqueletos que la representan. En ella es elevada la talla, la barba prominente, la salida de la arcada subciliar casi nula, la frente ancha y recta, y la capacidad craneana superior generalmente á la media actual; en el viejo de Cro-Magnon es de 1.590 centímetros cúbicos, esto es, superior en más de 30 centímetros á la media de los parisienses contemporáneos. "Así, observa Quatrefages, en este salvaje de los tiempos cuaternarios que ha luchado contra el mammuth con sus armas de piedra, hallamos reunidos todos los caracteres craneológicos generalmente considerados como signos de un gran desarrollo intelectual.„

Ahora bien; ésta raza de Cro-Magnon es la que parece haber desempeñado el más importante papel en la época cuaternaria, á lo menos en el Sud-Oeste de Francia, porque á ella es á la que se refieren la mayor parte de las osamentas humanas fósiles halladas en esta región, singularmente en las orillas del Vézère.

Muy sin fundamento, por consiguiente, invócanse los datos de la Paleontología humana en favor del origen animal de nuestra especie. Estos datos, cuando se les mira en su conjunto y sin preocupación, nos muestran en el hombre primitivo un ser semejante á nosotros entregado indudablemente á ocupaciones más groseras y provisto de herramientas menos perfeccionadas, pero hombre en toda la extensión de la palabra, sin nada que denote ese origen simio que enteramente á la fuerza se le quiere atribuir.

Su misma industria, por rudimentaria que haya podido ser, no aboga en favor de la causa transformista; porque, en efecto, revela en el hombre primitivo de nuestras comarcas mano tan hábil, y casi pudiéramos decir tal gusto artístico, que descubren un ser superior, no sólo al animal más inteligente, sino á los salvajes de nuestro tiempo; tanto es así, que en diversos puntos de Francia se han hallado grabados sobre marfil y hueso de la época cuaternaria que demuestran en sus autores un verdadero talento.

En cuanto al herramental propiamente dicho, fué en su origen muy grosero,

progresando lentamente: esto es un hecho incontestable. A la piedra sencillamente tallada sucedió la pulida, y á ésta los metales, primero el bronce, y el hierro en seguida; pero, conviene recordarlo, el hombre que progresó de esta suerte es el de nuestras regiones occidentales, el único que hasta ahora ha sido objeto de los estudios de nuestros antropólogos, y éste, hablando con propiedad, no es el hombre primitivo.

Es un hecho atestiguado por la Tradición, lo mismo que por todas las ramas de los conocimientos humanos, que nuestra especie ha tenido por única cuna el Asia, y probablemente la meseta central limitada por el Altaï y el Himalaya, donde, al decir de Quatrefages, se encuentran todas las lenguas y todos los tipos. Si se quiere tener alguna probabilidad de verse enfrente del tipo original y de la industria verdaderamente primitiva, allí es donde hay que excavar, y no en nuestras regiones, donde las poblaciones más antiguas, por mucho que se remonten entre las nieblas del pasado, tuvieron tiempo de perder su cultura primitiva y de modificar sus facciones en el transcurso de sus largas y fatigosas caminatas. Las investigaciones que tienen por objeto al hombre fósil europeo son, sin duda, interesantes desde el punto de vista de la historia local, á la cual agregan una página inesperada, pero apenas esclarecen los orígenes mismos de la humanidad.

Desde este punto de vista ningún país sería más interesante que el Asia para explorarlo geológicamente; por desgracia, aquella vasta región casi se halla virgen todavía de investigaciones de esta índole. ¿Qué nos enseñarán las futuras investigaciones que lleguen á hacerse en aquel suelo todavía intacto? Lo ignoramos; pero algunas exploraciones ya efectuadas no dejan de tener su elocuencia. Al realizar sus famosas excavaciones en Hissarlik, sobre el presunto sitio ocupado por la antigua Troya, M. Schliemann ha encontrado muchas civilizaciones sobrepuestas. Ahora bien; estas civilizaciones, lejos de progresar de abajo arriba, como lo exige la teoría evolucionista, acusan una decadencia casi continua. La piedra, rara en la base, aparece abundantemente en el nivel superior. Sólo para él semejante hecho tiene más alcance que todos nuestros descubrimientos de Arqueología prehistórica, con relación á la historia primitiva de nuestra especie.

