

111



HISTORIA
DE
LA HUMANIDAD



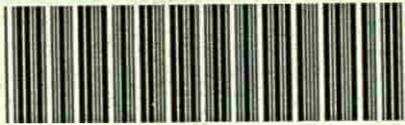
8

JX1305
L3
v.8

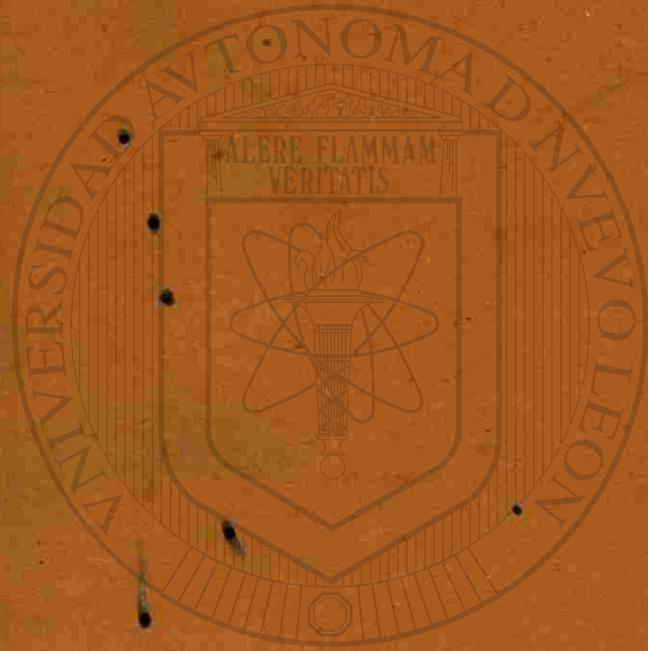
M. GONZALES

ENCUADERNACION
Y LIBROS EN BLANCO.

José Rodríguez.
CORDOBANES 4.



1020011464



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



E
Y L
CO



ESTUDIOS

SOBRE LA

HISTORIA DE LA HUMANIDAD.

UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





ESTUDIOS

SOBRE LA

HISTORIA DE LA HUMANIDAD

POR

F. LAURENT,

Profesor en la Universidad de Gante.

TRADUCCION

DE

GAVINO LIZARRAGA.

TOMO VIII.—LA REFORMA.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA

MADRID:

LIBRERÍA DE ANLLO Y RODRÍGUEZ

CALLE DEL OLIVO, NÚMS. 6 Y 8.

1877.



ACERVO JURÍDICO

111422

J X 1305

L3

V. 8



Es propiedad.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

MADRID, 1877.—Imprenta, estereotipia y galvanoplastia de Arribas y Comp.^ª
(SUCESESORES DE RIVADENETRA).
IMPRESORES DE CÁMARA DE S. M.

INTRODUCCION.

LA EDAD MEDIA Y LA REFORMA.

§. 1. — ¿Qué es la reforma?

N.º 1. — *Elemento religioso.*

La reforma es una revolucion religiosa y política a la vez. Y ¿qué es una revolucion? En el siglo XIX es fácil responder á esta pregunta. Hemos visto una revolucion saludada al principio por todas las almas generosas del mundo civilizado, como una renovacion de la humanidad, como la realizacion en el órden social de las promesas que el cristianismo habia hecho en el órden religioso. Desde 1789 las revoluciones vienen sucediéndose como las tormentas en el verano. Estos movimientos no han sido todos igualmente afortunados; el último, amenazando las bases en que descansa la sociedad, ha llenado de espanto los ánimos. De aquí una reaccion ciega como la pasion contra esa misma revolucion francesa tan glorificada por los más moderados, y aún contra toda revolucion. Pero las reacciones no pueden hacer cambiar las leyes de la humanidad, y las revoluciones son una manifestacion de estas leyes.

Hay una ley que rige al género humano desde que Dios ha colocado al hombre sobre esta tierra; por mucho tiempo los pue-

blos la han obedecido instintivamente; hoy está admitida por la conciencia general. El cristianismo, al reemplazar á las religiones antiguas, fué el primero que pronunció la palabra progreso; cuando la Iglesia trató de inmovilizar la sociedad para sostener su dominación, la filosofía se apoderó de la idea; los perfeccionamientos maravillosos que tienen lugar en el orden material la han arraigado en los espíritus; en vano se trataría de destruirla; los que intentan esta locura no consiguen más que una cosa, y es probar que el dogma, en nombre del cual hablan, es incompatible con la civilización moderna. Cuando en el siglo XVI quiso la Iglesia inmovilizar la tierra en medio del espacio, el gran hombre á quien obligó á retractarse de la verdad, exclamó: «Y sin embargo, se muere.» En el siglo XIX la humanidad responde á la Iglesia: «Yo marchó y avanzo á despecho de vuestra doctrina, que pretende ser inmutable negando el progreso; abdicáis la dirección de las sociedades humanas.»

Han sido necesarias largas luchas con la naturaleza ántes de que la ciencia llegase á realizar las admirables invenciones que han de cambiar bien pronto la faz de la tierra. En el orden moral el progreso encuentra una resistencia igualmente tenaz y mucho más difícil de vencer; los intereses y pasiones de los hombres. Solamente una acción secular puede variar un estado religioso y social que ha durado siglos. Si los que dirigen las sociedades comprendieran la necesidad de la inevitable revolución que incesantemente tiene lugar bajo la mano de Dios, no se opondrían á ella, sino que la ayudarían, y la humanidad marcharía hácia el término de sus destinos como una compañía de sabios; pero el simple enunciado de esta suposición hace ver que hay que abandonar á los utopistas la esperanza de un progreso regular y sin tropiezos. Hemos sido testigos de la ciega obstinación de las clases privilegiadas al rechazar las innovaciones de la revolución francesa: sin embargo, habían sido iniciadas en las nuevas ideas por la filosofía que había crecido, por decirlo así, bajo los auspicios de la nobleza. En el orden religioso, más aún que en el orden político, las instituciones existentes oponen al progreso una resistencia que no cede á ninguna persuasión, porque los que resisten creen que sostienen la causa de Dios. Todas las religiones se creen obra de

la Divinidad: ahora bien, ¿cómo admitir que los hombres puedan cambiar lo que Dios ha hecho? El cristianismo encontró acogida en los espíritus, oponiendo una revelación á otra revelación; sin embargo, á pesar de la autoridad del Hijo de Dios, no consiguió establecerse más que mediante una violenta revolución, la ruina del mundo antiguo y la invasión de los Bárbaros. El catolicismo á su vez quiso detener la marcha del género humano. Por espacio de siglos, la Iglesia rechazó las más modestas reclamaciones; cuando por fin estalló la Reforma ¿se vió ceder al Pontificado ante las justas exigencias de la cristiandad? Las horribles guerras de religión de los siglos XVI y XVII responden por nosotros.

¿Que son, pues, las revoluciones? Un progreso en la vida de la humanidad que tiene lugar de una manera violenta, porque las pasiones humanas se oponen á la transformación regular de las instituciones y de las creencias. De suerte que toda revolución es una innovación. Sin embargo, la Reforma tenía la pretensión de ser un regreso hácia el pasado, y bajo ciertos puntos de vista esto era cierto; pero esta apariencia del protestantismo no es más que un elemento pasajero de la revolución que se inicia en el siglo XVI, continúa en nuestros días y solamente terminará en lo porvenir. En su esencia la reforma es un progreso, y como va dirigida contra la Iglesia, es preciso decir que es un paso fuera del catolicismo; es decir, el primer paso fuera del cristianismo histórico.

La reforma es una revolución religiosa, pero no trata de introducir ninguna variación en la religión cristiana; acepta la revelación y los dogmas formulados por los concilios de los primeros siglos. Si su punto de partida es el mismo que el del catolicismo, ¿por qué se separa de la Iglesia? Porque, dicen los protestantes, la Iglesia romana había corrompido la fe para aumentar su dominación. El cristianismo, según ellos, es esencialmente una relación entre el hombre y Dios, por intermedio de Jesucristo; el catolicismo lo ha convertido en una ley, y confundiendo á Jesucristo con la Iglesia, ha considerado al sacerdocio como el intermediario necesario entre el hombre y Dios. Por consiguiente, la religión se ha convertido en un sistema de reglas legales. El sacerdocio prescribe á los fieles lo que deben creer; el que se separa de estos mandamientos, sale fuera de la Iglesia, y fuera de la

Iglesia no hay salvacion. El sacerdocio prescribe tambien á los fieles lo que deben hacer; solamente practicando estas obras alcanzan la vida eterna. En definitiva, los discipulos de Cristo están encadenados por observancias tan estrictas como las que sujetaban á los sectarios de Moises; la Ley Antigua reaparece en el Evangelio (1).

La crítica que los protestantes hacen del catolicismo, tiene fundamento; pero no tienen presentes las circunstancias históricas que dan explicacion del carácter legal que tomó el cristianismo despues de la invasion de los Bárbaros. El cristianismo estaba llamado á hacer la educacion de los germanos. Ahora bien, ¿es posible educar á los pueblos sin dominarlos? El maestro somete al niño á deberes de que éste no tiene conciencia. Del mismo modo el cristianismo ha debido imponer observancias y leyes á los bárbaros. Jesucristo reemplazó con la caridad los mandamientos y las amenazas de la ley antigua; pero aquella religion interior no hubiera ejercido influencia sobre el espíritu rudo de los germanos; necesitaban éstos una regla y una Iglesia que velase por su cumplimiento. He aquí el carácter del catolicismo en la Edad Media: la religion es la obediencia pasiva á los preceptos de una autoridad que dice ser órgano de Dios.

La Iglesia ha desempeñado su mision; los protestantes mismos le agradece la dura disciplina á que sometió á las razas bárbaras. Pero habiendo llegado á ser un poder, la Iglesia ambicionó todo el poder; quiso perpetuar la autoridad que solamente circunstancias pasajeras le habian dado. Para esto trató de inmovilizar las observancias que constituian toda la religion, confundiendo la tradicion que les habia dado origen con la palabra de Dios. Como guardadora de las leyes divinas, participaba del carácter sagrado de las reglas de que era depositaria; su imperio parecia inmutable como Dios, de quien decia ser intérprete. Pero habia un vicio en el fundamento mismo de su dominacion: el cristianismo estaba alterado en su esencia. La Iglesia usó y abusó de la religion; el sistema penitenciario degeneró en una operacion financiera; las obras consideradas como medio de salvacion, borraron todo sen-

(1) ULLMANN, *Reformatoren vor der Reformation*, t. I, p. 93; t. II, p. 686.

timiento de piedad. La religion no consistia ya en el siglo XV más que en prácticas supersticiosas; la teoría servía para justificar el hecho, y la Iglesia explotaba el hecho y la teoría en provecho de su ambicion y de su codicia.

La decadencia del cristianismo provocó la reforma. El protestantismo fué una reaccion del espíritu evangélico contra las tendencias de la ley antigua que se habian reproducido en el catolicismo. Mientras la religion de la Edad Media hacia consistir la piedad en las prácticas exteriores, los protestantes lo concentraban todo en la fe de Jesucristo. Hasta la Iglesia cambió de naturaleza; el sacerdote no fué ya el intermediario necesario entre el creyente y Dios, puesto que Cristo es el único mediador. El sacerdocio no tuvo ya que prescribir reglas ni dar la salvacion, puesto que todo se realizaba en el interior del hombre, y por el sacrificio omnipotente del Hijo de Dios. Al destruir el poder de la Iglesia, la reforma emancipa al cristiano de todo poder humano; en este sentido es una doctrina de libertad. Pero no nos dejemos ilusionar por la palabra libertad; los reformadores no querian dar al hombre la libertad tal como hoy la entendemos. El catolicismo sometió á los fieles á una autoridad exterior; el laico dependia del sacerdote, y la cristiandad entera del Papa. Los reformadores rechazan todo intermediario entre el hombre y Dios; el cristiano es, pues, libre respecto de los hombres en cuanto á su fe, pero no lo es respecto de Dios; por el contrario, es independiente de toda autoridad humana, porque depende absolutamente de Dios.

De manera que la libertad cristiana es una sumision completa á Dios; de aquí el dogma fundamental de la Reforma de que la salvacion depende de la fe de Jesucristo. Nunca se siente el hombre más débil, más impotente, que cuando está delante de Dios: es la imperfeccion en presencia de la perfeccion. Si á este sentimiento se añade la conciencia que el cristiano tiene de su caída, de la corrupcion de su naturaleza, consecuencia del pecado original, se formará idea del abatimiento, de la desesperacion que se apodera del fiel, abrumado con el peso de su falta. No puede encontrar en sí mismo esperanzas de salvacion, porque él no es más que pecado y corrupcion. Pero hay en Jesucristo un mérito infinito; para comunicárnoslo ha tomado forma de esclavo el Hijo de

Dios; podemos hacerlo nuestro por medio de la fe. En definitiva, en la salvación del hombre nada proviene de él, todo procede de Dios; el sacrificio de Jesucristo es una gracia; la fe misma es una gracia, hasta la perseverancia en la fe es una gracia.

Tal es la doctrina de la justificación por medio de la fe. No hay nada nuevo en este dogma; es tan antiguo como San Pablo, y San Agustín ha desarrollado todas sus consecuencias muchos siglos antes que Lutero y Calvino. Pero la creencia severa de la gracia se había modificado insensiblemente durante la Edad Media. Tomada en todo su rigor, altera el principio de la libertad hasta el punto de degenerar en fatalismo. La libertad reobró contra la gracia y conquistó un lugar en el sistema teológico del catolicismo. Pero sosteniendo la doctrina del mérito del hombre, la Iglesia disminuía la importancia de la gracia y del sacrificio de Jesucristo; abría la puerta al pelagianismo, y comprometía la existencia del cristianismo histórico. La Reforma resucitó las ideas de San Pablo y de San Agustín.

El dogma de la justificación era considerado en el siglo XVI como el fundamento teológico de la Reforma; sin embargo, las creencias que se funda son rechazadas hoy por los protestantes. No dicen ya con Lutero que la libertad es una palabra vacía de sentido; no creen ya con Calvino en el poder absoluto de Dios, que predestina á unos á la salvación y á otros á ser condenados. Esto quiere decir que la justificación no era tanto un principio como un arma de guerra. Era un modo excelente de reanimar el sentimiento religioso, porque, cuanto menos se concede al mérito del hombre, más necesaria es la fe. Además, haciendo depender de Dios la salvación, los reformadores arruinaban la dominación de la Iglesia, porque la Iglesia dominaba á los fieles por su intervención en las obras meritorias, condición necesaria para la salvación. Por el hecho de disponer del cielo, disponía también de la tierra. La Reforma le quitó las llaves del cielo y se las devolvió á Jesucristo.

Sea cual fuere la importancia del dogma de la justificación, sería un error ver en él la esencia de la Reforma; no es en ella más que un elemento transitorio. Todas las revoluciones tienen un arma de guerra. Mientras dura el combate, el arma se confunde fá-

cilmente con el fin providencial que se proponen, muchas veces sin saberlo. Pero no tardan en desarrollarse los gérmenes de porvenir depositados en estas grandes tormentas de los pueblos; entonces lo que parecía ser el fin se presenta simplemente como un medio, y resulta que el verdadero fin, tal como la historia lo descubre, está á veces en oposición con las miras de los autores de la revolución. Esto sucedió con la Reforma. Los protestantes han abandonado la doctrina de San Agustín sobre la gracia, porque su falsedad se hizo patente, cuando Calvino la enseñó en todo su rigor y en todas sus consecuencias. Si fuese cierto, como decía Lutero, que toda la reforma estuviese contenida en el dogma de la justificación, sería preciso decir que la Reforma no tiene ya razón de ser, porque católicos y protestantes difieren muy poco en sus opiniones respecto de la fe y de las obras. Pero la verdadera misión de la Reforma no era resucitar los dogmas profesados por San Pablo y San Agustín, su misión era dar un paso fuera del cristianismo histórico. Lutero y Calvino se hubieran considerado calumniados si se les hubiera dicho que su Reforma tendía á fundar una religión más perfecta que el cristianismo; sin embargo, la Historia manifiesta que este ha sido el último resultado del protestantismo.

Los enemigos del protestantismo, con esa penetración que da el odio, le predijeron que no se detendría hasta caer en el deísmo, es decir, en la negación de Cristo como hijo de Dios, y en el abandono de la revelación milagrosa de la religión cristiana. Los hechos han confirmado estas predicciones. El racionalismo, consecuencia filosófica de la Reforma, rechaza todos los dogmas sobrenaturales del cristianismo, y por consiguiente todo el cristianismo, en cuanto procede del Hijo de Dios. Desde el origen del protestantismo, una de sus innumerables sectas manifestó estas tendencias. La marcha lógica de las cosas ha llevado á todas las sectas al socinianismo, por mejor decir, el socinianismo se ha quedado atrás. Los *Amigos protestantes* en Alemania, los *Unitarios* en los Estados-Unidos, no tienen de cristiano más que el nombre; forman la transición entre una religión antigua y una religión nueva. Abandonando la doctrina religiosa que le servía de arma en el siglo XVI, la Reforma se lanza atrevidamente hácia el porve-

nir, apoyándose en la razón, esa revelación permanente de Dios en la humanidad.

N.º 2. — *Elemento social y político de la Reforma.*

La Reforma es una revolución esencialmente religiosa; sin embargo, ha tenido consecuencias sociales cuya importancia no es menor que los resultados del movimiento teológico. Esto no es una de esas contradicciones que tanto se han echado en cara á los reformadores. Toda religión contiene un germen, una concepción política; poco importa que los reveladores tengan ó no conciencia de ello; áun cuando rechacen todo pensamiento terrestre, como Jesucristo, la religión que fundan no deja de influir por eso en el destino de los pueblos. Esto es tan cierto que las revoluciones que agitan á nuestro siglo no son otra cosa que tentativas para realizar en el orden civil los dogmas de la igualdad y de la libertad cristianas. También la reforma, áun cuando los reformadores se preocupasen principalmente de la fe, estaba llamada á modificar la sociedad, puede decirse más, y es que hasta en su principio era una revolución tan política como religiosa. El catolicismo se había convertido en una institución política; la misión de la Reforma era luchar contra la religión de la Edad Media; tenía que venir á parar por consiguiente á una revolución social.

«Parece, dice *Erasmus*, que la Reforma se reduce á algunos frailes que cuelgan sus hábitos y algunos sacerdotes que se casan; esta gran tragedia termina con un acontecimiento cómico, pues todo acaba en un casamiento como en las comedias» (1). El ingenioso escritor no advertía que al querer hacer la sátira de la Reforma hacía su apología. El catolicismo, exagerando el espiritualismo cristiano, vino á parar al monacato, el cual debía realizar la perfección evangélica. Lutero, al tomar una mujer, inaugura un nuevo orden social. La naturaleza, tal como Dios la ha hecho, recobra sus derechos. El matrimonio es santo, más santo que el celibato, porque es el cumplimiento de una ley divina. La

(1) *ERASMI Epist.* XIX, 41.

vida civil también es santa, porque Dios ha creado á los hombres para que vivan en sociedad, y no para que abandonen el mundo, haciendo de su vida una muerte. El destino del hombre en esta tierra no es destruir su individualidad y matar sus facultades, sino desarrollarlas realizando la misión que Dios le ha confiado. El trabajo, en su más lata acepción, es por consiguiente santo, mucho más santo que una ociosa contemplación ó una pobreza voluntaria. La abdicación de la voluntad individual, que convierte un ser vivo en un cadáver, viola los designios de Dios; el hombre no debe obedecer al hombre sino á la ley, realización humana de la voluntad divina.

El concepto que el catolicismo se formaba de la vida encerraba la consecuencia de subordinar la vida civil á la vida religiosa; los laicos á los clérigos; el Estado á la Iglesia. Solamente los clérigos, elegidos de Dios, realizaban el ideal de la vida cristiana; apoyándose en su superioridad, pretendieron formar un poder espiritual; la Iglesia, depositaria de este poder, dominaba al Estado, representante de la vida civil, por la misma razón que el alma domina al cuerpo. La Reforma quitó á la Iglesia la base de su dominación, poniendo fin al dualismo de vida en que se fundaba. Ya no hay vida espiritual opuesta á la vida temporal; la vida es una y toda vida es santa; ya no hay superioridad del sacerdote sobre el laico; todo hombre es sacerdote; ya no hay poder espiritual; ya no hay Iglesia; cada nación es soberana, y la soberanía se ejerce lo mismo sobre las cosas espirituales que sobre las cosas temporales; el sacerdocio no está ya sobre ni fuera del Estado, está en el Estado.

En el terreno social y político la Reforma no es un regreso á lo pasado; marcha atrevidamente hácia el porvenir. La Edad Media fué una larga lucha para fundar la dominación universal de la Iglesia. La Iglesia debía sucumbir, porque sus pretensiones violaban las leyes de la creación. La creación es á la vez una y vária: el hombre es uno con sus semejantes, por el vínculo que nos une á todos con Dios, y es individual, como ser distinto de las demás criaturas. La humanidad es una por el fin que le está asignado, y particular por el genio individual de las diversas naciones. La unidad no puede realizarse mediante el sacrificio de lo particular é

individual; esto sería destruir al hombre y á la humanidad en su esencia. La Reforma rompió la falsa unidad del catolicismo; debemos darle gracias por haber hecho imposible la monarquía universal, tanto bajo la forma religiosa cuanto bajo la forma política. Para alcanzar este fin ha exagerado á veces el principio de la soberanía individual y de la soberanía nacional. Pero no se debe considerar la revolución religiosa del siglo XVI como el estado definitivo de la humanidad; no es más que un paso en la marcha del género humano, un paso más bien que un establecimiento, la transición del catolicismo á la religión futura. La religión del porvenir conciliará la libertad del individuo con la autoridad de la sociedad; la independencia de las naciones con la unidad de la humanidad; será á la vez protestante y católica.

§ II.—Gérmenes de la Reforma en la Edad Media.

a N.º 1.—*Los testigos de la verdad.*

La Reforma es una revolución; ahora bien, toda revolución es la expresión violenta de ideas, de sentimientos, de necesidades que han germinado mucho tiempo en el seno de un pueblo ó de la humanidad, á los cuales se han opuesto diques y represión; pero cuando las ideas son verdaderas y las necesidades legítimas, la resistencia, lejos de contenerlas, les da nueva fuerza. Toda revolución tiene, pues, sus raíces en lo pasado. Así, esa inmensa revolución que se llama el cristianismo, ha sido preparada por la antigüedad entera; filósofos y profetas, políticos y conquistadores, todos han traído una piedra para establecer los cimientos del edificio destinado á abrigar al género humano durante siglos. Así, la revolución igualmente importante á que asistimos como actores y como testigos, ha tenido sus precursores hasta en la noche de la Edad Media; los primeros siervos que pronunciaron las palabras *libertad é igualdad* inauguraron el movimiento de 1789; un trabajo secular maduró las ideas; entónces la Asamblea Constituyente no tuvo más que formular deseos, redactar principios, organizar instituciones, que existían ya en la conciencia general.

Tal es la ley de las revoluciones; tienen que prepararse lentamente; solamente así maduran. ¿Se concibe que brote poderosa vegetación donde no se han arrojado semillas á la tierra, donde el suelo no es apropiado para los árboles que ha de sostener? Pues tan imposible sería una revolución que no tuviese sus raíces en lo pasado. Sin embargo, si se cree á los católicos, la Reforma ha nacido sin padres; niegan que ántes del siglo XVI haya habido deseos de revolución religiosa. «La filosofía de la Edad Media, dicen, era esencialmente cristiana y católica; la literatura en sus grandes representantes era cristiana; el Renacimiento mismo, á pesar de su predilección por la antigüedad pagana, no había abandonado el catolicismo; en cuanto á la reforma de la Iglesia reclamada por los concilios del siglo XV, no versaba más que sobre los abusos y no sobre los fundamentos de la fe; podía, pues, y debía llevarse á cabo sin revolución, por los medios legales» (1). En este orden de ideas, la Reforma data del siglo XVI; un fraile es quien la ha provocado. La reforma es, pues, una innovación; su acta de nacimiento es su condenación, porque todo lo que es nuevo en la Iglesia es por lo mismo falso. Esto es lo que Bossuet dice sin cesar á los protestantes; y bajo el punto de vista cristiano, su argumentación sería irresistible, si fuera tan fundada como lo creía el ilustre autor de las *Variaciones*.

Los protestantes aceptaban el cristianismo histórico; su pretensión era restablecerlo en su pureza primitiva. Si rechazaban á la Iglesia y á las instituciones nacidas en la Edad Media, podían sin temor apelar á la historia y decir á la Iglesia que los acusaba de innovadores, que también ella era culpable de este crimen, si es que en esto lo hay. Pero la ciencia histórica acababa de nacer en el siglo XVI, y además los protestantes mismos estaban imbuidos en la preocupación católica contra las novedades en la Iglesia; creían como ellos en una verdad inmutable, y no querían de ninguna manera pasar por innovadores. De aquí los esfuerzos que hicieron para crearse una tradición; de aquí las obras sobre *los testigos de la verdad*: «La Iglesia, dice Flacio Illyrico, ha profesado nuestras opiniones durante tres siglos; ignoraba los errores, los

(1) MOEHLER, en la *Theologische Quartalschrift*, 1831, p. 539-633.

abusos de la tiranía del pontificado; cuando se difundieron los gérmenes de estas abominaciones, los principales doctores les opusieron resistencia; aún cuando floreció el Antecristo de Roma, hubo siempre *testigos de la verdad* que, no solamente se negaron á doblar las rodillas ante el ídolo, sino que lo combatieron con sus palabras, sus escritos y su sangre» (1). Cuando se examinan los *testimonios de la verdad* recogidos por los protestantes, es fácil ver que se hallan colocados en mal terreno. Para probar que la Reforma no es una innovación, tratan de demostrar que es tan antigua como el cristianismo; pero esta prueba es imposible, y costó poco trabajo á Bossuet, al echarla por tierra: «Hasta el advenimiento de las herejías del siglo XI, dice, no se encuentran más que opiniones unánimes en favor de la fe católica. Si hay algunos hombres aislados que sostienen tal ó cual error, son condenados como herejes. ¿Cómo pretender que un *Vigilancio* haya conservado el depósito, es decir, la sucesión de la doctrina apostólica de preferencia á San Jerónimo, que tiene á su lado á toda la Iglesia? Para encontrar predecesores á la Reforma, hay que descender hasta los Valdenses y los Albigenses, pero como éstos no presentan á nadie delante de sí, son culpables del mismo crimen de innovación de que se acusa á los protestantes; éstos no son *testigos*, sino *cómplices*» (2).

En apariencia Bossuet triunfa, pero triunfa gracias á las preocupaciones cristianas de sus adversarios. No, la reforma no es tan antigua como el cristianismo; es una innovación. En este terreno Bossuet es invencible; pero no preveía que había de venir un día en que, lejos de ser condenada por ser una novedad, la Reforma había de ser aplaudida precisamente porque es una revolución. Sí, Lutero y Calvino son revolucionarios, y ésta es su grandeza; también Jesucristo fué un revolucionario y aún el mayor de todos. La innovación es legítima, cuando satisface una necesidad legítima; tal fué el cristianismo, tal fué la Reforma. Bossuet, que desde su punto de vista católico condena á los reformadores y á sus antecesores, no pensaba que el crimen de que acusaba á los protestantes era el crimen de la humanidad, el crimen de Dios; el

(1) *Catalogus Testium veritatis*. Prólogo.

(2) BOSSUET, *Historia de las Variaciones*, libro XI.

culpable, pues, es él, ó más bien la Iglesia, en cuyo nombre habla, porque sus pretensiones de poseer la verdad inmutable están en oposición con la ley que Dios ha dado á los hombres. La humanidad está en revolución permanente; la innovación es una condición de su existencia; el día en que fuera inmutable, perecería. El catolicismo, á despecho de su pretendida inmutabilidad, no ha eludido una ley que no admite excepción; el dogma católico, lo mismo que las instituciones católicas, se ha desarrollado progresivamente, y se ha modificado en el trascurso de los siglos. Esta es la respuesta que da el siglo XIX al autor de las *Variaciones*; no presenta tal ó cual *testigo de la verdad*; la Historia entera es *testigo*, y este testigo nadie puede recusarlo, porque la Historia es la manifestación de los designios de Dios.

Es verdad que la Historia es un libro que cada cual interpreta á su manera, según sus pasiones, sus intereses ó sus preocupaciones. Pero con el tiempo las pasiones se calman, los intereses se callan, y las preocupaciones son sustituidas por una apreciación más exacta de la verdad. El siglo en que vivimos ha sido tan fecundo en revoluciones, que la palabra innovación que tanto asustaba á Bossuet, ha pasado á nuestras ideas y opiniones habituales; más peligro tenemos de dar en otro escollo que es el de aplaudir las revoluciones solamente porque son innovaciones, ó el de juzgar mal el pasado por nuestra afición á las novedades. Un estudio un poco serio de la Historia preserva de este peligro. Siendo la vida de la humanidad lo mismo que la del individuo, una revolución incesante, no hay, por decirlo así, revolución, en el sentido de que no hay innovación absoluta sin raíces en lo pasado. Podemos, pues, decir con los protestantes que la reforma ha tenido sus *testigos*. Como la reforma estalla al principio de la era moderna, esto supone que la Edad Media contenía los gérmenes de la revolución religiosa del siglo XVI. Los católicos dicen que esta suposición es una quimera; la Edad Media era una época de fe; ahora bien, ¿puede admitirse que generaciones sometidas á la Iglesia como el hijo á su madre, hayan pensado en una separación, ni aún hayan concebido siquiera una sombra de duda acérea de la legitimidad de una autoridad no controvertida por nadie? Si escuchamos á los enemigos de la Iglesia, á los detractores de lo pa-

sado, ¿parece la misma imposibilidad de que la Edad Media haya preparado la Reforma. La Reforma es un movimiento de emancipación, de libertad, de heroísmo; ahora bien, ¿cómo se comprende que se vaya á buscar el principio de la vida en una época de muerte intelectual y moral?

Estas dos apreciaciones de la Edad Media son igualmente falsas. El ideal que los católicos se forjan de lo pasado, no existe más que en su imaginación ó en sus deseos; basta restablecer la realidad de los hechos para disipar el sueño de una edad de creencia sin dudas, y de una sumisión sin exámen. La lucha es inseparable de la vida; la vida ha sido poderosa en la Edad Media, y por tanto la lucha no ha cesado un solo día. En medio de aquellos combates se distinguen claramente las señales precursoras de la Reforma; en su audacia los libres pensadores de la Edad Media han excedido á los mismos reformadores; aún en el siglo XIX podemos saludarlos como los precursores de la filosofía y de la religión del porvenir. Esto quiere decir que los sistemas históricos que desprecian lo pasado son tan falsos como las apologías que lo ensalzan. Si embargo, un escritor eminente se ha convertido hace poco en defensor de estas antipatías. Cosa singular, un ardiente admirador de la Edad Media, cambiando súbitamente de opinión, ha empleado en rebajarla el mismo ardor que había empleado en poetizarla: «Desde el siglo XII al siglo XV, dice Mr. Michelet, tiene lugar un movimiento retrógado en la religión, en la literatura, el desfallecimiento de los caracteres y de las fuerzas vivas del alma. El espíritu humano sufre en este período la operación que Orígenes llevó á cabo en su persona. La revolución del siglo XVI encontró una muerte increíble, la nada; nacida de la nada, fué un rasgo heroico de una voluntad inmensa.» ¿Qué es la reforma en este órden de ideas? ¿Cómo «en aquel gran desierto en que todos agonizan» se encontró todavía un hombre? Mr. Michelet responde que este es un milagro que no comprende (1).

No hay milagro en el desarrollo de la humanidad, todo se encadena como la causa con el efecto; porque desconozcamos las causas no hemos de considerarlas como prodigiosas, como los

(1) MICHELET, *El Renacimiento*, Introducción, p. 9 y sig.

pueblos en su infancia, sino que debemos más bien lamentarnos de la debilidad de nuestra razón, ó lo que es más probable, de la ceguedad de nuestras preocupaciones. El sombrío cuadro que hoy traza Mr. Michelet de la Edad Media es tan fantástico como el cuadro poético que ántes trazaba, y además es injusto. La religión está en decadencia desde el siglo XII al XV, dice el historiador frances. ¿Serán, pues, los buenos tiempos de la religión los siglos X y XI, época de disolución y de anarquía, en que la Iglesia y la religión estuvieron á punto de perecer? La literatura está en su decrepitud, continúa Mr. Michelet: «la imbecilidad del pobre *Fredegario* parece renacer en tales monumentos del siglo XV.» Pues qué, ¿los *Froissart* y los *Commines* son *Fredegario*? ¿La *Imitación de Cristo* es una obra de estupidez? El *Infierno* del *Dante* es una rapsodia? Mr. Michelet dice que los hombres habían degenerado hasta el punto de dejar de ser hombres. ¿Cómo no ha notado el ingenioso escritor que venía á parar á un absurdo? El siglo XVI es un héroe, y este héroe con su salvaje energía, ¿ha tenido por padres y abuelos hombres que no eran siquiera hombre?

No queremos detenernos más á combatir un autor que nos es simpático; comprendemos los bruscos cambios de un escritor que es tan poeta como historiador; el triste espectáculo que ofrece el presente nos explica el disgusto que debe inspirar á un hombre de porvenir un pasado que ciertos espíritus ciegos quisieran restaurar. Pero tengamos más confianza en nuestras ideas; la humanidad no retrocederá hácia la Edad Media. Insultar lo pasado es una señal de debilidad á la vez que de injusticia. Somos bastante fuertes para no tener que temer el más serio estudio del catolicismo; cuanto más se le conozca, más grande será el abismo que lo separe de las sociedades modernas. Entremos, pues, con resolución en el estudio de los hechos, y hagamos á los muertos la justicia que les corresponde.

La Reforma es una revolución intelectual; ha tenido que obrar sobre las inteligencias para establecerse y consolidarse. Ahora bien, ¿cómo había de conmover las almas, si no hubiera encontrado eco alguno en la conciencia general? Si la reforma ha sido acogida con tanto entusiasmo, es porque los espíritus estaban preparados y la esperaban. Esto es tan cierto que los reformado-

res no han enseñado nada que no hubiese sido ya dicho antes. El dogma de la justificación por medio de la fe está ya admitido por los precursores de la reforma en el siglo xv en Inglaterra, Alemania y los Países Bajos. Las asociaciones religiosas opusieron á la religion exterior de Roma una religion interior, sostenida por la fe: el misticismo, que tiene tan profundas raíces en el genio alemán, preparó al pueblo para la reforma del catolicismo. Así se explican los progresos rápidos que hizo la Reforma en todas las clases de la sociedad. Sin esta larga preparacion, la revolucion sería inexplicable; sería un milagro, es decir, no hubiera tenido lugar.

¿Quiere esto decir que los reformadores del siglo xvi no tuvieron influencia en la revolucion á que dieron su nombre? No diremos que sin Lutero no hubiera habido Reforma; todo estaba preparado para una revolucion; si el monje sajón no la hubiera hecho, la hubiese hecho otro. La influencia de los hombres de genio no es tan grande como se supone; son la expresion del estado social en que viven, en el sentido de que, si hubieran aparecido en otra época, no hubieran ejercido accion alguna sobre la sociedad; su influencia es, pues, debida á las circunstancias históricas en medio de las cuales aparecen; estas circunstancias no las hacen ellos, las encuentran al nacer; son obra de la humanidad que se desarrolla por sus propias fuerzas, bajo la inspiracion de Dios. No son los grandes hombres los que hacen á la humanidad, sino la humanidad la que hace á los grandes hombres. Esto es cierto aún para los más grandes entre los grandes, los reveladores. San Agustín dice que Jesucristo no vino más pronto, porque su venida hubiera sido inútil, porque los espíritus no estaban aún dispuestos para recibir la *buena nueva* (1); era pues necesario que se preparasen mediante todo el trabajo de la antigüedad, para que la predicacion evangélica fuese posible. Esto mismo sucede con Lutero; si consiguió separar de la Santa Sede la mitad de la Europa cristiana, es porque vino en el momento en que la revolucion estaba madura. Sin embargo, al declarar á la humanidad superior á estos grandes hombres, no pretendemos rebajar tan ilustres individualidades.

(1) Véase el t. iv de mis *Estudios*.

Los grandes hombres son realmente los elegidos de Dios; son los agentes de sus designios y agentes libres: ésta es su gloria. Entre los más ilustres de estos elegidos se cuentan los que dan el pan de vida á la humanidad: despues de Jesucristo no los hay más grandes que los reformadores, porque han reanimado el sentimiento de la religion, sin la cual no hay vida.

N.º 2. — *La Reforma religiosa.*

I. — *Gérmenes de la Reforma.*

Se pregunta cómo ha podido nacer el pensamiento de una reforma religiosa en medio de una edad de fe. Respondemos que la necesidad de la Reforma ha nacido de los abusos y de los defectos inherentes al cristianismo. Hay un elemento supersticioso en las Sagradas Escrituras; es la señal de los tiempos en que han aparecido los profetas y Jesucristo. Ningun hombre, ni el más grande, elude el imperio de las circunstancias en medio de las cuales se desarrolla; de aquí la imperfeccion que más ó menos vicia necesariamente todas las obras humanas. En vano los cristianos ponen su religion por encima de la esfera movible y agitada de las pasiones; las palabras mismas del que veneran como un Dios, prueban que participaba de los errores y preocupaciones de su época. Ábrase el Evangelio; á cada página se trata de ángeles y demonios; en cada página se encuentran sucesos imposibles; aquí un Dios que se encarna en el seno de una Virgen; allí Jesucristo y los Apóstoles, que resucitan muertos é imponen su voluntad á la naturaleza. La moral evangélica, por pura que sea, no está exenta de toda censura. Jesucristo cree en el próximo fin del mundo; ¿á qué, pues, cuidar de la vida? Es menester abandonar, despreciar el mundo, para no pensar más que en la salvacion: de aquí un espiritualismo excesivo que destruye las condiciones de la existencia, tal como Dios la ha hecho. Los ritos instituidos por Jesucristo son actos cuyo misticismo raya en supersticion; el bautismo nos abre el reino de los cielos; en una cena el Hijo de Dios da á comer á sus discípulos su propio cuerpo. En fin, al enviar

los Apóstoles á predicar la *buena nueva* á los hombres, Jesucristo les confiere el poder de atar y desatar, poder inconciliable con las leyes de la razon y que conduce á los más irritantes abusos.

Hay, pues, gérmenes de supersticion y de abusos en la predicacion misma de Jesucristo. Recuérdese ahora el medio en que se desarrolló el cristianismo: el mosaismo con sus prácticas legales, el paganismo con sus mil divinidades, el mundo germánico con su barbarie. Bajo la influencia de estas circunstancias, los elementos de verdad eterna que contiene la *buena nueva* tenian que borrarse ó desnaturalizarse; los elementos supersticiosos, las preocupaciones, los errores transitorios tenian que crecer y acabar por dominar. Esto es lo que sucedió. No debemos dejarnos engañar por la teología católica respecto del estado real de las creencias. En vano se habla de la concepcion metafísica de la Trinidad; la Edad Media no conoce más que un Dios, Jesucristo; y aún su poder es igualado por el de su madre, verdadera Diosa, y que se ha conservado como tal en la religion popular. Un Dios y una Diosa no son bastantes para pueblos niños; necesitan divinidades más accesibles, con las cuales puedan tratar de igual á igual. Los ángeles y los santos son los semidioses del catolicismo; la distincion que hacen los teólogos entre el culto de *dulia* y el culto de *latria* no ha sido comprendido nunca por las masas. Al lado de estos genios benéficos pone la Edad Media un ser maléfico que lucha con Dios, que interviene diariamente en los actos de la existencia de los hombres, que tiene sus adoradores y su culto. La religion práctica y la moral están á la altura de la teodicea. La adoracion de la Virgen y de los Santos es un verdadero fetiquismo; la misa y los sacramentos son ceremonias exteriores que obran *por arte de encantamento* como los magos, sin trasformar las costumbres; las obras materiales constituyen el ideal de la devocion. El culto de la Virgen y de los santos llega á ser un principio de desmoralizacion; el poder que la Iglesia se atribuye de abrir y cerrar las puertas del cielo por medio de sus indulgencias, convierte la penitencia en un cálculo y la salvacion en una operacion de banca.

Hé aquí, no el catolicismo teórico, sino las supersticiones y los abusos del catolicismo real; pudiera decirse, sin grande exagera-

cion, que la religion de la Edad Media, y por muchos conceptos la religion de nuestros tiempos, no es más que un paganismo bajo formas cristianas. El catolicismo no tenía ya nada comun con la religion interior de Jesucristo, con la fe predicada por San Pablo. Sin embargo, las enseñanzas de Cristo y de su gran Apóstol constaban en las Escrituras que en vano trataba el clero de ocultar á los ojos de los fieles. Era tal la oposicion entre la Iglesia material y la predicacion evangélica, que se hacía inevitable una reaccion contra el catolicismo. Estalló en cuanto comenzó á asentarse la sociedad trastornada por la invasion de los Bárbaros. Apenas se constituyó el feudalismo, surgieron sectas por todas partes; tenían rasgos comunes que hacen de las herejías como el alba de la Reforma: una viva reprobacion de la Iglesia romana, de la Babilonia moderna; un regreso hácia los tiempos evangélicos, una invocacion incesante de las Sagradas Escrituras. Se ha buscado el origen de las herejías en una tradicion más ó menos fabulosa; es inútil hacer esfuerzos de ciencia para descubrir su principio: han nacido naturalmente de una necesidad religiosa no satisfecha por el catolicismo. La Iglesia creyó ahogar á las herejías en sangre; pero la causa que las provocaba existia en todas partes y las hogueras eran impotentes; el fuego quedaba oculto bajo las cenizas de los mártires.

En los siglos XIV y XV aparecen los predecesores teológicos de la Reforma. Wiclef ataca todo el sistema de la Iglesia católica, y lo hace exagerando la gracia y la predestinacion, como más tarde lo hicieron los protestantes. Hus es un reformador más tímido; lo es por sus instintos, por sus tendencias, más bien que por la razon; pero sabe morir por su fe, y su hoguera enciende un incendio que amenaza propagarse por toda la Alemania. Al lado de estos nombres, que corren de boca en boca, hay pensadores, cuya existencia apenas es conocida por los protestantes del siglo XVI; sin embargo, ¡cosa notable! enseñaban los mismos dogmas que Lutero y Calvino. La ciencia alemana, al salvar su memoria del olvido, ha prestado un servicio considerable á la historia de la humanidad. Se ve por la vida y la doctrina de estos precursores desconocidos cómo se realizan las revoluciones; los grandes hombres que figuran en ellas no son los que las hacen; ponen su poderosa

individualidad al servicio de ideas elaboradas anteriormente por la conciencia general. Los más grandes revolucionarios no son los innovadores propiamente dichos; éstos se limitan de ordinario á formular los deseos de los pueblos, muchas veces exagerándolos: los verdaderos innovadores son esos hombres oscuros que se inspiran en los sentimientos de la humanidad y preparan en la sombra las creencias destinadas á servir un día de pan de vida al género humano. Tal es la historia de la Reforma; era anterior á Lutero; el monje sajón no hizo más que darle su nombre y prestarle su fuerza.

II. — La heterodoxia.

Hay mucha costumbre de pintar la Edad Media como una época de fe sencilla. Pero la fe sin mezcla de duda es más que un ideal, es una utopía; esta utopía no se realizará jamás, y dígame lo que se quiera, ménos aún puede realizarse bajo el cristianismo que en la religión del porvenir. La religión revelada reposa en un hecho falso y en una idea falsa, y el error no puede nunca ser aceptado por la universalidad del género humano; tal es la causa de las protestas que acompañan á la revelación cristiana desde su nacimiento, y que no le faltarán nunca mientras haya adoradores del Dios-Hombre. Se han producido en la Edad Media, bajo las formas más diversas: unas veces el sentimiento religioso se subleva contra la Iglesia dominante; otras la razón combate á la fe; á veces la incredulidad aparece en la filosofía, en la literatura y en las costumbres.

Las herejías de la Edad Media eran mucho más radicales que el protestantismo; aún las que se encerraban en los límites del cristianismo tradicional excedían con mucho á las tímidas reformas del siglo XVI; no dejaban subsistir nada en la Iglesia: ésta es la razón por la cual fracasaron, porque para triunfar las revoluciones tienen que aceptar lo pasado, aunque lo trasformen. Al lado de las sectas cristianas las había que no conservaban del cristianismo más que el nombre: ¿pueden llamarse cristianas las doctrinas que profesan el panteísmo? Un movimiento más notable tuvo lugar en la Edad Media, y son las persistentes aspiraciones á

una religión progresiva. *El Reinado del Espíritu Santo y el Evangelio Eterno*, indican por su nombre que estas tentativas están relacionadas con el cristianismo histórico; se pudiera, pues, creer que desde la Edad Media ha concebido la humanidad la idea del progreso en el dominio de la religión; pero esto sería dar una importancia que no tienen á los sueños apocalípticos; solamente revelan una necesidad del espíritu humano; son instintos, no una doctrina.

La escolástica pasa como enteramente cristiana. Verdad es que empezó por ser una dependencia de la teología, y aún éste fué aparentemente su papel durante toda la Edad Media. Al principio de la era feudal, *San Damian* declara que «la filosofía es la servidora de la teología, y que debe ir detrás de su señora, para evitar el peligro de un extravío que pudiera ocurrir, si se adelantase» (1). En la edad de oro de la escolástica, *Alberto el Grande* proclama á la teología la ciencia por excelencia. «Domina sobre todas las demás ciencias, dice; solamente ella posee la verdad, solamente ella es la sabiduría» (2). Tal es también en el siglo XV la opinión de *Gerson* (3). El altivo lenguaje de la teología ha engañado á los historiadores; han tomado sus pretensiones como una realidad. *Brucker* niega el nombre de filósofo á los escolásticos, porque desprovistos de toda libertad de espíritu, se pusieron al servicio de la corte de Roma é hicieron de la ciencia un instrumento de la dominación pontificia (4). Los escritores modernos abundan en este orden de ideas; dicen «que la escolástica no es más que el empleo de la filosofía como simple forma al servicio de la fe» (5). Sin embargo, esos mismos doctores, á quienes los filósofos rechazan como demasiado encadenados al dogma para conservar la independencia de la razón, son acusados por los reformadores y por los neocatólicos á la vez, por tener demasiado en

(1) DAMIANI, *Opusc. XXXVI*, 5. (*Op.*, t. III, p. 271.)

(2) ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologica*, *Tract. II*, *proem.* (*Op.*, t. XVII, p. 18.)

(3) «*Theologia scientias omnes alias subditas habet velut ancillas.*» (GERSON, *Op.*, t. I, p. 189.)

(4) BRUCKER, *Historia philosophiae*, t. III, p. 713, 724.

(5) TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, t. VIII, p. 12.—COUSIN, *Curso de historia de la filosofía*, lección IX.

cuenta a la razón. *Melanchthon* echa en cara á los escolásticos el no admitir más justicia que la de la razón, y el enseñar que el hombre puede amar á Dios sobre todas las cosas, sin el auxilio de la gracia; «¿para qué hace falta en este caso el cristianismo?» exclama el amigo de Lutero (1). *Schlegel* cree que la escolástica no es bastante cristiana, que se inclina demasiado hácia Aristóteles; en el fondo, dice, es racionalista (2).

Si tuviéramos que escoger entre estas dos opiniones, preferiríamos la última. La filosofía de la Edad Media, á pesar de su color ortodoxo, no deja de ser enemiga del cristianismo, y así debe ser, porque la filosofía no puede aceptar la revelación. La oposición está, pues, en la naturaleza de las cosas; puede ser latente por mucho tiempo, y aún ocultarse á aquellos que á un mismo tiempo se llaman creyentes y filósofos; pero acaba por estallar, y entonces el divorcio es eterno. En la Edad Media la ruptura no tuvo lugar de una manera ruidosa. La Iglesia, aunque hostil á la libertad de pensar, no condenó nunca á la filosofía como tal; en su prudencia se contentó con reprobar los errores de los filósofos. La filosofía por su parte, igualmente prudente, no atacó de frente á la religión. Empezó por ayudar á la teología á fabricar sus sistemas. Pero no es propio de la razón el servir de instrumento, ni propio de la esencia de una religión revelada el reconocer la independencia de la razón. La alianza de la religión y de la filosofía no podía, pues, subsistir. La escisión tuvo lugar en el siglo XIV. La razón fué declarada incompetente en el terreno de la teología. Esto era más bien una separación de cuerpos que un divorcio; pero la separación por sí sola era una revolución. Durante la Edad Media, la teología absorbía de tal modo á la filosofía que tenía subordinadas á todas las ciencias. En el siglo XIV la filosofía, al separarse de la teología, secularizó la ciencia; la razón recobró su independencia. En cuanto á la teología, declarada incompatible con la razón, ó superior á la razón, fué por esto mismo abandonada y perdió insensiblemente su autoridad.

(1) *Apología de la Confesión de Augsburgo (de justificación)*, 61.

(2) J. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte* (lec. XIV, t. XIV, p. 130); *Geschichte der Literatur* (lección X, t. II, p. 42-44).

La filosofía sostuvo ante la Iglesia el derecho del libre pensamiento: en esto consiste la gloria de la escolástica. ¿Dónde había recibido este elemento de libertad, tan extraño al catolicismo? Era un legado de la antigüedad; algunos rayos de la filosofía griega que atravesaron las nubes de la barbarie feudal, bastaron para iluminar los espíritus é impedir la dominación absoluta del catolicismo. La influencia de Aristóteles interpretado por los árabes no fué solamente una influencia de iniciación; depositó en los ánimos gérmenes de doctrinas anticristianas que produjeron una oposición radical contra la ortodoxia católica. De aquí procede la corriente de incredulidad filosófica que empieza en el siglo XII y se prolonga hasta los tiempos modernos.

La incredulidad no data del siglo XVIII, sino de la Edad Media. No era la aberración de algunos filósofos; la incredulidad penetró en las costumbres, se reveló en la literatura popular, se manifestó bajo las formas de indiferencia y escepticismo. Esto es más fácil de explicar de lo que parece. Una religión que impone á la razón creencias que la razón no puede admitir, viene fatalmente á parar en la incredulidad. Los dos extremos se tocan. Cuanto más supersticioso era el catolicismo, más apasionada debía ser la reacción. La injuria más sangrienta que se ha dirigido á Cristo no procede de los libres pensadores; la Edad Media ha colocado al *Hijo de Dios* entre los impostores, juntamente con *Moisés* y *Mahoma*. La incredulidad no es un movimiento puramente negativo; cuando la razón se separa de toda religión, es porque las religiones positivas no la satisfacen. Pero la crítica, por amarga que sea, implica la aspiración á una religión más perfecta, y aún muchas veces contiene los elementos de una nueva creencia. Esto sucedió con el paganismo, que parecía iba á renacer en el siglo XV, juntamente con la literatura de la Grecia. Era una reacción excesiva contra el espiritualismo cristiano, el deseo instintivo de una religión que dé satisfacción á todas las necesidades de la humanidad; esta religión no podía ser la del siglo XVI; será la religión del porvenir.

III. — *La Reforma y la Edad Media.*

Así, hay dos movimientos en la Edad Media; el uno tiende á reformar el catolicismo, el otro va más allá del cristianismo y llega ya á la filosofía ó á una nueva religion, ya á la indiferencia y á la incredulidad. El movimiento reformador era legítimo. El catolicismo, por su tendencia á convertirlo todo en obras exteriores, comprometió hasta la existencia de la religion y la moralidad. Sin una reforma la cristiandad se hubiera enmohecido en una supersticion peor que el paganismo, porque el paganismo al ménos respetaba la libertad del espíritu humano, mientras que el catolicismo amenazaba destruirla. Pero, si importaba reformar la Iglesia, era igualmente necesario detener el movimiento anticristiano de las sectas, de la filosofía y de la incredulidad. No habian llegado aún los tiempos de una religion superior al cristianismo; los que aspiraban á ella no tenian más que vagos instintos; su caridad venía á parar en la abdicacion de la individualidad y en la comunidad universal; es decir, en la destruccion de la humanidad. La filosofía no tenía esas pretensiones extravagantes, pero presentaba otro peligro, el de debilitar el sentimiento religioso; no estaba en estado de preparar una nueva religion, y en realidad no pensaba en ello. Sin embargo, expresaba una necesidad legítima al reclamar la libertad de pensar. La incredulidad, como tendencia negativa, no podia prevalecer, porque el hombre no vive de negaciones, sino de fe.

Tales eran los elementos religiosos é intelectuales de la sociedad cristiana en el siglo XVI: una Iglesia corrompida y una religion degenerada; una filosofía incrédula y la indiferencia que se apoderaba de las masas. ¿Qué es lo que necesitaba la humanidad? Una regeneracion del sentimiento religioso que diera nuevas fuerzas al cristianismo, depurándolo y haciéndolo aceptable á la conciencia general. Tal fué la obra de la Reforma. De todas las acusaciones lanzadas por un ciego espíritu de partido contra los reformadores, la más injusta es la de haber debilitado las creencias religiosas. La mision de la Reforma era precisamente dar nuevo temple al

cristianismo; lo hizo exagerando con exceso el dogma de la gracia y de la predestinacion, despojando al hombre de la libertad de que tan mal uso hacía. Fué tan severa como la Iglesia ortodoxa con las sectas anticristianas de la Edad Media; rechazó la idea de un cristianismo progresivo y mantuvo firme é inquebrantable el principio de la revelacion. En cuanto á la filosofía, los reformadores le hicieron ruda guerra, por cuanto alteraba el sentimiento cristiano; la escolástica, aún la ortodoxa, tenía tendencias pelagianas que asustaban á los discípulos de San Pablo y San Agustín; les costaba trabajo el considerar como cristianos á hombres que comparaban la moral de Aristóteles con las Sagradas Escrituras. No hay necesidad de añadir que la incredulidad y la indiferencia eran para los reformadores el mayor de los crímenes; castigaban á los que se separaban de la doctrina evangélica con el mismo rigor que empleaban los católicos en reprimir á los enemigos de la Iglesia.

Como la Reforma tenía que combatir á la vez con una Iglesia corrompida y con tendencias anticristianas, su marcha estaba completamente trazada. Debía reformar conservando. Los reformadores fueron esencialmente conservadores. Bossuet confiesa que los protestantes manifestaron en un principio gran veneracion á la autoridad de la antigua Iglesia; pero les echó en cara esa moderacion como artificio para engañar á los fieles (1). El historiador de las *Variaciones* no ha visto que la conducta de los protestantes era más que una necesidad de su posicion; era una condicion de su existencia. Todas las revoluciones deben tener un principio conservador, un vínculo de union con el pasado; de lo contrario fracasan. Las sectas de la Edad Media no tuvieron éxito, porque eran demasiado avanzadas, demasiado revolucionarias. Las revoluciones radicales son imposibles, porque su resultado sería la destruccion de la vida. El cristianismo ha debido aceptar el pasado; el protestantismo ha debido igualmente aceptarlo; solamente con esta condicion puede realizarse el progreso. Pero la Reforma tenía este carácter conservador más que cualquiera otra revolu-

(1) BOSSUET, *Historia de las Variaciones*, libro III. (*Obras*, t. X, p. 112 y sig. Edic. de BESANÇON, 1840.)

cion, porque quería seguir siendo cristiana; rechazó como un crimen la idea de que pudiera haber una religión más perfecta que la creencia evangélica, revelada por el Hijo de Dios; no se proponía más que un objeto, el de reanimar el sentimiento cristiano que languidecía bajo el imperio del catolicismo. La Reforma era, pues, conservadora por esencia. Es verdad que también tenía algo de revolucionario, pero hasta cierto punto lo ignoraba; la revolución estaba en las inconsecuencias de su doctrina. Por otra parte los reformadores no dieron satisfacción á todas las necesidades que se habían manifestado en la Edad Media. No consiguieron destruir el movimiento filosófico; lejos de esto, la filosofía encontró sus más nobles representantes en el seno del protestantismo, y la filosofía llevó á los protestantes al racionalismo, es decir, al abandono de la religión revelada. La Reforma no consiguió tampoco extirpar la incredulidad; la contuvo, pero no tuvo poder para destruirla (1), porque la incredulidad tenía su razón de ser en el elemento supersticioso del cristianismo, y los reformadores conservaron el germen de la superstición, manteniendo la revelación.

En definitiva, la Reforma fué una transición entre la religión de la Edad Media y la religión del porvenir: es al catolicismo lo que la monarquía constitucional es á la monarquía absoluta. La monarquía constitucional es un momento de descanso en la marcha demasiado precipitada hácia la libertad y la igualdad; la Reforma es otra detención en la marcha desordenada hácia la emancipación religiosa. Antes del establecimiento de las constituciones había lucha á muerte entre dos principios enemigos, la libertad y la monarquía; la monarquía representativa es un compromiso que satisface á la vez al elemento de progreso y al elemento de estabilidad. Esto mismo sucede con la Reforma. Las herejías de la Edad Media iban más allá de las legítimas necesidades de una revolución y comprometían la existencia del cristianismo. La Reforma se apropió las doctrinas heréticas compatibles con el Evangelio; rechazó las ideas revolucionarias y anticristianas. De esta manera satisfizo al sentimiento cristiano; satisfizo también á la nece-

(1) MELANCTON dice que todo el mundo aplaudió la Reforma, excepto los epicúreos obstinados. (SECKENDORF, *Histor. Lutheran.*, III, p. 439.)

sidad de libertad religiosa, emancipando las creencias del fango de la Iglesia. Pero la Reforma contenía un germen de disolución; los dos elementos que quería conciliar eran en el fondo contradictorios; la libertad de pensar quebrantaré la Reforma de la misma manera que la Reforma quebrantó el catolicismo.