Los que saben hasta qué punto difiere la naturaleza del hombre de la del animal, considerarán sin duda que nos detenemos extremadamente en refutar los argumentos que invocan los partidarios del origen simio, y en verdad que tienen razón; porque desde el momento en que el hombre, mirado como se le debe mirar, en el conjunto de sus facultades, constituye un reino aparte, es por completo superfluo probar de otra manera que le separa del bruto un abismo; abismo tan infranqueable como el que separa al animal de la planta, y á ésta de la naturaleza inorgánica.

Inútil es demostrar más ampliamente que la aparición del hombre es inexplicable sin la intervención del Creador.

Obras de consulta: De Quatrefages, *L'espèce humaine*, libros II, III, y VII; abate Lecomte, *Le darwinisme et l'origine de l'homme*; Revdo. P. De Valroger, *La Gènese des espèces*, pág. 103 y siguientes; abate Duilhé De Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, pág. 385-409; Pozzi, *La terre et le récit biblique*, pág. 373-394; Moigno, *Les splendeurs de la foi*, pág. 351 y siguientes; Revdo. P. Haté, *L'homme singe et nos savants* en *La Controverse*, tomo I, (1880-1881); Hamard, *L'âge de la pierre et l'homme primitif*.

H.

HORMIGA.—El Sabio habla de la hormiga en dos pasajes del libro de los Proverbios (VI, 6-8, y XXX, 25), y lo que en ellos dice ha dado pretexto á los enemigos de la fe para atacar la veracidad de la Biblia.

"La hormiga, dice el Sabio, prepara su alimento en verano, y recoge en tiempo de la siega aquello con que ha de alimentarse en invierno.„ Esto es lo que se había creído hasta el último siglo; pero hoy se dice que todo es falso en esta descripción bíblica: la hormiga es carnívora, y entre las materias vegetales no gusta sino de las azucaradas; además, en invierno no come, sino

que se conserva aletargada. Aunque todo esto fuera cierto, nada podría inferirse contra la veracidad de la Biblia; el autor no se propuso afirmar un hecho de Zoología, sino una lección moral, y tomó ejemplo de la hormiga, atribuyéndole las costumbres que todo el mundo le reconocía entonces. Pero sabemos además por Lubbock, sabio naturalista inglés, que "algunas especies de los países meridionales amontonan granos, á veces en cantidad considerable„, y el viajero Lortet afirma el mismo hecho, añadiendo que, cuando la cosecha no ha sido abundante, los pobres van á buscar en los graneros de las hormigas los granos que éstas han acopiado en ellos [1]. (Véase Vigouroux, *Manuel bibl.*, tomo II, n. 839.)

HUS (*Juan*).—Amenazando perpetuarse en Bohemia las turbulencias ocasionadas por las predicaciones y los escritos de Juan Hus, el Emperador Segismundo y el Rey Wenceslao convinieron, de acuerdo con el Papa Juan XXIII, en citar al heresiarca al Concilio general que se debía reunir en Constanza, al cual Juan Hus, conforme á todos los precedentes, no podía dejar de asistir, habiendo además protestado siempre de ser su doctrina pura y exenta de herejía. Partió, pues, para Constanza (11 de Octubre de 1414), seguro con un salvoconducto del Emperador y acompañado de tres caballeros bohemios afectos á su persona: Juan de Chlum, Wenceslao de Duba y Henrique de Chlum. Con todo, desde su llegada fué sometido á cierta vigilancia, y poco después detenido sucesivamente en el palacio del Obispo, en la casa del gran capiscol de aquella catedral, en el convento de los dominicos y de los franciscanos, y, por último, en el castillo de Gottlieben. Habiéndose obstinado Juan Hus en sus errores, fué condenado como hereje, degradado y entregado al brazo secular. El Emperador le envió á la hoguera. Tales son los hechos que han dado lugar á la acusación, levantada contra el Emperador y el Concilio, de violación de la fe jurada.

Hay aquí un problema muy complejo, cuya solución depende á la vez del sentido y del alcance que se atribuye al salvoconducto entregado por el Emperador, y de la conducta de Juan Hus durante su residencia en Constanza. Si el salvoconducto tendía á conceder completa inmunidad á Juan Hus, de modo que, aun condenado por el Concilio, pudiese regresar libremente á Bohemia y allí propagar sus doctrinas á todo su sabor, en ese caso Segismundo violó realmente sus compromisos escritos, y entonces se comprenderá que el Concilio haya seguido adelante y no suscribiera una concesión tan contraria á sus principios y á sus derechos reconocidos. Por lo demás, ¿quién supondrá, á falta de testimonios bien fundados, que el Emperador, que por lo demás trabajaba en pro de la paz religiosa en Bohemia, aplicase liberalismo semejante en pleno siglo XV? Por el contrario, toda la historia del proceso de Juan Hus prueba que el salvoconducto no tenía otro objeto que asegurar, en provecho del novador bohemio, la libertad del viaje y de la defensa bajo ciertas condiciones, privilegio muy inusitado en aquella época para con los excomulgados y sospechosos de herejía.

¿Qué alcance atribuían á este salvoconducto Juan Hus y sus amigos?

En la misma opinión errónea que Juan Hus se había formado de la inmunidad garantida por el Emperador, jamás creyó que el Papa y el Concilio se hubiesen comprometido á no tratarle como á hereje. En la *Carta al pueblo de Bohemia y á sus amigos*, escrita al día siguiente de su llegada, decía á Constanza: "En Constanza habitamos en la plaza, cerca del hotel del Papa, y hemos venido aquí sin salvoconducto.„ Y en otra carta de aquellos mismos días: "He venido á Constanza sin salvoconducto del Papa. Rogad, pues, á Dios para que me dé firmeza, porque muchos adversarios temibles se levantan aquí contra mí.„

Mas, por el contrario, Juan Hus pensaba en verdad que de parte del Em-

[1] El que escribe esta nota ha visto en la vega de Granada montones bastante considerables de trigo sacado de sus graneros por las hormigas. El trigo de algún montón pesaría tal vez de ocho á doce libras. Preguntando á los labriegos, oyó que las hormigas lo sacan para secarlo de la humedad recibida en temporadas de muchas lluvias, que para que no se les entallezca le roen el tallo, y que, cuando llegan esos casos, los pobres salen á recoger este trigo.—(Nota de la versión española.)

perador existía la obligación de volverle á llevar á Bohemia, cualquiera que fuese el término que pusiese á su asunto el Concilio: "Que el Emperador se apiade de su heredad, escribía á Juan de Chlum, y que no tolere que ningún malvado haga daño á aquélla. Ojalá que yo pueda hablarle una vez antes de ser condenado, porque yo he venido aquí por su deseo y con la promesa de que se me permitiría regresar sano y salvo á Bohemia.„ (*Hist. et monumenta Joh. Hus, Epist.* 54.) La situación de Juan Hus, colocado entre dos jurisdicciones que no estaban ligadas para con él con el mismo compromiso, era equívoca bajo ciertos respectos; pero el desacuerdo entre los dos poderes no podía versar más que sobre el asunto de *libertad personal*, cuestión que el Concilio dirimió en sentido restrictivo por motivos que en seguida mencionaremos, y que el mismo Emperador no había resuelto de un modo absoluto. Acerca del asunto principal, á saber: la sumisión obligatoria del acusado á las decisiones conciliares, nunca hubo dos modos de ver, así en el Emperador como en el seno del Concilio. Por tanto, Juan Hus y sus amigos jamás pensaron en poner en oposición sobre este punto al Emperador y al Concilio; solamente que tenían una manera particular de comprender la sumisión al Concilio que no podía menos de aumentar la sospecha y las medidas de rigor. Juan Hus, efectivamente, no se había jamás confesado hereje. Como todos los herejes inconscientes ó que afectan parecerlo, se presentó en Constanza proclamando muy alto que se sometería, si era convencido de herejía; pero nunca pensó en reclamar la impunidad resguardándose detrás del salvoconducto. Antes de su partida para Constanza había hecho la siguiente declaración: "Si me de errore aliquo convicerit, et me aliena a fide docuisse probaverit, non recusabo quascumque haeretici poenas ferre.„

Sus amigos, los caballeros que le escoltaban, ponían la misma condición para su sumisión; pero estaban muy lejos de pedir para él la impunidad en el caso en que su culpabilidad fuese demostrada: "Nec vero cupimus ut convictus, falsâque doctrina et ostensa, impunitus abeat.„ La carta de los señores bohemios al Concilio protestando contra la encarcelación de Juan Hus, se mantenía en el mismo orden de ideas. Protestaban contra aquella medida rigorosa en nombre del salvoconducto entregado por el Emperador, y pedían que se oyese públicamente á Juan Hus y no tuviese que dar razón sino de su fe, concediendo que si llegaba á ser convencido de error debía someterse al Concilio: "Ut dictus magister Hus audiatur publice et de fide solâ reddat rationem; et si convictus fuerit pertinaciter quidquam contra Scripturam sacram et veritatem asserere, quod in eo dictamini et decisioni concilii debeat subjacere.„ (*Apud* Raynald, 1415, XXII.)