La Reforma no es pues, la última palabra de la humanidad, como no lo era el catolicismo. En vano se unen católicos y protestantes para negar la posibilidad de una religión no revelada. Las cosas han venido á tal estado, que es necesaria una religión nueva, un cristianismo progresivo, si se quiere que haya todavía una religión. En el seno de los países católicos, el sentimiento religioso ha ido debilitándose; la reacción, que hoy tiene lugar bajo la influencia de circunstancias transitorias, no puede engañar más que á los que tienen interés en no ver claro, porque las causas que han producido la incredulidad subsisten; la indiferencia en materia de religión, deplorada por un sacerdote elocuente, se oculta aún bajo esa apariencia de fervor religioso que se ostenta á nuestra vista. En los países protestantes el movimiento filosófico ha venido á parar en la negación de toda religión, en la negación de toda sociedad. Afortunadamente al lado de este materialismo el sentimiento religioso ha quedado vivo; conserva las formas cristianas, pero no tiene en realidad de cristiano más que el nombre. Los elementos de una nueva religión se preparan en las sectas avanzadas del protestantismo, en las asociaciones libres que se extienden por el antiguo y nuevo mundo. La filosofía contribuirá á ello, no la filosofía que mutila al hombre, negando el sentimiento religioso, sino la filosofía que atiende lo mismo al sentimiento religioso que á la razón.

N.º 3. — *La Reforma social.*

La Reforma ha emancipado al Estado y á la sociedad laica de la dominación de la Iglesia; pero tanto en el terreno social, cuanto en el terreno religioso, no ha innovado, no ha hecho más que continuar el movimiento de las ideas que habían nacido durante

la Edad Media. Hemos dicho en otra parte (1) como reobraron las naciones contra la dominacion del Pontificado. En el siglo XVI las nacionalidades están constituidas, y desde este momento la monarquía pontificia está rota: la Reforma viene á dar una consagracion religiosa á un hecho consumado. Otro tanto sucede con la emancipacion de la sociedad láica y del Estado. La idea del poder espiritual estaba arruinada ántes del advenimiento de la Reforma; se habia arruinado por sí misma, porque era falsa. La cristiandad ha visto funcionar durante siglos al pretendido poder espiritual; salvo algunas brillantes excepciones la realidad era todo lo opuesto al ideal. De todas las virtudes cristianas que los monjes debian practicar, no tenian más que la apariencia; pero la necesidad de conservar la apariencia de una perfeccion que no existia, les daba un vicio más, el más grande de todos, la hipocresia; esa lepra del alma, que pudiera llamarse monacal, si Jesucristo no la hubiera ya llamado farisáica. El celibato forzoso, que debia fundar un estado angélico, produjo en todas partes una corrupcion espantosa; la renuncia del mundo no hizo más que inflamar la ambicion de los frailes, y la abdicacion de la propiedad desarrolló una codicia desenfrenada. No acusamos á los hombres, acusamos al monaquismo; cuando una institucion viola las leyes de la naturaleza, tiene que producir monstruosidades. Al lado de la vida imposible de los monasterios, se desarrolló la vida real, la vida láica. La reaccion de la realidad contra la ficcion era inevitable, y la verdad debia triunfar. En el siglo XV la cristiandad sentia que hubiese frailes y reprobaba el celibato. Bastó que Lutero dejase oír su voz, para que cayesen los conventos juntamente con el celibato forzoso.

Si la idea del poder espiritual es falsa, la dominacion de la Iglesia, que de ella se deduce, es falsa también: es una usurpacion de la verdadera soberanía que reside en las naciones. No nos admiremos, pues, si á pesar de la fe ciega de la Edad Media ha habido reaccion creciente del Estado contra la Iglesia; el Estado, propiamente hablando, no existia, pero estaba en germen en los municipios. En cuanto los municipios estuvieron constituidos,

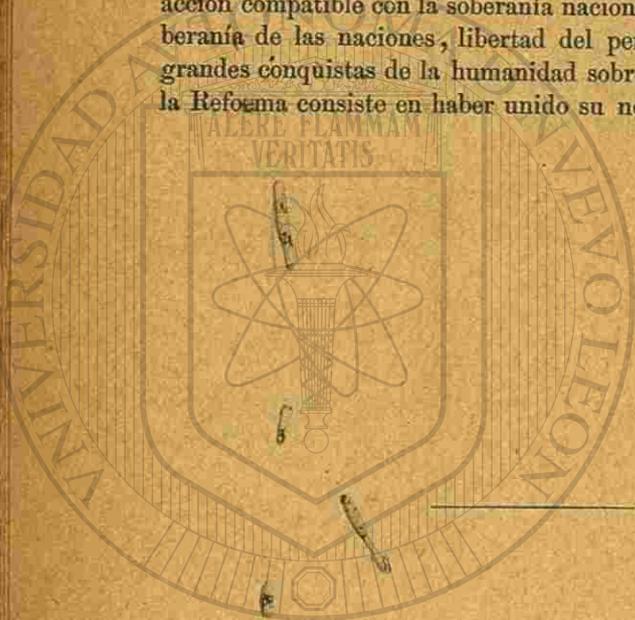
(1) Véase el t. VI de mis *Estudios sobre la historia de la Humanidad*.

entraron en lucha con los clérigos. El poder real, apoyado por los legistas, acudió en su auxilio. La Iglesia defendió con tenacidad lo que ella llamaba su libertad; pero la libertad de la Iglesia era la servidumbre del Estado; los legistas tenian, pues, á su favor el mejor derecho; el genio de Roma pagana pudo más que Roma cristiana. La ruda guerra que los hombres de ley hicieron á las gentes de Iglesia versaba sobre la jurisdiccion y las inmunidades del clero. Al mismo tiempo todo su poder temporal sufría ataques. Desde el siglo XII *Arnoldo de Brescia* quiso reducir al clero á su mision religiosa y dar la soberanía al Estado. Pagó su temeridad con su sangre, pero de aquella sangre nacieron sus vengadores: la doctrina condenada por la Iglesia llegó á ser la creencia universal de la sociedad láica.

Tal era el estado del poder espiritual en el siglo XV. La Iglesia estaba en plena decadencia; ella misma consumió su ruina desgarrándose en un largo cisma. En la Edad Media habíase visto á los Papas intervenir para restablecer la paz entre los príncipes; en el siglo XV se vió á los príncipes dar la paz á la Iglesia, y, ¿dónde encontraron mayor resistencia? En la Iglesia misma; el clero estaba ciego como todos los poderes que declinan. Desde entónces la Iglesia dejó de dominar al Estado; la sociedad láica dominó á la sociedad religiosa.

No es, pues, la Reforma la que ha roto el poder espiritual; este poder estaba hecho jirones cuando los reformadores atacaron á la Babilonia romana. Prosiguieron la obra de los legistas, reemplazando la Iglesia con el Estado; dieron una fuerza inmensa al principio de nacionalidad, arrebatando á Roma la mitad de la Europa cristiana, y desarrollando el elemento individual que existe en la religion, como en todas las manifestaciones de la vida. Sin embargo, la emancipacion de la sociedad láica no fué completa. Quedó en la Iglesia, áun entre los protestantes, el prestigio de un poder espiritual llamado, no ya á dominar, sino á dirigir los destinos de los pueblos. Esto ha bastado para resucitar en nuestros dias pretensiones que se creia habian quedado sepultadas en la tumba de la Edad Media. La Iglesia ha tratado de recobrar por medio de la educacion el poder que habia perdido. Vana tentativa condenada por la historia, esa voz de Dios. El catolicis-

mo absorbe al individuo y á las naciones, al paso que el movimiento de la civilización tiende á secularizar al individuo y á las naciones, dando á las naciones la soberanía y la independencia que Dios les ha concedido, y dando al individuo la libertad de acción compatible con la soberanía nacional. Independencia y soberanía de las naciones, libertad del pensamiento; hé aquí las grandes conquistas de la humanidad sobre la Iglesia. La gloria de la Reforma consiste en haber unido su nombre á estas victorias.

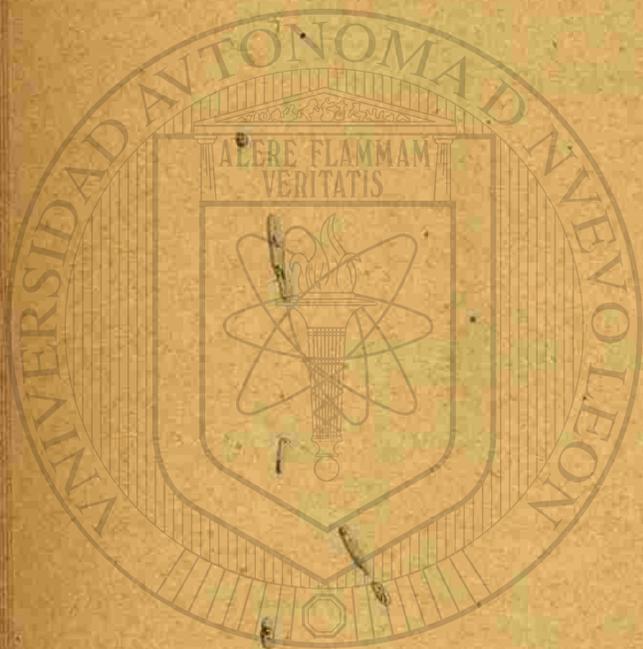


LIBRO PRIMERO.

LA REFORMA EN LA EDAD MEDIA.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



PRIMERA PARTE.

LA REFORMA RELIGIOSA.

CAPITULO I.

EL CATOLICISMO EN LA EDAD MEDIA.

§ I. — El catolicismo y el cristianismo.

La Reforma es un regreso al Evangelio, que habia sido abandonado ó alterado por el catolicismo. Tal es, á los ojos de los protestantes, la justificación de la revolucion religiosa del siglo XVI: el cristianismo verdadero, fundado por la Escritura, reemplaza al cristianismo corrompido, llamado catolicismo. Imagínese un cristiano de los tiempos evangélicos trasportado al siglo XV, dicen los protestantes; apenas reconocería la *buena nueva* en esa religion que, sin embargo, sigue llevando el nombre de Cristo. Acostumbrado á alimentarse con la palabra del Señor, preguntaría en vano qué se ha hecho la Escritura que la ha recogido; se le respondería que ha sido prohibida su lectura, como podría prohibirse la lectura de un libro malo; la palabra de vida ha llegado á ser privilegio de una especie de casta que se denomina de los elegidos de Dios, los *clérigos*, en contraposición á la masa de los fieles, que forman la turba ignorante de los *laicos*. El clero por sí solo constituye la Iglesia, y se interpone entre Dios y el hombre como un

mediador, mientras que Jesucristo predicaba que no había más mediador que el Hijo de Dios. Este cristiano primitivo, prosiguen los protestantes, marcharía de sorpresa en sorpresa si examinase la organización de la Iglesia católica. Siguiendo á la Escritura, cree que la Iglesia no tiene más jefe que Cristo; sin embargo, el Papa se llama jefe de la Iglesia por derecho divino; el Vicario de Dios reivindica el poder espiritual y el poder temporal, como para desmentir á Jesucristo, que decía que su reino no era de este mundo. Si el cristiano primitivo preguntase en qué título se funda la Iglesia para reclamar ese poder espiritual, le sorprendería grandemente el saber que la inmensa mayoría de los fieles no aspira á la perfección cristiana, y que dejan este cuidado á los clérigos, y especialmente á los frailes. El nombre de *fraile* es desconocido para él; no sabe nada de votos, ni de celibato, ni de mortificaciones. Se entera, sin embargo, con alegría de que los solitarios han renunciado al mundo para seguir á Jesucristo; pero, si visita uno de esos monasterios en que se practican los consejos del Evangelio, su sorpresa se cambiará en indignación ó en tristeza profunda: creará hacer demasiado honor á esos que se llaman *religiosos* por excelencia, comparándolos con los Fariseos, á quienes el Salvador lanzaba sus maldiciones. La sociedad cristiana entera parecerá al cristiano evangélico una imagen de la secta de los Escribas; porque el cristianismo se ha convertido en una ley recargada de invenciones humanas, con desprecio de las palabras de Cristo y de sus Apóstoles. En las ceremonias que componen la esencia de la religión llamada católica ve renacer, por un lado una superstición judaica, por otro prácticas paganas. En lugar del culto de un solo Dios, advierte con horror la restauración del politeísmo en mil y una divinidades, adoradas por el pueblo bajo el nombre de santos. En este cúmulo de supersticiones el cristiano no puede hallar rastro de la predicación evangélica. Aun lo que el catolicismo ha tomado del Evangelio, lo desnaturaliza; el bautismo y la eucaristía no tienen ya nada de espiritual; diríase que la Iglesia los ha convertido en sacramentos con él único objeto de realzar el prestigio de los sacerdotes que presiden á esas operaciones mágicas. Por lo demás, nada más fácil que ganar el reino de los cielos que Jesucristo ha prometido á sus discípulos á costa

de los más rudos sacrificios; ya no se trata de abandonarlo todo y tomar su cruz para seguir al Hijo del Hombre; el cristiano encuentra en cada esquina de la calle delegados del Vicario de Dios, que piden á los fieles echen una moneda en un cepillo; por unos cuantos dineros le prometen la remisión de sus pecados, y aun la salvación de las almas que ya han sido juzgadas. El cristiano evangélico acabará por preguntarse, ¿para qué ha venido Jesucristo á este mundo? ¿Habría sido para añadir nuevas supersticiones á las supersticiones del paganismo?

Hé aquí lo que decían los primeros protestantes respecto de las relaciones del catolicismo y del cristianismo; hé aquí lo que repiten hoy aún los apologistas de la Reforma (1). Imputan la corrupción del cristianismo á la Iglesia, á su ambición, á su codicia, á su ignorancia; en una palabra, á las malas pasiones del hombre, que han alterado la pureza divina del Evangelio. La apreciación de los protestantes nos parece injusta, y aun resulta contraria á la Reforma. Si no separa á los católicos y á los protestantes nada más que los abusos de la Iglesia, no hay más que corregir esos abusos para restablecer la unión, y el cisma, como hace observar *Bossuet*, no tiene ya razón de ser. A decir verdad, el catolicismo no es una alteración de la doctrina cristiana; es su desarrollo legítimo. No quiere esto decir que la religión de la Edad Media sea la pura expresión del Evangelio; las circunstancias históricas, bajo cuya influencia se ha desarrollado el cristianismo, lo han transformado: tal es la ley eterna que rige las cosas humanas, así la religión como las demás manifestaciones del espíritu humano. Pero si los hechos han modificado la doctrina evangélica, no la han falseado en su esencia. El principio de las supersticiones está en el cristianismo primitivo; si este germen ha tomado considerable incremento bajo el imperio del paganismo de Roma y de la barbarie de los Germanos, esto no impide que el cristianismo sea responsable de esas supersticiones, porque él ha dado el ejemplo, y las ha santificado, por decirlo así, con su autoridad divina.

(1) FLACIUS, *Catalogus Testium veritatis*, p. 7-11, 33-51, 62-67. — FLATHE, *Geschichte der Vorläufer der Reformation*, t. I, p. 2 y sig.

Los protestantes censuran al catolicismo su concepto de la Divinidad, la exaltación de la Virgen, el culto de los santos. Respondemos que el germen del mal está en las Sagradas Escrituras. La Edad Media no desdeña la Escritura tanto como dicen los protestantes; no hay, por decirlo así, ni una sola de sus creencias supersticiosas que no justifique con la Biblia. La adivinación por medio de los sueños, de los augurios, de las suertes, nos parece hoy paganismo puro; sin embargo, *San Gregorio* y *Santo Tomás* legitiman esas groseras prácticas con la autoridad de los libros santos (1). La idea que la Edad Media se formaba de Dios recuerda también el paganismo, porque materializa la noción del Sér Supremo. La Escritura favorecía estos errores; no hablamos del Antiguo Testamento, sino del Evangelio; las formas no son las de la Edad Media, pero en el fondo la alteración de la idea de la Divinidad es la misma. Dios habla á los hombres por medio de los ángeles; *San Gregorio* toma estas conversaciones al pie de la letra (2); lo mismo sucede cuando se abren los cielos y el Espíritu Santo baja en forma de paloma á posarse sobre Jesucristo; lo mismo sucede cuando el Espíritu Santo viene á inspirar á los Apóstoles bajo la forma de lenguas de fuego (3). Los ángeles desempeñan gran papel en el Evangelio. El ángel Gabriel anuncia á Zacarías que su mujer, aunque ya entrada en años, parirá un hijo, á quien asistirá el Espíritu Santo desde el vientre de su madre: como el viejo Zacarías dudase, el ángel repuso: «Yo soy Gabriel, que asisto al trono de Dios, y he sido enviado para

(1) SAN GREGORIO (*Moralia*, t. 1, p. 262) dice que hay sueños que provienen del demonio; hay otros que provienen de Dios: éstas son las revelaciones. Cita el *Eclesiástico*, XXXIV, 7; el *Levítico*, XIX, 26; el *Génesis*, XXXVII, 7, y *San Mateo*, II, 13, 14. Compárese á SANTO TOMÁS, *Secunda Secunda*, *Quaest.* 95, artículo 6.—El *Ángel de la Escuela* enseña que bajo ciertas condiciones se puede consultar licitamente las suertes; se funda en SALOMÓN y SAN AGUSTÍN (*Secunda Secunda*, *Quaest.* 85, art. 8; *de Sortibus*, c. 5).—Dios, dice SAN GREGORIO (*Moralia*, XXVII, 7, 8) se manifiesta algunas veces á los hombres por el intermedio de los animales ó de las cosas: ejemplo, la burra de Balaam (*Números*, XXII, 28) y el fuego del monte Sinaí (*Éxodo* III, 2). SANTO TOMÁS enseña también que los animales obran á veces por inspiración divina (*Secunda Secunda*, *Quaest.* 95, art. 7).

(2) GREGOR., *Moral.*, XXVIII, 4.

(3) SAN MATEO, III, 6; SAN MÁRCOS, I, 10.—*Hechos de los Apóstoles*, II, 2.

anunciarte estas cosas.» El mismo ángel Gabriel es enviado á la Santa Virgen para decirle que «descenderá á ella el Espíritu Santo, que la virtud del Altísimo la cubrirá con su sombra, y que el fruto que de ella ha de nacer será llamado el Hijo de Dios» (1). Un ángel se aparece á José en sueños, y le dice que María lleva en su seno el fruto del Espíritu Santo. Por último, un ángel participa á los pastores que les ha nacido un Salvador, que es Cristo, y al mismo tiempo un coro de la milicia celeste canta las alabanzas de Dios (2).

Los protestantes censuran á los católicos el culto que tributan á la Virgen y á los santos. No reflexionan que la glorificación de la Virgen es una consecuencia lógica de la Encarnación; si realmente una mujer es la Madre de Dios, ¿cómo no exaltarla sobre todas las criaturas? En cuanto á los santos, ¿no tienen su tipo en personajes evangélicos, San Juan Bautista y los Apóstoles? Los protestantes son más reservados, y no les falta motivo, respecto de un error mucho más grosero y mucho más maléfico. En la Edad Media el diablo participa del poder de Jesucristo; ¿por qué se callan los protestantes respecto de una superstición que conduce lógicamente á la creencia en los poseídos y en brujas? Es en este punto tan explícito el Evangelio, que no hay medio de acusar al catolicismo sin acusar al Salvador mismo. ¿Dónde se ha dicho que Satanás es el príncipe de este mundo? En el Evangelio, según el cual el diablo se atrevió á tentar al Hijo de Dios, diciéndole: *Yo te daré todo el poder y toda la gloria de estos reinos, porque me han sido entregados, y yo los doy á quien quiero* (3). ¿Dónde se ha dicho que los demonios entran en el cuerpo de los hombres, y aun de los animales? En el Evangelio, que en cada página presenta historias de poseídos (4). La doctrina de Jesucristo se propaga merced al imperio que ejerce sobre los espíritus inmundos. Los espectadores de aquellos exorcismos, dicen los Evangelistas asombrados, se preguntaban mutuamente: ¿Quién

(1) SAN LÚCAS, I, 11-20, 26-38.

(2) SAN MATEO, I, 20.—SAN LÚCAS, II, 8-15.

(3) SAN LÚCAS, IV, 2-6.—SAN MATEO, IV, 1-11.

(4) SAN MATEO, IV, 24; VIII, 16, 27-32.—SAN MÁRCOS, V, 2-16; IX, 16-28.—SAN LÚCAS, VIII, 27-33; IX, 37-44.

es éste? ¿Qué doctrina nueva es ésta? Porque manda con poder áun á los espíritus inmundos, y éstos le obedecen (1). Jesucristo pasa su vida lanzando demonios, y da á sus discípulos el mismo poder (2). Es tan cierto que todas estas supersticiones son de la esencia del cristianismo, que los reformadores no se atrevieron á rechazarlas; ¿qué digo? Lutero exige más credulidad que los católicos. Los protestantes se negaron á creer en los santos; pero la razón no salió ganando gran cosa, porque, dice un filósofo alemán, reemplazaron los santos con los demonios (3). ¿Habrá necesidad de hablar de los milagros en que tienen que creer los protestantes, áun los más avanzados, si quieren seguir siendo cristianos? ¿Habrá que hablar de la creencia en el fin del mundo, que tanta influencia ha ejercido sobre el cristianismo primitivo, que ha asustado á la Edad Media y que desde entónces parece haber pasado al campo de la Reforma?

No es, pues, el catolicismo quien ha inventado las supersticiones que con razón se le pueden echar en cara; éstas se remontan hasta el Evangelio, hasta el autor mismo de la religión cristiana. Estas supersticiones justifican el movimiento anticristiano que se produce en la Edad Media; porque para emanciparse de las creencias que deshonran al espíritu humano, era necesario rechazar la religión que las autoriza; justifican la Reforma en cuanto es un paso fuera del cristianismo tradicional. Hé aquí por qué insistimos sobre el catolicismo de la Edad Media. No hay estudio más útil para los progresos de la humanidad; prueba que una religión que se dice revelada está plagada de errores groseros; luego la revelación es una quimera, y la religión sufre la condición de todas las cosas humanas. Si los católicos rechazan la herencia supersticiosa de lo pasado, tienen que renunciar al mismo tiempo á su orgullosa pretensión de inmutabilidad, y admitir el dogma del progreso en el terreno religioso; pero áun en este caso el cristianismo deja de ser una religión revelada y se convierte en una religión progresiva.

(1) SAN MÁRCOS, I, 23-27.—SAN LÚCAS, IV, 33-36.

(2) SAN MÁRCOS, I, 39; III, 15.—SAN MATEO, X, 1.—SAN LÚCAS, IX, 1.

(3) MEINERS, *Vergleichung der Sitten des Mittelalters*, t. III, p. 325.

§ II. — Dios y el Diablo.

N.º 1. — Dios y los Angeles.

La teología cristiana se funda en la noción de la Trinidad. La Trinidad es un misterio; sin embargo, se ha tratado de explicarlo y se le ha encontrado un sentido filosófico. Hemos dicho en otra parte (1) que lo que domina en la Trinidad cristiana es la divinidad de Cristo; se ha admitido el Verbo, porque el Verbo se hizo carne, ó, para hablar un lenguaje más inteligible, se inventó el misterio de la Trinidad, á fin de disimular una idea que parece reproducir la idolatría pagana, porque en el estado del mundo en que el cristianismo tenía que llenar su misión, era necesario un Dios que hubiese vivido en medio de los hombres, á semejanza de los dioses del paganismo. Pero la realidad pudo más que el misterio; Jesucristo fué el único Dios de los cristianos; las otras dos personas de la Trinidad no pasaron á la conciencia general.

¿Qué idea se formaba la Edad Media de un Dios-Hombre? El feudalismo era esencialmente guerrero; necesitaba un Dios guerrero: Jesucristo se trasformó en barón, en señor soberano. La gran ocupación de la nobleza feudal son los torneos y la guerra; Jesucristo monta á caballo para combatir al Antecristo. Un monje de la abadía de *San German de los Prados* ha cantado las hazañas de este célebre torneo (2). La Virgen asiste al combate vestida con un ropaje tan resplandeciente como el sol y teniendo á sus piés la luna. El ejército del Antecristo se compone de los dioses del paganismo, Júpiter, Saturno, el esforzado Apolo, Mercurio. El éxito de la lucha no podía ser dudoso; Jesucristo triunfa.

Los hombres trasportan siempre á su concepción de las cosas divinas el ideal de la existencia terrestre. Nada más interesante

(1) *Estudios sobre el Cristianismo*.

(2) HUON DE MERI, el torneo de Cristo (*Historia literaria de la Francia*, t. XVIII, p. 800-805).

es éste? ¿Qué doctrina nueva es ésta? Porque manda con poder áun á los espíritus inmundos, y éstos le obedecen (1). Jesucristo pasa su vida lanzando demonios, y da á sus discípulos el mismo poder (2). Es tan cierto que todas estas supersticiones son de la esencia del cristianismo, que los reformadores no se atrevieron á rechazarlas; ¿qué digo? Lutero exige más credulidad que los católicos. Los protestantes se negaron á creer en los santos; pero la razón no salió ganando gran cosa, porque, dice un filósofo alemán, reemplazaron los santos con los demonios (3). ¿Habrá necesidad de hablar de los milagros en que tienen que creer los protestantes, áun los más avanzados, si quieren seguir siendo cristianos? ¿Habrá que hablar de la creencia en el fin del mundo, que tanta influencia ha ejercido sobre el cristianismo primitivo, que ha asustado á la Edad Media y que desde entónces parece haber pasado al campo de la Reforma?

No es, pues, el catolicismo quien ha inventado las supersticiones que con razón se le pueden echar en cara; éstas se remontan hasta el Evangelio, hasta el autor mismo de la religión cristiana. Estas supersticiones justifican el movimiento anticristiano que se produce en la Edad Media; porque para emanciparse de las creencias que deshonran al espíritu humano, era necesario rechazar la religión que las autoriza; justifican la Reforma en cuanto es un paso fuera del cristianismo tradicional. Hé aquí por qué insistimos sobre el catolicismo de la Edad Media. No hay estudio más útil para los progresos de la humanidad; prueba que una religión que se dice revelada está plagada de errores groseros; luego la revelación es una quimera, y la religión sufre la condición de todas las cosas humanas. Si los católicos rechazan la herencia supersticiosa de lo pasado, tienen que renunciar al mismo tiempo á su orgullosa pretensión de inmutabilidad, y admitir el dogma del progreso en el terreno religioso; pero áun en este caso el cristianismo deja de ser una religión revelada y se convierte en una religión progresiva.

(1) SAN MÁRCOS, I, 23-27.—SAN LÚCAS, IV, 33-36.

(2) SAN MÁRCOS, I, 39; III, 15.—SAN MATEO, X, 1.—SAN LÚCAS, IX, 1.

(3) MEINERS, *Vergleichung der Sitten des Mittelalters*, t. III, p. 325.

§ II. — Dios y el Diablo.

N.º 1. — Dios y los Angeles.

La teología cristiana se funda en la noción de la Trinidad. La Trinidad es un misterio; sin embargo, se ha tratado de explicarlo y se le ha encontrado un sentido filosófico. Hemos dicho en otra parte (1) que lo que domina en la Trinidad cristiana es la divinidad de Cristo; se ha admitido el Verbo, porque el Verbo se hizo carne, ó, para hablar un lenguaje más inteligible, se inventó el misterio de la Trinidad, á fin de disimular una idea que parece reproducir la idolatría pagana, porque en el estado del mundo en que el cristianismo tenía que llenar su misión, era necesario un Dios que hubiese vivido en medio de los hombres, á semejanza de los dioses del paganismo. Pero la realidad pudo más que el misterio; Jesucristo fué el único Dios de los cristianos; las otras dos personas de la Trinidad no pasaron á la conciencia general.

¿Qué idea se formaba la Edad Media de un Dios-Hombre? El feudalismo era esencialmente guerrero; necesitaba un Dios guerrero: Jesucristo se trasformó en barón, en señor soberano. La gran ocupación de la nobleza feudal son los torneos y la guerra; Jesucristo monta á caballo para combatir al Antecristo. Un monje de la abadía de *San German de los Prados* ha cantado las hazañas de este célebre torneo (2). La Virgen asiste al combate vestida con un ropaje tan resplandeciente como el sol y teniendo á sus piés la luna. El ejército del Antecristo se compone de los dioses del paganismo, Júpiter, Saturno, el esforzado Apolo, Mercurio. El éxito de la lucha no podía ser dudoso; Jesucristo triunfa.

Los hombres trasportan siempre á su concepción de las cosas divinas el ideal de la existencia terrestre. Nada más interesante

(1) *Estudios sobre el Cristianismo*.

(2) HUON DE MEREI, el torneo de Cristo (*Historia literaria de la Francia*, t. XVIII, p. 800-805).

por este concepto que el poema de *La Corte del Paraiso*. Dios, dice la *Prova*, queriendo conocer cuáles eran los bienaventurados que más le amaban, resolvió celebrar sesión plena el día de Todos los Santos. Habiendo llamado, pues, á los Apóstoles Simon y Judas, les mandó ir por las cámaras y dormitorios del cielo invitando á los santos y santas á que se presentasen ante Él. Los Apóstoles se ponen en marcha provistos de una *carraca* ó campanilla. Entran primeramente en la morada de los ángeles, después de haberlos reunido por medio de la carraca. Simon les da cuenta de las órdenes de que es portador. Gabriel da gracias en nombre de la clase y dice que los ángeles obedecerán con alegría. De allí pasa Simon á la vivienda de los patriarcas, los cuales reconociéndole desde lejos, dicen: «Creo que aquél es San Simon: veamos qué quiere de nosotros.» Aceptan con mucho gusto su invitación. Los Apóstoles, los mártires y los inocentes, prometen igualmente presentarse en la corte de Jesús. San Simon encuentra la misma buena acogida entre las vírgenes; responden á los deseos de Jesucristo lo mismo que las viudas; todas dicen sin fingimiento, «que tienen afán por asistir á la fiesta.» En suma, no hubo santo ni santa que no se alegrase de la fiesta que les esperaba. Llegado el día, todos se presentan: primeramente los ángeles que cantan el *Te Deum*, después los patriarcas. Dios abraza á Moisés, Abraham y al profeta San Juan; todos entonan una canción popular, cuyo estribillo es: «Yo vivo de amor con buena esperanza.» Los Apóstoles, los mártires y los confesores, al pasar por delante de Jesucristo entonan igualmente cánticos de amor. Las vírgenes y las viudas no son las menos alegres de la reunión; Jesús las acoge perfectamente y las exhorta á tener buen humor y divertirse. Entonces comienza la fiesta. Jesucristo ruega á su Madre que haga los honores. «Con mucho gusto, hijo mío», responde María. Toma á la Magdalena por la mano, y ambas dan vuelta por la sala invitando á bailar á todos sus predilectos. Inmediatamente ángeles, vírgenes, viudas, patriarcas, mártires, inocentes, se confunden y comienza un baile general; los ángeles difunden el vapor del incienso, y los cuatro Evangelistas tocan la trompeta. La alegría universal se apodera de Jesús; busca á su Madre y se mezclan con los demás. María y su Hijo bailan cantando: «Abrazaos

con amor, abrazaos.» El poeta afirma que no ha habido nunca una fiesta más hermosa (1).

Tal era la concepción popular de Dios en la Edad Media. La noción de la Trinidad estaba completamente oscurecida: el Padre y el Espíritu Santo no figuran en la *Corte Celestial*. La religión consistía en un politeísmo revestido con formas cristianas. Los ángeles, la Virgen y los santos reemplazaron á las divinidades paganas. Jesucristo desempeñaba el papel de Dios supremo; se veneraba su majestad, pero apenas se dirigían á él. Esto no era una superstición popular, sino una concepción teológica, fundada en las Sagradas Escrituras. Jesucristo dice que si él lo rogase á su Padre, inmediatamente le enviaria más de doce legiones de ángeles (2). Estos millares de ángeles debían tener alguna misión: la teología lo inventó, sin considerar que de este modo restablecía el paganismo.

Alejandro de Hales pregunta para qué ha creado Dios tantos ángeles, y se responde: «Por una razón de conveniencias. Dios hubiera podido pasar con un pequeño número de ministros, pero era conveniente que tuviese muchos. ¿No están los reyes de la tierra rodeados de una multitud de oficiales? Pues con mayor razón el Rey de los cielos debe tenerlos en gran número, puesto que gobierna el universo» (3). Hé aquí los dioses inferiores del paganismo: ellos son los que rigen el mundo, dice Hugo de San Víctor (4). Sin embargo, nuestros teólogos se hacen una objeción bastante grave: ¿no podría Dios gobernar directamente? ¿Para qué necesita intermediarios? La respuesta que da á esta pregunta uno de los grandes doctores de la Edad Media, prueba cuán po-

(1) BARBAZAN, *Fabliaux*, t. III, p. 125-148. — *Historia literaria de la Francia*, t. XVIII, p. 792-800. — LEGRAND D'AUSSY, *Fabliaux y Cuentos*, t. V, páginas 66-78.

(2) SAN MATEO, XXVI, 53.

(3) AL DE HALES, *Summa theologica*, *Quæst. XX*, membr. 6, art. 3 (t. II, p. 77). ALAIN DE LILLE responde con la misma claridad: «*Non enim tantis administrationibus unus posset sufficere, et tantum auctorem opportunum erat copiam ministrorum habere.*» (*De Arte Catholica*, II, 7, en PEZ, *Thesaurus*, t. I, 2, página 488.)

(4) HUGO DE SANCTO VICTORE, lib. I, P. V, c. 34. — C. SANCTI THOMAS, *Summa theol.*, P. I. *Quæst.* 110, art. 1.

liteístas eran las opiniones, á pesar de la aparente metafísica de las ideas. «Dios, dice *San Buenaventura*, está siempre presente, pero los hombres no le ven á causa de la ceguera de su inteligencia: relegados en el destierro de esta tierra, lejos de la faz de Dios, no pueden acercarse á él. Los ángeles, por la claridad de su luz, la perfección de su beatitud, ven á Dios frente á frente; están siempre en su presencia, como los ministros en los gabinetes de los reyes; piden por los hombres y transmiten á éstos las órdenes de Dios. ¿Se objetará que es inútil el ministerio de los ángeles, porque Dios puede hacerlo todo por sí mismo? También los príncipes podrían hacer muchas cosas por sí mismos, y sin embargo las hacen por medio de un comisionado ó servidor. Dios obra de la misma manera á fin de conservar en las funciones un orden conveniente (1). Sigamos por un momento á los ángeles en el gobierno de la tierra y de las cosas humanas; á cada paso encontraremos supersticiones paganas bajo nombres cristianos.

También los paganos adoraban á un Dios superior, pero creían que Dios había encomendado el gobierno de cada nación á una divinidad inferior que estuviese en armonía con el genio particular de las diversas razas. Uno de los teólogos más acreditados de la Edad Media, *Guillermo de Auvernia* (2), dice otro tanto del ministerio de los ángeles: «Debe creerse *sin duda alguna* y sin vacilación, según el testimonio de los profetas y de los santos, que cada nación tiene su ángel que la gobierna. Los judíos tenían por protector al arcángel Miguel; desde que crucificaron al Hijo de Dios, el Arcángel ha pasado á ser el Príncipe de los cristianos» (3). Pero ¿cómo ha de gobernar un ángel solo un reino tan grande como el imperio de los Persas? pregunta el *Obispo de París*. ¿Puede hallarse en todas partes en el momento en que sea necesaria su presencia? «Es probable, responde *Guillermo de Auvernia*, que el emperador universal dé á los ángeles á quienes pone al frente de

(1) SANCT. BONAVENTURA, *Sermo de Sanctis* (Op., t. III, p. 285); in *Lib. Sententiar.* (Op. t. IV, P. II, p. 130.)

(2) GUILLERMO DE AUVERNIA ocupa un lugar distinguido entre los escolásticos. DE GERANDO (*Historia de la filosofía*, t. IV, p. 469) dice que en sus opiniones teológicas permaneció siempre fiel á las tradiciones de la Iglesia.

(3) DE UNIVERSO, en sus obras, t. I, p. 1037.

los diversos reinos una multitud de ángeles subordinados, que por su intermedio se despachen la mayor parte de los asuntos» (1).

Hé aquí las divinidades locales de los paganos; no faltan para completar el paganismo más que los genios individuales, y éstos son los ángeles custodios. *Alberto el Grande* nos dice por qué ha dado Dios un ángel á cada hombre: «A causa de los peligros incesantes que nos rodean en nuestro viaje terrestre, peligros de los cuales no podríamos defendernos sin el auxilio de los ángeles» (2). ¿Cuáles son estos peligros? *Guillermo de Auvernia* nos los explica: «Los ángeles custodios nos defienden contra todo lo que pudiera perjudicarnos; en primer lugar, y ante todo, contra los espíritus malignos; los separan de nosotros, los lanzan, veces los encadenan, como se demuestra por multitud de milagros. Además nos protegen contra los hombres que nos hacen daño, contra las fieras y contra el furor de los elementos. Por último, los ángeles llevan nuestras oraciones á Dios. ¿Quiere esto decir que se limitan á repetir lo que nosotros decimos? Esto sería ridículo, porque Dios no necesita de ellos para oír nuestras palabras. Los ángeles añaden, pues, algo; nuestras oraciones presentadas por ellos son mejor acogidas, á la manera como los Príncipes acceden más favorablemente una petición cuando se la hace un favorito. Por amor de ellos nos concede Dios lo que deseamos; nos concede en atención á ellos lo que nosotros no merecemos por nosotros mismos» (3). No se crea que esta doctrina supersticiosa sea debida á las alucinaciones del sabio obispo de París. *Guillermo de Auvernia* no da un paso, no dice una palabra sin apoyarse en las Sagradas Escrituras y en el testimonio de los profetas, á los cuales, dice, ha revelado Dios la verdad. ¡Hé aquí, pues, el politeísmo cristiano autorizado por la revelación!

A estos ataques se responde que los católicos no adoran más que un solo Dios, al paso que los paganos tributaban á las divinidades inferiores el mismo culto que á su Dios supremo. No tratamos de reproducir las acusaciones de los protestantes y de po-

(1) DE UNIVERSO (Op., t. I, p. 939).

(2) ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, Pars. II, Quæst. 36, membr. 1. (Op., t. XVIII, p. 214.)

(3) DE UNIVERSO (t. I, p. 1006 y sig.).

ner el catolicismo al nivel del paganismo; decimos únicamente que hay en el cristianismo un elemento supersticioso; que este germen se desarrolló bajo la influencia de la ignorancia y de la barbarie, y produjo supersticiones que apenas diferían de las de los paganos. Tal es la creencia en los ángeles. Todo cristiano debe creer en la existencia de esos seres superiores; debe ver en ellos los ministros de Dios; de este modo queda la puerta abierta al error, y esto por las Sagradas Escrituras, por la revelación. Los ministros se transforman fácilmente en señores, y es preferible dirigirse á aquellos de quienes se espera favorable acogida. Cuando los teólogos enseñaban que Dios concedía por intercesión de los ángeles lo que negaba á las oraciones de los hombres, ¿nos extrañará que los hombres se dirigiesen á los ángeles más bien que á Dios? Hasta los santos se dejaron arrastrar por esta concepción idolátrica; se conserva una oración de *San Anselmo*, en la cual el ilustre doctor invoca directamente á la Virgen y á los ángeles, al paso que solamente pide á los santos su apoyo cerca de Dios (1). Si un *San Anselmo* incurria en idolatría, ¿que sería el culto del comun de los fieles?

N.º 2. — *Satanás y los Demonios.*

I. — *Satanás príncipe del mundo.*

Pudiera sostenerse que hay progreso aún en la vía tenebrosa de las supersticiones; creemos sinceramente que las fábulas cristianas, en su conjunto, son más espiritualistas y más benéficas que la idolatría pagana. Sin embargo, no nos atreveríamos á afirmar que hay progreso en todo. Sería inferir una injuria al genio poético de la Grecia el comparar con sus risueñas ficciones la sombría demonología del cristianismo; hay que remontar hasta el Oriente para encontrar el tipo de tan fea creación. El espectáculo

(1) S. ANSELMI *Orat.* 36 (*Op.* p. 270). Dirigiéndose á los ángeles, les ruega que le defiendan contra el demonio: «*Sancte Michaël, defende me ab hoste maligno in hora mortis meæ, &c.*» La petición es directa. Al dirigirse á los santos pide solamente su intercesión: «*Pöscite mihi á Deo indulgentiam, &c.*»

del mal ha preocupado siempre á los hombres, pero hay razas que lo aceptan sin tratar de profundizar su causa; tales fueron los Griegos: la fatalidad era para ellos una explicación satisfactoria del problema. No sucede lo mismo en las religiones que quieren penetrar el origen del mal; no pudiendo ponerlo en Dios, y no comprendiendo que su principio está en el hombre, crean un sér al cual imputan todo el mal que sucede en el mundo. De aquí el maniqueísmo; la Iglesia lo reprobó, pero conservó el dogma de los ángeles malos, lo cual era conservar un germen fecundo de espantosos errores.

Todo cristiano debe creer en la realidad de estos seres maléficós, que, después de haber sido el terror de nuestros padres, hoy no asustan más que á los niños ó á los hombres que por su escaso desarrollo intelectual están al nivel de la infancia. «Sería un trabajo inútil, dice *Bossuet*, el querer probar por medio de las Sagradas Escrituras que hay demonios; ésta es una verdad reconocida y consignada en todas las páginas del Nuevo Testamento» (1). Sin embargo, la conciencia moderna rechaza tan horrible creencia: ¿cómo admitir que sea revelada una religión que enseña errores que dentro de poco se resistirán á creer hasta los niños? Se ha tratado de dar una interpretación alegórica á los pasajes de la Sagrada Escritura relativos á los demonios. El autor del *Mundo encantado* (2) sostiene que Jesucristo, al hablar de la acción maléfica de los demonios, se ha acomodado al lenguaje popular, sin hacer de esta influencia un artículo de fe. Publicada á fines del siglo XVII, la obra de *Bekker* tuvo un éxito inmenso: la luz de la civilización empezaba á disipar las tinieblas del reino de Satanás. Sin embargo, los demonios encontraron innumerables defensores, y, preciso es decirlo, la ortodoxia estaba de su parte (3). Había razón para combatir las explicaciones alegóricas que no servían más que para descubrir las dificultades del cristianismo y comprometer la fe. A despecho del buen sentido, la doctrina cristiana debe sostener la creencia en los demonios, ó tiene que abdi-

(1) BOSSUET, Sermon acerca de los demonios (*Obras*, t. v, p. 445).

(2) BALTHASAR BEKKER, La obra apareció en 1690.

(3) MEINERS, *Vergleichung der Sitten*, t. III, p. 451-454.

car su pretension de ser la verdad absoluta: si Satanás es un sér imaginario, Jesucristo no puede ser Hijo de Dios.

Hemos dicho que en la Edad Media el diablo partía con Jesucristo el imperio de las almas; esto es literalmente cierto, y no es una superstición popular, sino una creencia de que participan los más grandes genios. Satanás, dice *San Gregorio*, fué señor absoluto del mundo hasta la venida de Cristo (1). El fué quien tentó al primer hombre, «y habiendo sido sometido el monarca del mundo por tan soberbio vencedor, todo el mundo quedó sujeto á sus leyes. Abolió el conocimiento de Dios, y se hizo adorar en su lugar en toda la extension de la tierra, segun lo que dice el Profeta: *Los dioses de las naciones son los demonios*. Por esto el Hijo de Dios le llama *el príncipe de este mundo* (2), y el Apóstol, *gobernador de las tinieblas*, y en otro lugar con más energia *el dios de este siglo* (3). Jesucristo no lo despojó de su soberanía, sino que la compartió con él: uno de los más eminentes teólogos del siglo XII nos dirá cómo tuvo lugar tan singular repartición:

«Cuando Jesucristo, dice *Hugo de San Victor* (4), tomó la forma de esclavo para rescatar á los hombres, encontró al diablo hecho señor de las naciones. Por un lado, el mundo correspondía por completo á Dios, porque lo habia creado; por otro lado, pertenecía al diablo, que lo venía poseyendo desde su origen. De aquí un debate entre Dios y el diablo. Dios pide que el diablo le restituya lo que le pertenece; el diablo invoca la prescripción. A esto objeta Dios que el diablo ha empleado fraude para apoderarse de lo ajeno, y emplea violencia para retenerlo; el diablo replica que Dios le ha dejado obrar, y que no ha reclamado nunca lo que se le ha quitado. Parece que Dios reconoce la fuerza jurídica de estos argumentos: se ve precisado á apelar á su omnipotencia; pero el diablo, como hábil legista, da á entender que Dios daría mal ejemplo usando del derecho del más fuerte. La disension prosigue por

(1) GREGORIUS MAGNUS, *Moral.*, I, 2, 22: «*Omnes post se gentium nationes traxit.*»

(2) *Salmos*, xcv, 15.

(3) SAN PABLO, *Ephes.*, VI, 12; 2 *Corint.*, IV, 4. — BOSSUET, *Sermon acerca de los demonios* (t. V, p. 450-452).

(4) HUGON, Á SANCTO VICTORE, *Annotat. in Psalmos*, c. 12.

algun tiempo. Conociendo su debilidad el diablo, propone transigir; téngase en consideracion, dice, su antigua dominacion, para dejarle alguna parte, si no á título de derecho, al ménos por tolerancia. Dios consiente, y dice que le concederá una parte tal que bastaría para satisfacer el hambre de un avaro. Hecho este convenio, Dios se reserva las mejores tierras, las praderas, los valles fértiles, poco en cantidad, pero mucho en valor; deja al diablo las montañas, las tierras áridas y desiertas, y le dice: «Para que no te quejes de la violencia del juez ni de la avaricia del donador, *te doy todo lo que ves.*» El diablo, que no ve la parte reservada por Dios, acepta muy contento la suya. Dios se burla de su ceguedad.»

Aun cuando el diablo haya sufrido engaño, sigue siendo cierto que le corresponde la mayor parte del mundo. Jesucristo no le ha destronado, le ha dejado la soberanía de la inmensa mayoría de los hombres. En efecto; el diablo es el jefe de los malos: «Es su jefe, dice *Alejandro de Hales*, porque es el primero y el mayor de los malos, y ademas porque por medio de sus sugerencias entra en cierto modo en el cuerpo de los malos como si fueran sus miembros» (1). Así es que *Alberto el Grande* no vacila en dar el nombre de rey á Satanás lo mismo que á Jesucristo: el diablo, dice, es el rey de los soberbios; Cristo es el rey de los humildes (2). De ser así, el diablo impera seguramente más que Jesucristo.

Aun bajo el punto de vista del poder, hay poca diferencia entre Dios y el diablo. La omnipotencia de Dios se manifiesta principalmente por medio de los milagros; como los milagros son privilegio exclusivo del Creador, el diablo no puede hacerlos. Pero todos los teólogos escolásticos enseñan que puede hacer milagros aparentes, y dicen que es imposible á los hombres distinguir en esta materia la apariencia de la realidad. Tal es la doctrina de *Alejandro de Hales* y de *Santo Tomás* (3). *San Buenaventura* explica cómo engañan los demonios nuestros sentidos: «Unas veces nos pre-

(1) «*Quia quodammodo per suggestionem in malos, sicut in sua propria membra fluit.*» (*Summa theologica*, Pars II, Quæst. 98, membr. 6, art. 1.)

(2) *Sermo de Sacr. XXIX.* (*Op.*, t. XII, p. 294.)

(3) ALEX. DE HALES, *Summa theologica*, Pars II, Quæst. 100, membr. 2, art. 1. — SANCT. THOMAS, *Summa Theolog.*, Pars II, Quæst. 114, art. 4.

sentan como existente lo que no existe; otras nos hacen ver lo que existe bajo otras formas; otras veces nos ocultan lo que existe. La experiencia de todos los días lo prueba, dice el santo doctor, y las Sagradas Escrituras no dejan duda alguna sobre este punto» (1). Alberto el Grande se ocupa con mucha curiosidad de estos prestigios; trata de darse razón del cómo, y entra con este motivo en explicaciones que harían sonreír á los naturalistas modernos; allí se ve cómo, por ejemplo, los cabellos de la mujer, bajo ciertas influencias, se trasforman naturalmente en serpientes (2). El poder de Dios se manifiesta también por el bien que derrama sobre la creación y por el mal con que castiga á los malos. Si el diablo no hace el bien, es por lo ménos el autor del mal; es en cierto modo el ministro de las venganzas divinas; como tal, puede todo lo que puede Dios. También el origen de esta doctrina supersticiosa se encuentra en las Sagradas Escrituras. «El libro de Job, dice Guillermo de Auvernia, nos enseña que el diablo tiene el poder de enviarnos enfermedades; ejerce, pues, influencia sobre nuestra naturaleza, y aún sobre la naturaleza exterior, puesto que el fuego del cielo bajó sobre los rebaños de Job y sobre sus esclavos» (3). Veamos los trabajos del diablo: si hemos de creer á los teólogos católicos, influye sobre el destino de los hombres tanto y aún más que Dios.

II. — Mision del diablo.

Apoyándose en las Escrituras, Santo Tomás enseña que los demonios están en este mundo hasta el juicio final, para probar á los hombres; nos tientan incesantemente, para precipitarnos al mal; puede decirse, pues, que el oficio propio del diablo es tentarnos (4). Pudiera creerse que las tentaciones del diablo, que abundan en las vidas de los santos, son una alegoría de las pasiones humanas; no es así. Los doctores de la Edad Media distinguen entre las tentaciones naturales de la carne y las del demo-

(1) SANCT. BONAVENTURA, in libr. II. Sentent. (Op., t. IV, p. 111.)

(2) ALBERTUS MAGNUS, in libr. Sentent. (Op., t. XV, p. 84-88.)

(3) DE UNIVERSO, p. 1040.

(4) Summa theolog., Pars. I, Quæst. 111, art. 2; Quæst. 64, art. 4.

nio. ¿No sería bastante, dice Santo Tomás, que el hombre tuviera que luchar con la concupiscencia de la naturaleza? ¿Para qué las tentaciones del diablo? El Angel de la Escuela responde que las tentaciones naturales serian, en efecto, suficientes para probarnos, pero no lo son para la malignidad del diablo (1). Hay, pues, seres maléficis por su esencia, cuya única mision es hacer el mal, ya para probar á los hombres, ya también para castigarlos; en este sentido, dice el famoso autor del Martillo de las Brujas: «Dios se sirve de los demonios, como de los verdugos, para castigar á los culpables con los males correspondientes á sus pecados» (2).

¿Cómo cumplen los demonios su horrorosa mision? Los Evangelios nos lo dicen: están llenos de historias de poseidos, y el exorcismo practicado por Jesucristo ha entrado, como un elemento esencial, en el principal sacramento de la Iglesia, el bautismo, sin el cual no hay salvacion. En la Edad Media las posesiones y los exorcismos desempeñaron gran papel. Nadie dudaba de que los demonios entraban en el cuerpo de los hombres, y aún de los animales; el Evangelio lo afirma, dice Guillermo de Auvernia, y el que quiera convencerse puede ver todos los días cómo nuestros exorcistas lanzan los espíritus malignos (3). Los escritores más graves refieren historias de poseidos tan ridículas, que nos da vergüenza transcribirlas; pero ya se sabe que toda esta materia es un tejido continuo de tonterías y de horrores. Escuchemos á Pedro Durante, el célebre Speculator: «El día de Pascua no se debe comer nada que no haya sido bendecido, porque el enemigo de los hombres trata entónces más que nunca de hacernos caer. He visto en Bolonia una jóven atormentada durante tres años por dos espíritus inmundos, los cuales, interrogados al fin por un hábil exorcista acerca de la manera como habían entrado en el cuerpo de aquella mujer, respondieron que se encontraban en una granada que la misma comió el día de Pascua» (4). Despues de esta pa-

(1) Summa, P. I, Quæst. 114, art. 1.—Tal es también la doctrina de ALEX. DE HALES. (Summa theol., Pars. II, Quæst. 101, membr. 7, art. 4.)

(2) Malleus Maleficarum, Pars. II, Quæst. 1, c. 14.

(3) «Per probationes irrefragabiles, quia experimento visus multorum certissimum.... Frequentissimum et creberrimum, experiri volentibus, hujusmodi spiritus ligari, absterri et diffugari per exorcistas...» (De Universo, p. 1027.)

(4) P. DURANTI, Rationale divinarum officiorum, lib. VI, c. 86, núm. 8.

traña, permítasenos una pregunta: ¿cómo es que los *espíritus inmundos* han perdido la afición á las granadas en el siglo XIX? Será que todo cambia, hasta el diablo.

Los teólogos escolásticos, con su curiosidad por profundizar los misterios del cristianismo, no han dejado de escudriñar el misterio diabólico de la posesión: «Segun la opinion comun, dice *Guillermo de Auvernia*, los espíritus malignos entran en los hombres y salen de ellos; hay, sin embargo, doctores que piensan que los demonios no entran en nuestros cuerpos, sino que únicamente los tienen sitiados.» Examinando las condiciones de este asedio, el sabio obispo encuentra grandes dificultades. ¿A qué distancia pueden los demonios sitiar á los hombres? «La filosofía, responde el obispo, no ha resuelto aún este problema, porque no conoce bastante la naturaleza y la malicia de los demonios: Aristóteles lleva su error hasta negar su existencia» (1). *Alberto el Grande* no participa de las incertidumbres de *Guillermo de Auvernia*; no vacila en decir que los demonios entran en los cuerpos de los hombres; se funda en los numerosos pasajes del Evangelio, en que se dice que Jesucristo arroja los demonios del cuerpo de los poseídos, lo cual prueba que los demonios están allí sustancialmente (2). ¡Hé aquí la más horrible y la más absurda de las supersticiones puesta bajo la autoridad de la revelación! No falta más que hacer intervenir á Dios en el oficio del diablo. Este punto no podia ofrecer duda, porque, una vez admitida la posesión, era necesaria atribuirle á Dios: *San Buenaventura* dice que Dios permite á los demonios que entren en los cuerpos de los hombres para su mayor gloria! (3).

Sin embargo, á pesar de la frecuencia de los exorcismos, las posesiones no eran más que un hecho excepcional, al paso que la acción de los demonios era diaria. Podria escribirse una historia de los hechos del diablo en la Edad Media; sería tan voluminosa como la vida de los santos. Por mejor decir, la existencia de los

(1) GUILIELMI ARVERNI, *de Universo*, p. 1042, 883.

(2) ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, Pars. II, Quæst. 29 (Op., t. II, p. 174).

(3) «Ad gloriae suae extensionem.» (BONAVENTURA, in *Libr. II, Sentent. Op.*, t. IV, P. 2.^a, p. 109.)

santos, así como la de todo fiel, no era otra cosa que una lucha permanente con el diablo. Las astucias y los artificios de los demonios formaban el objeto de un estudio serio; era la gran ocupación de los que huían del mundo para trabajar en su salvación. Se conserva una obra sobre la demonología, escrita por un monje del siglo XIII (1). El objeto que el autor se propone es facilitar á los hombres la obra de su salvación: «Es una cosa que affige, dice, el no conocer nada ó casi nada de las prácticas de nuestros enemigos invisibles. Quiero, pues, publicar las revelaciones de un santo abad, que ha pasado su vida observando á los demonios, que los ha visto y oído, que conocia todas sus maquinaciones.» Perdónenos el abad *Richalme de Schoental*, si, al referir lo que él llama sus revelaciones, nos sonreimos tal vez involuntariamente: no es suya la culpa, puesto que él no es más que el órgano de los sentimientos generales de su tiempo.

«Se cree generalmente, dice, que cada hombre no tiene más que un demonio para atormentarle, así como no hay más que un ángel custodio para protegerle. Error profundo. Imaginaos que estais sumergidos en las aguas que os cubren por completo; teneis agua encima, debajo, á derecha é izquierda: ésta es la imagen de los espíritus malignos que nos rodean por todas partes y nos asedian. Son innumerables como los átomos que se ven en un rayo de sol, y aún más; el aire no es otra cosa que una nube de demonios» (2). Estos millares de demonios suponen una intervención activa, incesante, de los espíritus malignos en la existencia humana; en efecto, si hemos de creer á nuestro abad, todo en la vida es obra del diablo: «El hombre no piensa, no habla, no hace nada sin que los demonios lo tienten. Se unen á nosotros hasta el punto de que casi se identifican con nosotros; su cuerpo se extiende sobre el nuestro, se infiltra en el nuestro, y no forma más que un todo con él; he aquí por qué hablan por nuestra boca y obran por medio de nuestros miembros» (3). No debe, pues, admirar que

(1) BEATI RICHALMI, *Speciosa Vallis in Franconia abbatis, liber revelatorum de insidiis et versutiis demonum adversus homines.* (PEZ, *Thesaurus Anecdotorum*, t. I, P. 2.^a, p. 375 y sig.)

(2) «Totus aër non est nisi spirititudo eorum.» (PEZ, t. 2, p. 410. C. p. 385, 396.)

(3) PEZ, *Thes.*, t. I, 2, p. 398, 428.

los a los más sencillos de nuestra existencia física sean producto de la acción del demonio. Así es que la tos no es más que la voz de un diablo que llama á otro. *Richalme* mismo queda maravillado de su descubrimiento: « ¡quién lo hubiera creído! », dice. Casi teme pasar por brujo (1). Después de tan sorprendente revelación, ya no hay nada que deba sorprendernos. El mal, hasta en sus menores manifestaciones, es debido al diablo: « Las picaduras de las pulgas y de los piojos provienen de los demonios. Si alguno me lo hubiese dicho, añade el abad de *Schoental*, lo hubiera tenido por loco; pero lo sé de ciencia cierta por haberlo experimentado detenidamente » (2).

Todos los hombres sufren tentaciones del demonio, pero hay seres privilegiados, cuya vida entera no es más que una lucha continua con el espíritu del mal. Por poca malicia que se suponga al diablo, se comprenderá fácilmente que dirige con preferencia sus tentaciones á los santos y á todos los que tratan de practicar la perfección espiritual. Nada más curioso que sus artificios. Por la noche prepara el trabajo del día, porque el diablo no duerme, é impide á los monjes que duerman, á fin de que tengan que hacerlo de día. Cuando la campana llama á los monjes al coro, los demonios entran con ellos. Un ejército de espíritus malignos se lanzan con irresistible ímpetu sobre los ojos del abad para cerrarles los párpados; otros producen tinieblas ficticias que favorecen el sueño: ¿ cómo no ha de sucumbir? Y cuando el abad duerme, ¿ quién se atreverá á reprender á los monjes si imitan su ejemplo? Llega la hora de la misa; los más malignos de los espíritus maliciosos se reservan para esta solemnidad. Cuando llega el momento los demonios se reúnen, los más celosos van á reprender á los perezosos: « ¿ Qué haceis aquí ociosos y desocupados? ¿ Por qué no vais á misa? Daos prisa, id. » Su ataque es entonces tan impetuoso que no hay medio de defenderse; los más fervientes pierden la tranquilidad de espíritu necesaria para el santo sacrificio » (3).