Si Juan Hus y sus partidarios tenían su manera de interpretar el salvoconducto de Segismundo, el Concilio tenía también la suya y la hizo prevalecer. He aquí con qué circunstancias y con qué motivos.

Al día siguiente de haber llegado á Constanza (4 Noviembre 1414), Juan Hus hizo anunciar al Papa su llegada por medio de sus decididos protectores y amigos Juan de Chlum y Latzembock, los cuales al mismo tiempo solicitaban la protección del Papa. Juan XXIII respondió: "Aunque Juan Hus hubiese matado á mi propio hermano, yo no permitiría que se cometiese con él ninguna injusticia en Constanza.„

Durante todos aquellos primeros días Juan Hus dispuso de la libertad de escoger su residencia, de dirigir sus pasos y de comunicarse con sus amigos. Estos hechos están confirmados por una carta de Juan, párroco de Janovitz, discípulo de Hus, á los fieles de Praga: "Muy queridos amigos: Deseo sepáis que ayer un auditor del Sagrado Palacio apostólico llegó á nuestra casa con el Obispo y el oficial de Constanza; los tres han hablado con el maestro, y ha habido un gran debate respecto á su interdicción y excomunión entre el Papa y los Cardenales. Los cuales han resuelto que de su parte se iría á casa del maestro para decirle que el Papa, por su plenitud de poder, suspende su interdicción y la sentencia que excomulga á Hus, y para rogarle, con objeto de evitar el escándalo y el rumor po-

pular, que no se presente en los lugares en que el Papa y los Cardenales ofician solemnemente, concediéndole, por otra parte, libertad para visitar la ciudad, las iglesias y cuantos lugares quiera. Nosotros hemos comprendido que todos temen la próxima predicación que el maestro Juan piensa hacer al clero. Y en efecto, alguno ayer, no sabemos si amigo ó enemigo, ha hecho correr la voz de que Juan Hus predicará el próximo domingo al clero en la catedral de Constanza y dará un ducado á todos los que asistan. Hasta ahora nosotros estamos en la ciudad completamente libres; el maestro oficia todos los días, y anda por donde quiere libremente.„

El 28 de Noviembre Juan Hus, acompañado de Juan de Chlum, compareció ante una Congregación de Cardenales; declaró que mejor quería morir que ser convencido de herejía, y que si se le podía convencer de algún error abjuraría sin vacilar. Regresó á su habitación; pero aquella misma tarde fué llevado al locutorio del Papa, y conducido en seguida á la casa del gran chantre, donde permaneció ocho días. A partir de aquel instante sufrió varias detenciones entre los dominicos, entre los franciscanos, y por último, en el castillo de Gottlieben, en Marzo de 1415.

¿Qué motivo pudo dictar á los Padres del Concilio este cambio de conducta para con Juan Hus? Ulrico de Reichenthal ha hablado de una tentativa de evasión; pero como esta tentativa debió efectuarse en Marzo (1415), para nada tuvo que figurar ciertamente en los motivos de una detención ejecutada en Octubre del año precedente; quizás justificaría la orden, dada precisamente en Marzo de 1415, de internar á Hus en Gottlieben. Como quiera que sea, la conducta del heresiarca en Constanza, la celebración de la Misa, los sermones en su morada, acaso la impresión producida por su primer interrogatorio, pudieron parecer á los Padres del Concilio una razón suficiente para restringir la inmunidad concedida por el Emperador, pero no expresamente aceptada por el poder espiritual.