Las lecturas piadosas é instructivas desagradan á los demonios

(1) PEZ, *Thesaur.*, t. 1, 2, p. 415.

(2) *IBID.*, p. 417.

(3) *IBID.*, p. 378, 380.

tanto como las oraciones y las solemnidades de la religión. Recurren á mil astucias para turbar á los monjes. Un medio que casi siempre les da buen resultado, es el de hacer dormir á los religiosos que tratan de leer. El abad que nos sirve de guía en nuestros estudios demonológicos, conociendo las prácticas del enemigo, tenía cuidado de conservar su mano descubierta, para que el frío lo mantuviera despierto; pero los demonios no se dejan vencer fácilmente; le atormentaban picando en su piel como pulgas, hasta que el abad volvía á guardar su mano debajo de los hábitos; entonces el calor le vencía y dejaba el libro para entregarse á la dulzura del sueño (1). El trabajo corporal tampoco es agradable al diablo; una completa ociosidad es lo que más le conviene. Cuando los monjes trabajan, los demonios ponen obstáculos á su respiración, ó se arrojan á los brazos y á las piernas de los trabajadores para obligarles á descansar, ó excitan su descontento y les hacen disgustarse de sus ocupaciones. El abad y sus monjes estaban un día en el jardín ocupados en llevar piedras para construir un muro; oyeron un demonio, espíritu de ingenio, que recitó este verso de Horacio:

*« Sumite materiam, et versate diu, quid ferre recuset,
Quid valeant humeri. »*

El malicioso demonio añadió: « El que ha dicho esto no era ningún tonto; debiais llevar vida dulce como Horacio; es imposible que podais resistir por mucho tiempo los penosos trabajos que se os imponen » (2). El abad de *Schoental* no dice si los religiosos prestaban atención á estas insinuaciones, pero es probable que sí.

No hemos dicho nada todavía de la distracción más importante de los frailes, ó sean sus comidas. A veces los demonios tratan de quitarles el apetito, á fin de debilitarlos por medio de la abstinencia: cuando se acerca la hora de comer ocasionan náuseas á los pobres frailes, ó les hinchan el vientre. Afortunadamente el abad ha encontrado un remedio para este mal, y es rociarse con agua

(1) PEZ, *Thesaur.*, t. 1, 2, p. 389-391.

(2) *IBID.*, p. 408, 464.

benéfica. Con más frecuencia los demonios excitan la glotonería de los religiosos; los días de gran fiesta, dice el abad, cuando se sirve buen vino, los espíritus malignos acuden y los embriagan. No faltará algún incrédulo que diga que el diablo se tomaba un trabajo inútil; pero lo que prueba la intervencion del diablo es que á veces no dejaba beber á los religiosos. Nuestro abad se queja de que le daban empellones cuando habia bebido vino. Se creerá tal vez que el diablo trabajaba por santificar el abad, quitándole la afición á tan peligrosa bebida. Nada de eso. *Richalme* dice que el vino era necesario para su salud (1).

Algun escéptico de estos que todavía se encuentran, preguntará tal vez de donde ha sacado el abad de *Schoental* su maravillosa ciencia. Es una ciencia de observacion; el fraile alemán habla continuamente con los demonios, oye todo lo que dicen, todo lo que maquinan; *Richalme* no se da explicacion clara de cómo unos puros espíritus pueden emitir sonidos corporales, pero está seguro de que los oye, y refiere sus conversaciones; no nos atrevemos á trascribirlas por temor de que se crea que el diablo es tonto. Si se quiere saber por qué no todo el mundo oye el lenguaje de los demonios, la respuesta es muy sencilla: es una gracia de Dios. El abad de *Schoental* tenía gran temor de que este don divino le hiciese pecar de soberbia; cuidó de recomendar al religioso á quien dictaba sus revelaciones que no las publicase hasta despues de su muerte (2).

Al leer este increíble cúmulo de tonterías, nos ha ocurrido una duda: ¿no habrá engañado á sus lectores el santo abad? Lo cierto es que describe admirablemente las pasiones, los vicios y las costumbres de los frailes, bajo el nombre de inspiraciones ó de ataques del demonio. Los religiosos no prestan atencion á la misa: obra del diablo. El abad se duerme en el coro: esto es obra de una legion de espíritus malignos que le cierran los ojos. El abad prefiere dormir á leer en su breviario: Satanás desempeña las funciones de Morfeo. Los monjes son perezosos en el trabajo: es que el diablo les impide trabajar. Comen hasta sentir náuseas: obra

(1) PEZ, *Theol.*, t. I, 2, p. 379, 412, 413, 420.

(2) *IBID.*, p. 403, 404, 435, 375.

de los espíritus malignos. Se alegran los días de fiesta: ¡ilusion! el demonio es quien los embriaga. ¿Serán las *revelaciones* del abad *Schoental* una sátira del monaquismo? Hay graves autoridades que no nos permiten insistir sobre esta duda. *Cárlos Visch*, en su *Biblioteca del Cister*, dice que la obra de *Richalme* es « indispensable á los filósofos, á los teólogos y á los ascetas. » Las mismas palabras repite el ilustre *Caramuel. Pez*, que ha publicado las *Revelaciones* del abad, confiesa que *no todas son oráculos*; pero añade que « las almas piadosas experimentan diariamente los artificios del diablo » (1). El sabio benedictino tiene razon: las revelaciones del abad de *Schoental*, aun cuando parezcan alucinaciones de un cerebro desquiciado, no tienen nada de singular para el que conozca un poco la literatura de la Edad Media. Así es que el monje *Cesareo de Heisterbach* consagra todo un libro de su obra *sobre los milagros*, á probar que los demonios influyen en todos los actos de nuestra existencia. Y ¿dónde busca sus pruebas? Empieza por la Sagrada Escritura, y despues refiere una serie de historias tan creíbles como las del Evangelio y las del abad *Richalme* (2). *Pedro el Venerable* refiere sobre los hechos del diablo en Cluni, fábulas más estúpidas, si es posible, que los desvaríos del abad de *Schoental* (3).

No tenemos tampoco el derecho de reirnos de la Edad Media: las creencias supersticiosas de nuestros padres se han perpetuado, porque son de la esencia del cristianismo. *Gerson* combatió muchas supersticiones; á los ojos de los ultramontanos modernos, el ilustre canceller pasaria casi por un hereje; sin embargo, respecto de las tentaciones del diablo está conforme con los frailes más cortos de ingenio: si su lenguaje no tiene ese exquisito perfume de majadería que nos seduce en el abad de *Schoental*, su doctrina es en el fondo la misma: « Hay lucha permanente entre Dios y el diablo, dice; el uno hace todo para nuestro bien, el otro lo convierte en mal; nuestros pensamientos y nuestras acciones están sometidos á la influencia del demonio. » *Gerson* examina las pasio-

(1) PEZ, *Theol.*, t. I, Prólogo, p. 72.

(2) CÆSAR, HEISTERBACHENSIS, *de Miraculis*, lib. v.

(3) PETER VENERABILIS, *de Miraculis*, 1, 12 y sig. (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XXII, p. 1095.)

nes, las debilidades, las imperfecciones del hombre, y en todas partes ve la acción de los espíritus malignos (1). Lutero sobrepujo todavía á los católicos; toma al pié de la letra las palabras de los Apóstoles que proclaman á Satanás príncipe y dios de este mundo; de donde deduce que el pan que comemos, el agua que bebemos, el aire que respiramos, la ropa con que nos vestimos, en fin, todo lo que constituye nuestra vida, pertenece al imperio del diablo. Lutero creía firmemente que los males que afligian á los hombres eran obra del demonio; así es que no quería que se apelase á los médicos para curar las enfermedades, puesto que estaba convencido que solamente los remedios espirituales tenían eficacia para combatir á Satanás (2). Hay más, y esto acaba de confundir al racionalismo del siglo XIX. Bossuet enseña una doctrina que no difiere más que en la forma de los delirios del abad de Schoental. Apoyándose en las Sagradas Escrituras, el obispo de Meaux pinta al diablo como « un enemigo siempre vigilante que acecha sin cesar para procurar devorarnos. » Bossuet nos pone en guardia contra su sagacidad, sus fraudes y sus engaños. « De la misma manera, dice, que un vapor pestilente se mezcla con el aire, y sin que lo perciban nuestros sentidos, insinúa su veneno en nuestros corazones, así el espíritu maligno, por medio de un contagio sutil é insensible; corrompe la pureza de nuestras almas. Su malicia es sagaz é ingeniosa; engaña á los más listos. Su odio desesperado y su larga experiencia le hacen inventar cada día más cosas; toma toda clase de formas » (3).

Después de esto no hay más que bajar la cabeza y reconocer con toda humildad la debilidad de la razón humana. Pero si esta es débil también es perfectible. Los errores en que han caído las más elevadas inteligencias deben ponernos en guardia contra toda doctrina que pretende poseer la verdad absoluta; esta pretensión no daría otro resultado que eternizar las preocupaciones y las supersticiones. La misión de la humanidad es emanciparse progresivamente del error; cada día da un paso hácia la verdad; los pro-

(1) GERSON, *de diversis diaboli tentationibus* (Op., t. III, p. 589-602): « In eo omni quod cogitamus, loquimur, operamur, deceptionis suae tendit laqueos. »

(2) MEINERS, *Vergleichung der Sitten des Mittelalters*, t. III, p. 323-325.

(3) BOSSUET, Sermon acerca de los demonios. (Obras, t. V, p. 953, 954.)

gresos que ha realizado son una garantía de los que aún le de llevar á cabo. No tiene por qué ruborizarse de su pasado, porque su vida es una educación sin fin. ¿Se avergüenza el hombre por las preocupaciones de su infancia?

III. — El diablo y las brujas.

El lector preguntará tal vez por qué hemos insistido tanto sobre los delirios de un fraile del siglo XIII; las conversaciones del abad Richalme con el diablo, ¿no son más á propósito para excitar la risa que la indignación? Sí, pero la medalla cómica tiene su reverso; la creencia tan firme del cristianismo en el poder de Satanás vició el espíritu humano, hizo nacer culpables pensamientos en algunas almas perversas, y sus alucinaciones tomadas en serio, dieron por resultado los más espantosos de los sacrificios humanos. Se comprende la intolerancia de la Iglesia respecto de los herejes: hay cuando ménos un elemento de culpabilidad y de condenación, mientras que en los procesos de los brujos todo es imaginario, excepto la crueldad inspirada por un ciego fanatismo. ¿Se dirá que imputamos á la Iglesia un crimen de que solamente era culpable la credulidad ignorante de la Edad Media? ¡Vana excusa! La Iglesia no se lavará, mediante la falsificación de la historia, de la sangre que ha derramado. Una palabra de la Sagrada Escritura encendió las hogueras: « No dejarás vida á las brujas » (1). Se lee en un concilio del siglo XII: « Los obispos decidieron que era preciso dar muerte á los brujos, conforme Dios lo ha prescrito á Moisés » (2). El Papa, el Vicario de Dios, fué el que lanzó el grito de guerra contra los desgraciados acusados de ser brujos. En 1484 Inocencio VIII, escribió á los inquisidores de Alemania: « Tenemos entendido que hay personas de ambos sexos que, olvidando su salvación, tienen comercio con los demonios íncubos y súcubos; que con sus encantamientos y conjuros hacen perecer á los niños y á los hijuelos de los animales, á los hombres, á las mujeres, á los productos de la tierra, las viñas, los

(1) Exodo, XXII, 18: « Maleficos non patieris vivere. »

(2) Concilium Legionense, 1135, c. 3. (MANSI, t. XXI, p. 500.)

prados; que hacen sufrir crueles tormentos á los hombres y á los animales; que impiden que los varones engendren y que las mujeres conciban; que hacen á los casados impotentes; en fin, que cometen otros muchos crímenes bajo la instigación del enemigo del género humano...» (1). La bula de Inocencio VIII contiene en sustancia todas las supersticiones de las brujas; fué reproducida por Julio II y Adriano VI. La autoridad, considerada como infalible, de algunos concilios, consagró la más estúpida y cruel de las preocupaciones (2).

Inocencio VIII encargó á dos inquisidores, *Enrique y Sprenger*, que persiguieran á las brujas. Los frailes pusieron manos á la obra, pero encontraron oposición en el clero; algunos sacerdotes se atrevieron á predicar que no había brujos. Entonces *Sprenger* escribió su famoso *Martillo de las Brujas*. No hay libro más horrible; cada palabra destila sangre, y cada línea hace intervenir á Dios para acreditar una superstición que conduce millares de inocentes á la hoguera. Si no se tratase más que de los sangrientos delirios de un dominicano, no pondríamos el pié en este fango; pero aquel dominicano era el órgano de la Santa Sede, y estaba sostenido por todo el cuerpo de teólogos. A fin de dar más autoridad á su libro, *Sprenger* lo sometió á la facultad de teología de la universidad de Colonia: la facultad declaró que *El Martillo de las Brujas* ESTABA CONFORME CON LAS SAGRADAS ESCRITURAS; aplaudió el santo celo de los inquisidores é invitó á todos los fieles á prestarles su ayuda y su apoyo (3). Es preciso, pues, á pesar del horror que inspiren el hombre y su obra, hablar de los procedimientos de la inquisición contra las brujas.

Estamos á fines del siglo XV. Es la edad del Renacimiento; la

(1) La bula de Inocencio VIII se encuentra, aunque incompleta, en el libro VII de las *Decretales*, v, 12, 4. (GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, P. 4.^o § 148, nota o.)

(2) THIERS (*Tratado de las supersticiones*) enumera las decisiones de los papas y de los concilios relativas á las brujas (t. I, p. 15, c. 13; p. 121, c. 4; p. 130, c. 5).

(3) *Malleus maleficarum*, t. I, p. 302-305. La obra de SPRENGER no es la única que ha aparecido acerca de las brujas; hay toda una literatura de martillos. Los tratados más célebres han sido recopilados bajo el título de *Mallei Maleficarum*, en tres tomos en 4.^o, Lyon, 1669. Esta es la edición que citamos.

luz de la Grecia empieza á disipar las tinieblas de la Edad Media y sus sombrías supersticiones. Hay dudas, y si alguna vez el escepticismo ha sido legítimo, lo es cuando se trata de la existencia de las brujas. A los ojos del inquisidor esta duda es una herejía funesta. En efecto, negar que haya brujas, decir que no existen más que en nuestra imaginación, es negar la existencia de los demonios, consignada en las Sagradas Escrituras. En apoyo de su doctrina cita el autor pasajes del Antiguo Testamento: cita á Santo Tomás y á una legión de canonistas. Pero, admitiendo que haya brujas, falta saber cómo se realizan sus obras: ¿las hace el demonio solamente ó concurren con él las brujas? Si es el demonio solo, la bruja no es más que un instrumento y no es posible castigar á una máquina. Esta última opinión, dice *Sprenger*, tiende á acusar al demonio para excusar á las brujas. El inquisidor sale á la defensa de los demonios; abruma á sus adversarios con autoridades sagradas; porque lo más espantoso de su libro es que continuamente está invocando las Sagradas Escrituras para justificar lo más absurdo entre los absurdos inventados por la superstición (1). No faltaba más que hacer á Dios cómplice de estos horrores. Nada más lógico. Es verdad que Dios no quiere el mal; pero el mal es inevitable, porque el hombre es imperfecto y libre. Ahora bien, Dios se sirve del mal para producir el bien; así es que se sirve de las brujas para probar la fe de los justos (2).

Hé aquí la superstición de las brujas elevada á la altura de un dogma. Jamas se ha hecho un abuso tan culpable de lo más sagrado que hay en el mundo: la religión. Hay que entrar en el detalle de los crímenes imputados á las brujas, para comprender la impiedad que se oculta bajo el celo religioso del inquisidor pontificio. El comercio carnal de los demonios con los hombres es tan absurdo que parece desafiar la credulidad humana; sin embargo, la creencia de los *incubos* y *súcubos* era general y se fundaba en los libros sagrados. Desde el siglo XIII se suscitaron dudas acerca de la posibilidad de relaciones carnales entre espíritus y cuerpos. ¿Quién disipa los escrúpulos? La Sagrada Escritura. ¿No consta

(1) *Malleus maleficarum*, Pars. I, Quæst., 1 y 2.

(2) *IBID.*, quæst., 12.

en los libros sagrados que los ángeles se unieron con las mujeres, seducidos por su belleza, y que engendraron la raza de los gigantes? (1). Los más grandes teólogos de la Edad Media no se avergüenzan de discutir las cuestiones más repugnantes para responder á las dificultades que suscitaba un crimen imposible (2). Apoyado en estas autoridades el inquisidor no vacila en afirmar como un artículo de fe que los *incubos* pueden procrear! «*Negarlo, dice, es ponerse en oposición con la SAGRADA ESCRITURA y con la TRADICION DE LA IGLESIA*» (3).

Los maleficios de las brujas, relatados por el feroz dominicano, son tan tontos, que impulsarian á reir de la necedad humana, si al final de tan estúpidas acusaciones no se vislumbra el cadalso: «He conocido, dice *Sprenger*, una vieja que se jactaba de haber embrujado tres abades y de haberles dado muerte; se preparaba á embrujar á otro cuando cayó en manos de la justicia.» ¿Se quiere saber de qué medios se valió para seducir á aquellos santos personajes? Les hizo comer sus excrementos (4). Se pregunta si los brujos pueden elevarse por los aires y trasladarse de esta manera de un lugar á otro. Cuestion grave: el dominicano tiene una respuesta que no admite réplica: los ha visto muchas veces viajando de esta manera. Además ¿no tenemos la autoridad de las *Sagradas Escrituras*? ¿No fué arrebatado Jesucristo y trasportado al desierto? Hé aquí la receta de estos viajes aéreos; la recomendaríamos á los aeronautas á no ser por el Código penal: «Se mata un niño sin bautizar, y con él se hace un unguento con el cual se unta un palo; montando en este palo se puede viajar por el aire de día y de noche.» *Sprenger* cuenta uno de estos paseos que no deja

(1) *Malleus maleficarum, Pars. I, quæst. 3.*—GUIL. ARVERNENS. *Op.*, p. 1072.

(2) ¿De dónde sacan los *incubos* el licor seminal? ALBERTO EL GRANDE, tan célebre como naturalista, como filósofo, va á contestarnos: «*Verissime ab eo nuper qui adhuc vivit, intellexi, quod dum mallitici vitio subjaceret, quodam tempore infiniti cati circa eum pollutum apparuerunt maximo ejulato et strepitu semen lingentes et deportantes.*» (*In Libr. Sentent.*, t. XV, p. 98.) Los que no quedan satisfechos con esta explicacion pueden consultar la sabia disertacion del dominico SPRENGER, que trata la cuestion *ex professo*. (*Malleus maleficarum, Pars. I, quæst. 4.*)

(3) *Malleus maleficarum, Pars. I, quæst. 3.*

(4) *IBID.*, *quæst. 7.*

de ser divertido. Una vieja bruja, furiosa por no haber sido invitada á una boda, se echa á volar y orina; el diablo trasforma la orina en granizo, que llueve sobre los convidados. Todo esto está comprobado con testigos oculares (1); ¿cómo es posible despues de esto creer en los milagros, que suelen apoyarse en testimonios análogos? Los cuentos de brujas no son siempre tan inocentes como éstos; hay acusaciones tan odiosas, que ha sido necesario el corazon seco de un inquisidor para darles fe. Entre las brujas más peligrosas señala el dominicano á las matronas; procuran el aborto y ofrecen los niños á los demonios. Se ha visto un crimen más espantoso; cuarenta y una brujas fueron arrojadas á las llamas en 1484 por haber comido niños recién nacidos; algunas, dice *Sprenger*, se nos escaparon. En fin, ¿quién lo habia de creer? ¡ha habido brujas que han comido sus propios hijos! Un inquisidor lo afirma (2).

La brujería supone culpables y víctimas: aquí empieza la intervencion de la Iglesia. En vano se tratará de imputar las supersticiones á la ignorancia y á la credulidad de la Edad Media; esta excusa puede pasar cuando se trata de astrología ó de alquimia; pero cuando interviene la Iglesia misma, ya para curar un mal imaginario, ya para castigar un crimen igualmente imaginario, ¿qué excusa puede dar una autoridad que se tiene por infalible? ¿Quién ha inventado el exorcismo? No es posible achacarlo á la estupidez de un inquisidor; hay que remontar hasta la más alta autoridad, hasta Jesucristo: la Iglesia exorciza, así como el Hijo de Dios lanzaba los demonios. Ahora bien, la supersticion del exorcismo es equivalente á la de la brujería (3). Sin embargo, la brujería es el mayor de los pecados; solamente el crimen de

(1) *Malleus maleficarum, Pars. I, quæst. 1, c. 3.*

(2) *IBID.*, *quæst. 11; quæst. 1, c. 2.*

(3) *El Martillo de las Brujas (Pars. II, quæst. 2, c. 6, 7)* nos enseña que no solamente se exorcizaba á las brujas, sino tambien á todas las cosas de que se servian. Hay palabras mágicas que convierten en lluvia las tempestades suscitadas por las brujas. La lectura del *Evangelio de San Juan* calma las tempestades, con tal de que se tenga cuidado de echar tres granizos al fuego, invocando á la Santísima Trinidad. Tocar las campanas durante la tempestad es tambien un remedio soberano, que aun en nuestros dias practican los sacristanes, por más que ya no haya brujas.

Lucifer puede compararse con él. Se perdona á los herejes cuando vuelven á la fe; no se perdona á las brujas; sea cual fuere su penitencia, se las arroja al fuego. La mayor parte de aquellas desgraciadas confesaban su crimen. Las habia, sin embargo, que guardaban un obstinado silencio. Sprenger no piensa siquiera en que este silencio pudiera ser una prueba de inocencia; ve en él un nuevo signo de brujería, y sabe cual es el talisman de este silencio: se toma un niño, primogénito, se le mete en un horno, se hace un unguento..... (1). No sigamos. Despues de un procedimiento odioso, viene la sentencia y despues la pena del fuego. ¡Triste testimonio de la estupidez y de la crueldad de los hombres! ¡Protesta sangrienta contra la infalibilidad de la Iglesia, porque ella es la que ha perseguido é inmolado á las brujas!

Las brujas no son una supersticion católica, sino una supersticion cristiana; así es que las brujas sobrevivieron á la Reforma. A fines del siglo XVI un jesuita escribió una obra excelente sobre las supersticiones (2); en el mismo libro en que combatió los delirios de los astrólogos, sostiene la supersticion mucho más cruel de las brujas. La existencia de las brujas es para *Del Rio*, lo mismo que para *Sprenger*, un artículo de fe; cree en los cuentos más absurdos, cree en los viajes aéreos de las brujas montadas en un macho cabrío ó en una escoba (3); y ¿cómo no habia de creer, cuando todos los teólogos en su tiempo creian estas atrocidades? Un siglo más tarde, *J. B. Thiers*, teólogo ilustrado, enemigo de las supersticiones, defendió todavía la brujería como artículo de fe: «No se puede negar, dice, que hay brujos, sin contradecir visiblemente á las SAGRADAS ESCRITURAS, á LA TRADICION SAGRADA y profana, á las LEYES CANÓNICAS y civiles, y á la experiencia de

(1) *Malleus maleficarum*, Pars. I, quest. 14; Pars. II, quest. 1, c. 2.

(2) MARTIN DEL RIO, *Disquisitiones magicae*, 1599.

(3) DEL RIO, lib. II, quest. 16, p. 188: «Secunda opinio est, quam verissimam judico, nonnunquam vere sagas transferri a demone de loco ad locum, hirco vel alteri animali, fantastico ut plurimum; hoc est demoni assumpti, et formanti corpus aëreum, vel etiam hominis in forma, eas aliquando ternas quaternas: simul asportanti, vel arundine vere, scoparumve baculo etiam vero, sed acto et subleato a demone, inequtantes, et corporaliter conventui nefario interesse... Haec sententia est multo communior theologorum, immo et jurisconsultorum practi-corum Italia, Hispania, Germania inter catholicos...»

todos los siglos; y sin RECHAZAR CON IMPUDENCIA LA AUTORIDAD INDISCUTIBLE É INFALIBLE DE LA IGLESIA» (1). Católicos y protestantes rivalizan en este punto. Los primeros decian que la herejía de los Husitas y el cisma de Lutero habian derramado *torrentes de brujas* en Bohemia y Alemania (2); los reformados estaban igualmente convencidos de que la brujería consistia en el Pontificado, en la Babilonia romana, en la gran prostituta. Los calvinistas rivalizaban en crueldad con los ortodoxos (3). Por último, para llenar la medida de la imbecilidad humana, hubo sabios que escribieron tratados sobre las brujas en la segunda mitad del siglo XVII (4).

Estas absurdas y sanguinarias supersticiones justifican el movimiento de incredulidad que se manifiesta desde la Edad Media y prosigue hasta nuestros días. Hay pensadores mal humorados que dicen: la supersticion es una necesidad de la naturaleza humana; véase la humanidad al cabo de dos mil años de cristianismo! No echan de ver que, si la supersticion florece bajo el imperio del cristianismo tradicional, consiste en que la supersticion es esencialmente cristiana. Para destruirla hay que cortar el mal de raíz; las supersticiones no desaparecerán más que con la religion que las fomenta. Es necesario por lo ménos que la religion deje de pretender que es divina, revelada por Dios; entonces podrá rechazar los errores del pasado de la misma manera que el hombre rechaza las preocupaciones de su infancia. Pero ¿cómo ha de condenar el cristianismo tradicional supersticiones que vienen autorizadas con los nombres de Jesucristo y de las *Sagradas Escrituras*? ¿Va á condenar la creencia en los demonios y en las brujas, cuando el Hijo de Dios pasó su vida lanzando demonios, y cuando la *Sagrada Escritura* ordena dar muerte á las brujas? No hay término medio: ó hay que sostener las creencias más absurdas y más funestas, ó hay que desecharlas juntamente con la Revolucion que las consagra.

(1) THIERS, *Tratado de las supersticiones*, t. I, p. 116.

(2) *Torrentes sagarum* (DEL RIO, t. I, p. 5, 6).

(3) WALTER SCOTT, *Letters on witchcraft*, VIII.

(4) MEINERS, *Vergleichung der Sitten*, t. III, p. 449.

§ III. La Virgen.

N.º 1. Exaltación de la Virgen.

El culto de la Virgen es uno de los grandes crímenes que los protestantes echan en cara al catolicismo. Tienen razón en rechazar una superstición que, si no es idolatría en teoría, se diferencia muy poco en la práctica; pero en su severo juicio olvidan que la glorificación de la Virgen y su culto son consecuencia lógica del dogma de la Encarnación. Si hay superstición, ésta, digan lo que quieran los reformados, no es católica, sino cristiana.

Todos los padres de la Iglesia, desde San Jerónimo y San Agustín hasta los santos de la Edad Media, exclaman sin cesar que el lenguaje humano no puede alcanzar á expresar la grandeza de la Virgen (1): «¿Qué lengua, dice San Damiano, es capaz de celebrar las alabanzas de la que dió á luz al Hijo de Dios? Aquel que no cabe en la inmensidad del mundo, se ha formado en el seno de una joven Virgen!» (2). «Ha llevado á Dios en su seno durante nueve meses», exclama San Buenaventura con un entusiasmo que raya en idolatría, sin salirse de los límites del dogma cristiano: «¡Ha alimentado á Dios á sus pechos, ha educado á Dios durante muchos años, ha mandado á Dios, ha estrechado á Dios en sus brazos, ha acariciado á Dios!» (3). Si la humanidad debe su salvación á la Encarnación, ¿no es natural atribuir á la Virgen los beneficios del Salvador que ha dado á luz? «Nada, dice San Anselmo, es igual á María; solamente Dios es más grande que ella. ¡Oh mujer singular y admirable por medio de la cual se han renovado los elementos, han sido hollados los demonios, se han salvado los hombres y reintegrado los ángeles!» (4). El discípulo de San Anselmo, Eadmero, completa el pensamiento de su

(1) Véanse los pasajes citados por SAN BUENAVENTURA, en su *Speculum Mariae Virginis*. (Op., t. VI, p. 429.)

(2) DAMIANI, *Sermo* 45. (Op., t. II, p. 102.)

(3) S. BUENAVENTURA, *Speculum Mariae*. (Op., t. VI, p. 439.)

(4) S. ANSELMO, *Oración á la Virgen*. (Op., p. 281.)

maestro: «Así como Dios, dice, al crearlo todo por su poder, es Padre y Señor de todas las cosas, del mismo modo María, que lo ha rescatado todo, es Madre y Señora del mundo. Y así como Dios ha engendrado de su sustancia á Aquel por quien todo ha sido creado, así María ha dado á luz de su carne á Aquel que ha devuelto el esplendor primitivo á la Creación» (1). No falta más que un paso para identificar á la criatura con el Creador. Escuchemos á San Bernardo con motivo de las palabras de la salutación angélica, *el Señor es contigo*: «Dios omnipotente es contigo, en el sentido de que TÚ ERES OMNIPOTENTE con él. Dios, que es toda la sabiduría, es contigo, en el sentido de que TÚ ERES TODA LA SABIDURÍA con él» (2). San Bernardo prosigue esta comparación, y acaba por poner á la Virgen á la misma altura que Dios.

Si se tomáran estas palabras al pié de la letra, serían una verdadera blasfemia. A pesar de la exageración de la forma, la doctrina conservó la diferencia entre el Creador y la criatura; pero no por eso dejó de venir á parar á una superstición monstruosa. La Virgen es la Madre de Dios, y ¿no tiene una madre poder sobre su hijo? ¡Hé aquí á Dios omnipotente bajo el poder de la Virgen! Tal era la creencia general en la Edad Media, así en los teólogos como en las masas ignorantes. Citarémos al acaso algunas pruebas: «Cuando una madre tiene un hijo constituido en dignidad, dice Geoffroy, abad de Vendome, le dirige súplicas, puesto que es señor; pero también le manda, puesto que es su hijo. La más santa de las madres alcanzará de su hijo que no perezca ninguno de aquellos por quien le pida» (3). Guiberto de Nogent es todavía más explícito: «La Santa Virgen tiene cerca de Jesucristo el poder que una madre tiene en este mundo sobre su hijo. Una madre no ruega, ordena. ¿Cómo, pues, Jesucristo, no habia de escuchar á su madre?» (4). Los filósofos decían lo mismo: «Los ángeles y los

(1) EADMER, *De Excellentia B. Virginis*, c. 11 (en las *Obras de SAN ANSELMO*, p. 142.)

(2) S. BERNARDI *Sermo* II, *die Pentecost.* (citado por SAN BUENAVENTURA, t. VI, p. 443.)

(3) GOFFRIDI ABBATIS, *Sermo VIII* (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XXI, p. 80.)

(4) GUIBERT DE NOGENT, *De laude B. Mariae*, c. 9 (Op., p. 301.)

§ III. La Virgen.

N.º 1. Exaltación de la Virgen.

El culto de la Virgen es uno de los grandes crímenes que los protestantes echan en cara al catolicismo. Tienen razon en rechazar una superstición que, si no es idolatría en teoría, se diferencia muy poco en la práctica; pero en su severo juicio olvidan que la glorificación de la Virgen y su culto son consecuencia lógica del dogma de la Encarnación. Si hay superstición, ésta, digan lo que quieran los reformados, no es católica, sino cristiana.

Todos los padres de la Iglesia, desde San Jerónimo y San Agustín hasta los santos de la Edad Media, exclaman sin cesar que el lenguaje humano no puede alcanzar á expresar la grandeza de la Virgen (1): «¿Qué lengua, dice San Damiano, es capaz de celebrar las alabanzas de la que dió á luz al Hijo de Dios? Aquel que no cabe en la inmensidad del mundo, se ha formado en el seno de una joven Virgen!» (2). «Ha llevado á Dios en su seno durante nueve meses», exclama San Buenaventura con un entusiasmo que raya en idolatría, sin salirse de los límites del dogma cristiano: «¡Ha alimentado á Dios á sus pechos, ha educado á Dios durante muchos años, ha mandado á Dios, ha estrechado á Dios en sus brazos, ha acariciado á Dios!» (3). Si la humanidad debe su salvación á la Encarnación, ¿no es natural atribuir á la Virgen los beneficios del Salvador que ha dado á luz? «Nada, dice San Anselmo, es igual á María; solamente Dios es más grande que ella. ¡Oh mujer singular y admirable por medio de la cual se han renovado los elementos, han sido hollados los demonios, se han salvado los hombres y reintegrado los ángeles!» (4). El discípulo de San Anselmo, Eadmero, completa el pensamiento de su

(1) Véanse los pasajes citados por SAN BUENAVENTURA, en su *Speculum Mariae Virginis*. (Op., t. VI, p. 429.)

(2) DAMIANI, *Sermo* 45. (Op., t. II, p. 102.)

(3) S. BUENAVENTURA, *Speculum Mariae*. (Op., t. VI, p. 439.)

(4) S. ANSELMO, *Oración á la Virgen*. (Op., p. 281.)

maestro: «Así como Dios, dice, al crearlo todo por su poder, es Padre y Señor de todas las cosas, del mismo modo María, que lo ha rescatado todo, es Madre y Señora del mundo. Y así como Dios ha engendrado de su sustancia á Aquel por quien todo ha sido creado, así María ha dado á luz de su carne á Aquel que ha devuelto el esplendor primitivo á la Creación» (1). No falta más que un paso para identificar á la criatura con el Creador. Escuchemos á San Bernardo con motivo de las palabras de la salutación angélica, *el Señor es contigo*: «Dios omnipotente es contigo, en el sentido de que TÚ ERES OMNIPOTENTE con él. Dios, que es toda la sabiduría, es contigo, en el sentido de que TÚ ERES TODA LA SABIDURÍA con él» (2). San Bernardo prosigue esta comparación, y acaba por poner á la Virgen á la misma altura que Dios.

Si se tomáran estas palabras al pié de la letra, serían una verdadera blasfemia. A pesar de la exageración de la forma, la doctrina conservó la diferencia entre el Creador y la criatura; pero no por eso dejó de venir á parar á una superstición monstruosa. La Virgen es la Madre de Dios, y ¿no tiene una madre poder sobre su hijo? ¡Hé aquí á Dios omnipotente bajo el poder de la Virgen! Tal era la creencia general en la Edad Media, así en los teólogos como en las masas ignorantes. Citarémos al acaso algunas pruebas: «Cuando una madre tiene un hijo constituido en dignidad, dice Geoffroy, abad de Vendome, le dirige súplicas, puesto que es señor; pero también le manda, puesto que es su hijo. La más santa de las madres alcanzará de su hijo que no perezca ninguno de aquellos por quien le pida» (3). Guiberto de Nogent es todavía más explícito: «La Santa Virgen tiene cerca de Jesucristo el poder que una madre tiene en este mundo sobre su hijo. Una madre no ruega, ordena. ¿Cómo, pues, Jesucristo, no habia de escuchar á su madre?» (4). Los filósofos decían lo mismo: «Los ángeles y los

(1) EADMER, *De Excellentia B. Virginis*, c. 11 (en las *Obras de SAN ANSELMO*, p. 142.)

(2) S. BERNARDI *Sermo* II, *die Pentecost.* (citado por SAN BUENAVENTURA, t. VI, p. 443.)

(3) GOFFRIDI ABBATIS, *Sermo VIII* (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XXI, p. 80.)

(4) GUIBERT DE NOGENT, *De laude B. Mariae*, c. 9 (Op., p. 301.)

Santos ruegan á Dios, dice *Alberto el Grande*; la Virgen le manda con su autoridad maternal, tiene imperio sobre Jesucristo» (1).

Si la Virgen manda á Dios, no hay nada que no pueda hacer; su poder se confunde con el del Omnipotente. Los teólogos más ilustres de la Edad Media celebran á porfía el poder de la Virgen. *San Damian* dice «que es la Señora del mundo y la Reina del Paraíso; no hay nada imposible para ella, porque es la Madre de Dios; tiene poder sobre todo en la tierra y en el cielo» (2). «La Virgen, dice *San Anselmo*, es más poderosa por sí sola que todos los ángeles y todos los santos reunidos, porque es la Madre del Salvador, la Esposa de Dios, la Reina del cielo, de la tierra y de todos los elementos» (3). *San Buenaventura* dice que Dios ha dado á la Virgen dominación eterna sobre todas las criaturas (4). *Alberto el Grande*, en su elogio de la Santa Virgen, tiene un capítulo sobre la *omnipotencia de María*: «La Virgen, dice, hace lo que quiere, y nadie puede decirla: ¿por qué haces esto?» Arranca á los condenados de manos de Satanás. ¿Dónde está la justicia? ¿Dónde está el derecho? ¿Quién podría decirlo?... Es la Reina del reino cuyo Rey es Jesucristo; ahora bien, el Rey y la Reina disfrutan de los mismos privilegios. Siendo el Hijo omnipotente, la Madre debe serlo también» (5).

Una tradición muy generalizada, admitida por los teólogos filósofos lo mismo que por la masa de los fieles, prueba hasta dónde llegaba en opinión general el poder de la Virgen. La idea del fin del mundo, que desempeñó tan gran papel en el establecimiento y propagación del cristianismo, no dejó de preocupar y de turbar los ánimos durante la Edad Media. Sin embargo, la consumación de los siglos, anunciada como próxima por Jesucristo y sus Apóstoles, no llegaba. ¿Cómo explicarse esta larga tregua concedida á la pobre humanidad? Se la atribuyó á la Virgen; no faltaron milagros y apariciones para consagrar esta creencia. De-

(1) *Dominium*. (ALBERTI MAGNI, *de laudibus B. Mariæ*, lib. III, § 11, lib. I, § 5.)

(2) DAMIANI, *Sermo* 40 (*Op.*, t. II, p. 91) et *Sermo* 45 (*ib.*, p. 107).

(3) ANSELMI *Orat. ad Virgin.* (*Op.* p. 277, 286).

(4) BONAVENTURA, *Psalterium B. Virginis* (*Op.*, t. VI, p. 477).

(5) ALBERTI MAGNI, *De laudibus B. Mariæ*, IV, 29.

jarémos hablar al historiador de las cosas milagrosas, *Cesáreo de Heisterbach*: «Un día se vió una imágen de la Virgen que sudaba gruesas gotas durante una tormenta. Un hombre inspirado de Dios exclamó: «¿De qué os admirais? El Hijo de Dios habia extendido su mano sobre el mundo; su madre implora la gracia del género humano; ésta es la causa de su sudor.» En otro pasaje cuenta el fraile otra leyenda, más tonta todavía, si es posible: «Un religioso de Claraval vió en un éxtasis el Tribunal de Jesucristo. El Hijo de Dios dijo á un ángel: «Toca la trompeta.» A este sonido terrible, el mundo tembló como la hoja del árbol. Ya habia dicho Jesucristo al ángel que tocase por segunda vez, cuando la Virgen se arrojó á sus piés, implorando gracia para los hombres. «Todos, respondió el Juez Supremo, láicos, clérigos y monjes, merecen la muerte.» La Virgen insistió: «Aun cuando no sea más, dijo, que por mis amigos los monjes del Cister, á fin de que tengan tiempo de prepararse para el juicio final.» Jesucristo consintió» (1). Todavía dura el plazo concedido á los monjes del Cister. Estas patrañas eran admitidas por los fieles como una verdad revelada. El autor de la *Imitacion de Cristo* dice que si no fuese por la Virgen, el mundo no existiría ya hacia mucho tiempo (2).

Estamos en plena idolatría: ¿debe acusarse de ello al catolicismo? Si nosotros creyéramos, como los protestantes, que una mujer ha llevado á Dios en su seno, no negariamos nuestra fe á todo lo que la credulidad de la Edad Media ha dicho sobre la Madre de Dios. Pero esta necesidad de creer cosas increíbles, ¿no sería una prueba segura de la falsedad del principio de donde se derivan tan groseras supersticiones? No hemos acabado aún con las supersticiones que engendra la idea de la Encarnación. La exaltación de la Virgen conduce lógicamente al culto que la Iglesia le tributa aún en nuestros días.

(1) CÆSARII HEISTERBACHENSIS, VII, 2; XII, 58.

(2) THOMAS DE KEMPEN, *De disciplina claustrali*, c. 14.

N.º 2. — Culto de la Virgen.

Se encuentra en los poetas de la Edad Media un pensamiento que parece natural al hombre en su infancia; tiene la noción de un Sér Supremo; pero como le aterra la majestad divina, se dirige á seres que estén más cerca de la humanidad (1). Estas ideas conducen directamente al politeísmo; sin embargo, participaban de ellas hombres que han merecido contarse entre los Padres de la Iglesia. No hay en el siglo XII personaje más eminente que *San Bernardo*; es el campeón de la fe, el defensor de la ortodoxia; pero respecto al culto de la Virgen, sus miras no son más elevadas que las preocupaciones del vulgo. En uno de sus sermones dice: «Temes presentarte ante Dios Padre, espantado por el sonido de su voz; te ocultas entre el follaje; te da como mediador á Jesucristo. Acaso temes todavía la majestad divina, porque, aunque se haya hecho hombre, es también Dios. Quieres tener un patrono, un defensor. Recurre á María; en ella encontrarás la humanidad pura. Y no tengo duda de que María será escuchada; el Hijo escuchará á la Madre y el Padre al Hijo. Hijo mio, esta es la escala de los pecadores, el origen de mi confianza, la razón de mi esperanza» (2).

En el siglo XI se consagró á la Virgen un día de la semana y se estableció en su honor un oficio. La innovacion se propagó con rapidez, gracias al celo de un santo personaje, el Cardenal *Damian*, el cual se encuentra donde quiera que hay que proteger una obra de supersticion (3). El sábado ayunaban los fieles en honor de la Reina de los cielos. Esta devocion particular era considerada como mucho más eficaz que el culto tributado á Dios, porque bastaba, segun decian, practicarla durante siete años, para estar seguro de su salvacion; hecho esto, los piadosos adorados

(1) Véanse los extratos de los *Minnesinger* citados por GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 2, § 78, nota f.

(2) S. BERNARDI *Sermo in nativitate B. Mariae*, § 7 (*Op.*, t. II, p. 160).

(3) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 1, § 33, nota p.

de la Virgen creian poder pecar con toda seguridad (1). A pesar de abusos tan funestos, la Iglesia no condenó las prácticas que daban lugar á ellos; las aprobó por el contrario como una obra piadosa (2).

El culto de la Virgen se acercó cada día más al que se tributaba á Dios. Esto era muy racional, porque dice *San Jerónimo*, todo lo que hacemos en honor de la Madre, redundará en gloria del Hijo (3). Postrábanse en la Iglesia al nombre de María; las oraciones de los pueblos, dice un teólogo del siglo XII, se elevaban hácia ella como un mar tumultuoso (4). Dios tenía su oracion; la Virgen tuvo también la suya. Introducida en el siglo XIII el *Ave María* llegó á ser en el siglo XIII la oracion predilecta de los fieles; los devotos la repetian todos los días cincuenta ó cien veces; los había que la repetian mil veces (5). Era difícil en medio de este fervor que María quedase confundida con las criaturas; la supersticion le hizo lugar en la Trinidad. *San Damian* nos contará cómo sucedió esto el día de la *Asuncion*: «El día memorable en que la Virgen Real fué elevada al trono de Dios Padre y tomó asiento en la Trinidad, toda la grey angélica se reunió para ver á la Reina del cielo sentada á la derecha del Señor, vestida con ropas de oro.» Sigue luego una comparacion entre la *Asuncion* y la *Ascension*, en que no sale perdiendo María: «Cuando Jesucristo subió á los cielos, fué á su encuentro la gloriosa compañía de los espíritus bienaventurados. Contemplad ahora la *Asuncion* de la Virgen; excepto la Majestad del Hijo, vuestros ojos verán una pompa mucho más resplandeciente. Solamente los ángeles salieron al encuentro de Jesucristo. Cuando su Madre entró en el palacio celeste, el Hijo de Dios mismo se levantó con toda su corte para ir á recibirla diciendo: «Todo en tí, es hermosura, amada mia, madre inmaculada» (6).

(1) «*Faciendo male securus*», dice el dominico ESTEBAN DE BORBON, de *septem donis spiritus sancti*. (ECHARD, *Scriptor. Prædicator.*, t. I, 189.)

(2) IBID., «*Devotio tamen pia circa hæc jejunia est approbanda.*»

(3) HIERONYMUS, *Epist. X, ad Paulam.*

(4) PETRI COMESTORIS *Sermo* 28. (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XXIV, p. 1430.)

(5) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 2, § 78, nota h.

(6) DAMIANI, *Sermo* 40 (t. II, p. 97).

Los teólogos crearon un término especial para caracterizar la excelencia del culto tributado á la Virgen; no se atrevieron á ponerle en la misma línea que la *latria*; pero lo pusieron muy por encima de la *dulia*; la *hiperdulia* de la Madre de Dios era un término medio entre el culto tributado al Creador y el que los católicos tributan á los Santos (1). Estas sutiles distinciones eran buenas para la escuela; en la práctica los fieles procedían con más franqueza. María dejó de ser una criatura y se convirtió en la Diosa de la Edad Media. La superstición no tiene límites; no le bastó haber divinizado á la Virgen; quiso todavía que la criatura divinizada fuese más ensalzada que la divinidad. Los devotos discutieron si debía llamarse al Hijo ó á la Madre el árbol de la vida. Decidieron á favor de la Madre (2). Libros de oraciones, escritos en latín, por consiguiente por clérigos y para clérigos, llevaron la blasfemia hasta decir: «Gloria á la Madre, al Padre y al Hijo» (3). Cuando el clero llevaba el culto de la Virgen hasta la idolatría, ¿cuál sería la extravagancia de este culto en las masas? Si hemos de creer al *Jardin del Alma*, Jesucristo llegó á tener envidia de la preferencia dada á su Madre. Un clérigo que tenía más confianza en la Santa Virgen que en el Hijo de Dios, recitaba sin cesar únicamente la salutación angélica. Como siempre repetía *Ave María*, Jesús se le apareció y le dijo: «Mi Madre te da muchas gracias por tus saludos, pero no olvides saludarme también á mí» (4).

Sucede con las supersticiones lo que con las malas yerbas; siempre encuentran terreno bien preparado en la debilidad del hombre. En el siglo xv las discusiones de los dominicanos y de los menores sobre la Inmaculada Concepción produjeron un aumento de devoción. La facultad de teología de París se decidió por la Virgen; persiguió con sus censuras á los hermanos predi-

(1) «*Hyperdulia videtur esse medium inter latriam et dulationem.*» (S. THOMAS, *Secunda secundæ, quæst. 103, art. 4. C. Summa, Pars. III, quæst. 25, art. 5.*)

(2) Véase la *Disputa entre la Virgen y la Cruz*, referida por JONCEBLOET, *Geschiedenis der middeleeuwse dichtkunst*, t. II, p. 264.

(3) Véanse los testimonios en BANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, t. I, p. 239.

(4) *Hortulus animæ*, edición de 1498, fól. 38 v.º

adores que se obstinaban en su resistencia; fué preciso creer, so pena de pecado mortal, que la Virgen había sido elevada al Parnaso en cuerpo y alma; fué preciso creer, so pena de impiedad, que Jesucristo salió al encuentro de su Madre, cuando ésta hizo su entrada en el cielo; fué preciso creer, so pena de hacerse sospechoso DE HERESÍA, QUE MARÍA ERA MAS BELLA QUE EVA! (1). ¿Cómo nos hemos de admirar de la superstición del siglo xv, cuando en nuestros días la Iglesia ha consagrado una superstición nueva que la Edad Media misma había rechazado? Hay gentes bastante ciegas para celebrar el dogma de la Inmaculada Concepción como una prueba del poder de las ideas religiosas y de la influencia creciente de la Iglesia. La ventaja que resulta de esta superstición no lo es más que para los que explotan la religión en provecho propio; pero los cimientos de su poder están carcomidos; el edificio que sobre ellos levantan se hundirá con ellos.

§ IV.—Los Santos.

N.º 1.—El politeísmo cristiano.

El cristianismo nació y se desarrolló en el seno de la antigüedad politeísta; los pueblos bárbaros, cuyo destino está tan íntimamente ligado con el de la religión cristiana, adoraban también á Dios en sus diversas manifestaciones. Sin embargo, la concepción religiosa más particularmente inspirada por Jesucristo se fundaba en la unidad rigurosa de la divinidad. Había, pues, dos principios opuestos frente á frente; ¿era posible el paso súbito del politeísmo á la unidad de Dios para la masa de los que abrazaron la nueva religión? Cuando se sabe cómo se verificaron las conversiones en el mundo antiguo y después de la invasión de los Bárbaros, la respuesta no es dudosa. La tendencia general de los espíritus influyó sobre los fundadores mismos del cristianismo. En vano los protestantes han tratado de poner la adoración de los San-

(1) D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I, P. 2.ª, p. 339.

Los teólogos crearon un término especial para caracterizar la excelencia del culto tributado á la Virgen; no se atrevieron á ponerle en la misma línea que la *latria*; pero lo pusieron muy por encima de la *dulia*; la *hiperdulia* de la Madre de Dios era un término medio entre el culto tributado al Creador y el que los católicos tributan á los Santos (1). Estas sutiles distinciones eran buenas para la escuela; en la práctica los fieles procedían con más franqueza. María dejó de ser una criatura y se convirtió en la Diosa de la Edad Media. La superstición no tiene límites; no le bastó haber divinizado á la Virgen; quiso todavía que la criatura divinizada fuese más ensalzada que la divinidad. Los devotos discutieron si debía llamarse al Hijo ó á la Madre el árbol de la vida. Decidieron á favor de la Madre (2). Libros de oraciones, escritos en latín, por consiguiente por clérigos y para clérigos, llevaron la blasfemia hasta decir: «Gloria á la Madre, al Padre y al Hijo» (3). Cuando el clero llevaba el culto de la Virgen hasta la idolatría, ¿cuál sería la extravagancia de este culto en las masas? Si hemos de creer al *Jardin del Alma*, Jesucristo llegó á tener envidia de la preferencia dada á su Madre. Un clérigo que tenía más confianza en la Santa Virgen que en el Hijo de Dios, recitaba sin cesar únicamente la salutación angélica. Como siempre repetía *Ave María*, Jesús se le apareció y le dijo: «Mi Madre te da muchas gracias por tus saludos, pero no olvides saludarme también á mí» (4).

Sucede con las supersticiones lo que con las malas yerbas; siempre encuentran terreno bien preparado en la debilidad del hombre. En el siglo xv las discusiones de los dominicanos y de los menores sobre la Inmaculada Concepción produjeron un aumento de devoción. La facultad de teología de París se decidió por la Virgen; persiguió con sus censuras á los hermanos predi-

(1) «*Hyperdulia videtur esse medium inter latriam et dulationem.*» (S. THOMAS, *Secunda secundæ, quæst.* 103, art. 4. *C. Summa, Pars. III, quæst.* 25, art. 5.)

(2) Véase la *Disputa entre la Virgen y la Cruz*, referida por JONCEBLOET, *Geschiedenis der middeleeuwse dichtkunst*, t. II, p. 264.

(3) Véanse los testimonios en BANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, t. I, p. 239.

(4) *Hortulus animæ*, edición de 1498, fól. 38 v.º

adores que se obstinaban en su resistencia; fué preciso creer, *so pena de pecado mortal, que la Virgen había sido elevada al Parnaso en cuerpo y alma*; fué preciso creer, *so pena de impiedad, que Jesucristo salió al encuentro de su Madre, cuando ésta hizo su entrada en el cielo*; fué preciso creer, *so pena de hacerse sospechoso de herejía, que MARÍA ERA MAS BELLA QUE EVA!* (1). ¿Cómo nos hemos de admirar de la superstición del siglo xv, cuando en nuestros días la Iglesia ha consagrado una superstición nueva que la Edad Media misma había rechazado? Hay gentes bastante ciegas para celebrar el dogma de la Inmaculada Concepción como una prueba del poder de las ideas religiosas y de la influencia creciente de la Iglesia. La ventaja que resulta de esta superstición no lo es más que para los que explotan la religión en provecho propio; pero los cimientos de su poder están carcomidos; el edificio que sobre ellos levantan se hundirá con ellos.

§ IV.—Los Santos.

N.º 1.—El politeísmo cristiano.

El cristianismo nació y se desarrolló en el seno de la antigüedad politeísta; los pueblos bárbaros, cuyo destino está tan íntimamente ligado con el de la religión cristiana, adoraban también á Dios en sus diversas manifestaciones. Sin embargo, la concepción religiosa más particularmente inspirada por Jesucristo se fundaba en la unidad rigurosa de la divinidad. Había, pues, dos principios opuestos frente á frente; ¿era posible el paso súbito del politeísmo á la unidad de Dios para la masa de los que abrazaron la nueva religión? Cuando se sabe cómo se verificaron las conversiones en el mundo antiguo y después de la invasión de los Bárbaros, la respuesta no es dudosa. La tendencia general de los espíritus influyó sobre los fundadores mismos del cristianismo. En vano los protestantes han tratado de poner la adoración de los San-

(1) D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I, P. 2.ª, p. 339.

tos en el número de las supersticiones de la Edad Media; se ven precisados á confesar que los Padres de la Iglesia, los más grandes de ellos, los Gregorios, los Crisóstomos, los Agustines, hacían oración á los Santos y veneraban sus reliquias. La superstición no es, pues, católica, es cristiana, al ménos en el sentido de que se remonta á los primeros siglos del cristianismo. En su esencia el culto de los santos es un legado de la idolatría pagana.

La idea de Dios implica tan claramente la de la unidad, que hasta el politeísmo la reconocía; pero el Sér Supremo estaba demasiado alto para la debilidad humana, y los paganos imaginaron dioses inferiores que estuviesen en relación más especial con cada nación, cada ciudad, cada individuo. Los Santos ocuparon el lugar de estos dioses protectores. «Los Babilonios, dice *Henri Etienne*, tenían por su patrono al dios Bel; los Egipcios, Isis y Osiris; los Atenieses, Minerva; del mismo modo los españoles tienen por su patrono á Santiago, los franceses á San Dionisio, los alemanes á San Jorge» (1). Los Griegos y los Romanos tenían dioses protectores de cada ciudad. Bajo el imperio del catolicismo, cada ciudad tuvo igualmente su santo; San Ulrico era el patrono de Augsburgo; San Sebald, el capitán, apoyo y protector de Nuremberg» (2). En fin, dice un abad del siglo XII, no hay pueblecillo que, al ver á las grandes ciudades con sus correspondientes patronos, no se forje también el suyo (3). Pudo decirse con el autor sagrado: *cada nación se fabricó su Dios*.

Cada santo tenía su función especial. En esto reaparecen otra vez las ideas de las naciones paganas. En vano el cristianismo enseñaba á los hombres el desprecio del mundo y de los bienes tem-

(1) HENRI ESTIENNE, *Apología por HERÓDOTO*, c. 38, § 14.

(2) El escudo de la ciudad libre de Worms contenía esta oración á San Pedro, patrono de la ciudad:

«Te sit tula bono Wormacia Petre patrono.»

con la respuesta de San Pedro:

«Semper eris clupeo gens mea tula meo.»

(ARNOLD, *Verfassungsgeschichte der deutschen Freistädte*, t. 1, p. 306.)

(3) GUIBERT, abad de Nogent, *de pignoribus sanctorum*, c. 2, § 5: «Quid de eis proferam, quos prefatorum emulum per villas ac oppida cotidie vulgus creat? Cum enim alii alios summos conspicerent habere patronos, voluerunt et ipsi quales potuerunt et facere suos.»

porales; el mundo, con sus alegrías y sus penas, siguió siendo la gran preocupación de los que en él vivían, y aún de los que lo abandonaban. La especialidad de los diversos santos nos hace ver cuáles eran las peticiones que se les dirigían. Escuchemos á un doctor católico, *Erasmus* (1): «Uno cura el dolor de muelas; otro alivia á las mujeres en los dolores del parto; éste hace hallar lo que se perdió; aquél cuida de los rebaños; uno salva de los naufragios; otro da la victoria en los combates. Suprimo lo demás, porque sería cosa de nunca acabar.» Los males físicos eran los que principalmente asustaban á los hombres; cuanto menos eficaz era la ciencia para remediarlos, más predispuestos se hallaban los enfermos para buscar el auxilio del cielo. Los médicos del Paraíso son innumerables; los hay para cada enfermedad. «San Entropio, dice, *Henri Etienne*, cura la hidropesía; San Juan y San Valentin curan el mal caduco llamado también mal de San Juan; San Roque y San Sebastian curan de la peste; Santa Petronila cura de toda especie de fiebres; Santa Polonia cura el dolor de muelas; San Maturino cura la locura.» También había competencia en el cielo lo mismo que en la tierra. «En cuanto á la curación de la gota, que unos atribuyen á *Saint Genou*, la atribuyen otros á San Mauro. Y en cuanto á los males de ojos, unos dicen que los cura San Claro y otros que Santa Clara. Otros dicen que ni él ni ella tienen nada que ver en esto, sino que Santa Otilia cura todas las enfermedades de los ojos. Una buena mujer, dirigiéndose á un sacerdote para que dijese una misa, le rogó la encomendase á Santa Clara para que le curase los ojos, á San Avertino para que le curase la cabeza, y á San Antonio para que curase sus cerdos.» No nos atrevemos á hablar de los santos que curan el mal de la esterilidad; *Henri Etienne*, que es más atrevido que nosotros, dice «que le da vergüenza contar las cosas que pasaban en aquellas santas curaciones, y que los lectores se avergonzarían de leerlo» (2).

Podríamos proseguir la analogía entre el culto de los Santos y el politeísmo, hasta en los detalles, y hacer ver cómo los santos, y principalmente la Virgen, cambiaban de carácter en los di-

(1) ERASMO, *Elogio de la locura*.

(2) HENRI ESTIENNE, *Apología por HERÓDOTO*, c. 38, § 7-10.

versos puntos, de la misma manera que Júpiter Capitolino era un dios diferente de los otros Júpiter. ¿Quién no conoce algunas de las innumerables *Nuestra Señora*, cada una de las cuales tiene una figura diferente, una misión diversa, y sus adoradores especiales, de manera que una *Nuestra Señora* puede hacer lo que otra no puede? (1). Pero es inútil insistir; una vez admitido el principio de la superstición, las consecuencias resultan por sí mismas, no varía más que la forma. Entre las fábulas del politeísmo y las leyendas cristianas á veces no hay más diferencia que el nombre (2). ☉

Ya sabemos lo que responden los católicos á las censuras de politeísmo que se les dirigen: «Pedimos á Dios, dice el catecismo romano, ó que nos conceda los bienes de este mundo, ó que nos libre de los males de la vida; pero como los santos le son más agradables que nosotros, les pedimos que tomen nuestra defensa y que alcancen para nosotros las cosas que necesitamos.» «La Iglesia, añade *Bossuet*, al enseñarnos que es útil hacer oración á los santos, nos enseña á dirigirnos á ellos con ese mismo espíritu de caridad, y según ese orden de sociedad fraternal que nos impulsa á pedir auxilio á nuestros hermanos vivos de la tierra» (3). ¿Qué cosa más natural, se dice, y más legítima? Respondemos que en esta desconfianza de la caridad divina hay un germen de superstición que en una edad bárbara debía dar sus frutos. En una carta del siglo XI se encuentra la expresión de los mismos sentimientos que el Concilio de Trento ha consagrado con su autoridad; pero la ingenuidad del lenguaje deja en descubierto la parte supersticiosa de un culto que está como cubierto con un velo en el catecismo del siglo XVI: «Cuando se quiere alcanzar un favor de un príncipe, se debe buscar á los que obtienen su familiaridad: de la misma manera el que quiere conseguir su salvación eterna, debe tratar de tener por intercesores los mártires y los santos que

(1) HENRI ESTIENNE, *Apología por HERODOTO*, c. 38, § 15-18.

(2) *IBID.*, c. 38, § 6.

(3) *Catecismo del Concilio de Trento*, Part. III, tit. de cultu sanctorum.—*BOSSUET*, *Exposición de la doctrina de la Iglesia católica*.

dominan en la corte celestial» (1). Uno de los grandes doctores de la Edad Media repite casi literalmente estas palabras, prueba de que son la expresión exacta de las creencias católicas. ¿Por qué debemos hacer oración á los santos? pregunta *Alejandro de Hales*: «Cuando queremos alcanzar un favor de un príncipe, dice, nos dirigimos á sus cortesanos: ahora bien, los santos son mucho más poderosos en la corte celestial que los grandes en las cortes de los reyes.» Después el teólogo demuestra dogmáticamente su proposición. «El respeto que debemos á Dios nos obliga á recurrir á los santos. ¿Cómo se había de atrever á presentarse en persona ante Dios el pecador que le ha ofendido? Que invoque á los santos, que implore su patrocinio. La debilidad humana nos induce también á dirigirnos á los santos más bien que Dios. Siendo, como somos miserables criaturas, la mayor parte de nosotros muestra mayor predilección por un santo ó por otro que por Dios. El Señor apiadándose de nuestra débil naturaleza, permite y quiere que dirijamos nuestras oraciones á los santos» (2).

Una vez admitida la creencia de que se consigue por la intercesión de los santos lo que no se alcanzaria directamente de Dios, queda la puerta abierta para la superstición más material; los santos se convierten en alcaides de palacio, y Dios en un monarca ocioso; estamos en pleno fetiquismo. *Gregorio de Tours* nos cuenta que los fieles que invocaban á Martín contrataban con él como los salvajes con sus fetiches; decíanle: «Si no nos concedes lo que pedimos, no te encenderemos cirios ni te tributaremos más honores» (3). En el siglo XII el conde Foulques de Anjou, habiéndose apoderado de Saumur, exclamó dirigiéndose á San Florencio, patrono de la ciudad: «Déjate quemar; yo te edificaré en Angers mejor morada.» Como á pesar de tales promesas el Santo no cedió, el vencedor, furioso, le llamó necio y villano (4). ¿Hubiera hecho más un pagano? La superstición es lógica; si los santos son adorados como fetiches, ¿por qué Dios mismo no ha de descender á

(1) «*Quos in calorum curia praevalere credimus.*» (Carta de 1076, en D'ACHERY, *Spicil.*, t. III, p. 411.)

(2) ALEX. DE HALES, *Summa theologica*. (Op., t. IV, p. 703.)

(3) GREGOR. TURONENS., *De miraculis S. Martini*, I, III, c. 8.

(4) Véase el t. VII de mis *Estudios sobre la Historia de la Humanidad*.

la categoría de una divinidad de salvaje? *Henri Etienne* nos referirá un rasgo digno del conde Foulques; sin embargo, se trata de un clérigo, y el hecho tiene lugar en visperas de la Reforma. Los habitantes de un pueblecillo de Saboya, aterrados por una gran tormenta, recurrieron á su casa para que la hiciera cesar. El sacerdote empleó primeramente gran cantidad de conjuros, despues sacó su breviario y buscó las palabras más duras que contenia; viendo que todo esto no servia de nada, tomó el Santo Sacramento y le dirigió estas palabras: « ¡ Ira de Dios! si tú no puedes más que el diablo, te arrojó al fango » (1).

El culto de los santos no era un error de las clases inferiores; los que practicaban la perfeccion evangélica, y entre ellos los perfectos por excelencia, los monjes mendicantes, daban el ejemplo, no ya de la supersticion, sino de la impiedad. Apenas murió San Francisco, se convirtió en objeto de un culto idolátrico para su orden. *San Buenaventura* se atrevió á escribir que el patrono de los menores « habia querido ser en todo semejante á Jesucristo, y que habiéndole imitado durante su vida, habia querido tambien asemejarsele por los dolores de su pasion » (2). De aquí el famoso milagro de *las llagas* que el Pontificado tomó bajo su proteccion contra las dudas de los dominicanos. *La conformidad de la vida de San Francisco* con la santa existencia de Cristo se desarrolló y se embelleció como se forman las leyendas. A principios del siglo xiv ya no se dice que San Francisco quiso ser semejante á Jesucristo; se dice que *fué semejante al Hijo de Dios* (3). Por fin apareció el famoso libro de *las conformidades*, en el cual se lleva la blasfemia hasta el último exceso (4). Hace mal el autor de hablar de las conformidades; hubiera debido titular su obra, de la superioridad de San Francisco, porque esta superioridad resalta en cada página: « Jesus se ha trasfigurado una sola vez; San Francisco veinte veces. Jesus convirtió una sola vez el agua en vino; San

(1) H. ESTIENNE, *Apologia por HERODOTO*, c. 39, § 18.

(2) S. BONAVENTURA, *Vita sancti Francisci*, c. 13 y 14.

(3) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, § 70, nota d.

(4) « *Liber conformitatum* », por el menor BARTOLOME ALBICIUS, escrito en 1385 y aprobado en un capitulo general de la orden en 1399. (GIESELER, *ib.*, t. II, § 111, nota g.)

Francisco tres veces... No continuaremos esta comparacion que, en boca de un cristiano, de un religioso, es una impiedad de primer orden, puesto que da por resultado poner un santo sobre el Hijo de Dios; una débil criatura sobre el Creador. Hagamos notar únicamente que todas estas extravagancias vienen apoyadas con testimonios que se dicen tomados de las Sagradas Escrituras. Los dominicanos, envidiosos de la gloria de aquella orden rival, hicieron tambien un dios de su fundador (1). Estas estupideces arrojaron el siglo del Renacimiento; en 1486 condenó la Sorbona proposiciones de un hermano menor que se resumian en esta blasfemia: « San Francisco es el segundo Cristo, el segundo Hijo de Dios » (2).

Condorcet dice en su rudo lenguaje que « Dios tenía poca participacion en aquellas adoraciones prodigadas á hombres, á huesos ó á estatuas » (3). Y no sirve quejarse de la incredulidad del filósofo; los hechos confirman demasiado sus acusaciones. Los doctores disputaban sobre cuál era mayor fiesta, la de Todos los Santos ó la del Córpus; unos decian que Dios es más que los santos; otros que Dios sin sus santos no es más que un Rey sin su córte (4). Habia santo á quien los fieles tributaban más honores que á la Virgen y más que á Dios mismo. Durante un año los millares de peregrinos que acudian al sepulcro de Santo Tomás de Cantorbery depositaron en él 832 libras esterlinas; en el altar de la Virgen ofrecieron 63, y Dios no consiguió más que tres! » (5). « Conozco una catedral en este reino, dice *Clemengis*, donde desde un extremo á otro se leen hechos de los santos, y en donde apenas se leen algunos versículos de la Escritura: el culto de Dios va cayendo en desuso; el Omnipotente está desterrado de la Iglesia » (6).

Los defensores de la ortodoxia dicen que el culto de los santos no es la adoracion de la criatura. Algunos testimonios de escrito-

(1) GIESELER, *ib.*, t. II, § 3, § 110, nota c.

(2) D'ARGENTRÉ, *Collectio Judiciorum*, t. I, Pars. II, p. 318.

(3) CONDORCET, *Bosquejo*, p. 198.

(4) HENRI ESTIENNE, *Apologia de HERODOTO*, t. II, p. 154.

(5) HUME, *History of England*, t. V, p. 277.

(6) CLEMANGIS, *De novis celebritatibus non instituendis*. (Op., p. 156.)

res católicos del siglo XV nos darán á conocer si los fieles hacían caso de la distinción entre la *latria* y la *dulia*. « Muchos cristianos, dice *Vives*, adoran á los santos como á dioses; apénas veo diferencia entre su creencia y la de los paganos » (1). *Erasmus* no cesa de repetir que la cristiandad está en pleno politeísmo. « Han cambiado los nombres, pero la cosa es la misma » (2). Era peor que el politeísmo de Atenas y de Roma, era fetiquismo completamente puro. « La masa de los cristianos, dice *Polidoro Virgilio*, adoran estatuas é imágenes, no como figuras, sino como divinidades; tienen más confianza en la madera y el mármol que en Jesucristo » (3). Estos excesos justifican la Reforma: en vano *Bossuet* echó en cara á los protestantes el confundir el abuso y la verdad en una misma reprobación; la pretendida verdad contenía el germen del abuso. ¿Se quiere una prueba más? El más moderado de los reformadores dirigió á la Universidad de París proposiciones que tenían por objeto la reunión de las dos Iglesias. Entre los puntos controvertidos se hallaba la invocación de los Santos. *Melanchton* declaró que la admitía, entendiéndola como la han explicado despues el Concilio de Trento y *Bossuet*. La Sorbona pidió que se mantuvieran las antiguas supersticiones; el lenguaje del primer cuerpo teológico de la cristiandad está al nivel de las creencias vulgares. « El no atribuir á los Santos prerrogativa alguna para curar las enfermedades, es contrario á la Escritura, á la laudable y devota costumbre de la Iglesia, dicha de los santos doctores, y á la experiencia del don que S. M. (el Rey de Francia) ha recibido de Dios de curar los lamparones » (4). Hé aquí, como siempre, las supersticiones más necias presentadas bajo la autoridad de la palabra de Dios. Venga, pues, la reforma para arrancar á la fuerza la mala yerba que crecía al abrigo de la doctrina católica.

(1) VIVES, *ad Augustinum de Civitate Dei*, VIII, 27.

(2) ERASMI *Enchiridion* (Op.), t. V, p. 25.

(3) POLYD. VERGILIUS, *de rerum inventoribus*, VI, 13, escrito en 1499. (GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 4, § 145, nota e.)

(4) D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. I, P. 2.^a, p. 395.

N.º 2. — La superstición explotada por la Iglesia.

I. — Las falsas leyendas.

La superstición que encierra el culto de los Santos no es lo más aflictivo; el sentimiento religioso es respetable hasta en sus extravíos. Pero cuando una Iglesia que se llama divina explota la ignorancia y la credulidad de los hombres para satisfacer su ambición ó su codicia, el espectáculo de los errores humanos toma un carácter odioso; la historia tiene que condenar los abusos de lo más sagrado; debe hacer caer sobre la Iglesia la responsabilidad de los crímenes cometidos en su nombre y en su provecho. Hablamos de crímenes; en efecto, no conocemos otro mayor que las farsas que se ha querido justificar y casi santificar, dándoles el nombre de *fraudes piadosos*. En una época en que la Iglesia vuelve á estas vergonzosas tradiciones, conviene hacer ver á los hombres lo que es aquella pretendida *piedad*: tiene su nombre inscrito en el Código penal. La historia del catolicismo nos presenta á cada momento crímenes de falsedad; hay falsas donaciones, falsas decretales, santos falsos, leyendas falsas, falsos milagros, falsas reliquias, y lo que hace aún más infames estas falsedades, es que generalmente están inspiradas por la codicia.

La ignorancia ha podido tener gran parte en las tradiciones que hacen santos fabulosos: tales fueron San Dionisio y Santiago de Compostela, esos famosos patronos de los franceses y de los españoles, que nunca pusieron el pié en Francia ni en España (1). Pero no todo puede atribuirse á la ignorancia; existen pruebas indudables de que la superchería iba unida á la credulidad. El cronista *Raoul Glaber*, monje del siglo XII, nos contará la historia de un santo falso (2). Un hombre de oscuro nacimiento, charlatan consumado, había tomado por oficio registrar los sepulcros y vender los huesos como reliquias. Despues de haber cometido

(1) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 1, § 18, notas m, n, o.

(2) GLABER RADULPHUS, lib. IV, c. 3.

innumerables engaños en las Galias, vino á una ciudad de los Alpes. Allí, segun su costumbre, recogió los huesos del primero que tuvo á mano, y dijo que un ángel le habia revelado que aquellas eran las reliquias de San Justo. A esta noticia acudió la poblacion ignorante de los campos, y con auxilio de algunos regalillos tuvieron lugar gran número de prodigios. Los sacerdotes no perdieron la ocasion de explotar los milagros y el santo fabricado por un bribon, á pesar de que las gentes más ilustradas, y entre ellas el monje *Glaber*, descubrieron el fraude y desenmascaron al impostor. El pretendido San Justo siguió en olor de santidad y continuó haciendo milagros con gran satisfaccion del clero.

Los apócrifos mismos manifiestan que se empleaba la mentira para aumentar la gloria de los santos. El biógrafo de San Julian exclama: «¿Puede aumentar la gloria de los elegidos por medio de la mentira? Si durante su vida hubieran practicado el fraude, ¿hubieran alcanzado la bienaventuranza?» (1). Un abad de Laubes, que escribió en el siglo X los *Hechos de los obispos de Tongres y de Lieja*, dice en la vida de *San Servato* que no se atreve á afirmar si el Santo pertenecia á la familia de Jesucristo, como se decia; que vale más «confesar su ignorancia, que mentir por una piedad mal entendida» (2). El abad de Laubes encontró pocos imitadores de su buena fe. En los siglos X y XI hubo fraudes piosos que trasformaron á los primeros obispos de las Galias en discípulos de los Apóstoles. Los normandos habian destruido los documentos que se conservaban en las iglesias antiguas, apenas quedaban más que los nombres de los santos, y vagas tradiciones; aprovecharon las tinieblas para falsificar falsas leyendas. Tréveris tomó la iniciativa; las demas ciudades de las Galias siguieron su ejemplo. Puesto que se fabricaban discípulos de los Apóstoles, ¿por qué no se habian de fabricar Apóstoles? Los frailes de San Marcial en Limoges hicieron de su patrono un discípulo de Cristo (3). En compensacion de estas enormidades, las falsas

(1) LETALDUS, *Monachus Miciacensis* (siglo X), *Vita Juliani Episcopi*. (*Acta Sanctorum, Januarii*, t. II, p. 1152.)—GIESELER, t. II, l. § 33, nota h.

(2) HERIGERUS, *abbas Laubiensis*, en CHAPEVILLI, *Gest. Pontificum turgrensium et leodiensium scriptor*, t. I, p. 28.—GIESELER, *Kirchengeschichte*, ib.

(3) GIESELER, *ib.*, t. II, l. § 33, notas h, l.

leyendas no son más que pecados veniales. Son innumerables, y es difícil atribuir las á la ignorancia, cuando se ve en la *Recopilacion de los Bollandistas* la vida de *San Desiderio*; es una copia literal de una de las vidas de *San Owen* inserta en la misma coleccion. Lo notable de esta identidad, dicen los autores de la *Historia literaria de la Francia*, consiste en que es completa; porque no faltan leyendas adaptadas á dos santos con un cierto número de variantes; los sabios benedictinos que empezaron la publicacion de la *Historia literaria*, citan más de un ejemplo (1).

La historia de una falsedad gigantesca nos dispensará de entrar en más detalles sobre este odioso asunto. No hay leyenda más célebre que la de Santa Ursula y sus 11.000 vírgenes (2). Una princesa de Bretaña, consagrada á Jesucristo, es pedida en matrimonio por un rey pagano. Obedeciendo á una inspiracion divina, pide el aplazamiento de la boda. La misma revelacion le ordena embarcarse con 11.000 vírgenes. Tres años pasan en ejercicios náuticos. Cuando se acerca el dia del casamiento, se levanta una tempestad á petición de Santa Ursula, y traslada al continente el ejército virginal. Las 11.000 vírgenes suben por el Rhin hasta Colonia, prosiguen su navegacion hasta Basilea, y desde allí van á pié á Roma. Vuelven por el mismo camino á Colonia, donde son sorprendidas por los Hunnos, que les dan muerte. Es inútil hacer la critica de la leyenda y mostrar las imposibilidades y tonterías que contiene; hasta los escritores católicos lo dan por supuesto. Un teólogo alemán no ha vacilado en desecharla, condenando los fraudes piosos que le han dado origen (3). De manera que la ficcion y hasta la mentira están reconocidas, lo cual no impide que el clero explote la credulidad popular en pleno siglo XIX, lo mismo que durante las tinieblas de la Edad Media. En 1837 la Iglesia de Colonia celebró el aniversario del martirio; el Arzobispo autorizó con su nombre la solemnidad, ordenando la exhibicion de las santas reliquias, entre las cuales figuran un trozo de la vara con que fué azotado Cristo, un cántaro de las

(1) *Historia literaria de la Francia*, t. XIV, p. 617; t. VI, p. 259, 557; t. VII, p. 193, 194.

(2) SCHADE, *die Sage von der heiligen Ursula*. Hannover, 1854.

(3) ASCHBACH, *Kirchenzeitikon*, t. IV, v.º Ursula, p. 1102.

bodas de Canaam, y también, según se dice, huesos de caballos. Todas las fábulas que han servido para formar la leyenda fueron repetidas con este motivo en libritos devotos publicados por los sacerdotes de Colonia, con aprobación del Arzobispado (1). No ha habido nunca impostura más desvergonzada; es conveniente fijarse en ella á fin de enseñar á las almas cándidas, á quienes se fanatiza por medio de milagros, como se fabrican los santos y como se fabrican los milagros.

La escena empieza en 1106; descúbranse algunos cuerpos de las 11.000 vírgenes. En 1123, San Norberto, fundador de los Premonstratenses y gran fabricante de milagros, sigue hallando otros cuerpos por inspiración divina, como puede suponerse: vamos á ver lo que significan estas visiones. En 1155 comienza la explotación en grande de la mina de las reliquias; era tan rica, que se trabajó en ella durante nueve años. Dos abades presidieron á los trabajos. Los resultados excedieron á las esperanzas; encontráronse esqueletos de hombres al lado de los esqueletos de mujeres. Otros mémos hábiles se hubieran desconcertado. Pero los frailes estaban muy prácticos en los *fraudes piadosos*; recurrieron á una religión extática; el hermano de Isabel de Schoenau, fraile en Colonia, y más tarde abad, sacó partido de las alucinaciones de su hermana. Le inspiró las revelaciones oportunas, tal vez las forjó por sí mismo, pues él mismo las escribió y las escribió sin comprobación ni testimonio de nadie, es decir, que escribió lo que tuvo por conveniente. Las revelaciones son dignas de los medios empleados para obtenerlas; contienen anacronismos tan groseros, están en contradicción tan manifiesta con la leyenda primitiva que el sabio jesuita *Papenbroch* declara que toda la obra es una ficción, es decir, una mentira y una falsedad (2). En la Edad Media no eran tan escrupulosos en punto á pruebas; habiendo hablado Dios por boca de una santa, no era posible dudar. Continuó, pues, la explotación; pero llegaron á descubrirse esqueletos de niños. Por de pronto parecía algo comprometida la santidad de las 11.000 vír-

(1) SCHADE, p. 22, 47.

(2) SCHADE, p. 42-49.—ASCHBACH, p. 1106.—*Acta Sanctorum*, Jun., t. III, p. 635.—PAPENBROCH, *Conatus chronico-histor. ad catalog. Rom. pontif.*, p. 31.

genes y de los santos personajes que las acompañaron. La religiosa visionaria había muerto. ¿Qué hacer? Dirigiéronse á un fraile Premonstratense que era tenido en olor de santidad y le pidieron revelaciones. Las revelaciones no faltaron, pero eran aún más incoherentes y más tontas que las de Isabel de Schoenau. El fraude se descubre tan claramente en cada línea, que un teólogo católico, para no excitar sospechas, presume que todo ello pudiera muy bien ser una burla. ¡Es decir, que un santo se ha burlado de una santa! (1). En el siglo XII no se alambicaba tanto; las visiones, por absurdas que fuesen, eran creídas fácilmente. Hubo, pues, 11.000 vírgenes, más 11.000 niños mártires.

Esto es lo que se llama un *fraude piadoso*. Fraude sí, pero piadoso no. Aunque el fraude tenga lugar, como suele decirse, para mayor gloria de Dios, es decir, para enriquecer á la Iglesia, no deja de ser un fraude de la peor especie. No hemos concluido; ¿de dónde provenía aquella masa de osamentas? Eran sepulturas romanas de la antigua *Colonia Agrippensis*. Los sarcófagos, las inscripciones latinas, las armas, los utensilios hallados en los sepulcros, no dejan ninguna duda sobre este particular. De manera que los huesos de los paganos han sido venerados durante siglos, y lo son aún, como reliquias de vírgenes mártires! ¡Aquellas pretendidas reliquias han hecho milagros! ¡Qué argumento tan decisivo contra la autenticidad de tantos milagros y de tantas reliquias! No faltaba más que una cosa para cubrir de ridículo á los santos, á las reliquias y á los milagros. Un sabio alemán ha probado, hasta donde estas cosas pueden probarse, que Ursula, la santa de Colonia, era una diosa pagana (2). Lo cual no ha impedido á Santa Ursula hacer milagros y llenar la bolsa del clero de Colonia.

Considérese que aquellos fraudes tenían lugar en el siglo XII, la edad de las Cruzadas, la edad de la fe viva y sincera, como se dice hoy cuando se habla de aquellos buenos tiempos no bien conocidos, é idealizados por esta razón. Había ciertamente una gran fe, pero la fe era ciega y había hombres interesados en perpetuar

(1) ASCHBACH, *Kirchenlexikon*, p. 1106.—SCHADE, p. 49-56.

(2) SCHADE, p. 68 y sig.

la ceguera. De aquí esas innobles mentiras cubiertas con el nombre de revelaciones divinas; de aquí esas falsedades monstruosas llevadas á cabo con un descaro que pasma y aflige. ¿Qué se podía ser la de aquellos que se servían de ella como de un instrumento para saciar su sórdida codicia? Los pretendidos elegidos de Dios eran unos charlatanes que engañaban á los incautos. ¡Gran lección para nuestro siglo! A los que hoy vuelven á resucitar las revelaciones y los milagros, la humanidad moderna les responde con la historia en la mano: «Os conozco, sois los descendientes de los que han engañado al mundo para explotarlo. Vuestras visiones y vuestros milagros tienen que ver con los tribunales de justicia; vuestra devoción no es más que fraude. El gran fin que os proponéis á través de los siglos es dominar á los hombres, cultivando su ignorancia y su credulidad.»

II.— Las falsas reliquias.

Casi sería inútil hablar de las falsas reliquias, en vista de lo numeroso y evidente de las falsificaciones, si en pleno siglo XIX no se siguiese explotando la majadería humana en favor de lo que se llama la reacción religiosa, y debería llamarse una necia superstición y una ambición inmortal. Un sabio italiano que ha pasado su vida en el laborioso estudio de la Edad Media, *Muratori*, dice que hay un número infinito de santos y de reliquias poseídas simultáneamente, según pretenden, por dos ó más iglesias (1). Como no se concede á los santos el don de multiplicarse á voluntad de sus adoradores, habrá que reconocer que las poblaciones han adorado durante siglos osamentas vulgares y aún de animales. Esto era inevitable; el culto de las reliquias se prestaba demasiado al fraude, para que no le hubiera. *Muratori* dice que el comercio de las falsas reliquias se hacía ya en el siglo IV; es decir, en los buenos tiempos del cristianismo. El fraude era público; aún en medio de las tinieblas de la Edad Media era conocido, lo cual no impedía que el clero lo propagara. «La cabeza de San

(1) MURATORI, *Dissert.* 58. (*Antiq.*, t. v, p. 10.)

Juan Bautista, dice *Guiberto de Nogent*, está á la vez en Constantinopla y en Angers: unos ú otros engañan ó son engañados» (1). ¿Para qué insistir en estos detalles, cuando un Concilio general nos dice que «EN CASI TODAS PARTES SE EMPLEABAN HABITUALMENTE FALSAS LEYENDAS Y FALSOS DOCUMENTOS, PARA ENGAÑAR Á LOS FIELES CON OBJETO DE GANAR DINERO?» (2). El Concilio de Letran no puso fin á este torpe comercio; el origen del mal estaba en el culto mismo que se tributaba á las reliquias; mantener el culto y castigar los fraudes que son inseparables de él, era encerrarse en un círculo vicioso. En los siglos XIII y XIV se siguen oyendo las mismas quejas; merecen leerse en el Sínodo de Maguncia los innobles artificios á que recurrían los clérigos para embaucar al pueblo: son dignos de los charlatanes de nuestras ferias (3).

Citarémos algunas reliquias de las más famosas, para hacer ver á donde llega la credulidad religiosa y la impostura que abusa de ella. A no ser por el diluvio tendríamos reliquias de Adán y de Eva; como el diluvio lo borró todo, no ha sido posible pasar más allá de Noé; se han exhibido pedazos del arca que construyó para salvar al género humano. En el siglo XI la vara de Moisés atraía á Sens gran número de devotos; venían de Italia y hasta de las islas británicas. Los cuernos de Moisés, traídos del Sinaí por un sacerdote de Génova, y la barba de Aaron, rivalizaban con aquellas reliquias de la Antigua Ley (4). Pero las reliquias de la Virgen y de Jesucristo eclipsaban, como era justo, las maravillas de los patriarcas. En primer lugar tenemos una de las plumas del ángel Gabriel, que se quedó en la habitación de la Virgen María, cuando vino á anunciarle el nacimiento de Jesús (5). En un frasco se conser-

(1) GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus sanctorum*, I, 3, § 2.

(2) Concilio de Letran, de 1215, c. 62. (MANSI, t. XXII, p. 1049.)

(3) Concil. Maguntin., 1261, c. 48. (MANSI, t. XXIII, p. 1102): «Hi profanissimi, pro reliquiis saepe exponunt ossa profana hominum, seu brutorum, et miracula mentiuntur, causasque petitionum suarum mendacis confictas, effusis lacrimarum profusis, ad quas habent oculos eruditos, et extenuatis faciebus, cum clamoribus validis, et gestibus miserandis.»

(4) MURATORI, *Dissert.*, 58 (t. v, p. 13).—GLABER RADULPHUS, lib. III, c. 6.—HENRI ESTIENNE, *Apología de HERODOTO*, c. 38, § 5.

(5) HENRI ESTIENNE cuenta con mucha gracia las diversas leyendas de esta curiosa reliquia (c. 39, § 28).

va *leche de la Virgen*; se conservan también los *pañales* con que envolvía á su hijo en Egipto. El *santo heno*, es decir, el heno que había en el pesebre en que fué colocado el niño Jesús, hacía grandes milagros en Lorena (1). Se nos olvidaba la *vela* que se encendió cuando nació (2). Para no salir del terreno material citaremos además la *cola del asno* en que montó Nuestro Señor; hasta el *estércol del asno* ha pasado á la posteridad (3). Tenemos reliquias más respetables: un *diente* que nuestro Señor Jesucristo perdió á la edad de nueve años, su *ombbligo* y su *prepucio* (4). Se han conservado las cosas más imposibles de recoger y conservar; mostrábase en una caja, pero cuidando mucho de no abrirla, *aliento de Jesucristo*, conservado cuidadosamente por su madre desde la niñez.

¿Se preguntará cómo habían llegado estas santas reliquias á manos de los que comerciaban con ellas? Las leyendas que prueban la autenticidad de las reliquias son tan curiosas como las reliquias mismas. *Henri Etienne* nos contará la historia de la *sangre de Jesucristo*: « Cuando Nicodemo descolgó de la cruz á Nuestro Señor, recogió sangre de él en un dedo de su guante, con el cual hacía muchos y grandes milagros. Y viéndose por esta causa perseguido por los judíos, se deshizo de él mediante una invención maravillosa. Y fué que tomando un pergamino, escribió en él todos los milagros y todo lo perteneciente á este misterio y encerró la sangre juntamente con este pergamino dentro de un gran pico de ave, y despues de atarlo lo mejor que pudo lo arrojó al mar, encomendándolo á Dios, el cual quiso que mil ó mil doscientos años más tarde, este santo pico, despues de haber paseado tranquilamente por todos los mares de Oriente á Poniente, llegó á Normandía, donde habiendo sido arrojado por el mar entre unas zarzas, sucedió que un duque de Normandía, cazando un ciervo por aquellos parajes, se le desaparecieron el ciervo y los perros, hasta que lo descubrió arrodillado en una zarza y alrededor los perros callados y también de rodillas (algunos dicen que recitaban sus oraciones). Lo cual movió de tal modo la devoción del buen du-

(1) HENRI ESTIENNE, c. 38, § 5.

(2) MABILLON, *Acta sanct. ord. S. Benedicti*, Saec. IV, P. 1.^a, p. 114.

(3) *Annales Corbejens.*, ad a. 1217.

(4) GUIBERTUS, *De pignoribus sanctorum*, II, 1.

que, que inmediatamente hizo desmontar el lugar en que fué encontrado el precioso pico. Lo cual dió motivo á que fundase allí la abadía llamada hoy por esta causa « la abadía del Pico », tan enriquecida, que bien puede decirse que es un pico que alimenta muchos vientres » (1).

La *santa lágrima* de Vendome no es ménos célebre que la *santa sangre*. Aquí tenemos la ventaja de apoyarnos en los religiosos benedictinos que hicieron imprimir un libro titulado: *Historia verdadera de la santa lágrima que Nuestro Señor Jesucristo lloró sobre Lázaro: cómo y por quién fué traída al monasterio de la Santísima Trinidad de Vendome. Y juntamente varios insignes milagros acaecidos desde hace 630 años, que ha sido consagrada milagrosamente en este santo lugar*. Un teólogo católico se ha tomado el trabajo de refutar lo que los benedictinos llaman las pruebas de su milagrosa reliquia. Basta presentar este increíble cúmulo de estupideces para cubrir de ridículo á la reliquia y á los benedictinos. Dícese, pues, que la *lágrima de Vendome* es una de las que Nuestro Señor derramó á la muerte de Lázaro. Un ángel la recogió, la puso en un vaso pequeño, donde áun hoy se la ve, la encerró en un vaso algo mayor y se la dió á la Magdalena. La Magdalena la trajo á Francia, cuando vino al puerto de Marsella con su hermano Lázaro, su hermana Marta, San Maximino y San Celedonio. Cuando la Magdalena conoció que se acercaba el feliz momento de su muerte, hizo llamar á San Maximino, obispo de Aix, y le dejó la *santa lágrima*, que éste guardó cuidadosamente mientras vivió. La *santa lágrima* viajó todavía bastante ántes de llegar á buen puerto. Llevada á Constantinopla por los Griegos estuvo allí hasta el año 1040, que es el tiempo de la fundación del monasterio de Vandome. Aquí la *santa lágrima* se relaciona con los sucesos históricos; pero los hechos vienen tan desfigurados por la torpeza ó la ignorancia de los autores de la leyenda, que salta á la vista la fabricación de toda esta. *Thiers* deduce que la historia de la *santa lágrima* es apócrifa y fabulosa: el honrado teólogo añade que no se deben consentir falsedades só pretexto de devoción (2).

(1) HENRI ESTIENNE, *Apología por HERODOTO*, c. 38, § 4.

(2) THIERS, *Tratado de las supersticiones*, t. I, p. 98; t. II, p. 398-403.

¿Qué debemos admirar más, la estupidez humana, ó la impudencia de los que abusan de ella? Diríase que, cuanto más monstruosos es un fraude, más dispuestos están los hombres á creerlo. Un abad del siglo XII nos dice cuál era el móvil de aquellas santas imposturas. «Las mentiras, dice *Guiberto de Nogent*, que cada día se inventan con un atrevimiento sin igual, no tienen más objeto que vaciar los bolsillos de las gentes crédulas» (1). En vano el Concilio de Letran condena esta vil codicia; los fraudes piadosos siguieron practicándose hasta los tiempos modernos. A fines del siglo XVII escribe *Thiers* que, á pesar de los concilios, hay frailes ricos y con buenas rentas que hacen un vergonzoso tráfico de reliquias inciertas, supuestas, ó absolutamente falsas. «La fabulosa lágrima de Vendome, añade el teólogo francés, produce en los desdichados tiempos en que vivimos tres ó cuatro mil libras de renta en evangelios, misas, novenas, presentes, oblacones y otros sufragios. Los frailes de S. G. D. P. ciñen á las mujeres encinta una banda de Santa Margarita, cuya historia no podrian decir sin exponerse á las risas de los sabios. Sin embargo, las mujeres aseguran que salen de su embarazo con toda felicidad por la virtud de esta banda milagrosa. Y en esta confianza hacen oblacones y presentes á su capilla de Santa Margarita, y se hacen decir evangelios y misas, cuyas retribuciones entran en el monasterio, que es uno de los más ricos del reino» (2).

Hé aquí lo odioso, hé aquí lo que affige. La veneracion de las reliquias conduce á un verdadero fetiquismo. En verdad, si tan repugnante supersticion hubiera de perpetuarse, deplorariamos con el Emperador Juliano que la humanidad hubiese abandonado los altares de los dioses poéticos de la Grecia, para postrarse ante los huesos de los muertos. Sin embargo, la Sagrada Escritura autoriza la creencia en las reliquias. Se lee en las *Actas de los Apóstoles*: «Y Dios hacia milagros extraordinarios por manos de Pablo; de modo que se ponian á los enfermos los pañuelos y lienzos que habian tocado á su cuerpo, y se curaban de sus enfermedades y se veian libres de los espíritus malignos» (3). Los Padres de la

(1) GUIBERTI, *De pignoribus sanctorum*, lib. II, c. 2, § 5.

(2) THIERS, *Tratado de las supersticiones*, t. I, p. 97 y sig.

(3) *Actas de los Apóstoles*, XX, 11, 12.

Iglesia no ponen en duda la realidad de los milagros efectuados por los huesos: San Agustin vacila únicamente respecto de la manera como se llevan á cabo; no sabe si es Dios quien los produce directamente por la intercesion de los bienaventurados, ó si cooperan á ellos los ángeles y los mártires (1). De modo, que la supersticion, en lo que tiene de más estúpido, va unida á la revelacion. Y lo más triste para el orgullo de la razon humana es que santos como Agustin han creido estas sandeces! Pero no deprimamos demasiado la razon; si es débil é imperfecta, tambien es perfectible y progresiva. Nada lo prueba mejor que la historia de las supersticiones. Hombres de gran genio han admitido creencias de que muy pronto se avergozarán hasta los niños. No se nos oponga, pues, la autoridad de los grandes hombres, con objeto de encadenar el presente y el porvenir á la doctrina del pasado. Cada edad tiene sus errores de que no se libran los espíritus más elevados. Nobles inteligencias han creido en las fábulas del politeísmo; ¿sería suficiente su autoridad para volver á llevar á la humanidad á los altares de Júpiter y de Minerva? Si los errores de los sabios de la antigüedad no tienen peso alguno, cuando son contrarios á la razon, ¿por qué han de tener más autoridad las preocupaciones cristianas?

III.—Los falsos milagros.

Los milagros desempeñan un papel muy considerable en la historia del cristianismo; son la prueba por excelencia de la revelacion. Nunca fueron más frecuentes que en la Edad Media; hay reliquia que ha hecho más prodigios que Jesucristo, Hijo de Dios. La ignorancia y la credulidad tuvieron gran parte en estos tristes extravíos; pero tambien hubo móviles más culpables, el fraude y la codicia. Ann suponiéndose en el punto de vista de la Iglesia, es imposible dudarlo; porque ¿cuál era la tendencia de las falsas leyendas inventadas por los frailes? ¿Cuál era la tendencia de las falsas reliquias de los santos? Provocar la devocion y

(1) AUGUSTIN., *De civitate Dei*, XXII, 9.

atraer las ofrendas de los fieles. Supongamos que los milagos pudieran conciliarse con las leyes inmutables de la naturaleza; ¿se concibe que Dios trastornase estas leyes para proteger la mentira y la bribonería? Ya en el siglo IX un concilio censuró á los obispos que se servían de los milagros para satisfacer su avaricia (1). Amulon, arzobispo de Lion, nos cuenta cómo pasaban las cosas. Dos frailes depositaron en la iglesia de San Benigno de Dijon reliquias que habían traído de Roma. Cuando se les preguntó el nombre del santo, respondieron, no se sabe si por bestias ó por desvergonzados, que lo habían olvidado. Sin embargo, aquellos huesos desconocidos no tardaron en hacer milagros. Las mujeres caían como heridas del rayo, sin que se pudiera observar en ellas enfermedad alguna. El Arzobispo de Lion dice que aquellos pretendidos prodigios eran debidos al fraude: «Yo mismo, añade, he sido testigo de supercherías de este género; he visto clérigos que excitaban á pobres miserables á fingir curaciones milagrosas con objeto de llenar su bolsillo; he oído endemoniados que confesaban sus culpables artificios, exensándose con su pobreza. Otros enseñaban cicatrices á las gentes crédulas; aquellas llagas artificiales atraían una nube de devotos y ricas ofrendas» (2).

Los fraudes eran cosa habitual; un honrado agiógrafo del siglo XI lo confiesa. Leemos en la vida de San Godardo, escrita por su discípulo: «Se ven DIARIAMENTE gentes que van de una iglesia á otra, haciéndose pasar por ciegos, impotentes ó endemoniados; se postran ante las gradas de los altares ó sepulcros de los santos, y luego dicen que se han curado, FINGIENDO MILAGROS PARA PROVOCAR LA LIBERALIDAD DE LOS FIELES» (3). No siempre eran oscuros frailes los que se hacían cómplices de estas tretas de feria; si hemos de creer á un ilustre filósofo, ni aun los santos retrocedían ante la impostura. Abelardo acusa á San Norberto en un sermón público de haber hecho ó intentado milagros falsos; llega hasta citar á su compadre. Una de las prácticas habituales de los

(1) Concilio de Aiz-la-Chapelle, l. I, c. 38.

(2) AMULONIS, *Archiepiscopi Lugdunensis Epist. ad Episcopum Lingonensem*. (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XIV, p. 329-332.)

(3) *Vita Godehardi*, núm. 48. (MABILLON, *Act. Sanctor. Ord. Benedict.*, Saec. VI, p. 1.^a, p. 372.)

falsarios era dar remedios naturales á los enfermos; si se curaban, se pregonaba el prodigio; si no se curaban, lo achacaban á su falta de fe (1). Un clérigo de Hal hizo muchos de estos milagros; tenía cuidado de propinar sus drogas cerca de una imagen de Jesucristo crucificado que había en la iglesia. El obispo y el monasterio se repartían las ganancias; así es que curas y frailes celebraban á porfía las virtudes de la santa imagen. Desgraciadamente, el clérigo versado en medicina se marchó de la ciudad; entónces cesaron súbitamente las curaciones milagrosas (2).

La indulgencia de nuestros antepasados ha procurado excusar estos fraudes dándoles el nombre de piadosos; la historia debe condenarlos como la más criminal de las imposturas. El crimen no consistía solamente en el empleo del fraude para atraer ofrendas; los fabricantes de milagros eran culpables principalmente porque alteraban el sentimiento religioso. ¿Qué hemos de pensar de la devoción tan decantada de aquellos buenos tiempos, cuando se ven hombres de las últimas clases de la sociedad que se hacen cómplices de falsos milagros? ¿Qué habían de pensar los fieles de la Iglesia y de la religion, cuando sorprendían algún escamoteo de los frailes digno de nuestros prestidigitadores? Se nos acusará de exageración; pero ¿cómo hemos de calificar las supercherías de que usaban al hacer la colecta de San Antonio? «Cuando se presentaba ocasion oportuna, dice *Henri Etienne*, calentaban crucecitas ó imágenes de cobre, mientras la buena mujer iba á buscar algo para ellos en la bodega ó en el granero; y cuando al regresar presentaba su donativo, le hacían adorar dicha cruz ó imagen, y como la encontraba caliente, le infundían un maravilloso temor, diciendo que el señor San Antonio daba á entender que no se contentaba con el donativo que hacía y estaba enfadado. Por cuya razon la buena mujer volvía á buscar algo con qué aumentar su presente, y al volver con ello encontraba la imagen fria: lo cual, decían, era señal de que el señor San Antonio se había calmado» (3).

(1) ABELARDI, *Serm.* 31 (*Op.*, p. 967).

(2) *Chron. Montis Serei*, ad a., 1214. (MENCKEN, *Script. Rer. Germ.* t. II, p. 243.)—GISELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 2, § 78, nota c.

(3) H. ESTIENNE, *Apologia por HERODOTO*, c. 39, § 22.

Los más culpables entre los falsarios eran los que fabricaban milagros apoyándose en algún dogma. De todas las creencias católicas, la transubstanciación es la que menos puede admitir la razón; por lo mismo es la que el clero tiene más interés en consolidar, porque hace de los clérigos seres más que humanos, presentándolos diariamente ante el pueblo como los órganos del más santo y del más terrible de los misterios. El fraude vino á apoyar la dominación sacerdotal. Aun en las tinieblas de la Edad Media costaba trabajo á los fieles el creer que un pedazo de pan se convirtiese en cuerpo de Jesucristo, y que un cáliz de vino se trasformase en su sangre; pero cuando el Hijo de Dios venía en carne y hueso á demostrar la realidad de la transubstanciación, ¿podía quedar duda? Los milagros abundaron auxiliados por el fraude y la credulidad: lo dice un grave doctor, *Alejandro de Hales* (1). En los debates sobre la Inmaculada Concepción, los dominicanos quisieron también forjar un milagro, no para acreditar el dogma, sino para contradecirlo. Sabida es la escandalosa historia de Berna, las pretendidas apariciones de la Virgen declarando ella misma que su concepción era impura y manchada; las cicatrices y todo el aparato ordinario de estas farsas clericales; esta vez el milagro no salió bien, gracias á la poca habilidad de los dominicanos, que se dejaron sorprender en flagrante delito de impostura. Los prodigios en favor de la Inmaculada Concepción tuvieron más éxito. Basta leer esas necias leyendas para convencerse de que son obra de frailes; una vez San Buenaventura se aparece á un fraile menor y le dice que está en el purgatorio por haber negado la Inmaculada Concepción; otra vez San Bernardo aparece con una mancha, y dice que tiene esta mancha por haber sostenido que la Virgen María había sido concebida en pecado original. Los favores que la Virgen prodigaba á sus adoradores, según se decía, excedían todos los límites de la estupidez; no nos atrevemos á referirlos, porque en ellos la impureza va unida á la necedad (2).

(1) ALEX. HALES, *Summa theol.*, P. 4.^a, *quest.* 53, *memb.* 4, *art.* 1: «*Hujusmodi apparitiones quandoque accidunt humana procuratione, et forte diabolica.*»

(2) HENRI ESTIENNE, *Apología*, c. 35, § 12-14.

¿Qué debe pensarse de la fé de la Iglesia en los misterios que predica, cuando se ve al clero recurrir al crimen para imponerlos á la credulidad de los fieles? Y no se diga que hacemos á la Iglesia responsable de las supercherías de sus ministros. Pudiéramos contentarnos con responder que se utilizaba del crimen, y que por consiguiente debía ser cómplice. Pero tenemos contra ella pruebas más positivas; sus jefes, los que se dicen infalibles, favorecían el fraude y lo cubrían con su autoridad. En el siglo xv algunos atrevidos sectarios reclamaron el uso de la copa; el concilio de Constanza negó á los laicos un privilegio que los hubiera hecho iguales á los clérigos. Pero para dejar satisfecho al pueblo, se tuvo cuidado de persuadirle de que el pan consagrado contenía juntamente el cuerpo y la sangre de Jesucristo; á fin de convencerle por el testimonio de los sentidos, y de aumentar la devoción, se imaginó el milagro de la *hostia con sangre*. La impostura era tan palpable, que el concilio de Magdeburgo (1412) creyó deber señalar el fraude al obispo de la diócesis en que se representaba esta piadosa comedia: «*El pueblo, dicen los obispos, adora, no sabemos qué sangre, aun cuando no hay sangre ni nada que se le parezca; ESTAMOS SEGUROS DE ELLO POR CONFESION DEL SACERDOTE MISMO QUE SE HA HECHO CULPABLE DE ESTE FRAUDE. Esto no impide que se concedan grandes indulgencias á los que van en peregrinación á Wilsnack, que es donde se exhibe LA HOSTIA CON SANGRE. LA CODICIA ES QUIEN HA INSPIRADO Y PERPETUADO LA IMPOSTURA: HÁCENSE MILAGROS POR DINERO, todo se vende, hasta las certificaciones de curación que se entregan á los pobres mendigos*» (1). La reprobación del concilio no sirvió de nada, precisamente porque estaba por medio la avaricia. A mediados del siglo xv dos universidades declararon sospechosos los milagros de Wilsnack; los dominicanos y los menores, conformes por primera vez, condenaron el fraude; por fin, un Legado del Papa, Nicolás de Cusa, prohibió *las hostias con sangre*, acusando públicamente al clero de que fomentaba la superstición con falsos prodigios para explotarla

(1) *Multa insuper ibidem dominatur avaritia... Illo vendit signa... Alius, si petatur pronuntiari aliquid miraculum, petit pecuniam, &c.*

en beneficio propio (1). ¿Cómo es que tan grosero engaño se sostuvo á pesar de la reprobacion de los hombres más ilustrados? La supersticion encontró favor y apoyo en Roma. Eugenio IV concedió indulgencias á los que hiciesen la peregrinacion de Wilsnack; dictó medidas para la conservacion de la *hostia con sangre*. Nicolás V reprodujo estas disposiciones. Todavía en el año 1500 cuatro cardenales concedieron indulgencias á los peregrinos (2). ¡Hé aquí para qué sirve la infalibilidad del vicario de Dios! ¡Para cubrir con su autoridad fraudes evidentes, para cultivar la supersticion y sacar partido de ella! Dirémos de la infalibilidad pontificia lo que hemos dicho de la revelacion. No hay término medio: para salvarla, hay que santificar las piadosas supercherías que nuestro Código penal condena; ó hay que decir que la infalibilidad es una quimera, cuando no una impostura.

§ V.—La Moral.

N.º 1.—El culto de la Virgen y de los santos.

La filosofía de la historia tiene un escollo; á fuerza de buscar la razon de las cosas, llega á justificarlo todo, hasta las supersticiones. Debemos ponernos en guardia contra una imparcialidad cuyo resultado es legitimar el error. Si buscamos lo que hay de verdad en las aberraciones de los hombres, debe ser para rechazar el error, no para excusarlo; y si encontramos que la credulidad es explotada por la codicia ó la ambicion, debemos condenar sin piedad los fraudes vergonzosos que procuran retener en cadenas á la humanidad para favorecer una culpable dominacion.

Es verdad que el culto de la Virgen y de los santos tenía su razon de ser en la Edad Media. El poder atribuido al diablo aterraba: ¿cómo podia el hombre, débil criatura, resistir á la persecu-

(1) *Sacerdotes, ob pecuniarum questum... per miraculorum publicationem populum alliciunt et sollicitant.*

(2) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 4, § 145, p. 330-334.

cion incesante de un enemigo que casi participaba de la soberanía de Dios? Necesitaba un apoyo, y lo encontró en los santos, dice una carta del siglo XI (1). El catolicismo habia llegado á ser una ley; ahora bien, el hombre tenía la conciencia de que nunca alcanzaba á satisfacer las exigencias legales; sabía que en todo momento estaba amenazado por la pena que corresponde al culpable: ¿dónde habia de encontrar recurso contra aquella terrible justicia? La Virgen representó la caridad en lucha con el derecho estricto: «Aquellos á quienes el Hijo rechaza en nombre de la justicia, dice el monje *Cesáreo de Heisterbach*, la Madre los salvó por su misericordiosa indulgencia» (2). Cuanto más sentimiento tenían los hombres de su impotencia, más se inclinaban á exagerar el poder de aquélla que era la única que podia salvarlos. El poder de la Virgen en la religion de la Edad Media no tenía límites; «creíase que un hombre que fuese devoto de María no podia ser condenado; que aquella protectora incomparable, por muchos crímenes que hubiese cometido, le alcanzaria la vida eterna, arrancándole, si era necesario, del fondo del infierno» (3).

Hay una leyenda que expresa maravillosamente el poder infinito de la Virgen. Teófilo, educado en la piedad, hizo en ella grandes progresos; pero su virtud no pudo sostenerse contra los malos tratamientos de un prelado de quien era ecónomo. Dominado por la tristeza, se entregó á las seducciones de un agente del infierno, y renunció á Jesucristo, á su Madre y al bautismo. Por su parte el diablo le hizo grandes promesas. Firmóse escritura de todo esto. Teófilo recobró en seguida su favor con el obispo; entregado á la ambicion y al orgullo, se portó como un verdadero súbdito de Satanás. Sin embargo, llegó el remordimiento; pero ¿cómo esperar salvacion, cuando se ha renegado del Hijo de Dios y de su Madre? No habia más que una esperanza, la mi-

(1) *Gesta abbatum Gemblacensium*, c. 34 (ad a. 1018): «Unicuique Christi fidelium scimus omnimodis esse elaborandum, ut promereri possit gratiam sanctorum. Quia sic tam propria fragilitatis quam demonis et hujus mundi concutimur fluctibus, ut non nisi eorum festi patrocinii subsistere possimus.» (PERTZ, *Monumenta*, t. VIII, p. 538.)

(2) CESAR, HEISTERBACHENS, *Dialogus miraculorum*, II, 12.

(3) LEGRAND D'AUSSY, *Fabliaux*, t. V, p. 29.

en beneficio propio (1). ¿Cómo es que tan grosero engaño se sostuvo á pesar de la reprobacion de los hombres más ilustrados? La supersticion encontró favor y apoyo en Roma. Eugenio IV concedió indulgencias á los que hiciesen la peregrinacion de Wilsnack; dictó medidas para la conservacion de la *hostia con sangre*. Nicolás V reprodujo estas disposiciones. Todavía en el año 1500 cuatro cardenales concedieron indulgencias á los peregrinos (2). ¡Hé aquí para qué sirve la infalibilidad del vicario de Dios! ¡Para cubrir con su autoridad fraudes evidentes, para cultivar la supersticion y sacar partido de ella! Dirémos de la infalibilidad pontificia lo que hemos dicho de la revelacion. No hay término medio: para salvarla, hay que santificar las piadosas supercherías que nuestro Código penal condena; ó hay que decir que la infalibilidad es una quimera, cuando no una impostura.

§ V.—La Moral.

N.º 1.—El culto de la Virgen y de los santos.

La filosofía de la historia tiene un escollo; á fuerza de buscar la razon de las cosas, llega á justificarlo todo, hasta las supersticiones. Debemos ponernos en guardia contra una imparcialidad cuyo resultado es legitimar el error. Si buscamos lo que hay de verdad en las aberraciones de los hombres, debe ser para rechazar el error, no para excusarlo; y si encontramos que la credulidad es explotada por la codicia ó la ambicion, debemos condenar sin piedad los fraudes vergonzosos que procuran retener en cadenas á la humanidad para favorecer una culpable dominacion.

Es verdad que el culto de la Virgen y de los santos tenía su razon de ser en la Edad Media. El poder atribuido al diablo aterraba: ¿cómo podia el hombre, débil criatura, resistir á la persecu-

(1) *Sacerdotes, ob pecuniarum questum... per miraculorum publicationem populum alliciunt et sollicitant.*

(2) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 4, § 145, p. 330-334.

cion incesante de un enemigo que casi participaba de la soberanía de Dios? Necesitaba un apoyo, y lo encontró en los santos, dice una carta del siglo XI (1). El catolicismo habia llegado á ser una ley; ahora bien, el hombre tenía la conciencia de que nunca alcanzaba á satisfacer las exigencias legales; sabía que en todo momento estaba amenazado por la pena que corresponde al culpable: ¿dónde habia de encontrar recurso contra aquella terrible justicia? La Virgen representó la caridad en lucha con el derecho estricto: «Aquellos á quienes el Hijo rechaza en nombre de la justicia, dice el monje *Cesáreo de Heisterbach*, la Madre los salvó por su misericordiosa indulgencia» (2). Cuanto más sentimiento tenían los hombres de su impotencia, más se inclinaban á exagerar el poder de aquélla que era la única que podia salvarlos. El poder de la Virgen en la religion de la Edad Media no tenía límites; «creíase que un hombre que fuese devoto de María no podia ser condenado; que aquella protectora incomparable, por muchos crímenes que hubiese cometido, le alcanzaria la vida eterna, arrancándole, si era necesario, del fondo del infierno» (3).

Hay una leyenda que expresa maravillosamente el poder infinito de la Virgen. Teófilo, educado en la piedad, hizo en ella grandes progresos; pero su virtud no pudo sostenerse contra los malos tratamientos de un prelado de quien era ecónomo. Dominado por la tristeza, se entregó á las seducciones de un agente del infierno, y renunció á Jesucristo, á su Madre y al bautismo. Por su parte el diablo le hizo grandes promesas. Firmóse escritura de todo esto. Teófilo recobró en seguida su favor con el obispo; entregado á la ambicion y al orgullo, se portó como un verdadero súbdito de Satanás. Sin embargo, llegó el remordimiento; pero ¿cómo esperar salvacion, cuando se ha renegado del Hijo de Dios y de su Madre? No habia más que una esperanza, la mi-

(1) *Gesta abbatum Gemblacensium*, c. 34 (ad a. 1018): «Unicuique Christi fidelium scimus omnimodis esse elaborandum, ut promereri possit gratiam sanctorum. Quia sic tam propria fragilitatis quam demonis et hujus mundi concutimur fluctibus, ut non nisi eorum festi patrocinii subsistere possimus.» (PERTZ, *Monumenta*, t. VIII, p. 538.)

(2) CESAR, HEISTERBACHENS, *Dialogus miraculorum*, II, 12.

(3) LEGRAND D'AUSSY, *Fabliaux*, t. V, p. 29.

sericordia de la Virgen. María se dejó ablandar. Entonces Teófilo no dudó ya de su salvacion: «Vuestro Hijo, dijo, hará lo que queráis; no teneis más que mandar.» No se engañaba; la Virgen se le apareció para anunciarle su perdon. A petición de Teófilo retiró de manos del diablo la escritura fatal que habia firmado. No sabemos si en el siglo XIX la Iglesia, á pesar de su inmutabilidad, admitiría todavía que aquel que reniega de Dios se salvará con tal que adore á la Virgen; en la Edad Media la leyenda de Teófilo fué celebrada por los más eminentes teólogos. *Fulberto*, obispo de Chartres, hizo de ella el asunto de un sermón; su conclusion es que María tiene un poder imperativo y que anula á su capricho los pactos hechos con el diablo (1). El cardenal *Damian* exclama: «Que te será negado, Santísima Virgen, á tí á quien se ha concedido el sacar á Teófilo de lo profundo de los infiernos!» (2). *San Anselmo*, *San Bernardo*, *San Buenaventura*, *Alberto el Grande*, emplean el mismo lenguaje.

Tal era la creencia general acerca del poder absoluto de la Virgen. A fuerza de exaltar la caridad se hacia peligrar la justicia. El diablo, que tiene la pretension de ser buen jurista, se quejó, segun dice el monje *Gautiero de Coinsi*: «La Virgen rompería todas las puertas del infierno ántes que dejar en él ni un solo día á aquel que en vida ha hecho algunas reverencias á su imagen. Dios no la contradice en nada; puede decir que el mirlo es blanco y que el agua turbia está clara; su Hijo es condescendiente y le concede todo» (3). Las quejas del diablo no carecian de fundamento. La Virgen defendía con su apoyo la inmoralidad, y, alcanzándole la impunidad, la favorecia. «Un hombre que toda su vida habia vivido en pecado, murió de muerte repentina. Los demonios y los ángeles se disputaban su alma; los ángeles iban á ceder ante las pruebas demasiado evidentes de la culpabilidad del difunto, cuando apareció la Virgen. Asustados al pronto, los demonios se reponen y apelan á la justicia de la Madre del Salvador.

(1) *Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XIX, p. 39. — Compárese el sermón de *Geoffroy*, abad de Vendôme, sobre *Teófilo*. (IBID., XXI, 81.)
 (2) *DAMIANI Serm.* 44. (*Op.*, t. II, p. 101.)
 (3) *RACINE*, hijo, en la *Historia de la Academia de las Inscripciones*, t. XXVIII, p. 361.