Por lo menos hasta que fué internado en Gottlieben, Juan Hus estuvo sujeto más bien á vigilancia que á prisión, si se juzga por sus mismas cartas. Era bastante sencillo para quejarse de *que el Papa lo tuviese arreglado todo, que cada uno tuviese su empleo y que sólo él estuviese desatendido* (19 Enero 1415. *Carta al pueblo de Bohemia*). Lo contrario hubiera sido, en verdad, sorprendente. En el convento de los frailes menores, donde residió la mayor parte del tiempo, estaba encerrado en el refectorio; se le trataba con miramientos. "Todos los clérigos de la cámara del Papa y todos mis guardianes me tratan con muchos miramientos.„ (Carta á J. de Chlum.) Allí recibía á sus amigos y se correspondía con ellos: "He recibido grandes consuelos con la visita de los señores de Bohemia, pero me he afligido mucho con no haber podido veros.„ (Carta á Juan de Chlum.) Escribía allí hasta Tratados. "Hoy he concluído un Tratado acerca del Cuerpo de Cristo; ayer escribí otro sobre el matrimonio, los cuales haréis copiar. Algunos caballeros polacos me han visitado, y con ellos sólo un bohemio.„ (Carta á Juan de Chlum.) Lorenzo Bizemio enumera las obras teológicas compuestas por Juan Hus en su prisión: "*Ibi scripsit de Mandatis Dei et Oratione Dominicâ. Item: qualiter committatur peccatum mortale; de Cognitione Dei; de tribus hostibus hominis; de Poenitentiâ; de Sacramento Corporis et Sanguinis Domini; de Communione utriusque speciei.*„ Este autor, favorable á los husitas, cierto observa que estos escritos, estas cartas, eran remitidas á Bohemia con precaución (*caute*); pero esto precisamente no prueba, ni el rigor de la vigilancia, ni las disposiciones conciliadoras de Juan Hus.

Los amigos de éste protestaban contra su detención, y dieron de ella cuenta al Emperador, que en el primer momento desaprobó lo que se había hecho; pero habiendo llegado á Constanza la víspera de Navidad, ratificó la medida adoptada por los Obispos.

El pensamiento de Segismundo acerca del alcance de su salvoconducto tuvo todavía ocasión de manifestarse después, y de un modo muy expreso, en el interrogatorio hecho á Juan Hus en 7 de Junio de 1415. Declaró, en efecto, aquél que "Hus había ido á Constanza con un salvoconducto del Emperador, y que le

había prometido hacerle interrogar públicamente; que se le había oído pacíficamente y en público, y que así su real promesa se había cumplido; que si Hus se sometía al Concilio, éste le trataría con dulzura; pero que si alguien quería perseverar obstinadamente en su herejía, él sería, el mismo Segismundo, el primero en conducirle á la hoguera.„ Es de notar que Hus no protestó contra esta interpretación del salvoconducto, y que sólo expresó en su respuesta reconocimiento hacia el Emperador.