María responde que Jesucristo no permitirá que Satanás se apodere de un hombre que ántes de morir le ha dirigido una oracion. Los demonios insisten y dicen que el difunto ha cometido un crimen enorme y no lo ha confesado. Para salvar al culpable, la Virgen lo llama de nuevo á la vida y le manda que vaya inmediatamente á confesar á su monasterio. Los monjes tomaron á su cargo su penitencia, y el culpable subió *incontinenti* con su protectora al reino de los cielos» (1).

¿Se recusará al cardenal *Damian*, á pesar de su santidad, por ser un espíritu inclinado á la supersticion? Citarémos al abad *Guiberto de Nogent*. En medio de una edad crédula que admitia como revelaciones las más groseras imposturas, se atrevió á combatir las falsas reliquias y los milagros falsos; pero cuando se trata de la Virgen, su razon se oscurece. Una mujer vivia en adulterio con un hombre casado. La esposa del adúltero implora el auxilio de la Santa Virgen contra la culpable. María se le aparece y le dice: «No puedo castigar á la mujer adúltera, porque todos los días me dirige la salutacion angélica, que es la cosa más agradable que puedo oír de una criatura humana.» Afortunadamente la pecadora fué más moral que la Madre de Dios; habiendo llegado á conocer las palabras de la Virgen, se convirtió (2). Tal es la narracion de un abad, espíritu despreocupado. Imagínese, segun esto, cuáles eran las ideas del pueblo. Era una creencia general que «aquel que tenía la costumbre de recitar las Horas de Nuestra Señora, no podia ser condenado el día que las decia» (3). Una monja recorrió el país durante diez años con un capellan. Pero como nunca habia dejado de decir un *ave maria* cuando pasaba por delante de la imagen de la Virgen, su protectora tomó el traje y el rostro de la fugitiva y desempeñó con asiduidad todos sus deberes. Cansada, por último, de su libertinaje, la religiosa volvió al convento; la Virgen le dió á conocer por qué medio ingenioso la habia salvado de la vergüenza; la religiosa, fa-

(1) *DAMIANI, Opusc. XXXIII*, 2. (*Op.*, t. III, p. 251.)
 (2) *GUIBERTI, De laude B. Mariæ*, c. 12. (*Op.*, p. 306.)
 (3) *Fabliau* de un rey que quiso hacer quemar al hijo de su senescal. (*LEGRAND D'AUSSY, Fabliaux*, t. V, p. 58.)

vorecida con aquella milagrosa proteccion, fué más estimada que nunca, á pesar de su apostasia y de sus crímenes (1).

Habia multitud de leyendas de este género; los frailes las recogian para edificacion de los fieles: «Era menester tener ideas muy extrañas, dice Racine hijo, para encontrar en ellas motivo de edificacion, porque lo absurdo corre parejas con lo inmoral en los pretendidos milagros de la Virgen» (2). El culto de los santos no era más moral que el de María; una peregrinacion bastaba para borrar una vida entera de desórdenes: «Un hombre que no creia en los santos ni en el paraíso, un verdadero pagano, se dejó persuadir por su mujer á ir al Monte San Miguel; fué á él sin ningun sentimiento de fe ni de arrepentimiento, lo cual no fué obstáculo para que San Miguel le salvase del infierno, que tan bien habia merecido.» Escuchemos ahora la consecuencia moral de la leyenda: «El que vaya al Monte San Miguel alcanzará perdon de sus pecados» (3).

Se ve, pues, lo que era en realidad el culto de los santos; no era la intercesion con Dios de que hablan los teólogos; era el fetiquismo más grosero; la ofrenda sobre el altar de un santo, el hecho material de visitar su sepulcro, reemplazaban á la oracion, al arrepentimiento y suplían á todas las virtudes (4). A principios del siglo XVI se veía en una iglesia de Bourges una inscripcion que expresaba las creencias populares con una claridad que pudiera llamarse ingénua, pero que merece más bien el nombre de impudencia: «Ofrece aquí con devocion y alcanzarás lugar entre los bienaventurados..... Aquí está de venta el paraíso» (5). *El que echa al cepillo va al cielo*: Tal era la moral práctica de la Edad Media; no era posible llevar más léjos el cinismo. Esto no es una supersticion aislada, consentida ó condenada por la Iglesia; el Jefe de la cristiandad, el que se dice Vicario de Dios y pretende ser infalible, es el primero en propagar el funesto error de que un

(1) *Fabliau de la monja sacristana*. (LEGEAND D'AUSSY, t. V, p. 79-82. La leyenda se encuentra ya en CESÁREO DE HEISTERBACH, VII, 35.)

(2) *Memorias de la Academia de las Inscripciones*, t. XVIII, *Historia*, p. 358.

(3) JUBINAL, *Fabliau*, t. II, p. 202-207.

(4) POLYDORUS VERGILIUS, *De rerum inventoribus*, VI, 13.

(5) HENRI ESTIENNE, *Apología de HERODOTO*, c. 38, § 20-21.

donativo hecho á la Iglesia reemplaza á la penitencia y rescata á los muertos mismos de las penas del otro mundo. Bajo ciertos puntos de vista podria decirse, sin calumniar al catolicismo, que, durante muchos siglos su moral ha consistido en una operacion financiera, destinada á llenar los tesoros del Papa.

N.º 2. — *Las Indulgencias.*

Las indulgencias fueron el grito de guerra de la Reforma, y con razon. No fué, como dicen los católicos, una envidia de fraile la que inspiró á Lutero sus famosas tesis. Las indulgencias llegaron á ser un arma en manos de los que protestaron contra las tendencias externas de la religion romana, porque concentraban en cierto modo todos los vicios contenidos en el catolicismo. Una bula de indulgencias levantó al piadoso Hus contra Roma, y en el siglo XV todos los precursores de la Reforma se levantaron contra el poder que el Papa se atribuía sobre los vivos y los muertos. Sin embargo, poniéndose en el punto de vista del catolicismo, no es posible poner en duda el derecho de la Iglesia. Uno de los elementos de la penitencia es la satisfaccion de obra, que consiste en actos meritorios en la medida determinada por el sacerdote, órgano de Dios. En la Edad Media se permitió á los fieles que sustituyeran estas obras con prestaciones útiles á la Iglesia, tales como un servicio personal ó una suma de dinero. De aquí las indulgencias: son una conmutacion de pena, y bajo este punto de vista muy legítimas, si se admite que la Iglesia ha recibido de Dios el poder de atar y desatar. ¿Por qué, pues, el ejercicio de este derecho ha levantado contra Roma la conciencia general en los siglos XV y XVI? Hay que buscar la razon en la ambicion y en la codicia del clero. Los motivos interesados que lo animaban acabaron por aparecer al descubierto; cuando los fieles vieron que la religion de Roma no era más que un comercio de dinero, se alejaron con horror de la Babilonia moderna.

Hay en esto un gran juicio de Dios: el Papa, que fundó el poder de Roma, inauguró tambien el fatal sistema que debia destruirlo. Para levantar las poblaciones contra Enrique IV, conce-

dió Gregorio VII la absolución de todos sus pecados á los que abrazáran el partido del rey Rodolfo (1). El Pontífice romano hablaba como órgano de la justicia divina; sin embargo, ¡qué trastorno de toda justicia en esta absolución! ¡La insurrección contra el soberano legítimo, el perjurio, la guerra civil, los mayores crímenes eran recomendados á los cristianos, ¿qué digo?, ordenados por el vicario de Dios, como medio infalible de expiar sus faltas! De esta manera las indulgencias cambiaron de carácter: de individuales se convirtieron en generales. Lo mismo sucedió con las indulgencias que la Santa Sede concedió á los cruzados: *el viaje á Oriente debía dispensarles de toda penitencia* (2). Los primeros Papas que predicaron las Cruzadas obraron bajo la inspiración de la fe, tal vez de la ambición; no pensaban todavía en especulaciones de dinero. Pero en la lucha á muerte que los soberanos Pontífices sostuvieron contra los Hoenstaufen olvidaron la Tierra Santa y no pensaron más que en su ambición y en su odio; la salvación de los fieles no fué más que un pretexto para recaudar contribuciones bajo el nombre de indulgencias.

Para hacer frente á estas indulgencias, sin cesar crecientes, era necesaria una provisión inagotable de gracias á disposición del Pontificado. Los doctores escolásticos encontraron este tesoro místico, que sirvió durante siglos para llenar el tesoro material de los Papas. *Santo Tomás* parte del principio de que un fiel puede dar satisfacción por otro, porque todos los cristianos son miembros de un mismo cuerpo, el cuerpo espiritual de la Iglesia; si, pues, sucede que un fiel ha hecho más actos meritorios que los necesarios para su salvación, el sobrante puede servir para otros fieles. Ahora bien; hay un número infinito de estas obras supererogatorias: los méritos de los santos, y sobre todo, los méritos de Jesucristo. ¿Quién distribuirá este tesoro? La Iglesia, por la cual han padecido los santos y Jesucristo (3). Todos los doctores admitían esta teoría; solamente que algunos ponían restricciones al poder de la Iglesia; querían que aquel á quien se aplicaba la indulgencia tu-

(1) MANSI, t. XX, p. 534.

(2) «*Iter illud pro omni penitentia reputetur.*» Concil. Claramontan., c. 2. (MANSI, t. XX, p. 816.)—VILLELM. TYE., lib. I. (BONGARS, p. 640.)

(3) S. THOMAS., *Summa theologica, Supplem., Quæst. 25, art. 1.*

viese fe y contrición, y que la Iglesia distribuyese sus gracias con prudencia y mesura (1). *Santo Tomás* no admite estas condiciones: «No es necesario, dice, tener en cuenta la fe ni las obras del que recibe la indulgencia, sino el tesoro de méritos de que la Iglesia tiene derecho de disponer; este tesoro es inagotable, y la Iglesia lo distribuye según conviene á sus intereses. Indudablemente conviene que reparta con prudencia sus favores; pero, aún cuando la remisión de las penitencias se hiciera casi por nada, las indulgencias no dejarían de ser eficaces, porque el tesoro de méritos es bastante para la remisión de todos los pecados» (2).

La Iglesia tiene, pues, el poder absoluto de distribuir sus indulgencias á quien quiera, como quiera, y con el objeto que quiera. Para completar este sistema de explotación, no faltaba más que hacer extensivo al otro mundo el poder del Pontificado. Gregorio Magno había preparado los ánimos para esta usurpación inaudita; en sus famosos *Diálogos* da como cosa segura que la misa saca ánima del purgatorio; ¿puede haber duda, cuando ha habido muertos que han venido á implorar el favor del santo sacrificio y han declarado después que les habían sido abiertas las puertas del paraíso? (3). Apoyada, pues, en estas apariciones, la Iglesia absolvió á los muertos lo mismo que á los vivos (4). *Santo Tomás* no vacila en enseñar que la Iglesia puede conceder indulgencias á las almas del purgatorio. En primer lugar, ¿cómo lo viene haciendo, y ¿cómo hemos de creer que quiere engañar á los fieles? En segundo lugar, si posee un tesoro de méritos, ¿por qué no ha de poder disponer de él en favor de los muertos lo mismo que de los vivos? Quedábanle, sin embargo, algunos escrúpulos al ilustre doctor; dice que los sacerdotes no pueden á su capricho sacar almas del purgatorio (5). Pero la credulidad, gracias á la influencia interesada del clero, pudo más que la duda. En el siglo XV los teólogos se preguntaban muy formalmente por qué, teniendo el Papa un poder absoluto sobre las almas, no dejaba vacío el purgatorio

(1) ALBERT. MAGNUS., in *Sentent.*, lib. IV, dist. 20, art. 17.

(2) S. THOMAS., *Summa. Supplem.*, Quæst. 25, art. 2.

(3) GREGORII MAGNI., *Dialog.*, IV, 55.

(4) GIESELER., *Kirchengeschichte*, t. II, 1, § 25, nota k; § 35, nota k.

(5) S. THOMAS., *Summa, Supplem.*, Quæst. 71, art. 10.

con una sola palabra (1). Sin embargo, los soberanos Pontífices no se atrevieron á decir que salvarían á las almas por su sola voluntad; dijeron que la indulgencia era provechosa por vía de *sufragio*, es decir, que el mérito de una tercera persona era aplicable á los muertos (2). Pero estas sutilezas teológicas eran buenas para la escuela; la creencia popular era que las indulgencias sacaban inmediatamente á las almas del purgatorio, y esta creencia era la que llenaba las arcas de los Papas. La superchería del clero excedió de toda ponderación; no es posible compararla más que con los groseros artificios de que se sirven los charlatanes para atraer á la gente del pueblo á presenciar sus escamoteos. Había iglesias en que la codicia se manifestaba con extraordinaria desvergüenza; eran aquellas á las cuales el vicario de Dios había concedido indulgencias perpétuas. Solamente en Roma había cinco; tenían inscripciones ó rótulos que advertían á los fieles que, haciendo decir en ellas una misa, se sacaba un alma del purgatorio (3). Este privilegio no estaba limitado á Roma; los monjes mendicantes, y á su imitación las demás órdenes, alcanzaron del Santo Padre altares privilegiados, en los cuales se ponían letreros que decían: «*Aquí se saca ánima del purgatorio á cada misa*» (4).

Después de esto, ¿acusarán todavía de calumnia los escritores católicos á los que hacen responsable á la Iglesia del codicioso charlatanismo de las indulgencias? Nadie pone en duda los hechos. ¿Cuál es el principio del abuso? ¿No es el poder de repartir el pretendido *tesoro de méritos* entre todos los miembros de la Iglesia? Pues bien; una bula de Clemente VI consagra esta enormidad con su autoridad infalible. El Papa tiene cuidado de demostrar que el *tesoro* de que dispone, por más que toma de él incesantemente, no se agotará nunca: ¿no es infinito el mérito de la sangre de nuestro Salvador? Este *tesoro* admirable tiene además una virtud singular; aumenta, á medida que se prodiga, por los méritos supererogatorios de aquellos á quienes se conceden las in-

(1) GIESELER, t. II, 3, § 118, nota m.

(2) *Decretal de Sixto IV*, de 1477. (GIESELER, t. II, 4, § 147, nota q.)

(3) GIESELER, t. II, 4, § 147, nota r, p. 358.

(4) THIERS, *Tratado de las supersticiones*, t. IV, p. 260.

dulgencias (1). Una vez admitida la doctrina del *tesoro*, la salvación se convierte en una operación de comercio: «El pecador, dice *Sarpi*, paga su deuda con la asignación equivalente que toma sobre este tesoro» (2). Para facilitar los cálculos, la corte de Roma redactó una lista de todos los pecados, especie de tarifa de aduana, que permitía á los pecadores pasar de la tierra al cielo, pagando una cuota. No faltaba más que disponer las tiendas para atraer á los mercaderes. Los vicarios de Dios fueron también los que pusieron en venta las indulgencias. Bonifacio IX, famoso por su insaciable avaricia, envió recaudadores á los diversos reinos; eran una especie de comisionistas de comercio encargados de poner la mercancía pontifical al alcance de los fieles (3).

Ya está excitada la codicia; ¿podrá asombrarnos el que la pasión más vil del hombre produjese las monstruosidades que excitaron la cólera de Lutero? Los vendedores prometían el perdón de los pecados sin penitencia; lo cuenta un testigo ocular, un escritor católico (4). Se ve por las proposiciones que la Sorbona condenó en 1518 hasta donde llegaba la impudencia de los agentes de la Santa Sede: «Todo el que eche en el cepillo de la cruzada un *teston* por un alma que esté en el purgatorio, salva *in continenti* á dicha alma, la cual va infaliblemente y sin dilación al paraíso; echando diez *testones* por diez almas, ó mil *testones* por mil almas, *in continenti*, y sin género de duda, van todas al paraíso» (5). Era la época de las hazañas del famoso Tetzels; predicaba que el Papa tenía más poder que los Apóstoles, más que los santos, y aún más que la Madre de Dios. La indulgencia, según decía, borraba los pecados más enormes; el Santo Padre podía salvar á aquel que hubiera violado á la Santa Virgen, y esto sin

(1) «*Quanto plures ex ejus applicatione trahuntur ad justitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum.*» Bula *Unigenitus* de 27 de Enero de 1343, en las *Extravagant. Comm.*, lib. v, tit. 9, c. 2.

(2) SARPI, *Historia del Concilio de Trento*, lib. I, p. 18.

(3) THEODORUS A NIEM, *de Schism.*, I, 68.

(4) «*Me audiente, publice predicarunt*», dice TEODORO DE NIEM, *ibid. et Vita Johannis XXIII* (GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 3, § 118, nota h.)

(5) D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. I, P. 2.^a, p. 355.

contrición ni arrepentimiento. Tetzal hacía más aún: ¡vendía indulgencias para los pecados futuros! (1).

No tenemos inconveniente en creer que los vendedores de indulgencias se hayan salido de las instrucciones de los papas ó que las hayan falsificado; que la Iglesia haya desaprobado sus vergonzosas bribonadas. Pero esto no impidió á los vicarios de Dios hacer ingresar en caja el oro que sus agentes habían sustraído á las almas crédulas (2). Al fin y al cabo los corredores de Roma eran los únicos que estaban en relacion directa con los fieles; los compradores tenían que ajustarse á su predicacion. Reflexiónese un momento acerca de las máximas predicadas por los vendedores de indulgencias, y se verá con espanto la desastrosa influencia que han debido ejercer sobre la moralidad de los creyentes. *San Damian* se quejaba ya en el siglo XI de que la conmutacion de las penitencias por dinero arruinaba la disciplina (3). ¿Qué hubiera dicho el severo anacoreta si hubiera presenciado la venta de las indulgencias? La concepcion teológica de la indulgencia no ha penetrado nunca en las masas; al comprar la remision de sus penas, los fieles creían comprar el paraíso.

Habiendo un medio tan fácil de lavarse de sus crímenes y de ganar el cielo, ¿por qué no entregarse á sus pasiones? Tal era el razonamiento de los fieles en el siglo XIII, y lo mismo razonaban en el siglo XVI (4). Un trovador dice, como cosa muy natural, que quebrantará su juramento y buscará su perdon en Siria (5). El abad de *Ursperg* confirma el testimonio del poeta frances; cuenta que se oía decir á los más grandes criminales: «Cometeré todas las atrocidades que quiera, puesto que tomando la cruz quedaré lavado de todo pecado, y aún alcanzaré perdon para los demas» (6). ¡Hé aquí la moral de las cruzadas y de las indulgencias!

(1) GIESELER, t. II, 4, § 147, nota z.

(2) Esto es lo que hizo Bonifacio IX. (GIESELER, t. II, 3, § 118, nota 4, página 254.)

(3) DAMIANI *Epist.* 1, 15, ad *Alexandrum II.*

(4) *Centum gravamina Germanica nationis*, § 3. (*Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, p. 355.)

(5) MILLOT, *Historia de los trovadores*, t. II, p. 240.

(6) *Chronio. Urspergense*, ad a. 1221. (GIESELER, t. II, 2, § 82, nota d.)

Voltaire dice que «el libro de las tarifas ha puesto de manifiesto infamias más ridículas y más odiosas á la vez que todo cuanto se cuenta de la insolente bribonería de los sacerdotes de la antigüedad» (1). Este juicio es merecido; no ha habido nunca espectáculo más infame que el de la venta de las indulgencias. Sin embargo, la Iglesia pretende haber recibido de Jesucristo sus poderes; su inmutabilidad la condena á seguir enseñando hoy la doctrina del *tesoro de los méritos* consagrada por un papa. Estas pretensiones son una sentencia de condenacion contra el catolicismo y contra la revelacion en que funda su dominacion.

(1) VOLTAIRE, *Ensayo sobre las costumbres*, c. 68.

CAPITULO II.

LAS HEREJÍAS Y LOS PRECURSORES DE LA REFORMA.

§ I.—Las herejías.

N.º 1.—Consideraciones generales.

La Reforma fué en su esencia una reanimación del sentimiento religioso; en vano lo niegan los católicos; este sentimiento resplandece en las creencias de los reformadores, resplandece en su oposición contra el catolicismo romano. El dogma de la gracia y de la justificación por la fe no es en el fondo más que una protesta contra la doctrina de las obras exteriores que constituía toda la religión en la Edad Media. ¿Cómo, preguntaban los protestantes, han de servir las obras para alcanzar la salvación? Los católicos que confiaban en el ayuno, la limosna, la peregrinación y las indulgencias, les parecían unos ciegos que iban á incurrir en la condenación eterna. Comparando la debilidad del hombre y la ineficacia de sus méritos con la inmensidad de la satisfacción que debe á Dios por la misteriosa falta de que es solidario, poniendo la corrupción de su naturaleza frente al terrible juicio de Dios, los reformadores desesperaban de alcanzar su salvación; no hablan en sus símbolos más que de los tormentos de la conciencia, de la ceguera de los pecadores, de la cólera de Dios y de los terrores de su justicia (1). Esta sombría desesperación no encon-

(1) *Constat in terroribus conscientiae, quod non possunt irae Dei opponi ulla*

traba alivio más que en la fe sin límites en Aquel que, siendo Hijo de Dios, había tomado forma de esclavo para satisfacer mediante un sacrificio infinito por el pecado infinito del hombre. De aquí el fervor del sentimiento religioso que se ha conservado como rasgo característico de las sectas protestantes.

Esta reacción contra el catolicismo exterior, este regreso á la religión verdadera, se manifiestan desde la Edad Media en las herejías, aunque bajo formas diferentes. No es esta la opinión de los católicos; deprimen las herejías, lo mismo que deprimen la Reforma. Los escritores contemporáneos acusan á los Cátaros de cometer en sus reuniones nocturnas los mismos crímenes que los paganos habían imputado á los primeros cristianos (1). El odio ó la ceguera han sobrevivido á la Edad Media; aún hoy los celosos, para explicar las persecuciones que manchan á la Iglesia, presentan las herejías como una especie de insurrección contra la moral y la sociedad (2). Después de haber quemado á los herejes, la Iglesia los calumnia con objeto de justificarse; pero para justificarse se ve en la precisión de falsificar la historia. Sus propios anales la condenan. Pregúntese á los papas, pregúntese á los concilios del siglo XIII, cuáles son las causas que provocaron las herejías, y responderán: «La corrupción del clero.»

Inocencio III escribió en 1204: «Los herejes logran con tanta más facilidad atraer á las gentes sencillas, cuanto que en la vida de los obispos encuentran los argumentos más peligrosos contra la Iglesia.» En su discurso al concilio general de Letran, el gran Papa repitió la misma censura agravándola: imputó la pérdida de la fe y la decadencia de la religión á la corrupción del clero (3). La corrupción del clero era el grito de guerra de todos los herejes. En este punto, los más ortodoxos de los sectarios, los Valdenses, estaban conformes con los que la Iglesia condena con el nombre de Maniqueos. Todos atribuían la causa de la corrupción

nostra opera... Tota haec res consistit est ad otiositas hominibus, qui non norant, quomodo in iudicio Dei et terroribus conscientiae fiducia operum nobis eripiatur... Pavidas conscientias adigunt ad desperationem...

(1) SCHMIDT, *Historia de la secta de los Cátaros ó Albigenses*, t. II, p. 150-152.

(2) Véanse mis *Estudios sobre el Pontificado y el Imperio*.

(3) INOCENCIO III, *Ep. VII*, 75.—*Concil. Lateran.*, en MANSI, t. XXII, 972.

á la ambicion temporal de Roma. Participando del error difundido por el Pontificado mismo, maldecian á Silvestre por haber aceptado la pretendida donacion de Constantino: «Desde aquel momento, decian, un poder esencialmente espiritual se ha manchado con pasiones terrestres; la corrupcion ha aumentado hasta el punto de que se ha llegado á creer en la Iglesia de Roma lo contrario de lo que creian sus fundadores; esta Iglesia no es ya más que una casa en que se venden falsedades é imposturas. Roma es la Babilonia, la gran prostituta del Apocalipsis. La Babilonia pagana deslumbraba á los pueblos por su idolatría; la Babilonia cristiana deslumbraba igualmente á los pueblos por su culto material, por el lujo, la simonia y todas las malas pasiones del mundo» (1). Hé aquí las acusaciones que se oyeron en la cristiandad cuatro siglos ántes de Lutero.

La corrupcion del clero indujo á los sectarios á separarse de una Iglesia en la cual no encontraban ninguna garantía de salvacion: «El poder de los apóstoles, decian, esencialmente espiritual, no puede hallarse en manos de una Iglesia completamente secularizada; los sacerdotes no son los discipulos de Jesucristo, son los sucesores de los escribas y de los fariseos; su fe es falsa y muerta, y su vida los hace indignos del ministerio cristiano. Por su corrupcion la Iglesia ha perdido el poder que Jesucristo habia dado á San Pedro; los sacramentos administrados por los sacerdotes son ineficaces; siendo ellos culpables, ¿cómo han de absolvernos de nuestros pecados?» (2). De aquí la oposicion de los herejes contra el catolicismo y su regreso al cristianismo primitivo. En este punto la analogía entre las sectas de la Edad Media y la reforma es evidente. El lenguaje de los Valdenses es casi el de los protestantes: dicen, como ellos, que la Iglesia, lejos de favorecer la perfeccion cristiana, compromete la salvacion de los fieles por la deplorable facilidad de las penitencias y de la absolucion (3).

(1) SCHMIDT, *Historia de los Cataros*, t. II, p. 105-107.—GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 2, § 88, nota bb.—NEANDER, *Geschichte der christlichen Kirche*, t. V, 2, p. 842 y sig.

(2) EVERVINI *Epist. ad S. Bernardum* (D'ACHERY, *Spicileg.*, t. IV, p. 474).—SCHMIDT, *Historia de los Cataros*, t. II, 140 y sig.

(3) *La noble leccion*, poema valdense publicado por RAYNOUARD, *Poesias de los trovadores*, t. II, p. 73-102.

Esta reaccion contra la Iglesia llevó á los herejes á un espiritualismo excesivo. La corrupcion del clero, contra la cual clamaban sin cesar, no era otra cosa que los sentimientos y los juicios del mundo; era preciso, pues, condenar el mundo. En su consecuencia, los Cataros enseñaban que el único camino para llegar á la perfeccion era romper todo lazo con la sociedad, renunciar á sus amigos y á su familia, abandonar á su padre y á su madre para no vivir más que en Jesucristo. Anticipándose á las órdenes mendicantes, los Cataros prohibian á los *perfectos* toda posesion de bienes terrestres; llamaban á estos bienes un moho del alma. De aquí la ley de una pobreza absoluta, que justificaban con el ejemplo de Jesucristo y de los apóstoles; se daban con gusto el nombre de *los pobres de Cristo* (1). Los Valdenses también se llamaban *los pobres de Lion*; abandonaban mujer é hijos, patrimonio y domicilio para asemejarse á Aquel que no sabía dónde reclinar su cabeza: desnudos, seguian á Cristo desnudo (2).

Las ideas de los herejes eran en el fondo las de los primeros cristianos; así es que su pretension era imitar la vida de los discipulos de Cristo. Waldo empezó su carrera lo mismo que San Francisco. Habiendo oido leer los preceptos del Evangelio sobre el desinterés, quiso seguir literalmente los consejos de Jesucristo: vendió sus bienes, arrojó el dinero al fango para manifestar su desprecio hácia el mundo, y en seguida se marchó predicando la palabra de Dios (3). La vida de los herejes no era indigna de su gran ambicion. Prescindimos de los Valdenses, en los cuales los protestantes ven los precursores de la Reforma; hablamos de los más escarnecidos entre los sectarios, los desgraciados Cataros ó Albigenses. Los mismos que los perseguian como enemigos de Dios, hacian justicia á la pureza de sus costumbres, y proponian su piedad como ejemplo á los fieles de la Iglesia: «Los Cataros no hacian nada sin orar y sin implorar la bendicion de Dios; la

(1) SCHMIDT, *Historia de los Cataros*, t. II, p. 82.

(2) YVONETUS, en MARTENS, *Thesaurus*, t. V, p. 1781.—GUALTER MAPES, (GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 2, § 86, nota e.)

(3) PILICHDORF, *contra Waldenses*, c. 1. (*Biblioth. Maxima Patrum*, t. XXV, p. 278).—STEPHANUS DE BOBONE, *De septem donis Spiritus Sancti*, tit. 7, c. 31. (GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 2, § 86, nota d.)

palidez de su rostro demostraba el ascetismo de su régimen. Su vida severa y pura les atraía prosélitos; los que comparaban los sacerdotes católicos con los ministros maniqueos tenían que preferir la herejía á la religion ortodoxa. Obligados á reconocer las virtudes de los herejes, los defensores de la Iglesia trasforman las virtudes en vicios, segun su laudable costumbre; la palidez, signo de santidad en los monjes, es un signo de perdición en los sectarios. Pero ¿reciben los hipócritas la muerte con alegría, con entusiasmo? Un rasgo nos hará ver de qué parte está la hipocresía. Hacia el año 1170, un clérigo de Reims, habiendo encontrado á una jóven que paseaba sola, quiso seducirla; ella lo rechazó, diciendo que si llegase á perder su virginidad quedaria condenada para toda la eternidad. El ortodoxo seductor conoció por esta respuesta que la jóven pertenecía á la secta impura de los maniqueos; en su santo celo denunció á aquella que se habia resistido á su libertinaje; la jóven fué quemada; marchó á la hoguera sin proferir una queja, sin derramar una lágrima (1).

Tales fueron las ideas y la vida de los herejes de la Edad Media. Se comprende que los católicos los persigan con sus apasionadas acusaciones; pero lo que se comprende ménos es que los rechacen los protestantes; apenas admiten á los Valdenses, y aún discuten sobre si merecen el título glorioso de precursores de la Reforma. ¿Por qué los innovadores del siglo XVI reprueban á los del XII? Hay que distinguir varios órdenes de ideas en las herejías de la Edad Media. El móvil que las inspira fué tambien la gran palanca de la Reforma, digan lo que que quieran los protestantes: es la reaccion contra una Iglesia corrompida á fuerza de exteriorizarse, es el regreso á la religion interior de los primeros discípulos de Cristo. El renacimiento del sentimiento religioso tuvo lugar en los herejes, lo mismo que en los protestantes, por la exageracion de una idea cristiana; en el siglo XVI fué por la fe y la gracia, en el XII por el desprecio y abandono del mundo. Pero habia tambien en las herejías elementos hostiles á la Reforma, y que explican la especie de repulsion que inspiran á los protestantes.

(1) SCHMIDT, *Historia de los Cataros*, t. II, 154; t. I, 193, 89; t. II, 164; t. I, 90.

La mayor parte de las sectas iban más allá que el cristianismo; por esta consideracion debian inspirar horror lo mismo á los protestantes que á los católicos; y hay que confesarlo, el dualismo de los Cataros y el panteísmo del Libre Espíritu merecen esta reprobacion. Habia sectas que no participaban de estos extravíos; pero la doctrina de los Valdenses no respondia mejor que la de los Maniqueos á las necesidades de una reforma legítima. No era la exageracion del espiritualismo cristiano lo que debia llevar á cabo la Reforma; porque este espiritualismo por sí era ya un exceso. Los herejes, más aún que los protestantes, eran cristianos primitivos; pero las revoluciones no se realizan mediante un regreso á lo pasado, son esencialmente un movimiento hácia lo porvenir. Sin embargo, para dar resultado, las revoluciones deben tambien tener en cuenta los intereses y las necesidades que unen lo pasado con lo presente. Las herejías no satisfacian ni á la exigencia de estabilidad ni á la de progreso; querian reconstituir el cristianismo primitivo, é iban más allá que el protestantismo y aún que el Evangelio. Esto quiere decir que el movimiento herético era á la vez insuficiente y desordenado. Las herejías son la primera explosion de todos los sentimientos, de todas las ideas hostiles á la Iglesia, al catolicismo y aún al cristianismo. La filosofía puede aceptar, mejor que la Reforma, á los herejes como sus precursores, al ménos en el sentido de que sus creencias, aun cuando contengan errores, son una manifestacion de la libertad de pensar.

N.º 2.—*Las herejías y la Reforma.*

I.—*Regreso al cristianismo primitivo.—La Escritura.*

Hay un signo exterior que distingue á los reformados de los católicos; estos son cristianos como miembros de la Iglesia romana; aquéllos, como rechazaban la Iglesia romana y su tradicion, se vieron precisados, para seguir siendo cristianos, á adherirse con mayor fuerza á las Sagradas Escrituras. Esta adhesion se ha conservado como un signo característico de las sectas protestantes; las más avanzadas, aún aquellas que casi no tienen de cris-

tiano más que el nombre, los Unitarios, que rechazan la divinidad de Jesucristo, aceptan la divinidad del Evangelio. Puede decirse con un historiador protestante, que todas las sectas que reconocen los libros sagrados como autoridad suprema son los precursores de la Reforma (1). La importancia de este principio del protestantismo es inmensa: con el Evangelio en la mano, los protestantes rechazan todo lo que en él no está contenido, como una invención humana. Esto es rechazar la Iglesia, su dominación y sus dogmas.

La Iglesia tenía el presentimiento del peligro que contenía la Escritura para su poder. Ve con inquietud la traducción de los libros santos á una lengua vulgar. Inocencio III llega á saber que en la diócesis de Metz un gran número de laicos, deseosos de entender la palabra divina, habían hecho traducir al francés los Evangelios, las Epístolas de San Pablo, el Psalterio, los libros morales de Job y algunas otras partes del Antiguo Testamento. El Papa no se atrevió á reprobar el celo de los laicos; pero sin dejar de elogiarlo, ve en él más peligros que ventajas. «Los misterios de la religión, dice, no deben exponerse á los ojos de todos, sino solamente á los de aquellos que pueden comprenderlos, sin que su fe se altere. Las gentes sencillas, como los niños, necesitan por todo alimento la leche: los alimentos más fuertes deben reservarse para aquellos que están en estado de aprovecharlos» (2). Inocencio III no tomó ninguna resolución, pero los peligros que le preocupaban indujeron á los concilios á formular la prohibición que existía en el fondo del pensamiento del gran Papa: prohibieron á los laicos el uso de los libros santos (3). De manera que la palabra de Dios era un privilegio á que solamente podían aspirar los clérigos.

Si la Iglesia hubiera conseguido impedir á los laicos la lectura de los libros santos, toda reforma hubiera sido imposible. ¿Quién podía ilustrar á los cristianos acerca de la Religión de Cristo y

(1) GIESELER, en los *Goettingische Gelehrte Anzeigen*, 1854, 1, p. 579.

(2) INOCENCIO III, *Epist.* II, 141, 142, 235.

(3) *Concilio de Tolosa*, de 1228, c. 14 (MANSI, t. XXIII, p. 197). El *Concilio de Oxford*, de 1408, c. 7, prohibió traducir al inglés los libros sagrados (MANSI, t. XXVI, p. 1038).

acerca de la religión de Roma? Solamente la Escritura. Faltando esta luz, todo eran tinieblas. La Iglesia reproducía el régimen de las castas en lo que tiene de más degradante para la humanidad; reservada la ciencia á los elegidos del Señor, la masa de los laicos no era ya más que un rebaño conducido y dominado por el clero. Pero no es dado á ningún poder encadenar el espíritu humano; aun cuando la autoridad de la Iglesia en la Edad Media fue inmensa, unos oscuros sectarios la vencieron. En vano quería la Iglesia mantener una injuriosa separación entre clérigos y laicos; los herejes del siglo XII encontraron en la Escritura la profecía de que había de llegar un día en que todo hombre sería sacerdote, y tuvieron la ambición de realizarla. Los Apóstoles eran laicos, decían los Valdenses; ¿por qué todo buen laico no había de ser sacerdote, como los primeros discípulos de Cristo? Negaban que el sacramento del orden diese el poder de consagrar ó bendecir, de atar ó desatar: los Valdenses eran todos admitidos á la predicación, sin distinción de sexo, de condición, ni de edad (1). Al rechazar la división de clérigos y laicos, las sectas reivindicaban los privilegios de los clérigos como un derecho común; estos privilegios eran, en efecto, la usurpación de un derecho que el Creador ha grabado en el corazón de todo hombre, el derecho á la ciencia y á la luz; el derecho fué más fuerte que el Pontificado.

Es un espectáculo sublime el de los pobres sectarios luchando contra la omnipotencia de la Iglesia sin más apoyo que un libro. Si se atrevieron á atacar á la Iglesia, es porque estaban convencidos de que se apoyaban en una autoridad más alta que la de los papas, la palabra de Dios. No nos admiremos, pues, del culto que los herejes profesaban á los libros santos; los leían con tanta asiduidad que los sabían de memoria (2). La ciencia de la Escritura, por imperfecta que fuese en la Edad Media, hacía á los sectarios invencibles en su lucha contra la Iglesia dominante. Apoyados en la palabra divina, rechazaban como fabulosas todas las instituciones y todas las prácticas que no estaban consagradas

(1) RAINERII *Summa (Bibl. Maxima Patrum, t. XXV, p. 265)*. — ALANUS DE ISSULIS, *contra hæreticos*, c. 8 (GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 2, § 86, nota 7). — BERNARDI, *abbatis, contra hæreticos*. (GIESELER, *ib.*, nota p.)

(2) RAINERII *Summa (Bibl. Max. Patrum, t. XXV, p. 273, 265)*.

por la autoridad de Dios (1); rechazaban atrevidamente la Tradición cuando los escritos de los Padres ó las decretales de los papas estaban en oposicion con el texto sagrado (2). Esto era atacar á todo el catolicismo.

II.—El Culto.

Los Valdenses y los Cataros condenan como supersticiones todas las prácticas de la Iglesia que no provenian de Jesucristo ó de sus Apóstoles (3). Su condenacion alcanzaba, no solamente á obras tan recomendadas por la Iglesia como las mortificaciones y las peregrinaciones, sino á la religion misma tal como la entendia la masa de los fieles. En la práctica el culto de Dios estaba reemplazado por el de los santos; los Valdenses y los Cataros lo condenaron; burlábanse de los milagros, y las reliquias solamente les inspiraban desprecio (4). Los herejes arruinaron en sus fundamentos el culto de los santos, enseñando que su intercesion era inútil, pues que cada cual habia de ser juzgado segun sus actos, sin que pudiese aprovecharle el mérito de un tercero (5). Si los libros religiosos de los Valdenses correspondiesen al siglo XII, como ellos pretenden, sería preciso decir que desde la Edad Media el sentimiento cristiano y la razon se han elevado á la altura de la filosofía moderna. El historiador de los Valdenses nos dice que sus antepasados rechazaban el culto de los santos porque falseaba la idea de Dios, representando á las criaturas como animadas de una caridad mayor que Aquél que es todo caridad; añadían que si habia hombres distinguidos por la santidad de su vida, se los debía hon-

(1) RAINERII Summa: *Valdenses, quidquid predicatur, quod per textum Bibliæ non probatur, pro fabulis habent.* (GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 2, § 88, nota bb.)

(2) RAINERII Summa (*Bibl. Max. Patrum*, t. XXV, p. 265).

(3) EVERVINI Epist. ad S. Bernardum, § 5 (en las *Obras de SAN BERNARDO*, p. 1490).—RAINERII Summa (*Bibl. Max. Patrum*, t. XXV, p. 265).

(4) RAINERIUS, *ib.*: «*Canonisationes, translationes et vigiliis sanctorum contemnunt. Item miracula sanctorum subsannant, item reliquias sanctorum contemnunt.*»

(5) ALANUS, *contra Waldenses y Albigenses*, c. 72, p. 264.

rar imitándolos, pero no tributándoles una adoracion que no se debe más que al Creador (1).

Sea lo que fuere de la autenticidad de las tradiciones valdenses, lo cierto es que las supersticiones del catolicismo fueron rechazadas por los herejes en la época misma en que se hallaban en toda su fuerza. El comercio de las indulgencias no tenía aún la extension que alcanzó algunos siglos más tarde, pero ya se dejaba sentir el abuso; los sectarios lo combatieron en su principio por medio de su doctrina sobre la confesion y la penitencia. «No es el sacerdote, decían, quien perdona los pecados, sino Dios. La contricion del corazon borra las faltas por la gracia divina; por consiguiente la intervencion del sacerdote es inútil» (2). Rechazando la confesion, con mayor razon habian de rechazar la indulgencia; para hacer patente su absurdo, suponian que un fiel fuese condenado á una penitencia de tres años: «Tres obispos, con motivo de la consagracion de una iglesia, conceden una indulgencia de un año cada uno; el penitente gana las tres indulgencias, y queda absuelto mediante tres dineros» (3). El clero dominaba á los vivos por el temor de las penas que les esperaban en la vida futura; los dominaba por las angustias que les inspiraba el pensamiento de que las personas queridas, tales como un esposo, un hijo, iban á sufrir los tormentos del infierno. La Iglesia pretendia tener medios de salvar á los vivos y á los muertos. Muchos siglos antes de la Reforma los herejes echaron de ver lo infundado de esta usurpacion; rechazaron las oraciones, las misas, y en general todas las buenas obras que se hacen por los difuntos (4). *Pedro de Bruis* decia con gran razon: «Las ofrendas no pueden ser útiles á los muertos, pero lo son á los sacerdotes, que hacen de ellas un instrumento de poder y una fuente de riqueza» (5).

Los que abandonan la tradicion católica se encuentran en una

(1) PERRIN, *Historia de los cristianos Albigenses*, p. 312 y sig.

(2) ALANUS, *contra Waldenses y Albigenses*, I, 50, 52; II, 10 (p. 241, 265).—*La Noble Leccion* dice: «Solamente Dios perdona, puesto que nadie más que él puede hacerlo.»

(3) ALANUS, *contra Waldenses y Albigenses*, II, 11, p. 265.

(4) BERNARDUS, *contra Waldenses*, c. 9 (*Bibl. Max. Patrum*, t. XXIV).

(5) PETRI VENERABILIS *Epistola adversus Petrobusianos hæreticos* (*Bibl. Max. Patrum*, t. XXII, p. 1033).

pendiente fatal, en la cual les es imposible detenerse: en cuanto se da un paso fuera de la Iglesia, la fuerza de las cosas lleva á rechazar sucesivamente todas las creencias cristianas. Los herejes hicieron en la Edad Media esta experiencia, que los protestantes renovaron en los tiempos modernos. El principio de que no hay nada legítimo más que lo que está consagrado en la Escritura, los llevó á rechazar la mayor parte de los Sacramentos, la Confirmación, la Extremaunción, el Orden y el Matrimonio (1). Veremos que fueron más allá que la Reforma y aún que el cristianismo, rechazando la Eucaristía y el Bautismo. No les quedó ya nada del catolicismo. Un filósofo que se respete no podría asistir al culto romano; no podría sin hipocresía tomar parte en el culto de los reformados; pero un filósofo hubiera podido en el siglo XII formar parte de las reuniones de los Cataros. «Para adorar á Dios, decían, no se necesita reunirse en una casa hecha con piedras, Dios está presente en todas partes, está presente allí donde se reúnen dos ó tres hombres en su nombre.» Sus templos no tenían adorno alguno; no se veían en ellos estatuas ni pinturas; condenaban las imágenes como ídolos inventados por el demonio. Empezaba el servicio religioso por la lectura de un pasaje del Evangelio, interpretado por el ministro; despues venía la bendición. Los creyentes juntaban sus manos, doblaban las rodillas y se inclinaban tres veces, diciendo: «Benedicidnos.» La tercera vez añadian: «Rogad á Dios por nosotros pecadores, á fin de que nos haga buenos cristianos y nos lleve á buen fin.» Despues de haber recibido la bendición, la asamblea recitaba la oración dominical; era la única oración que creían permitida á los discípulos de Cristo (2). Los Valdenses tenían un culto igualmente sencillo; la filosofía no tiene noción más pura de la oración que los pobres de Lion: ordenar su vida conforme á la voluntad de Dios, pensar bien y obrar bien, á esto llamaban hacer oración (3).

(1) ALANUS, *contra Waldenses et Albigenses*, I, 66 y sig., p. 251. — BAINBRIDGE *Summa* (Bibl. Max. Patrum, t. XXV, p. 265).

(2) SCHMIDT, *Historia y doctrina de la secta de los Cataros*, t. II, p. 111, 112, 115, 116.

(3) LEGER, *Historia de las iglesias waldenses*, t. I, p. 41.

§. II. — Los Precursores de la Reforma.

N.º 1. — Los Precursores y los Herejes.

En los dos siglos que preceden á la Reforma aparecen los hombres á quienes los protestantes reconocen como precursores de la revolución religiosa del siglo XVI. Se engañaría el que creyese que media un abismo entre los *precursores* y los herejes, por el hecho de que los protestantes adoptan á unos y rechazan á otros; los mismos sentimientos que inspiraban á los atrevidos sectarios del siglo XII, animan también á los *precursores* del XV; si hay más precisión en su doctrina, más firmeza en sus creencias, es porque tienen la ventaja de ser los últimos. Los gérmenes de la Reforma habían tenido tiempo de arraigarse y crecer; los *precursores* fueron los órganos de este progreso. Verdad es que su nombre ha hecho olvidar el de los oscuros herejes de la Edad Media; pero no debe perderse de vista que deben su grandeza á la iniciativa de los Cataros y de los Valdenses; herederos del pasado, se han enriquecido con los trabajos de sus antecesores. Ahora bien, ¿no corresponde la verdadera grandeza más bien á los que abren el camino que á los que lo ensanchan?

Las herejías representan en cierto modo el lado negativo de la Reforma, el odio contra la Iglesia, odio que implicaba el regreso á los primeros tiempos del cristianismo, esa edad de oro que las sectas querían volver á realizar sobre la tierra. Wiclef tiene el mismo punto de partida: truena contra las riquezas y la corrupción del clero; quiere que la Iglesia vuelva á su sencillez y á su pureza primitivas (1). El primer reformador de los Bohemios es todavía más explícito. Mateo de Janow ve claramente que la Iglesia no puede volver al estado evangélico sino por medio de una revolución (2). ¿Cuál será el instrumento de esta revolución? La

(1) NEANDER, *Geschichte der christlichen Religion*, t. VI, p. 259-262.

(2) MATTHIE *liber de sacerdotum abhorrenda abominacione*, c. 37: «Dei Ecclesia nequit ad pristinam suam dignitatem reduci vel reformari, nisi prius omnia fiant nova.» (*Historia et Monumenta*, J. HUB., t. I.)

pendiente fatal, en la cual les es imposible detenerse: en cuanto se da un paso fuera de la Iglesia, la fuerza de las cosas lleva á rechazar sucesivamente todas las creencias cristianas. Los herejes hicieron en la Edad Media esta experiencia, que los protestantes renovaron en los tiempos modernos. El principio de que no hay nada legítimo más que lo que está consagrado en la Escritura, los llevó á rechazar la mayor parte de los Sacramentos, la Confirmación, la Extremaunción, el Orden y el Matrimonio (1). Veremos que fueron más allá que la Reforma y aún que el cristianismo, rechazando la Eucaristía y el Bautismo. No les quedó ya nada del catolicismo. Un filósofo que se respete no podría asistir al culto romano; no podría sin hipocresía tomar parte en el culto de los reformados; pero un filósofo hubiera podido en el siglo XII formar parte de las reuniones de los Cataros. «Para adorar á Dios, decían, no se necesita reunirse en una casa hecha con piedras, Dios está presente en todas partes, está presente allí donde se reúnen dos ó tres hombres en su nombre.» Sus templos no tenían adorno alguno; no se veían en ellos estatuas ni pinturas; condenaban las imágenes como ídolos inventados por el demonio. Empezaba el servicio religioso por la lectura de un pasaje del Evangelio, interpretado por el ministro; después venía la bendición. Los creyentes juntaban sus manos, doblaban las rodillas y se inclinaban tres veces, diciendo: «Benedicidnos.» La tercera vez añadían: «Rogad á Dios por nosotros pecadores, á fin de que nos haga buenos cristianos y nos lleve á buen fin.» Después de haber recibido la bendición, la asamblea recitaba la oración dominical; era la única oración que creían permitida á los discípulos de Cristo (2). Los Valdenses tenían un culto igualmente sencillo; la filosofía no tiene noción más pura de la oración que los pobres de Lion: ordenar su vida conforme á la voluntad de Dios, pensar bien y obrar bien, á esto llamaban hacer oración (3).

(1) ALANUS, *contra Waldenses et Albigenses*, I, 66 y sig., p. 251. — BAINBRIDGE *Summa* (Bibl. Max. Patrum, t. XXV, p. 265).

(2) SCHMIDT, *Historia y doctrina de la secta de los Cataros*, t. II, p. 111, 112, 115, 116.

(3) LEGER, *Historia de las iglesias waldenses*, t. I, p. 41.

§. II. — Los Precursores de la Reforma.

N.º 1. — Los Precursores y los Herejes.

En los dos siglos que preceden á la Reforma aparecen los hombres á quienes los protestantes reconocen como precursores de la revolución religiosa del siglo XVI. Se engañaría el que creyese que media un abismo entre los *precursores* y los herejes, por el hecho de que los protestantes adoptan á unos y rechazan á otros; los mismos sentimientos que inspiraban á los atrevidos sectarios del siglo XII, animan también á los *precursores* del XV; si hay más precisión en su doctrina, más firmeza en sus creencias, es porque tienen la ventaja de ser los últimos. Los gérmenes de la Reforma habían tenido tiempo de arraigarse y crecer; los *precursores* fueron los órganos de este progreso. Verdad es que su nombre ha hecho olvidar el de los oscuros herejes de la Edad Media; pero no debe perderse de vista que deben su grandeza á la iniciativa de los Cataros y de los Valdenses; herederos del pasado, se han enriquecido con los trabajos de sus antecesores. Ahora bien, ¿no corresponde la verdadera grandeza más bien á los que abren el camino que á los que lo ensanchan?

Las herejías representan en cierto modo el lado negativo de la Reforma, el odio contra la Iglesia, odio que implicaba el regreso á los primeros tiempos del cristianismo, esa edad de oro que las sectas querían volver á realizar sobre la tierra. Wiclef tiene el mismo punto de partida: truena contra las riquezas y la corrupción del clero; quiere que la Iglesia vuelva á su sencillez y á su pureza primitivas (1). El primer reformador de los Bohemios es todavía más explícito. Mateo de Janow ve claramente que la Iglesia no puede volver al estado evangélico sino por medio de una revolución (2). ¿Cuál será el instrumento de esta revolución? La

(1) NEANDER, *Geschichte der christlichen Religion*, t. VI, p. 259-262.

(2) MATTHIE *liber de sacerdotum abhorrenda abominacione*, c. 37: «Dei Ecclesia nequit ad pristinam suam dignitatem reduci vel reformari, nisi prius omnia fiant nova.» (*Historia et Monumenta*, J. HUB., t. I.)

Escritura. Mateo de Janow echa en cara á la Iglesia que desatien- de los libros sagrados para sustituirlos con instituciones y prácti- cas puramente humanas. «De aquí resulta, dice, que los hombres se preocupen más de estas prácticas que de la verdad divina y de la caridad; en esto hacen consistir su justicia y sus esperanzas de salvacion» (1). Dios ha de poder más que los hombres; tal es el grito de guerra de todos los *precursores*. *Wiclef* comienza la obra de Lutero, traduciendo la Biblia al inglés. Gran conmocion en el clero. Lo tratan de hereje: el atrevido anglo-sajon responde que si él es hereje, lo es tambien el Espíritu Santo, que, al comuni- car el don de las lenguas á los Apóstoles, los ha autorizado para predicar la palabra de Dios en todos los idiomas (2). Los reforma- dores alemanes proceden igualmente de la Escritura. «Solamente la Escritura, dice *Juan de Goch*, tiene una autoridad incontro- vertible; los escritos de los Padres no tienen valor más que en cuanto están conformes con los libros santos» (3). «No se debe creer, añade *J. de Wesel*, más que lo que se encuentra en la Bi- blia; Jesucristo ha dicho á sus discípulos que prediquen el Evan- gelio; no les ha dicho que hagan leyes nuevas» (4). *Wessel*, el más protestante de los *precursores*, deduce atrevidamente que es preciso desechar la Tradicion de la Iglesia; declara no creer en la Iglesia, sino con la Iglesia; no quiere seguir al Papa, sino á con- dicion de que el Papa siga la Escritura (5).

Los protestantes dicen con razon que el reconocer la autoridad exclusiva de la Escritura es proclamar la Reforma. No se necesi- ta hacer un estudio muy profundo de los libros santos para echar de ver la oposicion entre la ley antigua y la ley nueva. «La Biblia, dice *Juan de Goch*, es la ley de las obras, de la fuerza, de la ser- vidumbre. El Evangelio es la ley del sentimiento interior; no violenta al creyente, lo emancipa uniéndolo á Dios por medio de

(1) PALACEY, *Geschichte von Boehmen*, t. III, p. 177, nota.

(2) LEWIS, *History of the life and sufferings of John Wicliffe*, p. 67.

(3) J. DE GOCH, *Epistola apologetica*. (WALCH, *Monumenta mediæ ævi*, t. II, fasc. I, p. 10.—GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 4, § 153, nota g.)

(4) J. DE WESALIA, *Paradoxa*. (D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 2^a, p. 291.)—ULLMANN, *Reformatoren vor der Reformation*, t. I, p. 328.

(5) ULLMANN, *Reformatoren*, t. II, p. 344.

los vínculos del amor» (1). Esta es en el fondo la diferencia que separa á Roma de Lutero. La Iglesia es la expresion de la Ley Antigua; domina sobre la sociedad láica por derecho divino. *Wiclef* le pide los títulos de su divinidad. ¿Será el Evangelio? El Evangelio no conoce Papa ni cardenales, patriarcas ni arzobispos, obispos ni arcedianos, oficiales ni decanos, ni mucho ménos órde- nes religiosas. El reformador inglés considera á todos esos digna- tarios de la Iglesia como ministros del Antecristo (2), sin excep- tuar al Papa, «ese orgulloso sacerdote que reside en Roma» (3). Con la Escritura en la mano, ataca *Wiclef* al Pontificado. Hacia tiempo que el poder temporal de los soberanos pontífices habia per- dido su prestigio; las naciones lo habian rechazado una despues de otra. El reformador del siglo xv no hace, pues, más, que con- signar un hecho consumado, cuando niega que los obispos de Ro- ma tengan derecho á la soberanía (4). Habia más atrevimiento en discutir el poder espiritual de los sucesores de San Pedro, porque parecia que tenian á su favor una palabra de Jesucristo. *Wiclef* niega que los Papas sean los sucesores de los Apóstoles y los Vi- carios de Dios; la Iglesia romana es para él la sinogoga de Sata- nas. Apoyándose en el cisma que desgarraba la cristiandad, *Wiclef* exclama: «No admitamos más Papa despues de Urbano, y vivamos como los Griegos, bajo nuestras propias leyes» (5).

¿A qué queda reducida la unidad que Jesucristo ha querido es- tablecer, preguntan los católicos, si se desconoce la autoridad del Papa? Los reformadores del siglo xv responden como los protes- tantes, distinguiendo entre la Iglesia exterior y la Iglesia inte- rior: «La verdadera unidad, dice *Wessel*, es la sociedad de los santos, es decir, de todos los que están unidos á Jesucristo por una misma fe, una misma esperanza y una misma caridad.

(1) J. DE GOCH, *De libertate christiana*, lib. IV, c. 1, 3, 5.—ULLMANN, *Re- formatoren*, t. I, p. 89.

(2) J. WICLEFI *Dialogorum*, IV, 15, 26.—GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 3, § 124, p. 302, 304.

(3) «The proud worldly priest of Rome.» (LEWIS, *History of J. Wicliffe*, pá- gina 34.)

(4) LEWIS, p. 266.

(5) Esta es una de las proposiciones condenadas por el Concilio de Londres, de 1382. (MANSI, t. XXVI, p. 695.)

Poco importa cuáles sean los jefes á que obedezcan, ya sea uno ya muchos. La unidad de la Iglesia bajo el Papa no es más que un accidente; el vínculo de unidad no es el Papa, sino el Espíritu Santo» (1). En este orden de ideas la separación de los clérigos y de los laicos no tiene ya razón de ser. «Todos somos clérigos, exclaman los Bohemios. Hay en la Iglesia diversos órdenes de ministerios, pero todos son igualmente santos, porque todos han sido establecidos por Dios; el labrador es tan santo como el sacerdote; si el sacerdote desempeña funciones más augustas, esto no quiere decir que sea superior á los demás órdenes. Todos son iguales, porque por el bautismo todo cristiano ha sido ungido, todo cristiano es santo.» Los reformadores Bohemios pedían como consecuencia que los laicos pudiesen comulgar todos los días como los sacerdotes. A los que objetaban que ya no habría diferencia entre clérigos y laicos, Mateo de Janow les contesta, con Moisés, que sería de desear que todos los cristianos fuesen profetas (2). Esta es la profecía de un nuevo mundo, en el que han de desaparecer los últimos vestigios del régimen de las castas, para ser sustituidos por la santa igualdad.

Los herejes de la Edad Media habían rechazado ya las supersticiones católicas, apoyándose en la palabra de Dios. Los *precursores*, lo mismo que las sectas, no se ocupan ya de santos, de reliquias, de peregrinaciones. Están también conformes con los Valdenses en rechazar los sacramentos de que no hace mención la Escritura. Sin embargo: aquí los *precursores* se separan de las herejías. No proceden ya revolucionariamente; ninguno de ellos se separa de la Iglesia; todos desempeñan funciones de la misma, todos son clérigos. Hus, aún cuando murió en la hoguera, ha sostenido hasta el último instante de su vida que creía estar en el seno de la Iglesia, y la posteridad, más justa que el concilio de Constanza, ha proclamado por medio de Bossuet que el mártir bohemio «ha creído en todos los artículos de la fe romana, sin exceptuar

(1) WESSEL, *Quæ sit vera communio sanctorum* (Op., p. 890); *de potestate ecclesiastica*, ib., p. 753.—GIESELER, ib., t. II, 4, § 153, p. 464, 496.

(2) JANOW, *De regulis veteris et novi testamenti*. (NEANDER, *Geschichte der christlichen Religion*, t. VI, p. 405-409.)

ni uno solo» (1). El fogoso Wiclef no tiene diferentes ideas que el dulce y evangélico Hus; no quiere destruir, sino reformar. Acerca del misterio principal del cristianismo, Wiclef es mucho más reservado que los herejes. Él, tan audaz cuando se trata de atacar al Papa, es casi tímido en cuanto habla de la Eucaristía. Niega ciertamente la transubstanciación, y, si hemos de creer á un cronista inglés, lo hizo en términos que parecían excluir toda presencia real: «Si el cuerpo de Jesucristo estuviera en la Eucaristía, decía, rompiendo la hostia, podría yo romper el cuerpo de Dios» (2). ¿Deduciríamos que rechazaba la presencia real? No, la admite, pero vacilando acerca de la explicación del misterio: unas veces se inclina á Zuinglio, otras á Calvino ó á Lutero (3): diríase que reúne en sí todas las contradicciones de la Reforma. Solamente uno de los *precursores* del siglo XV se ha mostrado más atrevido; Wessel niega resueltamente la presencia real; no admite más que una presencia sacramental, que no difiere esencialmente de la presencia permanente de Jesucristo: «La vida entera de Cristo, dice, es una revelación del amor divino; en el sacramento de la Eucaristía los fieles se apropian esta caridad, pero también pueden hacerlo fuera de este sacramento.» Esta es la doctrina de Zuinglio; y aún parece que el doctor del siglo XV inspiró al reformador suizo (4).

Hasta aquí no vemos más diferencia entre los *precursores* y los herejes que ligeros matices en el espíritu que los anima; puede decirse que los unos eran conservadores y los otros revolucionarios. Hay, sin embargo, un dogma que los distingue más profundamente. No se encuentra entre los sectarios de la Edad Media la doctrina teológica de la Reforma; los más protestantes de los herejes, los Valdenses, participaban de las ideas de la Iglesia dominante respecto de las obras. *La Noble Lección* pone el ayuno y la

(1) BOSSUET, *Historia de las Variaciones*, lib. IV (Obras, t. X, p. 448).

(2) WALSHINGHAM, *ad a.*, 1331.

(3) LEWIS, *History of Wicliffe*, p. 268 y sig.—GIESELER, *Kirchengeschichte* t. II, 3, § 124, nota 1.—WICLEF, *Dialog.*, IV, 4.—NEANDER, *Geschichte der christlichen Religion*, t. VI, p. 289 y sig.

(4) WESSEL, *De sacramento eucharistia*.—ULLMANN, *die Reformatoren*, t. II, p. 583, 561.

limosna entre los actos mediante los cuales los penitentes alcanzan remision de sus pecados; considera al Evangelio como una ley cuya estricta observancia es indispensable para la salvacion (1). Este apego á las obras fué una de las causas de la debilidad de los sectarios. En vano atacaban á la Iglesia, en vano apelaban á la Escritura; les faltaba un arma de guerra para batir en brecha el poderoso edificio del catolicismo; les faltaba un principio de fe para reemplazar á la fe ortodoxa. Los reformadores del siglo xv encontraron este argumento y este principio en la doctrina de la justificacion. *Wicief* tomó la iniciativa en sus paradójicas proposiciones acerca de la predestinacion; pero los Alemanes fueron los que principalmente prepararon el terreno á la Reforma. ¡Cosa notable! Los católicos niegan que ántes de Lutero se haya pensado en alterar el dogma católico, y sin embargo, hay pensadores cristianos que enseñan desde el siglo xv la doctrina luterana acerca de la justificacion! Uno de ellos, *Juan de Goch*, no llegó á ser nunca conocido por el célebre reformador (2). El otro, *Wessel*, no llegó á conocimiento de Lutero hasta despues que éste hubo formulado su doctrina: «Fortuna ha sido, dijo el monje sajón, porque sin esto me hubieran acusado de plagio: ¡tal es la conformidad que hay en nuestras ideas!» (3). Estamos ya en los umbrales de la Reforma.

N.º 2.—*El dogma.*

Cuando Lutero inauguró la revolucion religiosa por medio de sus famosas tesis sobre las indulgencias, los partidarios de lo pasado no vieron en la heróica insurreccion del reformador alemán más que una polémica de frailes, y algunos graves historiadores, y aún libres pensadores, se han hecho eco de esta calumnia, atribuyendo el principio de la Reforma á envidias entre las órdenes religiosas. Las curiosas investigaciones de la ciencia alemana han

(1) *La Noble Leccion*, en RAYNOUARD, *Poesías de los Trovadores*, t. II, p. 74, 98, 89.

(2) ULLMANN, *Reformatoren*, t. I, p. 148.

(3) LUTHER, t. XIV, p. 220, ed. de WALCH.

vengado al protestantismo de estas indignas acusaciones. Ya en el siglo XII los herejes atacaron la teoría romana de las indulgencias, como si hubieran querido advertir á la Iglesia que habja de encontrar su ruina moral en el mismo abuso que constituia su poder material. La Iglesia no atendió esta advertencia; se abandonó por completo á su codicia desenfrenada; Jesucristo y su pasion, los santos y sus humildes virtudes se convirtieron en minas de oro en manos de un clero insaciable. Pero al hacer servir las cosas del cielo para los intereses de la tierra, no echaba de ver la Roma cristiana que venia á parar á monstruosidades dignas de Roma pagana; en justo castigo el instrumento de sus riquezas se convirtió en instrumento de su pérdida. Desde fines del siglo XIV hasta el XVI la conciencia humana protesta sin interrupcion contra el degradante comercio que hace la Iglesia con la salvacion de los cristianos. Es el sordo ruido del trueno que precede á la tempestad.

El atrevido *Wicief* abre el combate; disputa á la Iglesia el poder de perdonar los pecados: «Es una blasfemia, dice, el atribuirse un poder que no pertenece más que á Dios. Lo único que hacen los sacerdotes es anunciar á los hombres que, si están realmente contritos, Dios los absolverá» (1). La doctrina de las indulgencias implica la posesion del famoso *tesoro de méritos*, de que el Papa pretendia tener la facultad de disponer. *Wicief* dice que la sola idea de este *tesoro* es un absurdo: «Suponiendo que haya méritos supererogatorios, ¿se concibe que se puedan trasladar de una persona á otra como se endosa un crédito?» (2). La venta de las indulgencias enciende en cólera al reformador inglés: pregunta por qué disfruta el rico de un favor espiritual de que está privado el pobre; si es realmente una cosa espiritual, no es posible venderla; esto es inducir á los hombres á error y cometer una infame espoliacion (3).

En punto á las indulgencias, no hay divergencia entre los *precursores*; los tímidos opinan lo mismo que los más audaces. *Hus*

(1) VAUGHAN, *The life and opinions of John de Wycliffe*, t. II, p. 284.—WICIEF, *Dialog*, III, 7.

(2) WICIEF, *Dialog*, IV, 32.

(3) VAUGHAN, segun un manuscrito de WICIEF: *on prelates*.

se indigna tanto más cuanto que es más cristiano. Su oposición contra la Iglesia estalló con motivo de una bula de indulgencias concedida por Juan XXIII para sostener la guerra contra el Rey de Nápoles. Una guerra emprendida por el vicario de Dios con un fin temporal le parecía ya una enormidad: mayor monstruosidad era todavía prometer indulgencias á los que matasen cristianos, ó vender indulgencias á los que contribuyesen á los gastos de la Cruzada. Hus dice, como Wiclef, que solamente Dios puede perdonar los pecados (1). Tal es el grito de la conciencia cristiana; no faltaba más que destruir, con la Escritura en la mano, el edificio ruinoso de la avaricia romana.

Juan de Wesel entra en el nudo de la dificultad. No basta combatir las indulgencias en cuanto conceden una remisión de los pecados; esto es atacar el abuso más bien que el principio: para arruinar en sus fundamentos el poder de la Iglesia, es preciso negarle el poder de *commutar las penas* por medio de su tesoro de méritos. Esto es lo que hace Wesel: «El hombre, dice, no tiene mérito á los ojos de Dios; debe su salvación únicamente á la gracia. Es, pues, imposible que haya tesoro de méritos. Pero, supongamos que le haya y que sea posible una compensación de penas; ¿quién la ha de hacer? ¿El hombre? Ignora cuál es la pena impuesta por Dios; ¿cómo ha de poder compensarla? Las indulgencias no son en definitiva más que un fraude piadoso.» Esta crítica de las indulgencias es más radical que la de Lutero en sus famosas tesis. El reformador del siglo XVI condenaba únicamente los abusos; el precursor del siglo XV ataca hasta el derecho de la Iglesia, y á su falsa teoría opone la doctrina verdadera: «Dios es justo, dice, y por consiguiente el que peca debe ser castigado; pero Dios es también bueno, y su gracia levanta de su caída al pecador. Para esto no es necesario el intermediario de la Iglesia; todo pasa entre el hombre y Dios» (2). La crítica de Juan de Wesel es decisiva; sus sucesores no tuvieron que añadir nada; el precursor

(1) J. HUS, *Questio disputata ab eo, anno 1412 (Historia et Monumenta, t. I, p. 215).*

(2) J. DE WESALIA, *adversus indulgentias disputatio*. (WALCH, *Monumenta mediæ ævi*, vol. 2, fasc. I, p. 111-156.)—ULLMANN, *die Reformatoren*, t. I, página 287-307.

á quien los Alemanes ensalzan más; Wesel, no hizo más que repetir lo que el primero había enseñado (1).

¿Se dirá todavía después de esto que la cuestión de las indulgencias era una cuestión de frailes? Los *precursores* ingleses, bohemios y alemanes no eran monjes; eran los órganos de la conciencia cristiana rebelada contra una Iglesia que tomaba como oficio y mercancía la salvación de los fieles. Viendo la religión de las obras entregada á los últimos excesos, viéndola ejercer un trato vergonzoso, cuyo resultado era la destrucción de todo sentimiento religioso, los cristianos sinceros se alarmaron del abismo á que Roma llevaba á la cristiandad; volvieron sobre sí mismos y vieron tan clara como terrible la ineficacia de aquellas obras en que buscaban la vida eterna los pecadores engañados. Compararon la doctrina católica con las palabras del Apóstol de los gentiles y las enseñanzas de su discípulo San Agustín; esto fué como la revelación de una religión nueva; tanto difería el cristianismo de San Pablo del cristianismo de Roma. En esto, como en todo, Wiclef tomó la iniciativa. La Iglesia dominaba los ánimos con la teoría y la práctica de las obras, y parecía al mismo tiempo tomar en consideración la libertad del hombre: para destruir la autoridad de la Iglesia y salvar á los fieles, era necesario atraer á éstos á Dios. Los *precursores*, lo mismo que los reformadores, niegan que el hombre tenga mérito alguno; no tiene ni aún el de la fe; todo es gracia. «Si el hombre es susceptible de mérito, dice Wiclef en su rudo lenguaje, y si los actos meritorios pueden reemplazarse con indulgencias, ¿qué es lo que resultará? Que la gracia se compra y se vende como un buey ó un asno.» Sin embargo, la doctrina de la gracia gratuita, predestinada, tiene un escollo, y es que conduce á destruir la libertad y á hacer á Dios autor de todos los crímenes; concepción digna de un ateo, dice Bossuet (2). La acusación es merecida, pero más en cuanto al principio que en cuanto á las consecuencias que Bossuet deduce; Wiclef protestó contra el fatalismo y la inmoralidad que se le imputaban (3).

(1) ULLMANN, *die Reformatoren*, t. II, p. 607-615.

(2) BOSSUET, *Historia de las Variaciones*, libro XI (t. X, p. 443-445).

(3) WICLEF, *Dialog. III*, 8.

Las mismas objeciones se han hecho á Calvino; uno y otro se preocupaban muy poco de la libertad humana, que no servía de hecho más que para someter los fieles á la Iglesia, y debilitar, si no romper, el vínculo que une el hombre á Dios.

Los Husistas propagaron en Alemania las semillas de la doctrina de *Wiclef*. La hoguera encendida por el concilio de Constancia impidió á Hus formular el dogma á que le hubieran conducido sus instintos protestantes; murió, ó creyó morir, católico. Sus discípulos, los Taboritas, más audaces que su maestro, no retrocedieron ante ninguna consecuencia de sus principios; su profesión de fe de 1443 es casi una confesión protestante (1). Tenía, pues, razón Lutero, cuando exclamaba: «Todos somos Husistas» (2). Pensadores solitarios y casi desconocidos desarrollaron los gérmenes depositados por *Wiclef* y *Hus* en la conciencia humana.

Juan de Goch ataca al doctor más célebre del catolicismo, Santo Tomás, y á su escuela. La teología escolástica se había ido separando insensiblemente de la creencia severa de San Pablo y de San Agustín, y aproximándose al pelagianismo. Los Tomistas admitían ciertamente que la gracia es necesaria para la salvación, pero no atribuían esta solamente á la gracia; pretendían que también influye la voluntad del hombre. *Juan de Goch* opone á Santo Tomás la elevada autoridad del Apóstol de los gentiles, que enseña que Dios nos justifica gratuitamente por su gracia. Otro error de los escolásticos, dice *Juan de Goch*, es el creer que la justicia divina deba una recompensa al mérito del hombre; el doctor alemán responde con San Pablo: «No puede haber mérito sin la gracia; ella es la que nos inspira el poder y el querer. Dejemos, pues, de fiarnos en nuestras obras y no confiemos más que en los méritos de Jesucristo» (3).

(1) Admiten la *Sagrada Escritura* como única autoridad; profesan la justificación por la fe; rechazan la transubstanciación, el purgatorio, el culto de los santos, la primacía de Roma. (GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 4, § 152, nota 1.)

(2) LUTERO, *Carta á Spálatino*, Febrero 1520 (núm. 208 de la colección de DE WETTE).

(3) J. DE GOCH, *De libertate christiana*, lib. III, c. 1-4. — ULLMANN, *die Reformatoren*, t. I, p. 82-88, 110-117.

Juan de Goch derrota al semi-pelagianismo de los teólogos escolásticos; refuta á Santo Tomás, el ángel de la escuela, por medio de San Pablo, el mayor de los Apóstoles. Después de él, *Wessel* construye todo el edificio de la doctrina protestante: «El hombre, dice, no puede conseguir su salvación por medio del cumplimiento de la ley. Los que creen justificarse por medio de sus obras, no saben lo que es ser justo. Para ser justo es preciso amar á Dios sobre todas las cosas; es preciso amar al prójimo como á sí mismo; ¿dónde está el hombre que se atreva á afirmar que cumple con este precepto de la ley? La ley exige la perfección, pero no puede darla al hombre. Hé aquí por qué Jesucristo nos ha librado de un yugo que era demasiado pesado aún para los profetas y los apóstoles; no exige ya una perfección imposible; no pide más que la fe en el Verbo que se ha hecho carne; por la fe nos unimos al Verbo, participamos de sus méritos infinitos. La fe no es solamente la creencia en la divinidad de Jesucristo, es el sentimiento profundo de nuestra impotencia; es la convicción de que solamente Dios puede salvarnos, es el abandono completo de nuestra voluntad á la voluntad divina. ¿Es esto decir que la fe sea inerte? ¿Que no tenga caridad? La fe vivifica, es el principio de una vida nueva; uniéndonos á Dios nos santifica, y, ¿cómo la santidad no ha de tener caridad?» *Wessel* concilia á San Pablo, el apóstol de la fe, con Santiago, el apóstol de las obras; los concilia por medio de San Juan, el Apóstol de la caridad (1).

Estos trabajos de hombres cuyo nombre es ignorado fuera de su patria, tienen más importancia á nuestros ojos que los escritos de Lutero y de Calvino. Pudiera creerse que los grandes genios no son la expresión de las ideas de su época; pero cuando talentos ordinarios están conformes con los que el género humano saluda como sus maestros, es preciso admitir que la doctrina que enseñan responde á las necesidades de la sociedad. Los reformadores no son, pues, dos ó tres hombres que arrastran á los pueblos; la conciencia cristiana está preparada para recibir la nueva creencia. Tratóbase de reemplazar una religión exterior con una religión

(1) WESSEL, *De magnitudine passionis*, c. 46, 47, 70, 45, 78. — ULLMANN, *die Reformatoren*, t. II, p. 511-530.

Así, pues, la Reforma estaba preparada en su elemento religioso. A decir verdad, Lutero no innovó, más bien moderó el ardor de los revolucionarios; miraba al pasado tanto como al porvenir, y por esto tuvo éxito. Lo mismo sucedió en el terreno político. También en él se operó un trabajo secular que condujo á la emancipación de la sociedad laica y á la libertad del Estado. Esta fase de la Reforma tiene tanta más importancia, cuanto que las cuestiones suscitadas por la revolución religiosa del siglo XVI se agitan de nuevo en el siglo XIX. Vamos á seguir la marcha de la humanidad durante la Edad Media; cuando la historia prueba que la tendencia irresistible de los hechos es emancipar la sociedad laica y el Estado del yugo de la Iglesia, ¿quién sería capaz de intentar restaurar el edificio del pasado? La tentativa sería á la vez inútil y criminal, porque iría contra los designios de Dios, cuya brillante manifestación es la historia.

SEGUNDA PARTE.

LA REFORMA SOCIAL.

CAPITULO I.

CONCEPTO DE LA VIDA.

§ I. El espiritualismo católico y el concepto de la vida.

Aun cuando la religion sea principalmente una relacion del hombre con Dios, conduce tambien á un concepto del destino del hombre en este mundo. Compárese á los Griegos, asistiendo á la vida como á un banquete, la cabeza coronada de flores, con los cristianos, que desprecian las alegrías de la tierra y las temen como una tentacion del espíritu del mal, y esta comparacion nos dará una idea más exacta del helenismo y del cristianismo que los dogmas de las dos religiones. El cristianismo ve en la vida de aquí abajo un corto pasaje, una prueba ó una expiacion; nuestra patria verdadera es la Jerusalem celestial; hácia ella deben tender todos nuestros pensamientos, todas nuestras acciones, y para alcanzarla es preciso despreciar las seducciones del mundo, despreciarse á sí mismo, huir de la sociedad para vivir en la soledad con Dios. Este orden de ideas conduce lógicamente al monaquismo; por eso el monaquismo ha sido el ideal de la perfeccion

Así, pues, la Reforma estaba preparada en su elemento religioso. A decir verdad, Lutero no innovó, más bien moderó el ardor de los revolucionarios; miraba al pasado tanto como al porvenir, y por esto tuvo éxito. Lo mismo sucedió en el terreno político. También en él se operó un trabajo secular que condujo á la emancipación de la sociedad laica y á la libertad del Estado. Esta fase de la Reforma tiene tanta más importancia, cuanto que las cuestiones suscitadas por la revolución religiosa del siglo XVI se agitan de nuevo en el siglo XIX. Vamos á seguir la marcha de la humanidad durante la Edad Media; cuando la historia prueba que la tendencia irresistible de los hechos es emancipar la sociedad laica y el Estado del yugo de la Iglesia, ¿quién sería capaz de intentar restaurar el edificio del pasado? La tentativa sería á la vez inútil y criminal, porque iría contra los designios de Dios, cuya brillante manifestación es la historia.

SEGUNDA PARTE.

LA REFORMA SOCIAL.

CAPITULO I.

CONCEPTO DE LA VIDA.

§ I. El espiritualismo católico y el concepto de la vida.

Aun cuando la religion sea principalmente una relacion del hombre con Dios, conduce tambien á un concepto del destino del hombre en este mundo. Compárese á los Griegos, asistiendo á la vida como á un banquete, la cabeza coronada de flores, con los cristianos, que desprecian las alegrías de la tierra y las temen como una tentacion del espíritu del mal, y esta comparacion nos dará una idea más exacta del helenismo y del cristianismo que los dogmas de las dos religiones. El cristianismo ve en la vida de aquí abajo un corto pasaje, una prueba ó una expiacion; nuestra patria verdadera es la Jerusalem celestial; hácia ella deben tender todos nuestros pensamientos, todas nuestras acciones, y para alcanzarla es preciso despreciar las seducciones del mundo, despreciarse á sí mismo, huir de la sociedad para vivir en la soledad con Dios. Este orden de ideas conduce lógicamente al monaquismo; por eso el monaquismo ha sido el ideal de la perfeccion

evangélica durante la época en que los sentimientos cristianos dominaban en los ánimos.

El cristianismo hace de la vida una preocupacion constante de la muerte, de los tormentos del infierno y de las alegrías del paraíso. Pero este otro mundo, tal como los cristianos lo conciben, es un mundo imaginario. El otro mundo no difiere esencialmente del mundo en que vivimos; los dos mundos no forman más que uno solo. La muerte no es un abismo que separa por toda una eternidad el paraíso del infierno; no es más que el tránsito de una existencia á otra. Ahora bien, si la vida actual no es más que una fase de la vida infinita, no es menos santa que la vida futura; la religion, léjos de maldecirla y de matarla, debe aceptarla y santificarla. En este orden de ideas, el monaquismo no puede ser ya el ideal de la vida, porque se funda en un falso concepto del destino humano. Por ser falso el ideal cristiano no ha llegado á asimilarse la sociedad: el cristianismo no ha tratado siquiera jamas de imponer su ideal á la humanidad; ha conocido la imposibilidad y se ha contentado con practicar la perfeccion evangélica en comunidades compuestas de algunos elegidos. De aquí el dualismo entre la vida láica, que es más ó ménos reprobada, y la vida religiosa, que debe realizar la existencia de los ángeles sobre esta tierra.

Resulta del dualismo cristiano una oposicion necesaria entre los clérigos, que son los únicos que participan de la verdadera vida, y los láicos, que permanecen en cierto modo fuera de la vida. Tal es la razon profunda de la hostilidad que ha existido siempre en el seno de la cristiandad contra el monaquismo; una protesta no interrumpida le acompaña desde los primeros siglos hasta el día en que la humanidad ha rechazado con desprecio lo que los más grandes pensadores del cristianismo habian celebrado como un tipo de perfeccion. La lucha contra el monaquismo es en el fondo una lucha contra el cristianismo histórico, porque la vida monástica es la expresion de la perfeccion evangélica, es decir, la realizacion de una idea en que se concentra la religion de Cristo. Si la vida monástica es falsa, los consejos de perfeccion dados por Jesucristo á sus discípulos son igualmente falsos; de donde se sigue que la doctrina cristiana es falsa en su esencia. El movimien-

to que se verifica en la Edad Media contra el monaquismo es, pues, un movimiento anticristiano, es un primer paso fuera del cristianismo tradicional. Importa poco que los que atacaban á las órdenes religiosas no tuviesen conciencia del fin hácia que se dirigian. No por esto dejaban de dirigirse hácia él. Muchos creian que la vida monástica era un abuso que podía desaparecer, sin que el cristianismo se alterase por ello; veian, por el contrario, en la abolicion de los monasterios un regreso al Evangelio. Los reformadores fueron de esta opinion; es una de las mayores inconsecuencias que se les puede echar en cara con razon. En su imprevision, los protestantes creyeron que volverian el cristianismo á su pureza primitiva, poniendo fin á la vida anómala y por consiguiente corrompida, de los monjes; pero en esto se ve hasta la evidencia que el pretendido regreso al cristianismo evangélico era realmente un paso fuera del cristianismo. El movimiento empezado por la Reforma conduce, en efecto, á considerar el mundo actual como uno con el otro mundo; si no hay dualismo en la vida terrestre tampoco lo hay en la vida futura; el cristianismo deja de ser, pues, una religion del otro mundo, es decir, que deja de ser lo que era en un principio; debe transformarse ó dejar paso á una nueva religion.

Por más que, tanto los protestantes como los católicos, resistan á esta última consecuencia de un movimiento secular, la marcha providencial de la humanidad los arrastra á su pesar. Creen poseer una doctrina inmutable que domina el tiempo y arrostra las revoluciones que trae consigo; pero la inmutabilidad es contraria á las leyes que Dios ha impuesto á la vida. La religion es la expresion de las necesidades y de las ideas de los hombres; ¿cómo ha de seguir siendo la misma, cuando cambian las necesidades y se modifican las ideas? La religion debe progresar como toda manifestacion de la vida. Lo que ilusiona á los católicos es que su dogma permanece el mismo; es hoy, dicen, lo que era hacen dos mil años; hoy, lo mismo que en tiempos de Jesucristo, sus discípulos se prosternan ante el Dios uno y triple que él les ha revelado. Nosotros contestamos que la inmutabilidad del dogma es más aparente que real. Verdad es que hay creencias tales como la de la Trinidad, que, una vez formuladas, son invariables; pero

precisamente éstas son las que no tienen influencia directa sobre la vida, las que apenas han entrado en la conciencia general; en cuanto el dogma toca á la vida, se modifica como todo lo que á la vida se refiere. Nada lo prueba mejor que los esfuerzos de los teólogos para conservar sus antiguas fórmulas; á cada instante se ven precisados á darles un nuevo sentido; de aquí esas transacciones con las ideas generales que hacen que el terrible dogma del pecado original se haya suavizado hasta el punto de que costaría trabajo á San Agustín el reconocerle. Cuando se trata de la vida misma, del destino del hombre, la pretensión á la inmutabilidad se sostiene peor todavía. El espíritu de la sociedad se modifica incesantemente; cambiando la vida, el concepto de la vida debe cambiar necesariamente. Sin embargo, el concepto del destino humano es la expresión de una creencia religiosa; cuando se modifica, bien puede decirse que la creencia se modifica igualmente. El cristianismo no puede librarse de una ley que es universal, que es divina, puesto que emana de Dios.

Los católicos han conservado los monasterios; pero la idea que animaba al monaquismo ha sido sustituida aún en el seno del catolicismo por un concepto de la vida que es completamente lo opuesto al ideal cristiano. ¿Cuál es el sentimiento que inspira al cristianismo primitivo? El desprecio del mundo, el deseo ardiente de la muerte que debe conducir á la verdadera vida; de aquí la exaltación de la virginidad, de aquí el desprecio de los bienes materiales y la reprobación de la propiedad. Tales fueron las creencias que llevaron á los desiertos y á los conventos á millares de fieles. ¿Dónde está hoy el desprecio del mundo y de las riquezas en el seno de la sociedad católica, aún entre aquellos que se llaman los elegidos del Señor? ¿Qué ha sido del horror á la propiedad? Digamos con Gregorio el Grande que los que buscan con tal codicia el aumentar sus riquezas, deben preocuparse muy poco de las alegrías del otro mundo (1). Preciso es, pues, convenir en que el catolicismo, aún conservando sus monasterios como momias, legados de un pasado glorioso, ha desechado el espiritua-

(1) GREGOR., *Moralia in Job* (Op., t. II, p. 103): « Qui hic multiplicandis divitiis inhiant, quæ alterius vitæ gaudia sperant? »

lismo excesivo que le dió nacimiento. Ahora bien, al repudiar el concepto de la vida que se deduce de los consejos evangélicos, ha repudiado implícitamente el cristianismo primitivo. La religión ha dejado, virtualmente, de ser una religión del otro mundo; luego el cristianismo ha dejado de ser lo que era. De aquí la dificultad de sus defensores, las contradicciones en que se hallan comprometidos, las concesiones que se ven obligados á hacer á fin de conciliar lo que es inconciliable, un dogma que desprecia, que destruye la vida, y la tendencia natural de la humanidad que acepta la vida y se aferra á ella.

Estas transacciones son insuficientes; no conviene á la humanidad un dogma que contraría sus tendencias, y que es incompatible con sus necesidades; necesita un dogma que santifique la vida tal cual Dios la ha hecho. La religión del otro mundo debe dejar paso á la religión de la vida una, progresiva, infinita. Esta es la obra del porvenir; no hará más que consagrar el movimiento que desde ahora se manifiesta con una fuerza irresistible. El espiritualismo cristiano y el dualismo de los clérigos y de los laicos han dado origen á la Iglesia, considerada como poder espiritual, poder que domina al Estado del mismo modo que el alma domina al cuerpo. Pero, si el dualismo de la vida religiosa y de la vida laica es falso, el fundamento sobre que reposa el pretendido poder de la Iglesia se derrumba. La vida laica es tan santa como la vida de los clérigos; luego la sociedad laica no está subordinada á la Iglesia; tiene su legitimidad en sí misma, lo cual justifica la emancipación del Estado y lleva consigo su completa secularización. En vano reclama la Iglesia su supremacía espiritual; hace ya siglos que esta supremacía se cae á pedazos. La marcha de la humanidad, tal cual se manifiesta por la historia, nos revela los designios de Dios.

§ II.—El monaquismo.

N.º 1.—El Ideal.

I.—¿Qué es el monaquismo?

La cuestión que planteamos parecerá extraña á más de un lector. El monaquismo tiene una existencia secular; todavía vemos sus

precisamente éstas son las que no tienen influencia directa sobre la vida, las que apenas han entrado en la conciencia general; en cuanto el dogma toca á la vida, se modifica como todo lo que á la vida se refiere. Nada lo prueba mejor que los esfuerzos de los teólogos para conservar sus antiguas fórmulas; á cada instante se ven precisados á darles un nuevo sentido; de aquí esas transacciones con las ideas generales que hacen que el terrible dogma del pecado original se haya suavizado hasta el punto de que costaría trabajo á San Agustín el reconocerle. Cuando se trata de la vida misma, del destino del hombre, la pretensión á la inmutabilidad se sostiene peor todavía. El espíritu de la sociedad se modifica incesantemente; cambiando la vida, el concepto de la vida debe cambiar necesariamente. Sin embargo, el concepto del destino humano es la expresión de una creencia religiosa; cuando se modifica, bien puede decirse que la creencia se modifica igualmente. El cristianismo no puede librarse de una ley que es universal, que es divina, puesto que emana de Dios.

Los católicos han conservado los monasterios; pero la idea que animaba al monaquismo ha sido sustituida aún en el seno del catolicismo por un concepto de la vida que es completamente lo opuesto al ideal cristiano. ¿Cuál es el sentimiento que inspira al cristianismo primitivo? El desprecio del mundo, el deseo ardiente de la muerte que debe conducir á la verdadera vida; de aquí la exaltación de la virginidad, de aquí el desprecio de los bienes materiales y la reprobación de la propiedad. Tales fueron las creencias que llevaron á los desiertos y á los conventos á millares de fieles. ¿Dónde está hoy el desprecio del mundo y de las riquezas en el seno de la sociedad católica, aún entre aquellos que se llaman los elegidos del Señor? ¿Qué ha sido del horror á la propiedad? Digamos con Gregorio el Grande que los que buscan con tal codicia el aumentar sus riquezas, deben preocuparse muy poco de las alegrías del otro mundo (1). Preciso es, pues, convenir en que el catolicismo, aún conservando sus monasterios como momias, legados de un pasado glorioso, ha desechado el espiritua-

(1) GREGOR., *Moralia in Job* (Op., t. II, p. 103): « Qui hinc multiplicandis divitiis inhiant, quæ alterius vitæ gaudia sperant? »

lismo excesivo que le dió nacimiento. Ahora bien, al repudiar el concepto de la vida que se deduce de los consejos evangélicos, ha repudiado implícitamente el cristianismo primitivo. La religión ha dejado, virtualmente, de ser una religión del otro mundo; luego el cristianismo ha dejado de ser lo que era. De aquí la dificultad de sus defensores, las contradicciones en que se hallan comprometidos, las concesiones que se ven obligados á hacer á fin de conciliar lo que es inconciliable, un dogma que desprecia, que destruye la vida, y la tendencia natural de la humanidad que acepta la vida y se aferra á ella.

Estas transacciones son insuficientes; no conviene á la humanidad un dogma que contraría sus tendencias, y que es incompatible con sus necesidades; necesita un dogma que santifique la vida tal cual Dios la ha hecho. La religión del otro mundo debe dejar paso á la religión de la vida una, progresiva, infinita. Esta es la obra del porvenir; no hará más que consagrar el movimiento que desde ahora se manifiesta con una fuerza irresistible. El espiritualismo cristiano y el dualismo de los clérigos y de los laicos han dado origen á la Iglesia, considerada como poder espiritual, poder que domina al Estado del mismo modo que el alma domina al cuerpo. Pero, si el dualismo de la vida religiosa y de la vida laica es falso, el fundamento sobre que reposa el pretendido poder de la Iglesia se derrumba. La vida laica es tan santa como la vida de los clérigos; luego la sociedad laica no está subordinada á la Iglesia; tiene su legitimidad en sí misma, lo cual justifica la emancipación del Estado y lleva consigo su completa secularización. En vano reclama la Iglesia su supremacía espiritual; hace ya siglos que esta supremacía se cae á pedazos. La marcha de la humanidad, tal cual se manifiesta por la historia, nos revela los designios de Dios.

§ II.—El monaquismo.

N.º 1.—El Ideal.

I.—¿Qué es el monaquismo?

La cuestión que planteamos parecerá extraña á más de un lector. El monaquismo tiene una existencia secular; todavía vemos sus

restos; los partidarios del pasado esperan que renacerá con su antiguo esplendor, ¿y nosotros preguntamos en el siglo XIX qué es el monaquismo? Sin embargo, la cuestión es seria, y recibe soluciones diversas. ¿No es esto por sí solo una prueba de que se trata de una institución muerta que pertenece á la historia? ¿Se hubiera preguntado en el siglo de San Bernardo y de San Francisco qué es la vida monástica? Es como si se hubiera preguntado en el siglo XII qué era el feudalismo. El monaquismo ha llegado á ser extraño á nuestras costumbres y á nuestras ideas; hé aquí por qué nosotros no lo comprendemos; nosotros le buscamos razones de ser que estén en relación con nuestro estado social, sin pensar en que por esto mismo no están en armonía con el tiempo en que florecieron los monasterios.

La Reforma fué una viva reacción contra el monaquismo, por más que pretendiese volver á la doctrina primitiva del cristianismo; debió, pues, ver en las órdenes monásticas una alteración de la verdad cristiana. Como los monjes se proponían realizar el ideal de la concepción católica, los protestantes les imputaron todo lo que les chocaba en el catolicismo. El dogma de la gracia había sido sustituido por la práctica de las obras; los innumerables monasterios que cubrían la Europa eran otros tantos lugares en los que millares de cristianos pasaban su vida en las mortificaciones de la carne. Ahora bien, la Reforma condenaba la doctrina de las obras como infectada de pelagianismo. De aquí que los protestantes se vieron inclinados á buscar el fundamento religioso del monaquismo en las tendencias pelagianas. No podemos participar de esta opinión. El monaquismo estaba en su apogeo cuando Pelagio exaltó la libertad hasta el punto de comprometer la gracia; los monjes de la Tebaida no eran pelagianos. En el siglo XVII, el principio de la libertad humana, tan odioso á los reformados, halló definitivamente cabida en la conciencia general; encontró ardientes adversarios entre los escasos partidarios de San Agustín. ¿Se vió entonces á los sectarios de la gracia abandonar los conventos y á los que creían en el mérito de las obras dejar el mundo? Se vió todo lo contrario. Los Jansenistas, los hombres de Port-Royal, tan apasionados por la gracia, se retiraron á las soledades; bajo su inspiración hubo un renacimiento de la vida re-

ligiosa, comparable por el ardor y la santidad á los buenos tiempos de San Benito y de San Bernardo. Si los protestantes no imitaron á los solitarios de Port-Royal, es una inconsecuencia más que añadir á los que hay razón para echarles en cara. En efecto, la vida monástica tiene sus raíces, no en los errores de Pelagio, sino en las profundidades del espiritualismo cristiano. Esto no es una hipótesis; dejamos hablar á los que han practicado la vida monástica en la Edad Media; los San Damian, los San Anselmo, los San Bernardo, los San Francisco, aquellos héroes de la vida religiosa, nos dirán cuales eran los sentimientos que les inspiraban.

El espiritualismo cristiano se deduce de la idea que la teología se forma de la vida y del mundo. Enseña que el diablo es el príncipe del mundo; pues bien, todo hombre promete en el sacramento del bautismo renunciar al diablo, y por esto mismo renuncia al mundo; porque, dice un monje del siglo XII, ¿qué son las cosas del mundo y sus pompas, más que cosas y pompas del diablo? (1). El desprecio del mundo no es, pues, una ley particular del monaquismo: «Los laicos, dice Gerhoh, están obligados á él lo mismo que los clérigos, por la razón de que el mundo entero es el dominio de Satanás» (2). Si el mundo es el imperio del mal, es claro que todo cristiano debe huir del mundo. San Buenaventura (3) es quien saca esta consecuencia, y es irrefragable. ¿Cómo ha de librarse del demonio el que se queda en medio de sus tentaciones? Es como si un hombre por salvar su vida resolviese desafiar las tormentas y las tempestades. Es preciso buscar un abrigo contra el huracán. El monasterio es este refugio: «Felices, exclama San Damian (4), felices los elegidos á quienes Dios salva entre el gran número de los que perecen; al recibirlos en su arca santa, Jesucristo arranca á los monjes del demonio, como el pastor arranca á algunos corderos de los dientes de un fiero.»

(1) JOHANNIS, *Cartusiae Portuarum, Epist.* (siglo XII, *Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XXIV, p. 1508).

(2) GERHOB, *de edificio Dei*, c. 43 (siglo XII) en PEZ, *Thesaurus anecdotorum*, t. II, p. 2.^a, p. 390.

(3) S. BONAVENTURA, *Sermo de Sanctis* (Op., t. III, p. 222).

(4) S. DAMIANI, *De bono religiosi status*, c. 1, 2 (Op., t. III, p. 350).

Hé aquí la teoría del monaquismo: es la doctrina de los más grandes pensadores, de las más bellas almas que han brillado en la noche de la Edad Media. Escuchemos primeramente á *San Anselmo*. Confiesa que en rigor es posible la salvacion en el mundo; pero ¿quién tiene más probabilidades de salvarse, los que se imponen la mision de amar á Dios solamente, ó los que quieren unir el amor de Dios y el amor del siglo? En vano se dice que la vida monástica tiene tambien sus escollos: ¿porque haya escollos en todas partes hemos de escoger el camino más peligroso? (1). ¿Qué diferencia entre el mundo y el monasterio! Es la diferencia entre el imperio del mundo y el reino celestial. *Anselmo* escribe á un monje que Dios, al inspirarle el gusto por la vida monástica, le ha conducido por el camino del paraíso, por mejor decir, al paraíso mismo (2). El santo abad pide, suplica á las personas á quienes ama, que dejen el mundo por el claustro. En la época en que vivía, un noble ardor arrastraba á millares de fieles á los campos de batalla de la Tierra Santa. Era ésta una aspiracion consagrada por la voz de Dios. ¿No iban los cruzados á liberar el sepulcro de Cristo? ¿No obedecian al llamamiento de su Vicario? ¿No era la guerra sagrada un medio de alcanzar la remision de los pecados? Sin embargo, *San Anselmo* emplea toda su elocuencia para apartar de la cruzada á un amigo querido; le ruega, le conjura, le manda que renuncie á la Jerusalem terrestre para no pensar más que en la Jerusalem celeste: en el monasterio hallará lo que en vano busca en las demas partes, la salvacion eterna (3).

San Bernardo es todavía más entusiasta de la vida monástica. No solamente desprecia el mundo, lo odia, lo maldice, porque todos aquellos que sienten inclinacion hácia él se hacen enemigos de Dios (4). Cuando en virtud de sus apremiantes exhortaciones ha ganado alguna alma para el monasterio, hay que oír sus gritos de alegría mezclados con el anatema que lanza al siglo; es como si se abriese el paraíso enfrente de los abismos del infierno. «Los cielos

(1) S. ANSELMI *Epist.* II, 29 (*Op.*, p. 352).

(2) S. ANSELMI *Epist.* III, 137, p. 415.

(3) S. ANSELMI *Epist.* II, 19, p. 347.

(4) S. BERNARDI *Epist.* 107.

se regocijan, la tierra se conmueve, toda lengua glorifica á Dios por vuestra conversion. Es que Jesucristo os llama hácia sí, porque os ama como á sus entrañas, como el fruto más precioso de su cruz, como la recompensa más digna de su sacrificio» (1). Sin embargo, aún en medio del mayor fervor del monaquismo, la naturaleza se sublevaba, el vínculo de la sangre luchaba contra una vida que no conoce ya ninguna afecion humana. *San Bernardo* persigne con sus invectivas á los que se atreven á separar á un cristiano del claustro; los compara con la serpiente que sedujo á Eva: «¿No basta el diablo para perder á los hombres? ¿Necesita que los discípulos de Cristo vengan en su ayuda? Llorar porque un niño entra en un convento, es llorar porque de hijo de Satanás se ha hecho hijo de Dios: es una locura, es una crueldad, es un crimen!» (2). Citemos tambien la carta insensata que *San Bernardo* escribe en nombre de un novicio á los padres que se oponian á sus deseos: «Vosotros no sois mis padres, sois mis enemigos.... ¿Qué os debo más que pecado y miseria?... No basta, desdichados, que hayais traído un desdichado más á esta vida de desdicha; no os basta, pecadores, haber engendrado un pecador en el pecado; me envidiais la gracia divina que me salva de la muerte, y queréis hacerme hijo del infierno» (3). A pesar de su autoridad, á pesar de su elocuencia, *San Bernardo* no siempre conseguia vencer la oposicion de un padre ó de una madre: entonces una santa cólera le anima; creeriasele el juez eterno que fulmina sus rayos contra los culpables. Escribe á un jóven que habia abandonado el monasterio á instancias de sus allegados: «Dios te habia llamado á sí, y tú le abandonas por seguir al diablo. Tus padres te arrojan á la boca del leon, te sumergen en los antros de la muerte; los demonios te esperan, están prontos á coger su presa» (4).

¿Se nos censurará por apoyarnos en las exageraciones de un hombre á quien su viva imaginacion arrastró casi hasta el escollo del misticismo? Contestaremos que *San Bernardo* está completa-

(1) S. BERNARDI *Epist.* 109.

(2) *Id.* *Epist.* 292, 322.

(3) *Id.* *Epist.* 111.

(4) *Id.* *Epist.* 112.

mente conforme con Anselmo, y Anselmo es más bien un metafísico que un místico. Citarémos además las palabras de *San Buenaventura*; resume en términos tranquilos y moderados la doctrina que conduce á la vida monástica: «Se debe despreciar al mundo, primeramente por las angustias que proporcionan la ambición, los honores y las riquezas; y además porque por amar los bienes terrenos se abandonan los eternos. La felicidad de este mundo no es, después de todo, más que vanidad; la gloria pasa, y no quedan más que gusanos y cenizas. La vida de este mundo es una perpétua tentación; nadie, ó al menos muy pocos fieles, se convierten en ella. Es difícil salvarse en el mundo. Apresuraos, pues, á abandonarlo y á retiraros á las ciudades de refugio, los monasterios, para hacer en ellos penitencia de lo pasado y haceros dignos de la gloria futura» (1).

II.—El Monaquismo en la Edad Media.

En vista de la repulsión que la humanidad experimenta hacia el monaquismo, los partidarios del pasado no se atreven ya á glorificarlo como el ideal de la vida cristiana; no quieren admitir que esta institución se identifica de tal modo con el cristianismo histórico, que es su verdadera expresión. Estas transacciones con el espíritu del siglo no prueban más que una cosa, las dificultades de los que quisieran resucitar la religión de la Edad Media y temen mostrarla tal cual era. Pero en vano se niega la evidencia; no se trata aquí de una apreciación sobre la cual pueden diferir las opiniones; trátase de hechos que todas las sutilezas del mundo no son capaces de borrar.

La Edad Media no ocultaba sus sentimientos; consideraba el monaquismo como el ideal de la vida cristiana. Sabido es que el bautismo es el más indispensable de los sacramentos, porque nos arranca del imperio del demonio y nos hace ciudadanos del reino de Dios. Pues bien todos los doctores asimilan la profesión re-

(1) S. BONAVENTURA, *De contemptu mundi* (Op., t. VII, p. 95).

ligiosa á un segundo bautismo (1). No se diga que esta comparación es una fútil gloria de monje que nada tiene de común con la doctrina, porque la idea primera se remonta á un Padre de la Iglesia (2), y arranca de las entrañas mismas del cristianismo. Si el mundo está entregado á Satanás, los que lo abandonan ¿no están en la condición del niño que recibe el bautismo? Uno y otro renuncian al diablo; no hay más que una diferencia, y ésta está en favor del monje; en el niño la renuncia es una promesa; el monje la realiza; de miembro del diablo se convierte en miembro de Jesucristo. Desde este renacimiento participa de la vida angélica, dice *San Bernardo* (3). Esto, repetimos, no es una exageración de *San Bernardo*; el abad del Claraval no hace más que repetir lo que decían los Basilio, los Gregorios, los Crisóstomos, y lo que un concilio del siglo XI ha consagrado con su autoridad. El sínodo de Nimes dice que los monjes son semejantes á los ángeles, puesto que anuncian las órdenes de Dios, que hasta ocupan una categoría más elevada en la jerarquía celeste, que se parecen á los *serafines*, cuyas seis alas representa su hábito, dos por la capucha, dos por las mangas y dos por el cuerpo (4).

Ser un ángel sobre esta tierra; hé aquí una condición bastante regular; sin embargo no bastó á la ambición de los monjes; tuvieron la pretensión de unirse con Dios, de no constituir más que uno con él. Esta singular doctrina se halla expuesta en un tratado de la *Vida solitaria*, por *Guillermo, abad de San Thierry* (5). El amigo de *San Bernardo* empieza por comparar las celdas de los monjes y el cielo: las palabras tienen alguna semejanza en la-

(1) DAMIANI, *De perfectione monachorum*, c. 6 (Op. t. III, p. 127).—S. BERNARDI, *Liber de precepto et dispensatione*, c. 17, p. 520.—HUGO (arzobispo de Rouen), *Dialogor. VI* (MARTENE, *Thesaurus anecdotorum*, t. V, p. 971).—GAUFREDI abbatis, *Serm. XI* (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XXI, p. 83).

(2) SAN JERÓNIMO llama al ingreso en la vida monástica *usucundo quodammodo prepositi se baptismo lavare* (Epist. 22, ad Paulam.).

(3) S. BERNARDI *Serm. de diversis*, 37, 5, p. 1161, et passim.

(4) *Concilio de Nimes*, celebrado por el papa Urbano II, en 1096, c. 2, 3 (MANSI, t. XX, p. 934).

(5) El tratado se halla en el t. II de las *Obras de San Bernardo*, p. 195-233 (edic. de los Benedictinos).

tin, y si hemos de creer á nuestro abad, la vida del paraíso y la de los monasterios es idéntica. En efecto, ¿qué hacen los santos y los monjes? Unos y otros se ocupan de Dios y gozan de Dios. El monje perfecto, el monje espiritual se hace semejante á Dios, uno con Dios: «No solamente quiere lo que Dios quiere, sino que no puede querer nada más que lo que Dios quiere. Querer lo que Dios quiere, es ya ser semejante á Dios; no poder querer más que lo que Dios quiere, es ser lo que Dios es, porque para él querer y ser es la misma cosa.»

Esta exaltacion de la vida monástica raya en sacrilegio, pero caracteriza bien las ideas cristianas. Dejando á un lado los excesos ridículos ó impíos, siempre resulta que el monaquismo era el ideal de la vida en la Edad Media. Esto es tan cierto que absorbió el cristianismo, y fué la *religion* por excelencia. Los Padres de la Iglesia llamaban al monaquismo *filosofía cristiana*, y á los monjes los filósofos del cristianismo. Esta comparacion, ya bastante ambiciosa, no correspondió á la elevada idea que la Edad Media tenía de la vida monástica. En efecto, los filósofos se limitaban á buscar la sabiduría, á aspirar á la perfeccion, al paso que los monjes realizaban la vida perfecta tal y como el cristianismo la concebía: de aquí el nombre de *religion* dado al monaquismo y el de *religiosos* dado á los monjes. Nos falta ver cuál era ese ideal de la vida cristiana, del que se hacía una existencia angélica y casi divina.

III.—El ideal de la vida monástica.

El monaquismo es el ideal de la vida cristiana; si este ideal es la expresion de la verdad, todas las censuras que los protestantes y los filósofos dirigen á los monjes son falsas; importa poco que su existencia haya pasado en la ociosidad y el desorden; aun cuando fuese cierto todo lo que se les imputa, todo ello no probaria más que una cosa, y es que el ideal es difícil de alcanzar, y que el realizarlo de un modo completo será siempre imposible para un ser imperfecto; pero esto no impediria que este ideal siguiese siendo el fin de nuestra vida, y que estuviésemos obligados á hacer esfuerzos incesantes para aproximarnos á él en el li-

mite de nuestra debilidad. Si, por el contrario, el ideal es falso, en ese caso los vicios de los monjes prueban contra la institucion misma en el sentido de que son su consecuencia inevitable; los vicios y la institucion se confunden; el monaquismo debe ser rechazado porque es vicioso en su esencia. Importa, pues, considerar el ideal en sí mismo, haciendo abstraccion de la realidad. No es en el abuso, no es en la corrupcion de la vida monástica donde deben buscarse las armas para combatir la doctrina cristiana, sino en el ideal mismo, tal cual los santos lo han concebido y practicado.

Separemos, ante todo, un concepto del monaquismo que no tiene nada de comun con el ideal cristiano. Desde que la vida monástica ha sido rechazada por la conciencia general, se ha tratado de buscarle títulos á la estimacion de la humanidad. Los monjes, dicen con orgullo los partidarios de lo pasado, son los que han desmontado la Europa, los monjes son los que han arrojado la semilla de la civilizacion cuyos frutos recogemos nosotros; no seamos ingratos repudiando á nuestros bienhechores. Los historiadores filósofos abundan en este elogio; nosotros mismos hemos celebrado la influencia civilizadora ejercida por los monjes de Occidente. ¿Pero estos beneficios deben atribuirse al monaquismo como institucion cristiana? Los fundadores de las órdenes religiosas y todos aquellos que las han ilustrado con sus virtudes, se hubieran ruborizado con los elogios que les prodiga un siglo incrédulo. ¿Se les glorifica porque han desmontado los bosques y las selvas! Los San Benitos y los San Bernardos, ¿se proponian, por ventura, una obra material? ¿Pensaban los monjes en ser las avanzadas de la civilizacion? Dejemos esta gloria á los americanos; hacer de esto un título de honor para los discípulos de Cristo, es rebajar á hombres que, lejos de pensar en crear nuevas fuentes de riqueza, huían de la materia y la temian como dominio de Satanás. No eran ciudadanos de este mundo, sino ciudadanos de la Jerusalem celeste; no pensaban en dar un nuevo aspecto á la tierra, sino en vivir en ella la vida de los ángeles. Si aun trabajando por su salvacion han cultivado el suelo, este trabajo se debe á las tendencias de las poblaciones occidentales y no al genio de las órdenes monásticas. La raza europea, y sobre todo la raza ger-

mánica, ha modificado el espíritu del monaquismo; las avanzadas de la civilización en la Edad Media han sido los Bárbaros y no los cristianos. El verdadero monaquismo no conduce á la acción, sino á la contemplación; Simeon Estilita, inmóvil sobre su columna, es el ideal del monje, no el religioso que desmonta bosques ó el benedictino que pasa su vida en trabajos científicos.

La ciencia era ménos aún que la agricultura el objeto del monaquismo. El trabajo corporal es un instrumento de perfeccionamiento moral; por esto es por lo que los fundadores de las órdenes monásticas lo mandaron á los monjes. Pero la ciencia era mirada con desden, ¿qué digo? pasaba casi por ser obra del enemigo del género humano. Los hombres que más han exaltado la vida monástica en la Edad Media nos dirán si el monaquismo se ha propuesto una misión intelectual. *San Damian* ha escrito un opúsculo acerca de la sencillez de espíritu opuesto á la hinchazón de la ciencia (1); en él se esfuerza en probar cuán pernicioso es el amor de la ciencia: «Dios ha hecho predicar su ley por simples de espíritu y no por sabios. *San Benito* no brillaba por su ciencia; *San Antonio* dejó á *Platon* para contentarse con el Evangelio; ¿de qué sirve la ciencia á los cristianos? ¿Se enciende alguna luz para ver el sol? Dejemos la ciencia á los *Julianos* apóstatas. *San Juan* prescindió de ella, *San Gregorio* la despreció, *San Jerónimo* se la echó en cara á sí mismo como un crimen.» Las antipatías de *San Damian* eran tales, que la presencia de monjes instruidos le daba ataques de cólera: «Abandonan, dice, los ejercicios espirituales para aprender las tonterías de la ciencia terrena. ¿No es esto abandonar una casta esposa para mezclarse con las prostitutas del teatro?» (2).

San Bernardo vivió cerca de un ilustre filósofo; ¿sublevó el orgullo de *Abelardo* su humildad cristiana, ó excitó en él sentimientos ménos laudables la inmensa popularidad de su adversario? Lo cierto es que prodiga el desprecio á los sabios y á la ciencia: «Ellos se llaman filósofos, dice; nosotros tenemos más razón para llamarles curiosos y vanos. La ciencia del siglo embriaga pero no de

(1) S. DAMIANI, *Op.*, t. III, p. 316.

(2) S. DAMIANI, *De perfectione monachorum*, c. 11 (*Op.*, t. III, p. 130).

caridad; llena, pero no alimenta; hincha, pero no edifica; obstruye, pero no fortifica» (1). El amigo de *San Bernardo*, *Pedro el Venerable*, espíritu más vulgar, pero profundamente religioso, nos enseñará cuáles eran las ideas dominantes en el monaquismo sobre la cultura de las letras. Escribe á un clérigo que enseñaba las ciencias escolásticas: «Yo me lamento de verte entregado á un trabajo tenaz, sin que puedas esperar recompensa alguna. ¿No es la felicidad el fin de la filosofía? ¿Y puede decirse que filosofa aquél que dirige todos sus esfuerzos á alcanzar, no la felicidad eterna, sino la muerte eterna? Los antiguos han brillado en la literatura, las ciencias y las artes; ¿de qué les ha servido esta cultura? Cuando la verdad se ha hecho carne, ha rechazado su ciencia; el Hijo de Dios ha glorificado, no á los sabios, sino á los simples de espíritu; á éstos les ha prometido el reino de los cielos. ¿Cuando el Verbo divino ha hablado, calle la presunción humana! ¿Cuando la luz ha aparecido, ocúltese el error! ¿No ha declarado el Apóstol que toda sabiduría humana es una locura?» (2).

Tal era el espíritu de las órdenes monásticas en el siglo XII: era un espíritu cristiano, y por lo mismo no era científico. En el siglo XIII aparecieron las órdenes mendicantes; desempeñaron un gran papel en la escolástica, pero, preciso es decirlo, se mostraron en esto infieles á la voluntad de su fundador. Oigamos á *San Francisco*; su lenguaje es el de *Pedro el Venerable*: «Hay muchos hermanos que ponen todo su cuidado en adquirir ciencia, olvidando su vocación, se apartan del santo camino de la humildad. Los hermanos que se ven conducidos á la ciencia por la curiosidad, hallarán sus manos vacías en el día del juicio. Por tanto, yo preferiría que se fortaleciesen por el ejercicio de las virtudes, á fin de que, cuando lleguen las tribulaciones, hallen al Señor con ellos. Porque este día llegará, y entonces los libros serán inútiles y no servirán más que para ser arrojados al fuego. Leed en el libro de la Cruz. No os abandonéis á la vana ciencia del mundo» (3). La

(1) S. BERNARDI, *in Festo Pentecostes*, *Serm.* III, núm. 3, p. 934; *in Cantica*, *Serm.* IX, núm. 7, p. 1290.

(2) PETRI VENERABILIS *Epist.* I, 9 (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XXII, p. 830).

(3) S. FRANCISCI *Collat.* XV y XVI (*Op.*, p. 116 y sig.).

curiosidad en el lenguaje monástico, es el amor de la ciencia, esta noble pasión sin la cual el hombre apenas se elevaría sobre los brutos. Lo que condena, pues, el monaquismo es el principio mismo del progreso intelectual. Hay monjes que se cuentan entre los filósofos, y sin embargo, temen y desprecian la ciencia. *Hugo de Saint Victor*, en su tratado de la *Vanidad del Mundo* (1) dice que toda ciencia es vana, excepto la teología. No se limita al lugar común de la vanidad; encuentra la ciencia tan peligrosa, que ve en ella, por decirlo así, una tentación diabólica; es preciso guardarse de ella, dice, para no pensar más que en la salvación. «¿Qué es la vida del hombre más que un viaje a cascos, somos pasajeros, y vemos el mundo como de pasada. ¿Qué nos detiene en nuestro camino cosas desconocidas, ¿es una raza nos detiene tras de ellas y para separarnos de él? Pues sin embargo. *San Bo* que hacen los hombres que se dedican a la ciencia; viajeros imprudentes, olvidan el objeto de su viaje, no se dirigen hacia su patria.» *Hugo de Saint Victor* acaba por decir que los hombres de estudio son los más miserables de los mortales. ¿Se dirá después de esto que los monjes se hayan propuesto por misión el cultivo de la ciencia?

Dejemos a un lado estas apreciaciones del monaquismo que nada tienen de común con la institución monástica. Nosotros buscamos una explicación de la existencia anómala de los monjes, que esté en armonía con nuestra pasión, por el movimiento físico e intelectual, porque no comprendemos ya la vida ni los sentimientos que les hacían buscar la soledad de los claustros. Los monjes no iban al convento por satisfacer una necesidad de actividad; se proponían por el contrario huir de la vida y todas sus manifestaciones. Abandonaban el mundo para entregarse por completo a Dios. Hé aquí su objeto. ¿Cómo lo alcanzaban, ó al menos cómo pensaban alcanzarlo?

La gran ocupación de los santos en la Edad Media es luchar contra el cuerpo; esto es, contra la naturaleza, tal cual Dios la ha hecho. A los ojos de los cristianos, la naturaleza ha sido viciada por el pecado original; el cuerpo ha llegado a ser el centro de la concupiscencia; el espíritu del mal se ha establecido en él en

(1) HUGONIS DE SANCTO VICTORE, *Op.*, t. II, p. 174.

cierto modo definitivamente; el diablo nos tienta por medio de la carne; es preciso, pues, combatirlo en la carne y sus seducciones. Hé aquí por qué los santos de la Tebaida trataban de libertar al alma matando el cuerpo a fuerza de abstinencias. Los santos de la Edad Media sienten hacia el cuerpo el mismo odio que los Antonios y los Macarios. *Pascal* dice que la enfermedad es el estado natural del cristiano. ¿Es ésta una de esas exageraciones que agradan al genio sombrío de un hombre enfermo? No; el pensamiento de *Pascal* es cristiano, es monástico. *San Bernardo* es de la misma opinión, y no hace más que desarrollar la opinión de *San Ambrosio* (1), cuando exclama con el Evangelista: «*Aquel que quiera salvar su alma la perderá*. Hipócrates enseña a salvar el cuerpo; Jesucristo enseña a perderle. ¿Cuál de los dos tomaréis por guía?... Yo oigo decir: esto es perjudicial al estómago; esto otro al pecho. ¿Habeis leído estas cosas en el Evangelio ó en los Profetas? La carne es quien ha revelado esta sabiduría, no el espíritu divino. Cuiden los rebaños de Epicuro de sus cuerpos; nuestro Maestro enseña el desprecio de la salud.» *San Bernardo* escribe a unos monjes que habitaban en una comarca malsana, que no es propio de los religiosos el recurrir a médicos y tomar medicamentos, que se deben dejar semejantes delicadezas para los infieles (2).