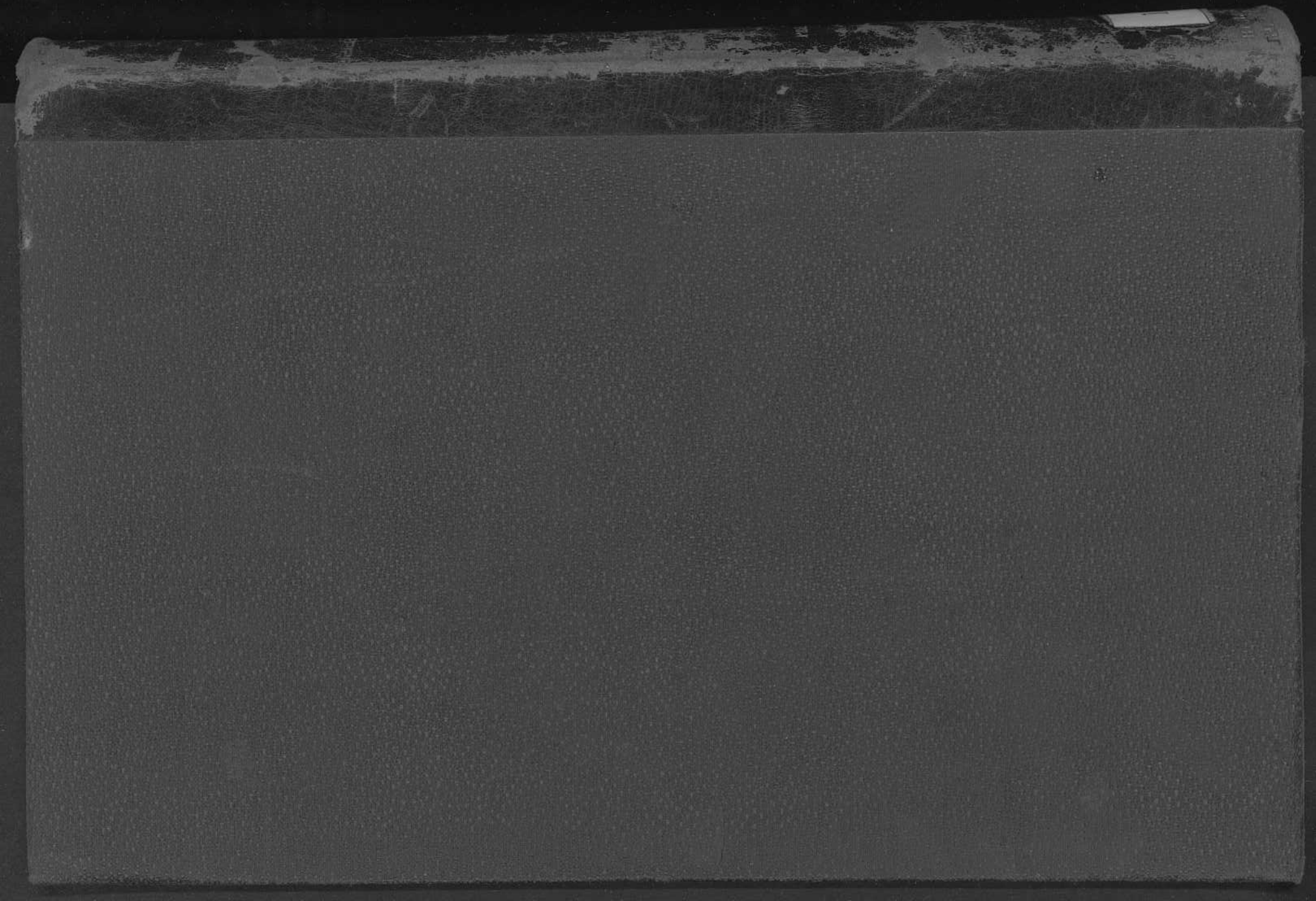
En carta á uno de sus amigos, Juan Hus atribuye á Segismundo otras intenciones, según las cuales debió éste decir: "Le he dado un salvoconducto; si, por consiguiente, no quiere someterse á la decisión del Concilio, lo remitiré, con el fallo en su contra pronunciado, al Rey de Bohemia para que el Rey y su clero lo juzguen.„ ¿A quién creer? ¿A Juan Hus ó al Emperador? Si á Juan Hus, hay que suponer que el Emperador ha creído que una sentencia pronunciada en Constanza en un Concilio ecuménico podía ser revisada ó aplicada por un Sínodo de Bohemia. ¿Revisada? Ni Juan Hus ni Segismundo han podido pensar semejante cosa. ¿Aplicada? Pero en este caso, ¿dónde estaba la ventaja para Juan Hus? La hoguera, que no le perdonó en Constanza, lo hubiera consumido en Bohemia.

Pero importa poner al Concilio fuera de discusión. Si los hechos anteriormente invocados no bastasen para evitarle toda responsabilidad, no habría más que citar el ejemplo de Jerónimo de Praga, solicitante de un salvoconducto en la misma época y respecto al mismo Concilio.

La respuesta á la petición de Jerónimo de Praga fué la siguiente: "El Concilio, en cuanto de él depende y exige la fe ortodoxa, os concede un salvoconducto para poneros á cubierto de toda violencia, dejando siempre á salvo la justicia, *salvâ semper justitiâ;* es decir, que si se hallaba que Jerónimo sustentaba alguna herejía, sería obligado á abjurarla ó á sufrir su castigo en caso de negarse á ello. Esta decisión encarna en los principios de la época. Un compromiso como el que resultaría de la interpretación del salvoconducto admitida por los amigos ó los defensores de Juan Hus, es incomprensible desde el punto de vista del Derecho eclesiástico en el siglo XV.

En resumen: si la conducta del Emperador en este asunto es discutible, la del Concilio es absolutamente correcta.

P. Guilleux.



J. ANGEY

DICCIONARIO APOLOGETICO DE LA FE CATOLICA

PRIMERA PARTE

18.116

BIBLIOTECA PROVINCIAL