Sin embargo, los monjes de Occidente no alcanzaron la perfección de los solitarios de la Tebaida; por más que querían despreciar la naturaleza, la naturaleza los dominaba a su pesar. La influencia del clima y de la raza era más poderosa que la voluntad del asceta; a pesar de sus esfuerzos, quedaba bien por bajo de aquellos héroes del desierto que no comían más que una vez por semana, ó que se mantenían inmóviles sobre una columna. Los monjes de la Edad Media se indemnizaron torturando su cuerpo. Hay muchos santos que se disputan el honor de haber establecido el uso de las flagelaciones, durante el siglo XI; *Baronio* se decide por *Damian*. El ilustre cardenal recomienda incesantemente el

(1) S. AMBROS., in *Psalmum* 118: «*Contraria studiosis divinæ cognitionis sunt præcepta medicina.*»

(2) S. BERNARDI *Sermo de Cant.* XXX, 10, p. 1378.—*Epist.* 345, p. 316.

uso de esta piadosa práctica; halló buena acogida hasta entre los laicos y las mujeres de elevada alcurnia (1). Tuvo, sin embargo, contradictores en el seno mismo del monaquismo. *Damian* los trata de maldicientes, de calumniadores, de ignorantes, de furiosos; uno de esos miserables, dice, murió de muerte repentina, «probablemente por haber prohibido á los monjes de Monte-Casino el disciplinarse» (2). Si por ventura algun lector del siglo XIX pensase que Dios no ha hecho al hombre para que se desgarré como un animal feroz, lo remitimos á *San Damian*; los tormentos que irritan y nos disgustan son para él el espectáculo más magnífico: «Los ángeles se regocijan de ello, y Dios se deleita» (3).

Se dirá que exhumamos á nuestro gusto, para convertirlos en ataques contra el monaquismo, los horrores que pertenecen á la Edad Media, esto es, á una edad de hierro: ¿por qué no dejar dormir estas excentricidades en la tumba de lo pasado? Un escritor católico responderá por nosotros, *J. B. Thiers*, uno de los teólogos más esclarecidos de su tiempo, y este tiempo era el de Corneille, de Racine y de Moliere, de Bossuet y de Fenelon. En los primeros años del siglo XVIII, *Boileau*, sacerdote y doctor de la Sorbona, publicó una historia de los flagelantes, en la que atacaba vivamente aquel tormento voluntario. *Thiers* trató de probar que las flagelaciones están fundadas en la tradición y la autoridad de la Iglesia. La demostración es completa. «Los flagelantes imitan á nuestro Señor Jesucristo, que fué azotado por orden de Pilatos; imitan á San Pablo y á Silas, que fueron azotados con varas por orden de los magistrados, y á los mártires que han sufrido la flagelación. Si la mano de los verdugos deja ahora de azotar á los confesores, ¿qué inconveniente hay en que se azote uno á sí mismo por un espíritu de piedad, á fin de participar de la gloria de los mártires? Pero la grande, la principal razón por la cual se acepta la disciplina, es á fin de mortificar la carne, de hacerla más sumisa al espíritu y el espíritu más sumiso á Dios y de ponerle más en estado de alabarle, de glorificarle, y de alcan-

(1) DAMIANI *Vita S. Romualdi*, c. 10 (t. II, p. 213).

(2) DAMIANI *Epist.* V, 8; VI, 27; *Opusc.* 43, 2.

(3) DAMIANI *De laude flagellorum*, c. 6 (*Op.*, t. III, p. 311).

zar de su misericordia el perdón de sus faltas.» En fin, fundándose en la regla de las religiosas de Nuestra Señora, *Thiers* nos enseña que la flagelación es un medio de hacer una buena elección (1). En este último punto la Iglesia ha abandonado su tradición; el jamón y la cerveza han reemplazado, al menos en Bélgica, á las disciplinas y á las varas; hé aquí como todo cambia, aun en el seno de la Iglesia inmutable. Volvamos á la antigua tradición. La tortura del cuerpo no fué una exaltación pasajera como la locura de la secta de los disciplinantes; fué una institución aprobada por la Iglesia; casi todas las órdenes religiosas la adoptaron como práctica habitual y de rigor.

Azotar la carne y extenuar el cuerpo es en definitiva un suicidio lento (2); sin embargo, esta muerte voluntaria fué el ideal de los santos más grandes de la Edad Media. Las nuevas órdenes que nacieron en el siglo XIII quisieron oscurecer la gloria de los héroes del desierto. Por estas excesivas mortificaciones se atrevieron los discípulos de San Francisco á comparar al fundador de su religión con Jesucristo; San Buenaventura, en la vida de su maestro, no se cansa de admirar esta heroica destrucción de sí mismo. Apenas concedía al cuerpo lo necesario para su sostenimiento. La experiencia le habia enseñado que la austeridad de la vida aleja á los demonios, y que la moliente los atrae. Una noche, contra su costumbre y á causa de una enfermedad, reclinó su cabeza sobre una almohada de plumas; el demonio entró allí, y no le dejó orar hasta el amanecer del día siguiente; entonces San Francisco llamó á un hermano y le hizo arrojar el demonio juntamente con la almohada fuera de la celda. En cuanto sentía una tentación de la carne se azotaba. «Hé aquí, mi hermano bestia, decía á su cuerpo, como es preciso tratarte.» Al fin de su vida, no era más que una llaga viva (3).

En la obra de *Thiers* pueden verse los nombres de los santos que han adquirido celebridad por los tormentos que se impusieron.

(1) THIERS, *Critica de la historia de los disciplinantes*, p. 147-163.

(2) GERSON lo confiesa, pero aprueba este suicidio lento: «*Est mala tentatio se velle occidere; sed bene potest quis abbreviare vitam suam per abstinentias discretas.*» (*Op.*, t. III, p. 1072.)

(3) S. BONAVENTURA, *Vita S. Francisci*, c. 4, 14.

Admiramos su heroísmo; pensamos como ellos que el espíritu debe dominar á la materia; pero no podemos creer que el cuerpo sea el enemigo del alma, y que sea preciso matar al uno para salvar la otra. Preferimos la doctrina de la Grecia; una alma bella en un cuerpo bello, el desenvolvimiento armónico de todas nuestras facultades. No es éste el espíritu del monaquismo ni del cristianismo. Los áscetas cristianos se atormentan para librar al alma de la influencia de la materia. Supongamos ya dominado el cuerpo; ¿qué hará el monje convertido ya en espíritu puro? La muerte física es la preparacion de la muerte moral. El religioso debe despreciarse á sí mismo y desear que los demás le desprecien: éste es el colmo de la santidad, dicen *San Gregorio el Grande* y *San Buenaventura*, pero pocos hombres llegan á esta altura (1). ¿En qué consiste, pues, este sublime ideal? El cenobita ha abandonado el mundo para librarse del yugo del demonio; queda libre; pero ¿á qué precio? A costa de una nueva servidumbre, que no por ser voluntaria es menos degradante: «El monje, dice *San Buenaventura*, debe velar incesantemente por quebrantar su voluntad sometiendo á las órdenes de sus superiores» (2). Los santos llaman á este yugo la servidumbre de Dios; pero, en realidad, esta dulce servidumbre se traduce en amarga sujecion á la dominacion del hombre.

Hé aquí, pues, al monje anulado en su cuerpo y en su alma. Esta muerte durante la vida, á que han aspirado los *San Bernardo* y los *San Víctor*, no bastó á la ambicion del monaquismo. Quedaba á los monjes un lazo con el mundo, la propiedad comun; y basta dejar una puerta abierta al espíritu maligno para que invada al hombre entero. *San Francisco* quiso cerrar al diablo esta última entrada; la pobreza absoluta, la mendicidad, fué el ideal de la perfeccion cristiana (3). Esto era atacar á la sociedad, ¿qué digo? al hombre en lo que constituye su esencia, su individualidad. El ideal de *San Francisco* halló una violenta oposicion; *San Buenaventura* tomó su defensa: «La abdicacion de la propiedad,

(1) GREGORII *Dialog.* I, 5.—BONAVENTURA, *De perfectu religioz.*, II, 33.
 (2) S. BONAVENTURA, *Speculum disciplinae*, c. 4 (t. VII, p. 533).
 (3) S. BONAVENTURA, *Vita S. Francisci*, c. 7.

dice, es un regreso á la perfeccion del paraíso terrenal, porque sin el pecado no hubiera habido propiedad ni comun ni privada. Como consecuencia del pecado hay dos ciudades, la de Dios y la de Satanás; la avaricia es el fundamento de la ciudad del diablo; la pobreza absoluta destruye la avaricia en su origen; es, pues, el ideal de la perfeccion. La propiedad comun deja subsistir el germen de la avaricia; el peligro no desaparece más que rechazando toda propiedad» (1). Bajo este punto de vista, la vida monástica, á pesar de todas sus austeridades, era una desviacion de la verdadera perfeccion, era casi una existencia secular; era preciso volver al ejemplo de Jesucristo, porque «Jesucristo nació pobre, vivió pobre, murió pobre y dió á sus apóstoles como ley la pobreza» (2).

Llegamos al término de los esfuerzos hechos por el monaquismo para realizar el ideal de la perfeccion. Toda la institucion, hasta en sus extravíos, está consagrada por el nombre y la autoridad del Hijo de Dios. El celibato: Jesucristo era virgen. La humildad: tomó la forma de esclavo. La abdicacion de la voluntad: se sometió á las leyes humanas y á los tormentos que los hombres han inventado. La pobreza: no tenía techo bajo que descansar. Los consejos que Jesucristo dió á los que querían ser perfectos, llegaron á ser la Regla de las diversas órdenes monásticas; todos se propusieron seguirlos: hé aquí por qué calificaban la vida religiosa de estado de perfeccion. ¿Se quiere saber ahora adónde conducia esta existencia ideal? Al egoismo. No somos nosotros, son los santos, los doctores de la Edad Media los que lo dicen, y no para criticar el egoismo, sino para divinizarlo. *San Bernardo* dice en su tratado *del amor de Dios*, que el religioso «olvida todo lo que no es Dios, que no piensa más que en Dios, como si viviese sólo con Dios: él es mi amor, dice, y yo soy el suyo» (3). Esta conversacion solitaria con Dios, dice *Enrique de Gante*, supera con mucho á la caridad; nos aproxima bastante más á Jesucristo

(1) S. BONAVENTURA, *Expositio in regulam S. Francisci*, c. 1 (t. VII, p. 310).—*ib.*, c. 4, p. 317, et *Opuscul. de paupertate Christi contra magistrum Guillelmum* (t. VII, p. 359).

(2) S. BONAVENTURA, *Apologia pauperum* (t. VII, p. 402).

(3) S. BERNARDUS, *De amore Dei*, fine.

que el amor del prójimo por vivo que sea (1). De modo que el cristiano perfecto se acerca á Jesucristo, que es toda la caridad, olvidando la caridad para no pensar más que en el objeto de su amor! Separemos estos sentimientos de su envoltura mística: ¿qué hallaremos sino el más profundo egoísmo? Cuando el hombre abandona el mundo y la sociedad de sus semejantes para la que Dios le ha creado, á fin de entregarse en la soledad al trabajo de su salvación, debe llegar necesariamente á abandonarlo todo para conseguir su futura felicidad. No valia la pena de atormentar el cuerpo y de aniquilar el alma para transformar un sér social y amoroso en un solitario personal y egoísta.

N.º 2. — *La realidad.*

No hay institucion que haya provocado tantos ataques como el monaquismo. Aun en la época de su fervor, sublevó á los fieles y disgustó á los paganos (2). En la Edad Media, cuando el hábito monástico era envidiado como una garantía de salvacion, podria esperarse un coro de alabanzas. No hay nada de esto; abundan las sátiras tanto en el lenguaje de los clérigos como en el del pueblo. ¿Deben tomarse al pié de la letra estas violentas críticas? Debe deducirse con los reformadores que los monjes se hallaban más corrompidos que los laicos, y que el monaquismo, en vez de ser un estado de perfeccion, ha sido siempre un estado de imperfeccion? Planteada así la cuestion nos parece insoluble. Tenemos folletos contra los monjes, no tenemos una historia del monaquismo; por otra parte, para compararlo con la sociedad civil, seria preciso conocer la vida y las costumbres de los laicos, y nuestra ignorancia sobre este punto es casi absoluta. A lo sumo podria procederse por conjeturas, por probabilidades. Puesta en este terreno la cuestion de la corrupcion de las órdenes religiosas, recibiria, á nuestro modo de ver, una solucion diferente de la que el ódio de

(1) HENRICUS GANDAV. : *Actus solitariae contemplationis ad Deum multo amplius potest dilatari cor ad Christum suscipiendum, quam quicumque actus dilectionis ad proximum* (Quodlib. II., quæst. 14, t. i, p. 67).

(2) Véanse mis *Estudios sobre el Cristianismo*.

los monjes ha inspirado á los protestantes. Si la sociedad secular hubiese estado relativamente pura y los monasterios hubieran sido el asiento de la corrupcion, el monaquismo no hubiera subsistido durante siglos; para que haya podido dominar sobre las conciencias, es preciso que haya habido más moralidad en el clero regular que en el mundo laico. Al ocuparnos de la vida monástica, nuestra intencion no es, pues, añadir un capítulo á la crónica escandalosa de los conventos; nuestro fin es mostrar lo que en realidad ha llegado á ser el ideal del monaquismo: falso en su esencia, ha debido falsear la santidad misma; con mayor razón ha debido trasformarse en caricatura entre la masa de seres vulgares que entraban en religion por holgazanería ó por estupidez.

I. — *La hipocresía.*

Uno de los héroes del monaquismo confiesa que la vida monástica es pocas veces el camino del perfeccionamiento moral (1). Lo que *San Bernardo* deplora con amargura, era consecuencia inevitable de la institucion. El monaquismo destruye la naturaleza humana y sus necesidades más legítimas; ahora bien, la naturaleza es indestructible, porque es de Dios; debe, pues, reobrar contra la pretendida perfeccion que se le quiere imponer. ¿Qué han de hacer los monjes obligados á guardar una regla imposible? La observarán, pero solamente en apariencia. De aquí la inevitable contradiccion entre el ideal y la realidad; de aquí el vicio radical del monaquismo, y de toda vida que tenga la pretension de ser exclusivamente espiritual: la hipocresía. Una de las criaturas más francas y más nobles que ha habido en el mundo, la desgraciada *Eloísa*, lo ha confesado: «La vida religiosa, dice, consiste en aparentar las virtudes cristianas» (2). Los hombres más graves, por poco que conservasen la independencía de la razon, formaban el mismo juicio acerca de la vida clerical. *Juan de Salisbury* era uno de los

(1) S. BERNARDI *Epist.* 96: *Multo facilius reperias multos seculares converti ad bonum, quam unum quempiam de religiosis transire ad melius*. Rarissima avis est.

(2) HELOISE *Epist. ad Abelard.* (ABELARDI *Op.*, p. 60).

campeones de la Iglesia en el siglo XII, pero era un espíritu claro y penetrante; no se dejó deslumbrar por la apariencia de perfección de los monjes; miró al fondo y ¿qué vio? Hipocresía y nada más que hipocresía: «No viven, dice, como los demás hombres, con sus semejantes; hacen una vida angelical y hablan con los cielos. Ayunan todos los días y rezan sin descanso, pero de modo que todo el mundo lo sepa. Gustan de hacer ostentación de la palidez de su rostro, de mostrar sus lágrimas. Son los émulo de los Basilio, de los Agustines, ¿qué digo? de los apóstoles y de los profetas. No vayais á proponer una dignidad eclesiástica á estos humildes cristianos; os dirán que son indignos. Indignos, en efecto, porque frecuentemente han comprado de antemano aquello que manifiestan rehusar con tal humildad» (1).

Hé aquí lo que se decía en el siglo XII. El barniz de la perfección cristiana, recubriendo los vicios habituales de los hombres, acabó por sublevar la conciencia general. La opinión pública no tenía más órganos que los poetas; se los puede considerar como la expresión de su tiempo, aunque desconfiando de la exageración propia de la sátira. Hay un punto sobre el cual todos están conformes, tanto los clérigos que escriben en la lengua de la Iglesia, como los que hablan la lengua del pueblo, y es la censura de hipocresía: «El hábito monástico, dice un poeta latino, es una capa que cubre todos los vicios. Desconfiad de todos aquellos hombres que aniquilan su cuerpo por la abstinencia y que apagan su mirada; éstos son los hipócritas malditos por Nuestro Señor» (2). El *Romance de la Rosa*, el libro más popular de la Edad Media, denuncia á cada página la hipocresía de la religión; los hipócritas, dice el poeta, «dejan el grano y recogen la paja» (3). La *Biblia Guiot*, obra de un clérigo, censura la *papelardie* (a) de los religiosos: «El vicio que más odia Aquél que todo lo ve, Aquél que todo lo sabe» (4). Pero la hipocresía triunfó á despecho de las

(1) JOH. SARISBERIENSIS, *De nugis curialibus*, VII, 21; VII, 18, p. 494-496, 475.

(2) DU MÉRIL, *Poesías populares latinas de la Edad Media*, p. 125.

(3) *Romance de la Rosa*, v. 11.737 (t. II, p. 168).

(a) Esta palabra no tiene correspondencia exacta en castellano, y la conservamos teniendo en cuenta las frases que siguen en el texto. (N. del T.)

(4) La *Biblia Guiot*, v. 1473, en BARBAZAN, *Fabliaux y cuentos*, t. II, p. 355.

maldiciones divinas repetidas por la poesía «contra las gentes que bajan los ojos» (1). La palabra *papelardie* llegó á ser proverbial, y pasó á la lengua para designar la hipocresía, como más tarde el nombre de una orden famosa por sus restricciones mentales y su moral acomodaticia.

La *papelardie* creció al advenimiento de las órdenes mendicantes. Su regla era más severa: á darles crédito, inauguraba una nueva era, la era espiritual por excelencia. Esta elevada ambición no condujo más que á un aumento de hipocresía: la cristiandad lanzó un grito general contra los lobos vestidos con piel de corderos. La Iglesia misma se sublevó contra ellos: un ilustre doctor de la Universidad de París tuvo valor para atacar á los amigos de la Santa Sede en un sermón público, como verdaderos Fariseos, y la Universidad, en una carta dirigida al Papa, se unió á su ilustre órgano. *Guillermo de Saint Amour* (2). La censura subsistió (3). Verdad es que *Saint Amour* era un enemigo, pero el enemigo vió el lado débil de sus poderosos adversarios. Después de todo, no se trata solamente de las órdenes de San Francisco y de Santo Domingo; el mal invadía la Iglesia entera, la hipocresía era un vicio universal, que los frailes mendicantes no hacían más que poner en evidencia: hé aquí por qué el doctor parisien lanzó su grito de alarma (4). El mal era demasiado real, y el peligro demasiado verdadero; pero no había remedio, porque el mal era inherente al espiritualismo exagerado de la doctrina cristiana. Por esto no hizo más que extenderse. En el siglo XV un cartujo se lamentó de que en todas las clases de la sociedad se encontraban hombres y mujeres que, bajo la apariencia de santidad, no tenían más Dios que su vientre, y no se proponían más que un fin, los honores y las riquezas (5).

(1) BARBAZAN, *Cuentos*, t. I, p. 308, 315.

(2) BULEUS, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. III, p. 251, 291. — El sermón de G. DE SAINT AMOURE se encuentra en el tomo II del *Fasciculus rerum fugiendarum*, p. 43.

(3) RUTEBEUF, *Obras*, t. I, p. 205.

(4) G. DE SANCTO AMORE, *Sermo II* (*Fasciculus*, II, 48): *Peccatum hypocrisis, quo fere tota Ecclesia vel pro majore parte infecta... Periculum quod omnibus vel toti Ecclesie imminet, maximum est periculum.*

(5) JACOBUS DE PARADISO, *De septem statibus Ecclesie* (*Fasciculus rerum expetendarum*, t. II, p. 102).

Preciso es seguir á los religiosos de todos los colores en los detalles de su existencia para formarse una idea del desbordamiento de hipocresía, fruto del monaquismo. ¡Singular contradicción de la vida monástica! Los monjes se proponían realizar el ideal de perfección aconsejado por Jesucristo á sus discípulos, ¿y á qué condujo en realidad la vida religiosa? A hacer pulular el farisaismo contra el cual el autor de la religión cristiana, á pesar de su mansedumbre, no encontró más que palabras de cólera y de maldición.

II. — El ascetismo.

El ascetismo, tal cual lo practicaban los San Damianes y los San Franciscos, es una locura, heroica si se quiere, pero que no por eso debe dejar de ser condenada, puesto que destruye el cuerpo, órgano necesario del alma. Los héroes del monaquismo eran los únicos que tenían la energía suficiente para romper los instintos imperiosos de la naturaleza; en cuanto al vulgo de los cenobitas, apenas pensaban en matar el cuerpo en beneficio de su alma. No son los poetas satíricos ni los filósofos incrédulos los primeros en dirigir esta censura á los religiosos; son los hombres que tomaban en serio la vida religiosa. « Los monjes, dice *Pedro de Celles*, viven en la torpeza, entregados al vientre, á la lujuria y á todas las pasiones feas; nada les es dulce más que el vino, nada les es amargo más que el claustro; no aman más que la carne y el mundo, no odian más que la palabra y el espíritu de Cristo» (1). No se muestra *Pedro de Blois* menos indignado al ver á los clérigos gastar en festines delicados los bienes que Jesucristo ha conquistado á costa de su sangre para hacer de ellos el patrimonio de los pobres (2). El mal crecía cada vez más: *Ruysbroek*, el célebre místico, echa en cara á todas las órdenes la pereza, la glotonería y el desenfreno.

La contradicción entre el ideal y la realidad era flagrante; los

(1) PETRI CELLENSIS *Epist.* IV, 13 (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XXIII, p. 863).

(2) PETRI BLESENSIS *Serm.* XII (*ib.*, t. XXIV, p. 1402).

poetas la censuran duramente á los monjes: « *Faux Semblant*, dice el *Romance de la Rosa*, va predicando la abstinencia, y se traga buenos bocados y buenos vinos» (1). Los religiosos abandonaban el mundo para librarse de las seducciones que pasaban por tentaciones del diablo, y ¿qué hacían en sus monasterios? « Ya no tienen más Dios que sus panzas», responde un poeta (2). Otro dice que « Baco es el verdadero Dios de los frailes» (3).

III. — El desprecio del mundo.

Huir de las tentaciones mundanas y entregarse á la más grosera de todas, la glotonería, es una manera singular de manifestar el desprecio de todas las cosas de la tierra. En realidad, el desden del mundo no existía más que en algunas almas contemplativas; los héroes mismos del monaquismo estaban tan lejos de encerrarse en sus celdas, que más bien eran ellos los que gobernaban la sociedad laica. El genio activo é inquieto de las razas occidentales no permitía á los religiosos inmovilizarse sobre una columna, como Simeon Estilita. « Los monjes abandonan el mundo, dice un poeta popular, y éstos se sumergen en él y se bañan mejor que el pez en el agua» (4).

Nada más natural que esta vuelta al mundo de aquellos que habían renunciado á él: esto era volver á las condiciones normales de la vida. Pero lo extraño es ver á los frailes lanzarse con una especie de furor á una carrera que contrasta más que cualquier otra con el abandono y el desprecio de las cosas terrenas. En el siglo XII los religiosos abandonaron sus celdas y dejaron la teología para entregarse por completo á la jurisprudencia. La oposición entre el ideal del monaquismo y la realidad no podía ser mayor. En efecto, el derecho es la vida, y el monaquismo es la muerte; los muertos dejaron á un lado sus tumbas para resucitar

(1) *Romance de la Rosa*, v. 11852 y sig. (t. II, p. 173 y sig.).

(2) BARBAZAN, *Fabliaux*, t. I, p. 322, v. 1596.

(3) FLACIUS ILLYRICUS, *Varia Poemata*, p. 146. — La pieza es del canónigo inglés GAUTIER MAPES.

(4) *Romance de la Rosa*, v. 12332-12335.

á una vida que prometía honores y riquezas. El concilio de Reims (1131), queriendo curar el mal en su raíz, prohibió á los frailes el estudio del derecho. ¿Qué motivo los llevaba á abrazar un estudio que estaba tan poco en armonía con su profesion? «Las llamas de la avaricia, dice el concilio, son las que encienden la codicia de los religiosos; confunden lo justo y lo injusto por ganar la mayor cantidad de dinero posible» (1). Dos concilios celebrados en Letran hicieron del decreto de Reims una ley general para la cristiandad (2). Los decretos solemnes de dos concilios generales fueron impotentes. En el siglo XIII, sinodos sobre sinodos prohibieron á los frailes una carrera hecha para los hombres del mundo y no para los que renunciaban á él: trataron de contener por medio de la vergüenza á los que no se contentaban por los deberes de su Regla: «¿No era una infamia para los clérigos el querer brillar en los tribunales? ¡Aquellos charlatanes creían igualar á Ciceron! Más bien se parecían á una balsa de ranas» (3). Los concilios condenaron á los culpables á penas espirituales y civiles, declararon excomulgados con justo derecho á los que no volvían al convento en el término de dos meses (4); les amenazaron con un día de prision por cada contravencion (5). Los frailes arrostraron los cánones, sin duda porque tenían cómplices en sus superiores. ¡La hipocresía, siempre la hipocresía, vino en su ayuda! No era por ganar dinero, decían, no era por alcanzar honores por lo que ejercían la abogacia, sino por servir de apoyo á las viudas y á los huérfanos, y por proteger á los pobres contra los ricos (6). ¡Cómo oponerse á tan piadosos designios! Los clérigos se armaron ademas de un pretexto más especioso; ¿no eran los frailes-abogados los mejores defensores de los inte-

(1) *Concilio de Reims*, de 1131, c. 8 (MANSI, t. XXI, p. 438).

(2) *Concilio de Letran*, del 1139, c. 9 (MANSI, t. XXI, p. 528); *id.*, de 1179, c. 12 (MANSI, t. XXII, p. 225).

(3) *Concilio de Angers*, de 1269, c. 2 (MANSI, t. XXIV, p. 2); *de Excester*, de 1287, c. 24 (MANSI, t. XXIV, p. 813); *de Maguncia*, 1310 (MANSI, t. XXV, p. 307).

(4) *Concilio de Paris*, de 1212, c. 20 (MANSI, t. XXII, p. 831).

(5) *Concilio de Maguncia*, de 1261, c. 52 (MANSI, t. XXIII, p. 1104).

(6) «*Pro miserabilibus personis.*» *Concilio de Letran*, de 1179, c. 12 (MANSI, t. XXII, p. 225).—«*Pro pauperibus, viduis et orphanis, intuitu pietatis.*» *Concilio de Arles*, de 1260, c. 9 (MANSI, t. XXIII, p. 1007).

reses eclesiásticos? Los concilios admitieron estas excusas y permitieron á los clérigos el ejercer la abogacia en defensa de la Iglesia (1). Esto era dejar la puerta abierta al abuso que se quería destruir. Por tanto, los concilios acabaron por relajar su rigor; toleraron, dice *Thomassin* (2), lo que no podían impedir.

En la Edad Media, lo mismo que hoy, el derecho daba acceso á las funciones judiciales y administrativas. Los legistas célebres eran buscados con afán: ¡qué atractivo para la ambicion de los frailes! En vano prohibió el concilio general de Letran á los clérigos el aceptar cargos seculares (3); la repetición incesante de las mismas prohibiciones prueba su ineficacia. Para apartar á los clérigos de las funciones civiles, los concilios apelaron á su dignidad: «¿Es propio de los elegidos del Señor el servir á laicos, á hombres que pertenecen á Satanás? ¿No es degradante para el poder espiritual el estar subordinado al poder temporal hasta el punto de verse obligado á rendirle cuentas?» Los celosos sentían vivamente esta infamia (4). Entre la mayor parte de los clérigos el interes triunfó; un concilio les censuró la *ávida voracidad* que mostraban para buscar cargos seculares; quiso extirpar este *abominable vicio* (5), pero sus prohibiciones fueron inútiles. El ilustre *Gerson* se lamenta de que los abades y los frailes llenasen los tribunales y los parlamentos (6). Al mismo tiempo los jefes del clero ocupaban los más elevados puestos del Estado. El piadoso *Thomassin* no ve en este ambicioso afán más que caridad y santa complacencia (7); nos vemos obligados á creer más bien á los

(1) *Concilio de Letran*, 1179, c. 12.—*Concilio de Ruffec*, 1326, c. 2 (MANSI, t. XXV, p. 806).—*Concilio de Bourges*, 1326, c. 2 (MANSI, t. XXV, p. 1061).

(2) THOMASSIN, *Discipl. eccl.*, P. 3.^a, lib. III, c. 22, § 5, 6.

(3) *Concil. Wigoniense*, 1240, c. 30 (MANSI, t. XXIII, p. 536).

(4) Habiendo encargado Enrique II de Inglaterra á un obispo de funciones judiciales, ROBERTO GROSATESTA, obispo de Lincoln, se atrevió á escribir al Rey que no tenía facultades para mezclar á un prelado en asuntos judiciales; que sería degradar al sol el encargarle de las funciones de la luna, y privar al mismo tiempo á la tierra de sus rayos vivificadores; que sería confundir el cielo y la tierra y turbar el orden establecido por Dios mismo. (R. GROSSETEST., *Epist.* 124, en *Fasciculus rerum expetendarum*, t. II, p. 393.)

(5) *Concilio de Londres*, 1268, c. 7 (MANSI, t. XXIII, p. 1222).

(6) GERSON, *Op.*, t. I, p. 208.

(7) THOMASSIN, *Disciplina eccl.*, P. 3.^a, lib. III, c. 23.

tienen la fácil excusa de acusar la exageracion de los poetas y la calumnia de los clérigos; su propio testimonio los condena. Tenemos las actas de los capítulos de su orden: ya en la primera mitad del siglo XVI, prohíben á los religiosos el mezclarse en los asuntos seculares, *salvo con permiso especial del prior*: en el XIV se repiten estas prohibiciones á cada reunion, «á causa del escándalo y de los odios que el favor de los grandes atrae á la orden» (1). Preciso es que el espíritu de intriga sea innato en la institucion, puesto que los capítulos no lo desapruaban en sí mismo, sino solamente en razon de los inconvenientes que produce. Esto sucedia en los tiempos de celo y de fervor; ¿qué será en los tiempos de decadencia? «Nada se hace sin los hermanos mendicantes, dice Erasmo; no se contentan con gobernar las cosas espirituales; no se celebra contrato en que no intervengan, ni hay matrimonio sin su mediacion. Se celebran juegos, espectáculos: ocupan en ellos el primer lugar. Han hallado el medio de introducirse en las córtes; cuando tienen que llevar á cabo los principios algun mal negocio, lo encargan á un fraile medicante; cuando tienen los Papas algun asunto poco en armonia con su carácter sagrado, ponen á los hermanos por delante. Con todo esto, estos hombres sin pudor imponen al pueblo por una apariencia de santidad» (2).

No negamos los servicios prestados por las órdenes mendicantes; en otra parte les hemos hecho justicia (3). Pero bajo el punto de vista cristiano hay que censurar su hipocresía. Por mejor decir, no se debe condenar á los hombres, sino á la institucion que, dando á los hombres por ideal un estado contrario á la naturaleza, debia conducir á una hipocresía monstruosa. Los que duden de ello no tienen más que ver cómo practicaban las órdenes monásticas la abdicacion de la propiedad.

(1) *Capitulum generale ordinis Prædicatorum*, a. 1234 (MARTENE, *Thesaurus anecdotorum*, t. IV, p. 1672); a. 1240, art. 12 (*ib.*, 1680); a. 1287, art. 8 (*ib.*, 1820); a. 1308, art. 7 (*ib.*, 1912); a. 1309, art. 12 (*ib.*, 1913); a. 1313, art. 2 (*ib.*, 1942); a. 1396, art. 8 (*ib.*, 1852).

(2) ERASMUS, *Adagiorum Chil. II, Cent. 8, Adag. 65* (*Op.*, t. II, p. 654).

(3) Véanse mis *Estudios sobre el Feudalismo y la Iglesia*.

IV.—*Abdicacion de la propiedad.*

La abdicacion de la propiedad individual es esencial en el monaquismo. En la Edad Media los partidarios del Papa, aun reconociéndole un poder ilimitado y casi divino, le negaban el poder de dispensar á un fraile el voto de pobreza. Esto consiste, en que la posesion de los bienes de este mundo parece poner al propietario bajo la dependencia del diablo, que es el rey del mundo. Bajo este punto de vista, la contradiccion entre el ideal evangélico y la verdad es tan evidente, que es inútil insistir; así es que la naturaleza triunfó de una ley de pretendida perfeccion que la violaba. La propiedad es la expresion de la individualidad humana; los frailes renunciaban voluntariamente al mundo, no podian renunciar á su personalidad. Desde el siglo XII, los hombres más notables de la Iglesia se lamentan de que los monjes, en lugar de trabajar por su salvacion, buscaban con avidez los bienes de este mundo (1). En el siglo XIII, un gran número de concilios hacen constar que el vicio de la propiedad invadia todos los monasterios; declararon á los religiosos culpables de idolatría si poseian algo en propiedad; á las penas espirituales añadieron penas temporales (2). Pero con el cielo siempre caben transacciones; los monjes pusieron á salvo su conciencia, alcanzando el consentimiento de su abad: ¿No estaban obligados á obedecerle en todo? Otros se hicieron señalar una cantidad de dinero para su vestido y alimentacion; una posesion que no servia más que para las necesidades de la vida ¿podia considerarse como una propiedad? En fin, hubo otros que tomaron á censo los bienes del monasterio, con facultad de dispo-

(1) S. BERNARDI *Sermo in Psalm. VII, 14*, p. 844.— GUIBERTI, *abbatis Gemblacensis, Epist.* (MARTENE, *Amplissima Collectio*, t. I, p. 917).

(2) *Concilios de Paris*, 1212, *Part. II*, c. 1 (MANSI, t. XXII, p. 826); *de Tours*, 1231, c. 26 (*ib.*, t. XXIII, p. 238); *de Bourges*, 1246, c. 24 (*ib.*, p. 697); *de Saumur*, 1253, c. 16 (*ib.*, p. 814); *de Colonia*, 1260, c. 11 (*ib.*, p. 1026); *de Londres*, 1268, c. 41 (*ib.*, p. 1252); *de Bourges*, 1286, c. 9 (*ib.*, t. XXIV, p. 637).

ner libremente del sobrante. ¿No era mejor tener censuarios religiosos que extraños? (1).

Estos caminos indirectos dieron tal resultado, que en el siglo xv la abdicacion de la propiedad no era más que una ficcion. Un doctor de París escribe á un canónico regular: «Es raro encontrar algún fraile que no se apropie una cosa ú otra; lo mio y lo tuyo resuenan más que el nombre de Jesucristo en los monasterios. No hay un religioso por cada mil que sea fiel á su voto» (2). En los Estatutos de la Orden del Cister de 1444 se lee que la mayor parte de los frailes estaban infestados del vicio de propiedad (3). No era la avaricia el único móvil de los clérigos; sí, olvidando su salvacion, como dice el concilio de Constanza, procuraban adquirir bienes y traficaban con ellos, era para vivir en las delicias y en el desorden (4). Los celosos reformadores de la Iglesia se indignaron de esta infraccion de toda regla; escribieron tratados contra los clérigos propietarios: *Nicolas de Cusa* los llama demonios encarnados (5). Pero ya los frailes habian llegado á no comprender los sentimientos que habian dado nacimiento á la vida monástica. Un religioso del Cister se atrevió á defender en el concilio de Constanza un abuso que destruía el monaquismo en sus fundamentos: trató de probar que la apropiacion autorizada por el abad no era una propiedad (6).

Creeríase que éste es el bello ideal de las transacciones con el cielo; pero en punto á hipocresía, los frailes iban verdaderamente en busca de la perfeccion. Las antiguas órdenes conservaban la propiedad comun, y de esto era fácil pasar á la propiedad individual: testigos los canónigos, que de comunistas se convirtieron en todas partes en propietarios exclusivos. En el siglo XIII se pre-

(1) *Concilios de Montpellier*, 1214, c. 18 (MANSI, t. XXII, p. 943); *de Cognac*, 1238, c. 20 (*ib.*, t. XXIII, p. 492); *de Tours*, 1239, c. 4 (*ib.*, p. 500); *de Laval*, 1240 c. 7 (*ib.*, p. 553); *de Treveris*, 1238, c. 40, 41 (*ib.*, p. 484).

(2) *Epistola cujusdam magistri Parisiensis ad quemdam canonicum regularem* (MARTENE, *Thesaurus*, t. I, p. 1740).

(3) *Statuta a.*, 1444, art. 3 (MARTENE, *Thesaurus*, t. IV, p. 1606).

(4) *Reformatorium*, en VON DER HARDT, *Concilium Constantiense*, t. I, P. 10, p. 705.

(5) ULLMANN, *Reformatoren*, t. I, p. 203.

(6) VON DER HARDT, *Concil. Constant.*, t. III, p. 120.

sentaron nuevas órdenes con la pretension de ser más perfectas que las perfectas; su ideal consistía en la abdicacion de la propiedad comun, en la pobreza absoluta y la mendicidad. Esto era ponerse fuera de las leyes de la vida, y por decirlo así, en la imposibilidad de vivir. Para conciliar las necesidades de la existencia con la reprobacion de toda propiedad, fué preciso desplegar una sutileza que sería admirable si no fuese el refinamiento de la hipocresía. Los hermanos mendicantes no podían poseer nada á titulo de propietarios. «¿A quién, pues, preguntaban sus adversarios, pertenecen las cosas que consumís? ¿Cómo, teniendo el derecho de usar de las cosas fungibles, no habeis de ser propietarios?» *San Buenaventura* contestó que el Papa, teniendo poder completo sobre la tierra, podía declarar que la propiedad y el uso de las cosas fungibles quedaban separados en las órdenes mendicantes. Pero ¿cómo se arreglaban los hermanos, cuando querían adquirir las cosas que les eran necesarias? Para comprar, preciso es que el dinero dado por el comprador le pertenezca, y la cosa comprada se hace propiedad suya; sin embargo, los hermanos mendicantes pretendían no ser propietarios, ni de lo uno ni de lo otro. «El dinero, dice *San Buenaventura*, no es de los hermanos sino de aquél que se lo ha dado; la cosa comprada tampoco les pertenece; es también propiedad del donante» (1).

Hé aquí el disimulo legitimado por los jefes de la orden: ¿qué había de ser la práctica de la mayoría? *San Buenaventura* nos refiere lo que había llegado á ser la abdicacion de la propiedad sesenta años despues de la institucion de los menores: «El dinero, este enemigo mortal de nuestra orden, es buscado con tal avidez por nuestros hermanos, que los pasajeros temen encontrarlos y huyen de ellos lo mismo que de los salteadores de caminos. Nuestra pobreza es una horrible mentira; mendigamos, como si fuésemos pobres, y nadamos en la abundancia» (2). Los poetas criticaban, y con justa razon, la hipocresía de aquellos «pobres llenos de haberes que vivían más desahogadamente sin dinero que los que tenían tesoros y tierras» (3).

(1) S. BONAVENTURA, *Apología Pauperum* (t. VII, p. 422-424).

(2) S. BONAVENTURA, *Op.*, t. VII, p. 432, 433.

(3) JUBINAL, *Nueva recopilacion de Fabliaux*, t. I, p. 184, 460.

La hipocresía de las órdenes medicantes merecía ser reprobada, tanto más cuanto que se procuraban las riquezas por los medios más viles. Quitaron al clero secular la confesion, los testamentos y las sepulturas, para arrancar legados á los penitentes y á los moribundos. Un general de los dominicos es quien formula estas quejas (1), y San Buenaventura dirige la misma censura á los menores (2). No han calumniado, pues, los poetas á los frailes al imputarles el haberse apoderado de los testamentos: «El que muere, dice Rutebeuf, y no los nombra legatarios, pierde su alma» (3). Entre los atrevidos censores de una orden omnipotente, Juan de Meung se distinguió por su atrevimiento: «Se dice en muchas partes, y muchas gentes lo creen, que esta gente no se metería á hacer testamentos en beneficio de las almas, si no viesen en esta operación gran provecho para ellos.... Si lo que les mueve principalmente es la piedad de las almas, ¿por qué no se dirigen igualmente á los pobres y á los ricos? Pero no se dirigen más que á los ricos, y de los pobres no hacen caso» (4). Cuanta más violencia se hace á las tendencias legítimas de la naturaleza más violenta es la reaccion; por esto los frailes mendicantes encontraron manera de distinguirse en medio de la codicia general de los frailes.

V. — La humildad y la caridad.

Los monjes pretendían vivir en un estado de perfeccion: ¿quiere decir esto que era perfecto un hombre por el mero hecho de ser religioso? El vulgo lo creía, pero no era esta la opinion de los grandes doctores que ilustraron la escolástica. Todos dicen que el monaquismo es solamente un camino para llegar á la perfeccion; todos proclaman con Jesucristo que la verdadera perfeccion consiste en la caridad. Hé aquí un ideal que la humanidad moderna no

(1) HUMBERT DE ROMANIS, en 1255 (MARTENE, *Thes.*, t. IV, p. 1710).

(2) «*Sepulturarum ac testamentorum litigiosa ac avida quædam invasio.*» (S. BONAVENTURA, *Op.*, t. VII, p. 432).

(3) RUTEBEUF, *Dicho de los Jacobinos* (t. I, p. 161).

(4) *El Codicilo de J. DE MEUNG*, en el *Romance de la Rosa*, t. III, p. 303-306.

rechazará; pero de todos los medios que pueden escogerse para alcanzarlo, el monaquismo es el que ménos conduce á él. Separado de sus semejantes, y no pensando más que en su salvacion, ¿cómo ha de cultivar el solitario la virtud social del desinterés y de la abnegacion? El monje marcha por el que él cree ser un camino seguro para llegar á la perfeccion; acaba por persuadirse de que ha llegado al fin; entónces un orgullo desmedido ocupa el lugar de la virtud cristiana por excelencia, de la humildad. Egoismo y orgullo, hé aquí los frutos de ese estado contrario á la naturaleza en el que los religiosos quieren realizar la perfeccion cristiana! Esta no es una acusacion que proceda de la teoría, los testimonios abundan y son concluyentes.

Ricardo de Saint Victor, el Fenelon del siglo XII, dice que la práctica de las virtudes monásticas, que excita tanta admiracion en el mundo, destruye casi siempre la humildad y engendra el orgullo (1). Si el monaquismo alimenta el sentimiento más personal, ¿cómo habian de tener los religiosos la caridad que se olvida de sí misma, la caridad que no es suspicaz, la caridad que perdona, la virtud que San Pablo cultivó en la ruda lucha de la vida y no en la soledad? Puede considerarse á San Bernardo como el ideal del monje; sin embargo, no se distinguió por la humildad, ni por la caridad: en su lucha con Abelardo dió más bien pruebas de orgullo y de ódio. Al decir que el abad del Claraval carecía de la virtud que caracteriza á los verdaderos discípulos de Cristo, no somos más que el eco de sus contemporáneos. Pedro el Venerable le escribe: «Tú sigues los demás mandamientos de Jesucristo, tú ayunas, tú velas, tú te aniquilas á fuerza de maceraciones, y tú abandonas el fácil mandamiento de la caridad! Tú castigas tu cuerpo, tú le reduces á ser vidumbre y no quieres fortalecerle con la dulce leche de la caridad!» (2). Es que el ayuno es más fácil que la indulgencia, y las prácticas de austeridad, en lugar de desarrollar el sentimiento del amor, secan su fuente, porque endurecen el alma.

(1) RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De præparatione animi ad contemplationem*, c. 30: «*Sed acimus quia virtutum opera quæ ceteras virtutes nutriunt, pene semper humilitatem destrunt.*»

(2) PETRI VENERABILIS *Epist.* VI, 4 (*Bibl. Max. Patrum*, t. XXII, p. 942).

Si un *San Bernardo* carecía de la virtud cristiana por excelencia, ¿qué había de suceder al vulgo de los monjes? Tenían la caridad, como tenían todas las virtudes, en apariencia: «Tienen llena la lengua, dice un poeta, de fe, de paz y de concordia; pero su vida prueba que no es una misma cosa decir que hacer» (1). Es preciso ver á los religiosos de diversas órdenes en sus relaciones entre sí, para apreciar la influencia maléfica del espíritu monástico. Son sociedades de hombres que se llaman perfectos; sin duda estos discípulos de Cristo van á practicar la virtud que el autor del Evangelio recomienda incesantemente á los suyos. *Pedro el Venerable* nos dirá cómo se amaban los frailes negros y los frailes blancos: «Aun cuando pertenezcan á la misma familia, á la misma orden, se detestan cordialmente y se hacen una guerra á muerte. He visto á más de un fraile negro que, al encontrarse á un fraile blanco, se reía de él, como si viese algún monstruo extraño, algún centauro ó alguna quimera. ¿Por qué los religiosos que tienen un mismo padre, se han dividido hasta este punto? Es que el orgullo los hace enemigos. Los monjes negros, que tienen su favor la antigüedad, no perdonan á los blancos el haberles quitado el favor popular, y los blancos están orgullosos de haber regenerado la orden de San Benito» (2). Sabido es el odio furioso que los Judíos tenían á los Samaritanos; pues bien: *Pedro de Celles* dice que los negros y los blancos se amaban como los Judíos y los Samaritanos (3). La caridad de los negros y de los blancos llegó á ser proverbial. *Gautier Mapes*, el clérigo poeta del siglo XII, describe la disputa de un fraile de Cluni y de otro del Claraval. Los dos émulos no se escasean las injurias; se echan en cara tanto el faltar á la dulzura y á la caridad, que el lector se ve obligado á confesar que ambos tienen razón; su disputa acabó á palos (4).

(1) RUTEBEUF, t. I, p. 151.—Compárese DU MÉRIL, *Poesías populares de la Edad Media*, p. 139:

*Qui vult Saluam seruire,
Clausuram debet introire.*

(2) PETRI VENERABILIS *Epist.* IV, 17 (*Bibl. Maxima Patrum*, t. XXII, p. 913, 916, 918).

(3) PETRI CELLENSIS *Epist.* VIII, 9.

(4) GAUTHIER MAPES, en *Th. Wright, Latin poems*, p. 237.

Pues veamos á los perfectos de los perfectos que se presentan en la escena; no se les echará en cara la falta de humildad, porque se llaman los humildes, los pequeños, los *menores*, y tienen siempre la humildad en los labios: *para predicar la humildad, que es el camino de la verdad..... vinieron á la tierra estas santas gentes.* Pero su humildad no es más que una máscara: «Es muy justo, dice *Rutebeuf*, que la Humildad, tan gran señora, tenga grandes casas, y hermosos palacios, y hermosas salas» (1). Prescindamos de los testimonios de los poetas, para que no se nos impute que escribimos un libelo; un general de los mínimos nos enseñará que el orgullo más excesivo se ocultaba bajo la apariencia de la más perfecta humildad. *San Buenaventura* pregunta si los frailes de otra orden pueden entrar en la de San Francisco: «Sí, dice, porque nuestra orden es más perfecta; pero los mínimos no pueden cambiar de religion porque no hay ninguna más perfecta ni á un igual» (2). De aquí su desprecio hacia los demás religiosos; trataban á los frailes blancos de simples, de villanos, de semi-láicos, y á los frailes negros, de soberbios y de epicúreos: «Nadie, decían, puede ser salvado más que por nosotros» (3). ¿Era por preocupacion de la salvacion de los fieles por lo que trataban de atraerlos á su seno? Los *mandamientos* del siglo XVI lo decían sin duda; pero entónces, lo mismo que en nuestros días, había, bajo las apariencias del celo religioso, un interes de ambicion y de dinero. A darles crédito, «la misa de un medicante valía como cuatro de cualquier otro clérigo» (4). Rivalidades de oficio, lo mismo en el siglo XIII que en el XIX!

De esta rivalidad nació una antipatía furiosa entre el clero regular y los frailes mendicantes. Los clérigos, dice *San Buenaventura*, sienten hacia nosotros más odio que hacia los Judíos (5). Criticaban á los mendicantes que sus obras apenas se parecían á

(1) RUTEBEUF, *Obras*, t. II, p. 58, 59.

(2) S. BONAVENTURA, *Questio. in Regulam S. Francisci*, quest. 12 y 13 (*Op.*, t. VII, p. 334).

(3) MATTHIEU PARIS, *ad a.*, 1246, p. 694.

(4) *Romance de la Rosa*, el codicilo de JUAN DE MEUNG, v. 977 (t. III, página 308).

(5) S. BONAVENTURA, *Apologia fratrum minorum* (t. VII, p. 355).

esos humildes, con la mirada apagada, los ojos bajos, los tomariais por santos; pero si los ofendeis en la menor cosa, su cólera y su furor estallan; los creeriais Agamenones, Aquiles ú otro héroe cualquiera de los más irascibles y orgullosos» (1).

Despoñamos á la hipocresía de su máscara; ¿qué quedará? *Clemangis* no lo dice: «Los frailes han prometido renunciar al mundo, á fin de no ocuparse más que de la contemplacion de las cosas celestiales; han prometido ser modelos de castidad, de obediencia, de pobreza. Pero su vida es completamente contraria á sus votos; tanto no han renunciado al mundo, que se los encuentra en todas partes menos en sus celdas; se mezclan en todo, excepto en la observancia de su regla; la abdicacion de la propiedad se ha convertido en avaricia; la continencia se ha trocado en desenfreno. No son monjes más que por el hábito» (2). Su vida contrasta con el nombre que llevan: «No hay gentes, dice *Erasmus*, que tengan menos *religion* que los que hoy se llaman *religiosos*; y puesto que *monje* significa *solitario*, ¿á quién puede convenir peor ese nombre que á hombres á quienes se ve en todas partes?» (3). La vida espiritual no es más que una ficcion: no difiere en nada de la vida secular; *Gerson* lo dice: «Los clérigos no tienen más que un afán, el amor del dinero y la ambicion de los honores temporales; en lugar de la regla de San Benito, siguen el precepto de Horacio: ¡la riqueza ante todo, la virtud despues de los escudos!» (4).

¡Hé aquí á donde conduce el ideal de la perfeccion cristiana! Los frailes no tenían de la vida espiritual más que el exterior; bajo esta apariencia de espiritualidad ocultaban todas las pasiones de los laicos; los espirituales eran lo mismo que los seculares con un vicio más, la hipocresía. Entónces ¿para qué los frailes?

(1) LEONARD. ARETIN., *adversum hypochritas* (*Fasciculus rerum expetendarum*, t. I, p. 307).

(2) CLEMANGIS, *De ruina Eccles.*, c. 32 (VON DER HARDT, *Concil. Const.*, t. I, p. 3.^a, p. 33).

(3) ERASMO, *Elogio de la locura*.

(4) GERSON, *Op.*, t. II, p. 167, 595.

CAPITULO II.

REACCION CONTRA LA CONCEPCION CRISTIANA.

§ I.—Reaccion contra el monaquismo.

N.º 1.—El clero secular y el monaquismo.

Los clérigos seculares y los monjes son igualmente los elegidos del Señor; pero al calificar á los monjes de clérigos *regulares*, la Iglesia misma reconoce que la vida monástica es el estado normal de los que tienen la elevada ambicion de alcanzar la perfeccion siguiendo los consejos de Jesucristo. En la Edad Media, cuando el monaquismo era considerado como la realizacion de la perfeccion cristiana, debia ocurrir la pregunta de por qué los elegidos de Dios no eran todos igualmente perfectos. Los clérigos seculares hacian voto de castidad y de obediencia lo mismo que los monjes; ¿por qué no añadian el voto de pobreza? En vano sería buscar la razon de una diferencia que parece casi injuriosa para el clero secular. Por esto hubo, á partir del siglo IX, tentativas para imponer, lo mismo á los sacerdotes que á los religiosos, la vida en comun; de aquí la institucion de los canónigos.

El biógrafo de *San Crodegango* nos da á conocer las ideas del reformador de los clérigos: «Despreciaba las riquezas, consideraba las cosas terrenas como fango, aspiraba á imitar por medio de la pobreza voluntaria á Jesucristo, que fué pobre por nosotros» (1). *San Crodegango* pensaba que lo mismo los clérigos se-

(1) *Vita S. Crodegangi*, c. 22 (PERTZ, *Monumenta*, t. X, p. 564).

esos humildes, con la mirada apagada, los ojos bajos, los tomariais por santos; pero si los ofendeis en la menor cosa, su cólera y su furor estallan; los creeriais Agamenones, Aquiles ú otro héroe cualquiera de los más irascibles y orgullosos» (1).

Despoñamos á la hipocresía de su máscara; ¿qué quedará? *Clemangis* no lo dice: «Los frailes han prometido renunciar al mundo, á fin de no ocuparse más que de la contemplacion de las cosas celestiales; han prometido ser modelos de castidad, de obediencia, de pobreza. Pero su vida es completamente contraria á sus votos; tanto no han renunciado al mundo, que se los encuentra en todas partes ménos en sus celdas; se mezclan en todo, excepto en la observancia de su regla; la abdicacion de la propiedad se ha convertido en avaricia; la continencia se ha trocado en desenfreno. No son monjes más que por el hábito» (2). Su vida contrasta con el nombre que llevan: «No hay gentes, dice *Erasmus*, que tengan ménos *religion* que los que hoy se llaman *religiosos*; y puesto que *monje* significa *solitario*, ¿á quién puede convenir peor ese nombre que á hombres á quienes se ve en todas partes?» (3). La vida espiritual no es más que una ficcion: no difiere en nada de la vida secular; *Gerson* lo dice: «Los clérigos no tienen más que un afán, el amor del dinero y la ambicion de los honores temporales; en lugar de la regla de San Benito, siguen el precepto de Horacio: ¡la riqueza ante todo, la virtud despues de los escudos!» (4).

¡Hé aquí á donde conduce el ideal de la perfeccion cristiana! Los frailes no tenían de la vida espiritual más que el exterior; bajo esta apariencia de espiritualidad ocultaban todas las pasiones de los laicos; los espirituales eran lo mismo que los seculares con un vicio más, la hipocresía. Entónces ¿para qué los frailes?

(1) LEONARD. ARETIN., *adversum hypochritas* (*Fasciculus rerum expetendarum*, t. I, p. 307).

(2) CLEMANGIS, *De ruina Eccles.*, c. 32 (VON DER HARDT, *Concil. Const.*, t. I, p. 3.^a, p. 33).

(3) ERASMO, *Elogio de la locura*.

(4) GERSON, *Op.*, t. II, p. 167, 595.

CAPITULO II.

REACCION CONTRA LA CONCEPCION CRISTIANA.

§ I.—Reaccion contra el monaquismo.

N.º 1.—El clero secular y el monaquismo.

Los clérigos seculares y los monjes son igualmente los elegidos del Señor; pero al calificar á los monjes de clérigos *regulares*, la Iglesia misma reconoce que la vida monástica es el estado normal de los que tienen la elevada ambicion de alcanzar la perfeccion siguiendo los consejos de Jesucristo. En la Edad Media, cuando el monaquismo era considerado como la realizacion de la perfeccion cristiana, debia ocurrir la pregunta de por qué los elegidos de Dios no eran todos igualmente perfectos. Los clérigos seculares hacian voto de castidad y de obediencia lo mismo que los monjes; ¿por qué no añadian el voto de pobreza? En vano sería buscar la razon de una diferencia que parece casi injuriosa para el clero secular. Por esto hubo, á partir del siglo IX, tentativas para imponer, lo mismo á los sacerdotes que á los religiosos, la vida en comun; de aquí la institucion de los canónigos.

El biógrafo de *San Crodegango* nos da á conocer las ideas del reformador de los clérigos: «Despreciaba las riquezas, consideraba las cosas terrenas como fango, aspiraba á imitar por medio de la pobreza voluntaria á Jesucristo, que fué pobre por nosotros» (1). *San Crodegango* pensaba que lo mismo los clérigos se-

(1) *Vita S. Crodegangi*, c. 22 (PERTZ, *Monumenta*, t. X, p. 564).

cularé que los monjes debían practicar el espiritualismo evangélico, porque ¿no es el desprecio de las cosas terrenas el que les ha hecho dar el nombre de elegidos de Dios? Lógicamente el santo del siglo X tenía razón, pero la lógica se estrella contra las exigencias de la vida, cuando el principio de donde parte es una violación de las leyes de la vida. La tentativa de *San Crodegango* fracasó. Esta experiencia parecía probar que el ideal cristiano, incompatible con la vida, no convenía más que á aquellos que hacían profesión de morir en vida. Pero hay siempre hombres que convencidos de aquello que consideran como la verdad, la quieren llevar hasta sus últimas consecuencias. *San Damian* no se contentó con volver á la Regla de *Crodegango*; la creía muy relajada, porque permitía á los canónigos recibir una parte de las limosnas: « Esto es lo mismo que si se les dejase un alimento de la muerte eterna » (1). Preciso es confesar que el cardenal *Damian* tenía á su favor la autoridad de los Padres de la Iglesia: « El que quiere ser discípulo de Jesucristo, dice *San Jerónimo*, no puede poseer nada de los bienes de este mundo; es menester escoger entre la herencia de Dios y la del siglo; los clérigos han hecho ya su elección; por esto son los elegidos del Señor; desde ese momento no pueden tener nada en propiedad sin engañar á Dios, sin dejar de ser clérigos » (2). *Damian* encontró un celoso partidario en un hombre cuya obstinación lógica no se detenía ante ningún obstáculo: « No se puede, dice *Gerhoh*, ser á la vez propietario y clérigo; no hay propietarios más que según el derecho humano; según el derecho divino, todo es de Dios; luego el clérigo que es propietario pertenece todavía al siglo, es secular » (3). Hé aquí una lógica irresistible, pero el severo canónigo probaba demasiado; si se le hubiera atendido, la sociedad entera hubiera debido abdicar sus bienes. En efecto, sus argumentos se dirigían lo mismo á los laicos que á los clérigos; nadie, según él, podía ser discípulo de Cristo, si no renunciaba á cuanto poseía (4). *Gerhoh* no veía que su ideal de

(1) DAMIANI *Epist.* 1, 6.(2) S. HIERONYMI *Epist. ad Heliodorum*.(3) GERHOB *De edificio Dei*, en PEZ, *Thesaurus*, t. II, P. 2.^a, p. 246.—IDEM, *Dialogus de Differentia clerici secularis et regularis* (*ib.*, p. 450).(4) GERHOB. *De edificio Dei*, en PEZ, *Thesaurus*, t. II, P. 2.^a, p. 241.

vida implicaba la muerte, y que, por tanto, era imposible erigirlo en ley para los clérigos que vivían en la vida real.

Los clérigos seculares se negaron á doblegarse bajo el yugo del monaquismo. Esto era una inconsecuencia; pero en la vida real la inconsecuencia vale muchas veces más que la lógica que conduce al absurdo y á lo imposible. Sin embargo, pudo ser fatal al clero, cuando en el siglo XIII, órdenes más severas, encareciendo la perfección monástica, reprobaron hasta la propiedad en común, y se vistieron el hábito de mendicantes. Este rigor, igualando los discípulos de *San Francisco* á los primeros discípulos de Cristo; les dió una fuerza inmensa: nuevos apóstoles, parecían aspirar á una nueva conquista del mundo. No les bastó la existencia contemplativa del monaquismo; invadieron la Iglesia militante y amenazaron absorber al clero, ¿qué digo? pudo creerse por un instante que iban á absorber al cristianismo entero y reemplazar el Evangelio por una nueva religión.

Había habido siempre rivalidad de ambición y de influencia entre los clérigos y los frailes; el advenimiento de las órdenes de *San Francisco* y de *Santo Domingo* comprometió hasta la existencia del clero secular. Los religiosos negros y blancos permanecían en sus monasterios, y dejaban el cuidado de las almas al clero secular; pero llegan los frailes á recorrer el mundo; provistos de los privilegios del Papa, predicán y confesan; son sacerdotes universales. ¿Qué queda á los clérigos? Las iglesias vacías. Tales eran las lamentables quejas del clero (1). La guerra que hizo á las órdenes mendicantes, parece á primera vista una guerra de dinero; era más bien una lucha por su conservación, y lo que se trataba de conservar era un clero que vivía la vida de los laicos, al ménos como propietario; al paso que los que le atacaban rompían todas las condiciones de la vida y arrastraban á la humanidad por un camino desconocido, camino en el cual debía perderse. La oposición de los clérigos contra los mendicantes ocultaba, pues, una repulsión instintiva de la vida laica contra la vida excepcional del monaquismo.

La rivalidad del clero y de los frailes mendicantes llenó los si-

(1) PETRI DE VINCIS, *Epist.* 1, 37.

glos xii y xiv; dió lugar á una infinidad de bulas. Hubo Papas que se decidieron por los clérigos seculares; pero en general el Pontífice lo favoreció á las órdenes que constituían su más sólido apoyo. No debemos, pues, admirarnos de que los discípulos de San Francisco y de Santo Domingo triunfaran. Vencieron igualmente en su lucha contra la Universidad. Pero su victoria no se debía más que á la fuerza; los vencidos fueron realmente los vencedores. Al fin del combate, cuando los mínimos y los dominicos parecían dueños del terreno, se vió que se había verificado una completa reaccion contra los frailes mendicantes, y aun contra el monaquismo. La realidad de la vida laica triunfaba sobre la ilusion de la vida espiritual.

Los mendicantes tenían el ardor conquistador de una nueva religion; dominaban sobre el clero; quisieron tambien dominar en la enseñanza. Habiendo interrumpido sus lecciones la Universidad de París, porque se le negaba una reparacion por la muerte de algunos escolares, los dominicos se apoderaron de una cátedra. Como se negaban á someterse á sus leyes, la Universidad los excluyó de toda enseñanza secular; los hermanos llevaron sus quejas á la Santa Sede. La querrela de la Universidad y de los dominicos no era solamente una lucha de intereses: en el fondo era la oposicion del espíritu laico contra el espíritu monástico. Juan de Parma, el general de los mínimos, tuvo la imprudencia de revelar los proyectos ambiciosos de su orden; el *Evangelio Eterno* era el atrevido programa de un cristianismo nuevo, religion mística, fundada en la abdicacion de toda propiedad, de todo sentimiento individual; religion que hubiera hecho de la humanidad entera una sociedad de mendicantes; religion imposible, puesto que destruíra al hombre en su esencia. La Universidad, que era el representante de la inteligencia en el siglo xiii, se sublevó contra aquellas exageraciones. Un hombre de energía y de carácter, de los que se encuentran siempre en las grandes ocasiones, *Guillermo de Saint Amour*, tomó la defensa de la sociedad amenazada (1). Asistamos á la lucha; no ha habido otra más seria en toda la Edad Media.

Las órdenes mendicantes hacían de la mendicidad el ideal de

(1) *De periculis Ecclesie* en el *Fasciculus rerum expetendarum*, t. II, p. 18.

la vida. Pero la mendicidad tiene por compañera inseparable la ociosidad, y si todo el mundo está ocioso, ¿quién ha de cultivar la tierra? ¿De qué han de vivir los hombres? Hubo *espirituales* que no retrocedieron ante las consecuencias más absurdas de su doctrina; decían que «el trabajo corporal era un crimen, que se debía estar siempre en oracion, y que la tierra daría muchos más frutos por la oracion que por el trabajo» (1). *Saint Amour* tomó la defensa de la sociedad y del buen sentido: «El trabajo, dice, es la mision del hombre; es la ley que Dios le impuso al crearle en el estado de perfeccion; y es tambien la obligacion que le ha impuesto despues de su caída. Estamos obligados naturalmente á hacer las cosas, sin las que no podría subsistir el género humano; ahora bien, sin el trabajo pereceria; luego hemos nacido para trabajar» (2). El doctor de París reduce á la nada el misticismo de los mendicantes ante las exigencias de la realidad. «La vida impone deberes, la actividad, el desenvolvimiento de las facultades del hombre bajo todas sus fases; llenar sus deberes sociales, vale más que orar» (3). ¿Que era el ideal de la mendicidad bajo este punto de vista? *Saint Amour* niega que Jesucristo y los Apóstoles hayan mendigado: «Si el Hijo de Dios nos dice que renunciemos á nuestros bienes, no es para que llevemos una vida ociosa á costa de la sociedad; de otro modo, los ricos y los mendigos no harían más que cambiar de papel: los ricos, hechos mendigos, ocuparían el lugar de los mendigos convertidos en ricos. Si hay perfeccion en abandonarlo todo por Jesucristo, es á condicion de vivir despues de su trabajo.» El doctor parisien deduce que la mendicidad de los hombres robustos, lejos de ser un ideal de perfeccion, es un delito (4).

Como se ve, no es esta una cuestion universitaria, sino la oposicion entre la vida secular y la vida monástica; trátase de saber si el ideal es la vida, tal como Dios la ha hecho, ó bien una vida ficticia que destruye todos los instintos de la naturaleza. *Guillermo de Saint Amour* tenía conciencia de la grandeza de su causa;

(1) BULEUS, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. III, p. 319.

(2) BONAVENTURA, *contra Guilielmum de Sancto Amore* (t. VII, p. 373).

(3) BULEUS, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. III, p. 322.

(4) G. DE SANCTO AMORE, *De Periculis*, c. 12, p. 32, 33.

decía en su orden de ideas, que había incompatibilidad entre los clérigos regulares y los clérigos seculares (1). Lo que él decía, todo el clero, toda la sociedad lo pensaba. El doctor de París no era un centinela extraviado; era realmente el órgano de la Universidad; en una carta dirigida al Papa, le llama ésta el defensor de sus derechos (2). Los literatos se adhirieron á su opinión (3). Lo que prueba que el debate no interesaba únicamente á los clérigos y á los mendicantes, es que no quedó circunscrito á los límites de la escuela. Los poetas celebraron al atrevido adversario de los frailes. *Rutebeuf* se atrevió á arrostrar el poder de una orden que era á la vez rey y papa, y á seguir el partido de un hombre perseguido á la vez por el Rey y por el Papa (4). La canción era ya en aquel tiempo la expresión de la opinión pública en Francia; la poesía popular se hizo de oposición; el autor del *Romance de la Rosa* defendió á *Guillermo de Saint Amour* como el campeón de la verdad contra la hipocresía (5). El pueblo mismo se levantó contra los hermanos predicadores: los perseguía con injurias, llamándolos hipócritas, aduladores de príncipes y precursores del Antecristo (6).

Las simpatías de las clases ilustradas y el apoyo que encontraba en el pueblo, señalaban á *Guillermo de Saint Amour* al odio de la Iglesia. En vano había defendido el Evangelio de Jesucristo contra el *Evangelio Eterno* de los mínimos; su defensa implicaba la condenación del monaquismo, partiendo del cristianismo histórico. El Papa condenó el *Libro de los Peligros* como «inútil, abominable, execrable»; mandó quemarlo, declarando rebelde á la Iglesia á aquel que lo aprobaba; escribió cartas sobre cartas al rey de Francia, á los arzobispos y obispos, á fin de asegurar la eje-

(1) BULÆUS, *Hist. Univers. Paris*, t. III, p. 287, 258: «*Ipsi Regulare, nos Seculares, in uno officio conjungi non debemus.... Nam coherere non possunt, quibus sunt studia et vota diversa.*»

(2) BULÆUS, *ib.*, p. 290.

(3) BULÆUS, *ib.*, p. 313.

(4) RUTEBEUF, t. I, p. 161. Tomó la defensa del doctor parisiense, en un escrito titulado: *De Maître Guillaume de Saint Amour*, p. 71.

(5) *Romance de la Rosa*, v. 12127 y sig. (t. II, p. 186). Compárense los versos 11912 y sig.

(6) MATTH. PARIS., *ad a.* 1256.

cución de su bula. Varios doctores se retractaron á fin de conservar sus beneficios; *Saint Amour* permaneció inquebrantable á pesar de haberlo desterrado el soberano Pontífice (1). Tenía las tendencias y el valor de un reformador. Sus enemigos le acusaron de haber predicado que estaba pronto á sufrir la muerte por sus ideas; le acusaron de haber inducido á sus oyentes á no abandonar jamás la causa de la verdad (2). Esta acusación es el elogio más magnífico que puede hacerse del doctor parisiense. No se retractó jamás. El Papa se lamentó de que *Guillermo* se negaba á dar la menor muestra de arrepentimiento, ni aun en medio de la miseria (3); lo que el santo Padre llamaba el *abismo de la obstinación* era el valor de una convicción que no cedía ni á las amenazas, ni á las seducciones de la sede apostólica. El Pontificado no asustaba al atrevido filósofo; vivía, sin embargo, en el siglo en que el poderoso Federico de Hohenstaufen fué depuesto por Inocencio IV. *Saint Amour*, lejos de someterse, se atrevió á atacar al poder pontificio en su esencia, apelando á un concilio general (4). Puede decirse que en el orden civil, el doctor francés fué el precursor de Lutero; porque su doctrina tendía á santificar la vida laica, y por consiguiente á secularizar al Estado. Los dominicos no se engañaron; cuando en el siglo XVII se imprimieron sus obras, obtuvieron una orden del Consejo privado del Rey, que prohibió venderlas *bajo pena de la vida* (5).

Sin embargo, *Guillermo de Saint Amour* encontró adversarios formidables. *Santo Tomás* y *San Buenaventura* tomaron la defensa del monaquismo. Su apología presenta tanto interés como el ataque y revela mejor todavía la importancia del debate. Los adversarios de las órdenes mendicantes tal vez no se daban cuenta de la trascendencia de sus críticas, al paso que los apologistas revelaron el último fin á que tendían; vamos á ver que el cristianismo mismo peligraba.

(1) BULÆUS, *Hist. Univ. Paris*, t. III, p. 311 y sig., 342 y sig.

(2) BULÆUS, *ib.*, t. III, p. 324.

(3) BULÆUS, *ib.*, p. 348, 354.

(4) «*Non est veritas ponere os in calum contra Sedis Apostolicæ potestatem.*» (BULÆUS, *ib.*, p. 354, 324.)

(5) *Historia literaria de la Francia*, t. XXI, p. 468, nota.

¿Cuál es el ideal de la perfección cristiana? «Sobre este punto, dice *Santo Tomás*, no puede haber duda. Jesucristo dice que es la pobreza, el desprecio y el abandono del mundo (1). Escogió una madre pobre, una patria más pobre todavía, para mostrarnos el camino de la perfección desde su cuna. ¿Renegó por ventura como hombre de la enseñanza que dió con su nacimiento? Declaró que no tenía dónde reclinar la cabeza. ¿Qué contesta á los que le preguntan por el camino de la perfección? «Si quereis ser perfectos, id y vended todo cuanto tengais, distribuidlo entre los pobres y seguidme.» Prohíbe á sus discípulos poseer oro ni plata, y con mayor razón tierras. ¿Quién se atrevería á negar que los consejos evangélicos son la expresión de la perfección cristiana? Jesucristo no recomienda solamente á sus Apóstoles la pobreza; la exalta incesantemente, hasta tal punto que se la podría considerar como la condición de la salvación; ¿hay necesidad de recordar á los ricos las terribles palabras que prueban cuán difícil les es entrar en el reino de los cielos?» (2). Tal es el ideal cristiano. Para practicarlo es para lo que han establecido San Francisco y Santo Domingo nuevas religiones. ¿Qué hacen, pues, los que las persiguen con su odio más que atacar al cristianismo? (3). *Santo Tomás* no duda en tratar de herejes á sus adversarios: «Son peores, dice, que Joviniano y Vigilancio; no se contentan con igualar la riqueza á la pobreza, ni aún con preferir las riquezas, sino que condenan la pobreza de una manera absoluta. ¿Qué es entonces de los consejos evangélicos?» (4). *Santo Tomás* tenía razón. Verdad es que, en apariencia, sólo se trataba de los mínimos y los dominicos; pero la fuerza de las cosas condujo á los enemigos de las órdenes mendicantes á combatir la institución misma del monaquismo, y por consiguiente el cristianismo tradicional.

Esto se ve por la apología de *San Buenaventura*; se ve ésto

(1) S. THOMAS, *Opusc. XVII*, c. 1 (*Op.*, t. XVII, p. 104).

(2) S. THOMAS, *Opusc. XVII*, c. 15 (t. XVII, p. 113); *Opusc. XIX*, c. 6 (*ib.*, p. 141).

(3) S. THOMAS, *Opusc. XVII*, c. 1, p. 105: «*Evangélica et apostólica consilia, quantum in ipsis est, reddentes inania.*»

(4) S. THOMAS, *Opusc. XIX*, c. 6 (t. XVII, p. 140).

obligado á probar que la vida monástica es la vida perfecta. El santo doctor casi se avergüenza de hacerlo; después de haber expuesto los testimonios unánimes de los Padres de la Iglesia y de los concilios, exclama: «Si alguno sostuviese lo contrario, no debe decirse que está en un error, sino que está loco» (1). Los adversarios del monaquismo ponían la vida de los clérigos seculares por encima de la santa existencia de los monjes (2); llegaban hasta á atacar los votos perpétuos (3). ¿No era esto, como dice *Santo Tomás*, igualar la vida religiosa y la vida laica? ¿No era esto destruir fundamentalmente el ideal de la perfección cristiana, y por consiguiente el cristianismo? La lógica arrastró á los hombres que estaban acostumbrados, por su profesión de lógicos, á manejar las ideas como cifras. Los mendicantes hacían gala de despreciar el mundo; sus adversarios proclamaron muy alto que no se le debía despreciar: «No son las cosas creadas por Dios, decían, las imperfectas, sino la debilidad del hombre que no sabe usarlas.» «Así, pues, responde *San Buenaventura*, siendo los bienes temporales obra de Dios, siendo las mujeres creadas por Dios, siendo el matrimonio instituido por Dios, siendo el libre arbitrio un don de Dios, ¿es una perfección el tener riquezas, el casarse, el usar de su libre arbitrio! ¿Qué son entonces los consejos de Jesucristo y la perfección evangélica?» (4). Los adversarios del monaquismo conducían á un orden de ideas al cual es esencialmente hostil el cristianismo: la naturaleza recobraba sus derechos. ¿Para qué las mortificaciones de la carne y todas las prácticas tan queridas de los santos? La abstinencia misma era rechazada por aquellos intrépidos razonadores: «Si el ayuno es una perfección, decían, debemos deducir que todo uso de alimento es una imperfección, un vicio, lo cual es un absurdo» (5). Decididamente el cristianismo, que es una religión del otro mundo,

(1) S. BONAVENTURA, *Apología Pauperum* (t. VII, p. 389).

(2) Tal era la doctrina de uno de los defensores más ardientes del clero secular, GODEFRID DE FONTAINES, canciller de la Iglesia y de la Universidad de París (*Historia literaria de la Francia*, t. XXI, p. 550. — FLACIUS ILLYRICUS, *Textus Veritatis*, p. 1722).

(3) S. THOMAS, *Opusc. XVII*, c. 11 y 12 (t. XVII, p. 110 y sig.).

(4) S. BONAVENTURA, *Apología Pauperum* (t. VII, p. 396).

(5) S. BONAVENTURA, *Apología Pauperum* (t. VII, p. 399).

una religion que destruye la vida, se convertia en una religion de este mundo, en una religion de la naturaleza.

Tal era la inmensa trascendencia de las cuestiones que se debatian entre la Universidad y las órdenes mendicantes: ¿Quién venció? Al parecer, los dominicos; despues de cuarenta bulas pontificias, apoyadas en la autoridad de Luis IX, la Universidad se vió obligada á ceder. Pero *Guillermo de Saint Amour* tenía á su favor la verdad; ahora bien, la verdad puede ser proscrita; pero tiene un apoyo más fuerte que los papas y los reyes, porque pertenece á Dios. A fines del siglo XIII, un doctor ilustre volvió á resucitar el debate, y lo sometió al tribunal de la razon. *Enrique de Gante* no oída en rechazar la mendicidad como el ideal de la vida. Confiesa que Jesucristo vivió pobre, pero ¿quiere decir esto que haya querido hacer de la pobreza el tipo de la perfeccion? «Si ha consentido en recibir limosnas en vez de trabajar, es por condescendencia para con la debilidad humana; la verdadera perfeccion es la conducta de San Pablo, que enseñaba y predicaba, alimentándose con el producto de su trabajo» (1). Hé aquí, pues, el ideal de San Francisco, el ideal evangélico, rechazado ántes del final del siglo en que fué instituida la orden de los mínimos. No es esto todo. *Enrique de Gante*, comparando la vida de los clérigos seculares con la de los clérigos regulares, da la preferencia á la vida secular. Admite en teoría que la vida contemplativa es superior á la vida activa, pero la relega al paraíso: «En nuestra existencia terrestre, dice, es preciso ante todo considerar la utilidad comun; luego la vida activa, que aprovecha á los demas, aventaja á la vida contemplativa, que es solitaria y, por decirlo así, egoista.» La consecuencia es evidente: la vida de los clérigos seculares es más perfecta que la de los frailes. La vida monástica no es más que un camino para llegar á la perfeccion, al paso que los clérigos deben ser perfectos para estar á la altura de su mision. *Enrique de Gante* invierte la famosa antítesis consagrada por los concilios: «El que los clérigos puedan abrazar la vida religiosa, y el que esta vida esté declarada *mejor*, no quiere decir que sea más perfecta en sí misma: por el contrario, el cléri-

(1) HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlib.* XIII, 17 (t. II, p. 333).

go abandona por debilidad la vida activa, expuesta á más seducciones; para los débiles, en efecto, es mejor la vida monástica, porque los pone al abrigo de las tentaciones del mundo. Pero si se considera la vida religiosa en sí misma, es, sin duda alguna, inferior á la vida secular. Los clérigos tienen lo que más vale en la vida contemplativa, la caridad; los monjes tienen solamente el conocimiento. ¿Se quiere saber cuál es superior? Véase á Jesucristo; su vida ha sido más bien activa que contemplativa. Importa poco despues de esto que los clérigos no hagan voto de pobreza; ¿han hecho voto los Apóstoles? La perfeccion no consiste en la pobreza exterior, sino en la pobreza espiritual; Jesucristo no ha dicho: ¡*Bienaventurados los haraposos y los mendigos!* Ha dicho: ¡*Bienaventurados los pobres de espíritu!*» (1).

Estos sentimientos se arraigaron en los espíritus y penetraron en la conciencia general. La decadencia de las órdenes monásticas no era á propósito para fomentar las doctrinas de San Anselmo y de San Bernardo. En el concilio de Constanza un fraile dominico sostuvo que solamente estaban en el estado de perfeccion los que hacian los tres votos de obediencia, de castidad y de pobreza (2). Estas eran las antiguas pretensiones del monaquismo. *Gerson* las combatió con viveza y con alguna acritud. No oculta el poco aprecio que hace de la pretendida perfeccion de los frailes: «Dejemos los debates sobre la perfeccion á los Fariseos, dice, y confesemos que todo estado en el cual se practica la religion cristiana es un estado perfecto; Dios no es solamente el Dios de los frailes, es también el Dios de los seculares de toda profesion. Así en todas las condiciones se encuentran personas que son obedientes, castas y pobres de espíritu, que lo son aún más que muchas de las que viven en los monasterios» (3).

La consecuencia lógica de esta doctrina es la igualdad de la vida laica y de la vida religiosa. El ilustre canceller no se atrevió á ir tan léjos; defendió el celibato y sostuvo que era superior al matrimonio. Esto era una inconsecuencia; una vez destruida la

(1) HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlib.* XII, 27 (t. II, p. 269-272); XII, 29 (t. II, p. 279-281).

(2) VON DER HARDT, *Concilium Constantiense*, t. III, p. 106.

(3) GERSON, *Op.*, t. I, p. 467-474; t. III, p. 437-440; t. II, p. 682.

perfección monástica, se viene á parar necesariamente á la santidad de la vida laica. Se comprende esta inconsecuencia en el teólogo á quien se atribuye la *Imitacion de Jesucristo*. Pero los principios siguen su camino á pesar de las debilidades de los hombres. Las ideas que inspiraban á Gerson cuando representaba la vida monástica como un estado de imperfección, habian germinado en la sociedad laica; la sociedad civil, más consecuente que los doctores, rechaza no sólo el monaquismo, sino tambien el celibato.

3.º 2.—*La vida laica y el monaquismo.*

Bajo el punto de vista cristiano, hay una oposicion radical entre la vida de los laicos y la vida de los clérigos, de la que el monaquismo es la más alta expresion. La oposicion ha nacido del espiritualismo cristiano, que confunde el mundo con el imperio del demonio, que considera la naturaleza humana como profundamente viciada por el pecado original, que no ve esperanzas de salvacion más que en el desprecio del mundo y en la abdicacion de los bienes que nos ligan á él. La idea cristiana es falsa. El mundo no es el dominio de Satanás, es el teatro y el instrumento que Dios ha dado á nuestra actividad: la naturaleza no está viciada, es santa; la imperfeccion de la criatura y las debilidades que de ella resultan son el único pecado que nos infesta á nuestro nacimiento; pero, si el hombre es imperfecto, tambien es perfectible, y precisamente el fin que Dios le ha asignado es el más amplio desenvolvimiento de todas sus facultades; ahora bien, este fin no puede realizarlo más que en el mundo, explotando la naturaleza y no maldiciéndola, uniéndose á sus semejantes y no huyendo de ellos. No hay, pues, dos vidas opuestas, contrarias; no hay más que una vida, la vida que está en armonía con las leyes de nuestra organizacion, leyes que provienen de Dios; esta es la vida real, al paso que el monaquismo es una vida ficticia, imaginaria, imposible. La realidad debia triunfar sobre la ilusion y la ficcion.

Tan cierto es que el monaquismo está en contradiccion con las leyes eternas de la naturaleza, que jamas ha sido tomado en serio más que por algunos hombres excepcionales; para la mayoría de

los frailes la vida del claustro era una posicion que unos buscaban por holgazanería, y otros por necesidad: casi todos conservaron detras de los muros del convento los gustos y las pasiones de la vida del mundo. El autor de la *Imitacion de Jesucristo* lo confiesa: «*La mayor parte*, dice, atienden al mundo con preferencia á Dios; prefieren seguir los deseos de la carne, á la voluntad divina.» Los santos mismos, á pesar de todos sus esfuerzos, no llegaban á olvidar el mundo; oigamos las dolores lamentaciones de la *Imitacion*: «Yo quisiera unirme á las cosas del cielo, y mis pasiones me vuelven á llevar á las de la tierra.... ¡Oh, cuánto sufro en mi interior cuando meditando acerca de las cosas del cielo, vienen las de la tierra en tropel á presentarse durante mi oracion! Dios mio, fulminad vuestros rayos, y disipad estas visiones de la carne» (1). Comprendemos estos trasportes de una alma piadosa, pero no podemos asociarnos á las aspiraciones desordenadas que implican. La vida monástica, tomada como regla para grandes sociedades de hombres ó de mujeres, es una vida imposible. La incompatibilidad del monaquismo con las exigencias de la realidad se revela á cada paso y en todas las manifestaciones de la vida.

Bajo el régimen feudal, época del grande esplendor del monaquismo, la aficion á los combates y á las aventuras, reina en la sociedad laica. No puede haber oposicion más radical que la que separa al guerrero y al monje. Se manifiesta con singular ingenuidad en los *Cantares de Gesta*. Los héroes de aquellos poemas terminan muchas veces su agitada existencia en un monasterio; pero las costumbres de la vida caballeresca forman un contraste cómico con los deberes de su nueva profesion. *Rainouart* no habia puesto jamas los piés en la Iglesia; júzguese su admiracion cuando entra en el claustro. Se deja afeitar, tonsurar, poner el hábito; pero cuando el abad le encarga que ayune cuatro dias á la semana, que lleve un cilicio sobre su cuerpo, que vaya de noche á rezar maitines, el caballero no puede más; dice al abad que mienta, jura que comerá, sea como fuere, gordos capones y buena caza; protesta que cantará á su manera y siempre que tenga

(1) *Imitacion de Jesucristo*, III, 3, 3, III, 48, 4, 5.

gana (1). Los preceptos morales del cristianismo no eran más del gusto de los caballeros que el ascetismo de los conventos. Guillermo el Chato, hecho fraile, era el terror de la comunidad: comía como seis, gustaba de beber, y cuando había bebido demasiado, lo cual sucedía con frecuencia, ¡desgraciados los religiosos que tropezaba en su camino! Para librarse de aquel terrible huésped, el abad le encarga que vaya á pescar, le previene que al pasar por un bosque encontrará unos ladrones que tratarán de quitarle el dinero ó los objetos del convento. «Muy bien, dice Guillermo, yo sabré defenderme, voy por mis armas. — No, le dice el abad, la Regla de San Benito nos prohíbe expresamente el uso de la espada. — Pero ¿y si me atacan? — Les rogaréis en nombre de Dios que os dejen en paz. — ¿Y si piden mi capote, mi camisa, mis zapatos, mis escarpines? — Es preciso dárselo todo, hijo mío, responde el abad. — ¡Maldita sea vuestra Regla, exclama Guillermo; prefiero la de los caballeros; combaten á los turcos, y se bautizan muchas veces con su sangre, al paso que vosotros no hacéis más que comer, beber, cantar y dormir» (2).

¿Debemos admirarnos de que la vida religiosa pareciese á los hombres del siglo lo contrario de la vida, es decir, la muerte? ¿Los frailes mismos no decían haber muerto para el mundo? ¿Qué son aquéllos cadáveres vivos cuya vida es una muerte? Una existencia absurda y que implica contradicción. Desde el siglo XII, la vida real era preferida á la muerte de los monjes; Un abad nos lo dice: «Los hombres siguen el ancho camino de los placeres con preferencia á la estrecha senda del claustro; llaman sabiduría á la inclinación al mundo, y á su desprecio estupidez; la tierra, que no es más que una prisión, es para ellos la patria; la vida actual, que es la muerte, es para ellos la verdadera vida» (3).

En el siglo XIII el genio guerrero que había inspirado las Cruzadas dejó paso al espíritu comerciante; vióse á los cruzados mismos, dejando á un lado la Ciudad Santa, establecerse en Constantinopla, la ciudad del lujo y de los placeres. Esta era una

(1) *Historia literaria de la Francia*, t. XXII, p. 540.

(2) *IBID.*, p. 522 y sig.

(3) ECCARD., *libellus de sacra expeditione hierosolimitana* (del siglo XII); Prólogo, en MARTENE, *Amplissima Collectio*, t. V, p. 513.

señal de los tiempos. La afición á las riquezas y á los goces materiales no data del siglo XIX, como dicen los que ensalzan el pasado. Oigamos á un predicador de la Edad Media: «¿Quién ama hoy la pobreza á ejemplo de los Apóstoles, á ejemplo del mismo Jesucristo? ¿Quién no busca las riquezas por cuantos medios están á su alcance? Los cristianos son peores que los paganos; porque, buscando el lucro con tanta avidez, violan la ley de Dios. No son los villanos, sino los condes y los barones los que se hacen comerciantes. ¡Qué locura! Exponer su cuerpo y su alma para recoger esa miseria que se llama oro!» (1). San Buenaventura tenía razón en lamentarse, porque las tendencias materiales de la sociedad anunciaban la muerte del monaquismo. Los monjes maldicen la materia y hacen profesión de despreciarla, porque Satanás es el príncipe del mundo, al paso que la sociedad laica explota la materia como fuente de riquezas é instrumento de su desarrollo. ¿Cuál es la vida realmente santa, la de los religiosos ociosos ó la de los trabajadores? Hoy la cuestión está decidida en última instancia á despecho de los clamores ininteligentes de algunos fanáticos. En la Edad Media se necesitaba un gran valor para proclamar que la vida laica era tan santa como la vida religiosa. Un poeta fué el primero que se atrevió á emitir esta proposición temeraria, Juan de Meung, el valeroso adversario del monaquismo y de la hipocresía clerical (2).

Una vez reconocida como santa la vida laica, el monaquismo no tiene ya razón de ser. ¿Para qué se ha de huir del mundo, en donde se puede alcanzar la salvación trabajando, para ir á vivir una vida de ocio y de tedio detrás de los muros de un convento? Desde el siglo XIII se predice la abolición de los monasterios. Los poetas, esos profetas del porvenir, se hicieron los órganos de los sentimientos que germinaban en la sociedad laica. Un *minnesinger* (3), en un canto sobre la vuelta de Federico Barbaroja, dice que el Emperador destruirá los conventos, que los religiosos se casarán con las religiosas, y que cultivarán las tierras y las viñas.

(1) S. BONAVENTURA, *Sermo de Sanctis* (*Op.*, t. III, p. 224, 231, 236).

(2) *Romançe de la Rosa*, v. 11610 y sig. (t. II, p. 163).

(3) *Regenbogen*, en VON DER HARDT, *Minnesinger*, t. IV, p. 637.

La supresion de los templarios causó viva impresion en los espíritus; se acerca el tiempo, dice un poeta inglés, en que sucederá lo mismo á todas las órdenes (1). ¡Cosa extraña! el monaquismo encontró sus más rudos adversarios en el seno mismo de los monasterios. En el siglo XVI un fraile fué el que dió el golpe de gracia al monaquismo; ya en el siglo XV, un fraile dijo que el mundo andaria mucho mejor si no hubiera frailes (2). Aparecen en seguida los precursores de la Reforma, que anuncian la próxima revolucion: *Wylef*, lejos de considerar la vida de los religiosos como un estado de perfeccion, ve en ella más bien un obstáculo á la práctica de la verdadera religion de Cristo; llega hasta á decir que los que pertenecen á la religion de San Benito ó de San Francisco, no son de la religion cristiana (3). No necesita ya más Lutero que dejar oír su poderosa voz para que la muerte monástica deje paso á la vida.

§ II.—Reaccion contra el espiritualismo cristiano.

N.º 1.—El ideal cristiano. El celibato.

El espiritualismo cristiano no ha entrado jamas en la conciencia general; esto solo prueba que es falso. Si fuese la expresion de la verdad, hubiera debido ser aceptado como fin, áun cuando, por razon de su elevacion, no se le hubiera seguido en la realidad. Pero la sociedad láica ha tenido siempre un concepto de la vida completamente diferente de la que se deduce del cristianismo. Así ha sucedido desde la Edad Media, la época en que la influencia de las ideas cristianas parece absoluta. En vano se ha pretendido lo contrario; no tenemos más que poner en presencia el ideal, tal cual lo concebían los más grandes doctores de la Iglesia, y el ideal láico para convencernos de que tenía lugar una reaccion en la sociedad contra el espiritualismo cristiano, reaccion de la vida verdadera contra una falsa vida.

(1) WARTON, *History of english poetry*, t. II, p. 57 nota.

(2) DU MÉRIL, *Poesías de la Edad Media*, p. 140.

(3) Estas proposiciones se encuentran entre las que condenó el concilio de Londres en 1382 (MANSI, t. XXVI, p. 695).

El espiritualismo cristiano se concentra en la exaltacion de la virginidad. A primera vista pudiera creerse que esta creencia domina lo mismo en la sociedad láica que en la teología. La Virgen es la diosa de la Edad Media, y la mujer es la divinidad de la caballería: ¿no es éste el mismo pensamiento bajo formas diferentes? Interroguemos á los doctores más ilustres del catolicismo; ellos nos dirán si el culto de la Virgen ha influido sobre la idea que se formaban de la mujer y de su mision. Hemos dicho en otra parte que el cristianismo, áun cuando mejorando la condigion de la mujer, le guardó mala voluntad, puesto que imputaba la caida de Adán á la madre del género humano (1). Esta preocupacion se nota en el tono desdenoso con que los Padres de la Iglesia hablan de las hijas de Eva. ¿Emplean los doctores del siglo XIII un lenguaje más respetuoso, expresion de un sentimiento más justo? *San Buenaventura* ha recogido en los Padres más hostiles á la mujer los testimonios que le son más contrarios, y dándoles cabida en una obra teológica, les ha atribuido casi la autoridad de un dogma. «¿Qué es la mujer? exclama *San Crisóstomo*. El enemigo de la amistad, una pena inevitable, un mal notorio, una tentacion natural, un peligro doméstico; las más hermosas no son más que sepulcros blanqueados.» *San Jerónimo* es todavía más desabrido y más brutal. «La mujer es la puerta del diablo, el camino de la iniquidad, la picadura del escorpion» (2). En lugar de suavizarse, el lenguaje de los doctores cristianos es cada vez más injurioso; diríase que quieren protestar con la dureza de sus censuras contra el culto idolátrico que el mundo rinde á las gracias de la tentadora. «La mujer, dice *Hugo de Saint Victor*, es la causa del mal, el principio de la falta, el foco del pecado; ella ha seducido al hombre en el Paraíso, le seduce todavía en la tierra y le arrastrará á lo profundo de los infiernos» (3). Estas ideas no eran solamente las de los místicos, las de los exaltados; *Vicente de Beauvais*, espíritu sin originalidad, nos hace ver cuál era la opi-

(1) *Estudios sobre el Cristianismo*.

(2) SAN BUENAVENTURA, *Pharetra*, I, 8 (t. VI, p. 108).

(3) HUGO DE SANCTO VICTORE, *de nuptiis*, I, 2. — Los autores de la *Historia literaria* (t. XIII, p. 500) atribuyen esta obra á HUGO DE FOULLOI, prior de San Lorenzo.

La supresion de los templarios causó viva impresion en los espíritus; se acerca el tiempo, dice un poeta inglés, en que sucederá lo mismo á todas las órdenes (1). ¡Cosa extraña! el monaquismo encontró sus más rudos adversarios en el seno mismo de los monasterios. En el siglo XVI un fraile fué el que dió el golpe de gracia al monaquismo; ya en el siglo XV, un fraile dijo que el mundo andaria mucho mejor si no hubiera frailes (2). Aparecen en seguida los precursores de la Reforma, que anuncian la próxima revolucion: *Wylef*, lejos de considerar la vida de los religiosos como un estado de perfeccion, ve en ella más bien un obstáculo á la práctica de la verdadera religion de Cristo; llega hasta á decir que los que pertenecen á la religion de San Benito ó de San Francisco, no son de la religion cristiana (3). No necesita ya más Lutero que dejar oír su poderosa voz para que la muerte monástica deje paso á la vida.

§ II.—Reaccion contra el espiritualismo cristiano.

N.º 1.—*El ideal cristiano. El celibato.*

El espiritualismo cristiano no ha entrado jamas en la conciencia general; esto solo prueba que es falso. Si fuese la expresion de la verdad, hubiera debido ser aceptado como fin, áun cuando, por razon de su elevacion, no se le hubiera seguido en la realidad. Pero la sociedad láica ha tenido siempre un concepto de la vida completamente diferente de la que se deduce del cristianismo. Así ha sucedido desde la Edad Media, la época en que la influencia de las ideas cristianas parece absoluta. En vano se ha pretendido lo contrario; no tenemos más que poner en presencia el ideal, tal cual lo concebían los más grandes doctores de la Iglesia, y el ideal láico para convencernos de que tenía lugar una reaccion en la sociedad contra el espiritualismo cristiano, reaccion de la vida verdadera contra una falsa vida.

(1) WARTON, *History of english poetry*, t. II, p. 57 nota.

(2) DU MÉRIL, *Poesías de la Edad Media*, p. 140.

(3) Estas proposiciones se encuentran entre las que condenó el concilio de Londres en 1382 (MANSI, t. XXVI, p. 695).

El espiritualismo cristiano se concentra en la exaltacion de la virginidad. A primera vista pudiera creerse que esta creencia domina lo mismo en la sociedad láica que en la teología. La Virgen es la diosa de la Edad Media, y la mujer es la divinidad de la caballería: ¿no es éste el mismo pensamiento bajo formas diferentes? Interroguemos á los doctores más ilustres del catolicismo; ellos nos dirán si el culto de la Virgen ha influido sobre la idea que se formaban de la mujer y de su mision. Hemos dicho en otra parte que el cristianismo, áun cuando mejorando la condigion de la mujer, le guardó mala voluntad, puesto que imputaba la caida de Adán á la madre del género humano (1). Esta preocupacion se nota en el tono desdenoso con que los Padres de la Iglesia hablan de las hijas de Eva. ¿Emplean los doctores del siglo XIII un lenguaje más respetuoso, expresion de un sentimiento más justo? *San Buenaventura* ha recogido en los Padres más hostiles á la mujer los testimonios que le son más contrarios, y dándoles cabida en una obra teológica, les ha atribuido casi la autoridad de un dogma. «¿Qué es la mujer? exclama *San Crisóstomo*. El enemigo de la amistad, una pena inevitable, un mal notorio, una tentacion natural, un peligro doméstico; las más hermosas no son más que sepulcros blanqueados.» *San Jerónimo* es todavía más desabrido y más brutal. «La mujer es la puerta del diablo, el camino de la iniquidad, la picadura del escorpion» (2). En lugar de suavizarse, el lenguaje de los doctores cristianos es cada vez más injurioso; diríase que quieren protestar con la dureza de sus censuras contra el culto idolátrico que el mundo rinde á las gracias de la tentadora. «La mujer, dice *Hugo de Saint Victor*, es la causa del mal, el principio de la falta, el foco del pecado; ella ha seducido al hombre en el Paraíso, le seduce todavía en la tierra y le arrastrará á lo profundo de los infiernos» (3). Estas ideas no eran solamente las de los místicos, las de los exaltados; *Vicente de Beauvais*, espíritu sin originalidad, nos hace ver cuál era la opi-

(1) *Estudios sobre el Cristianismo*.

(2) SAN BUENAVENTURA, *Pharetra*, I, 8 (t. VI, p. 108).

(3) HUGO DE SANCTO VICTORE, *de nuptiis*, I, 2. — Los autores de la *Historia literaria* (t. XIII, p. 500) atribuyen esta obra á HUGO DE FOULLOI, prior de San Lorenzo.

nion común de los escolásticos: « La mujer es un dulce veneno que da la muerte eterna, es una antorcha de Satanás, la puerta por la cual entra el demonio » (1). No faltaba ya más que hacer de la mujer engañada por el espíritu maligno el cómplice del demonio; no se omitió esta injuria. Un obispo que ha hecho un estudio especial de la demonología, *Guillermo de Auvergne*, hace notar que los demonios aparecían siempre bajo la forma de una mujer, al paso que los ángeles buenos toman la forma de un hombre (2).

Hoy atribuimos al cristianismo el espíritu de igualdad que se ha difundido por el mundo; tal vez en nuestra excesiva imparcialidad, atribuimos á la religión una gloria que no le pertenece. Es indudable que los doctores más ilustres de la Edad Media, de acuerdo con los Padres de la Iglesia, consideran á la mujer como un sér inferior al hombre. De todos los filósofos de la antigüedad, Aristóteles es el que muestra más desprecio hácia la mujer; en su orgullo de hombre, ve en ella casi una monstruosidad. « La naturaleza, dice, tiende siempre á engendrar varones; solamente por impotencia ó por accidente produce una mujer. » *Santo Tomás* repite este ultraje (3); añade que el hombre es el tipo de la perfección, y la mujer el tipo de la imperfección (4). Esto no es ya una reminiscencia de la antigüedad pagana, un error de Aristóteles, aceptado con demasiada facilidad por sus discípulos católicos; el doctor angélico encuentra la confirmación de su doctrina en la Sagrada Escritura, en la Revelación. « La mujer ha sido hecha del hombre, para indicar la preeminencia de éste: el hombre, creado á imagen de Dios, es el principio de todo el género humano, del mismo modo que Dios es el principio de todo el universo. » La desigualdad de la mujer es tan radical en opinión de los pensadores cristianos que la suponen aún en el Paraíso. « La mujer, aún sin el pecado, hubiera estado sujeta al hombre; porque,

(1) VICENTIVS BELLOVACENSIS, *Speculum Morale*, lib. III, dist. 5, de fugienda societate mulierum, p. 1396.

(2) GUIL. ARVERNENSIS, *de Universo*, p. 1086.

(3) S. THOMAS, *Summa theologica*, P. 1.^a, qu. 92, art. 1.

(4) S. THOMAS, *Commentar. in Libr. Job*, c. 1, leoc. 1 (*Op.*, t. XIII, p. 100).
« Mares comparantur ad feminas, sicut perfectum ad imperfectum. »

dice *Santo Tomás*, el hombre tiene naturalmente más razón. » La desigualdad no es pues, consecuencia de la caída; es obra del Creador. ¿Cuál es en definitiva la misión de la mujer? El Génesis dice que *no le conviene al hombre estar sólo*. Comentando estas palabras *San Agustín*, pregunta: ¿por qué Dios ha dado la mujer como ayuda al hombre? No encuentra más fin que la procreación, « del mismo modo que la tierra es necesaria para que la semilla produzca las plantas. » « No es para ayudar al hombre en su trabajo, añade el padre latino, porque evidentemente otro hombre hubiera sido más útil; y mucho menos para consolarle; ¿no se avendrían mejor dos amigos para la vida común que el hombre y la mujer? » *Santo Tomás* reproduce las ofensivas palabras del Padre de la Iglesia (1).

¿Hay necesidad de contestar á estas injurias, qué merecerían ser calificadas de impertinencias, á no ser por la gravedad de los hombres que las han proferido? No nos tomaremos el trabajo de refutarlas; la conciencia moderna responde por nosotros. « No, la mujer no es un terreno en el que se siembra, es la compañera del hombre, y sin ella el hombre es un sér incompleto. » En lugar de recriminar á *San Agustín* y á *Santo Tomás*, preferimos hacer constar los progresos que el espíritu humano realiza bajo la mano de Dios. Grandes genios, los mayores del cristianismo, emiten sobre la naturaleza de la mujer y su misión ideas que dicen estar conformes con la Revelación; y sin embargo, esta pretendida verdad no es más que una preocupación cristiana, rechazada hoy hasta por aquellos que proclaman siempre la verdad absoluta de la Revelación. Hay pues, digan lo que quieran los detractores pesimistas de la humanidad, progreso en el dominio de las ideas y de los sentimientos. Si *San Agustín* y *Santo Tomás* volviesen á este mundo no enseñarían ya lo que han enseñado. El ideal ha cambiado; no consiste ya en la virginidad, esto es, en la separación del hombre y de la mujer; consiste en su unión.

Pero este ideal, ¿no es en cierto sentido el del cristianismo? ¿No hace la Iglesia del matrimonio un sacramento? Sí, el matri-

(1) S. THOMAS, *Summa theologica*, P. 1.^a, qu. 92, art. 1.

monio es un sacramento, pero cuando se penetra en el fondo de la doctrina cristiana, se descubre en ella una nueva injuria para la naturaleza humana. ¿Por qué razón es un sacramento el matrimonio? ¿Será porque la unión del hombre y de la mujer sea santa? No. Los doctores de la Edad Media, lo mismo que los Padres de la Iglesia, no admiten el matrimonio más que como un remedio para una naturaleza corrompida. Un Papa, uno de los más grandes Papas lo dice: «El Apóstol, al permitir el matrimonio, hace el oficio de un médico celestial: no trata de prescribir una regla para hombres sanos, sino de dar un medicamento á los enfermos» (1). El *Libro de las Sentencias*, esa Biblia de la escolástica, consagra la doctrina de Gregorio el Grande: «El matrimonio es un sacramento á título de remedio contra la incontinencia; se consiente á los débiles á fin de prevenir un mal mayor» (2). Considerado en sí mismo, lejos de ser santo, es más bien un mal. «Si San Pablo lo autoriza, dice el cardenal Damian, es á pesar suyo» (3).

Hoy creemos que la unión del hombre y de la mujer es el instrumento divino de su educación. Oigamos á Santo Tomás: «El matrimonio es un mal, primeramente en cuanto al alma, porque nada hay más fatal á la virtud, como dice San Agustín, que la unión de los cuerpos; por esto en el Exodo se mandó á los Hebreos que iban á recibir la ley de Dios, que se abstuvieran de él durante tres días. El matrimonio es además un mal en cuanto al cuerpo, porque el hombre se somete á la mujer, que es la más amarga de las servidumbres. En fin, el hombre que tiene mujer é hijos, tiene necesariamente que ocuparse de las cosas exteriores; ahora bien, San Pablo dice que es imposible servir á Dios mezclándose en los negocios de este mundo» (4). Tantos males como nacen del matrimonio son otros tantos obstáculos como se oponen á nuestra salvación: El Ángel de la Escuela previene á los que quieren llegar á la perfección, que deben ante todo evitar el casar-

(1) GREGOR. MAGNI *Regulae pastorales*, III, 27 (t. II, p. 80).

(2) P. LOMBARDI *Sententiarum*, IV, 2, 1.

(3) DAMIANI, *Opusc. XLI*, 3 (Op., t. III, p. 300).

(4) S. THOMAS, *Commentar. in Epist. I ad Corinthios*, c. 7, *lectio I* (Op., t. XVI, p. 62, v.º).

se, porque el matrimonio compromete necesariamente al hombre en los lazos del siglo (1).

Después de esto, ¿preguntaremos á los doctores cristianos lo que piensan del amor? Considerando al matrimonio como un remedio para nuestra naturaleza corrompida, deben ver en el amor la señal de esta corrupción. Hugo de Saint Victor anda rebuscando expresiones despreciativas para criticar el más noble de los sentimientos del hombre: «El amor de la mujer es el antro de la muerte, es la ola del mar que nos arrastra al fondo del abismo» (2). San Buenaventura describe los caracteres del amor, que llama amor carnal: es el amor tal cual los hombres lo conocen, tal cual la naturaleza lo inspira. El ilustre doctor lo reprueba como un acto vergonzoso: «el matrimonio no lo legitima, dice, apenas lo excusa; pero en sí mismo, el amor es una cosa odiosa, execrable; es un obstáculo al amor de Dios, el único amor legítimo» (3). ¿Cómo han de poder hacer justicia los doctores cristianos á la inclinación más legítima de la naturaleza humana, cuando la naturaleza no es para ellos más que concupiscencia de la carne? Su ideal es un estado contrario á la naturaleza; la reprobación, la destrucción de la naturaleza; es decir, la virginidad. Guibert de Nogent, á ejemplo de los Padres de la Iglesia, atribuye la ley del celibato á Dios. «Jesucristo, nacido de una virgen, permaneció virgen; así nos ha mostrado el camino que debemos seguir, es como si hubiese dicho: «Yo os permito el matrimonio en razón de vuestra fragilidad, pero por mi nacimiento y por mi vida os señalo de una manera evidente el camino de la perfección» (4). Si la virginidad es el ideal, el amor, aun en el matrimonio, no puede ser más que lo contrario del ideal. San Buenaventura no retrocede ante esta consecuencia. «La virginidad supera á la continencia conyugal por la dignidad; porque por una parte hay una pureza angélica, y por la otra una vil corrupción» (5).

Bajo el punto de vista cristiano, esto es lógico, esto es irrefu-

(1) S. THOMAS, *De perfectione vite spiritualis*, c. 8 (Op., t. XVII, p. 116, v.º).

(2) HUGON A S. VICTORE, *De nuptiis*, lib. I, Prolog.

(3) S. BONAVENTURA, *De profectu religios.*, II, 27 (t. VII, p. 587).

(4) GUIBERTUS, *De Virginitate*, c. 4, p. 314.

(5) BONAVENTURA, in *Sentent.* (t. V, P. 2.º, p. 379).

b. Gregorio VII, imponiendo el celibato al clero, obraba á la vez como cristiano y como político. El gran papa no sospechaba que el ideal que le inspiraba era falso; pero los que se sublevaban contra la ley del celibato no conocían tampoco que daban un paso fuera del cristianismo. Apenas dada la ley del celibato, fué combatida dogmáticamente. Los adversarios de Gregorio VII negaban que Jesucristo hubiese establecido el celibato; decían que era una institución humana que violaba las leyes eternas de la naturaleza (1). La que sublevaba á los enemigos del celibato era la corrupción y la hipocresía que se ocultaban bajo el manto de la perfección cristiana: los santos que evitaban el matrimonio como una imperfección, se entregaban á la fornicación, al adulterio, al incesto, á la sodomía. La inmoralidad llegó á ser tan general, que los laicos obligaron á los clérigos á tener concubinas, á fin de salvar el honor de sus mujeres y de sus hijas (2). El remedio aún fué ineficaz, dice *Clemangis* (3); tan desmoralizado estaba el clero por el celibato en aquellos buenos tiempos antiguos cuya pureza tanto se ensalza.

La realidad daba un triste mentís á las soberbias pretensiones de los elegidos de Dios. A la existencia espiritual, que no era más que una mentira, opusieron los poetas las leyes eternas de la naturaleza: «El hombre no es un espíritu puro; ¿por qué, pues, imponerle una existencia puramente espiritual?» (4). La consecuencia necesaria de estas nuevas ideas era el abandono del ideal cristiano. En una composición en verso, atribuida á un barón inglés, se recuerda que Dios es quien ha dado á los hombres la ley del matrimonio: «Creced y multiplicaos», dice la Ley Antigua, y Jesucristo no ha abolido este precepto (5). El matrimonio es, pues, una institución divina; el glosador del *Espejo de Sajonia* lo

(1) *Rotomagensis Anonymi tractatus an liceat sacerdotibus inire matrimonium* (*Fasciculus rerum fugiendarum*, t. II, p. 166, escrito hácia el año 1120).

(2) En el siglo XIII, en la Dinamarca y la Frisia: «*sup dat se audere liden bedden nicht besudelen.*» (BAUMER, *Geschichte der Hohenstaufen*, t. VI, p. 261).

(3) CLEMANGIS, *De præsulibus simoniaciis* (*Op.*, p. 165).

(4) *Consultatio Sacerdotum*, en FLACIUS ILLYRICUS, *Varia poemata*, p. 371-377.

(5) FLACIUS ILLYRICUS, *Varia poemata*, p. 236-238.

celebra como tal (1). Los grandes doctores del cristianismo comparaban la virginidad con el matrimonio, para criticar la union conyugal; en el siglo XIII los poetas religiosos hacen la misma comparación, pero es para colocar el matrimonio por encima de la perfección seráfica de los monjes (2).

Apenas llevaba la ley del celibato dos siglos de existencia, cuando voces respetables reclamaron su abolición. A principios del siglo XV, un abogado, del rey, en una memoria dirigida á Felipe el Hermoso, combatió vivamente el celibato: «En lugar de producir la pureza de las costumbres, dice, conduce á la corrupción y á la hipocresía» (3). La sociedad religiosa se asoció á estas ideas por conducto de un obispo. *Guillermo Durantis* expuso en el concilio de Vienne (en 1312) que desde hacia doscientos años no habían cesado los papas de reprimir la incontenencia de los clérigos: «Puesto que la experiencia demostraba que el celibato forzoso era impracticable, ¿no sería mejor volver á la costumbre de la Iglesia oriental, tanto más cuanto que esta costumbre data del tiempo de los Apóstoles?» (4). En el siglo XV hubo un verdadero levantamiento contra el celibato: en toda la cristiandad se pidió á grandes gritos que la Iglesia devolviese á los clérigos el matrimonio como condición de moralidad (5). En Alemania aparecieron dos escritos cuyos títulos solamente anunciaban la futura revolución: la *Reforma de Segismundo* y la *Reforma de Federico III*. Uno y otro manifiestan la imposibilidad de practicar el celibato y la inmoralidad que de él resulta; el último va aún más lejos, se-

(1) FLACIUS ILLYRICUS, *Test. Veritat.*, p. 1492.

(2) REINMAR VON ZWETER (VON DER HAGEN, *Minnesinger*, t. II, p. 218, núm. 230).

(3) *Biblioteca de l'Ecole des Chartes*, II.^a Serie, t. III, p. 297: «Los votos de continencia han alejado del santo ministerio á los hombres que vivían en matrimonio; pero no han rechazado y no rechazan á los fornicadores, los adúlteros, los incestuosos, que se llaman continentes y que no se entregan más que al disimulo y á la hipocresía.»

(4) GUILIELMUS DURANTIS, *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi*, p. 2.^a, rubr. 46 (GIESELER, t. II, 2, § 65, nota g, p. 295).

(5) Tomamos los testimonios que siguen de GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 4. § 139, nota o; y de THEINKE, *Der Coelibat*, t. II, p. 693 y sig.

ñala la oposicion entre la ley de los clérigos y la de los laicos: «¿Por qué para unos la virginidad y para los otros no? No puede haber más que una ley para los discípulos de Cristo; la una ó la otra es, pues, falsa.» Esto era un verdadero llamamiento á la Reforma; nada de distincion entre los clérigos y los laicos; una sola vida, un solo ideal.

El siglo XV es la edad del Renacimiento, y el Renacimiento es la vuelta á la ley natural. El carmelita *Bautista de Mantua* dice en versos elegantes que «el yugo de Jesucristo es dulce, al paso que el celibato le convierte en una carga que está por encima de las fuerzas del hombre.» *Polidoro Virgilio* dice que el único medio de devolver la moralidad á los clérigos es permitirles un amor legítimo. «¿Qué ha hecho la ley del celibato, exclama *Alain Chartier*, más que convertir la honesta cohabitacion de una sola esposa en multiplicacion de lujuria y de desenfreno?» «La Iglesia, dice el *Arzobispo de Palermo*, debe hacer como los médicos buenos; ve que el medicamento produce más mal que bien, pues que lo deseché.» El *Cardenal de Saint Georges* hace notar que el Apóstol no ha hecho de la virginidad un precepto, sino un consejo; que se deje, pues, á cada cual consultar libremente sus fuerzas y su vocacion. Finalmente, el matrimonio encontró un partidario hasta en la Sede de San Pedro: *Pío II*, que en su juventud no habia observado mucho la ley de la virginidad, confesó que habia habido muy buenas razones para imponerla al clero, pero que las habia mejores aún para abolirla.

¿Por qué no puso *Pío II* manos á la obra, él, á quien la propia experiencia habia convencido de la inmoralidad de la continencia forzosa? Porque la Iglesia está en la fatal necesidad de conservar el celibato, á pesar de sus abusos, aún á costa de la corrupcion del clero. No exageramos. En el concilio de Constanza un cardenal dijo que valdria más permitir el matrimonio á los clérigos que imponerles una ley imposible. *Gerson* tomó la defensa del celibato, aunque confesando que no era más que una ficcion: llega hasta contentarse con la apariencia, con tal que se evite el escándalo. ¿Cuál es, pues, el grande interes que hace sacrificar los principios de la moral á un hombre como *Gerson*? «Más vale, dice, tener sacerdotes incontinentes, que no tener sacerdotes de

ninguna especie: de los dos males debemos escoger el menor» (1). Así, pues, según *Gerson*, el celibato es inseparable del sacerdocio. Creemos que bajo el punto de vista cristiano tiene razon. Pero las palabras de *Gerson* son la condenacion más concluyente del celibato y de la Iglesia. No, no se puede, en interes de la jerarquía católica, imponer una ley que engendra necesariamente la inmoralidad; ¡antes que esto, perezca la Iglesia! Y, si el ideal de la Iglesia está indisolublemente ligado al cristianismo, ¡perezca también el cristianismo! porque la moral domina las mudables formas de las religiones.

N.º 2.—El ideal láico.

La sociedad láica condena el celibato; rechaza, pues, los consejos evangélicos, y se aleja, sin saberlo, del cristianismo. Si no quiere la virginidad, ¿cuál es, pues, su ideal? Existe en germen en las aspiraciones de la Edad Media, pero envuelto aún entre nubes, oscurecido por las pasiones, alterado por la debilidad humana. Una sola cosa es evidente: que la sociedad láica tiene ante sí un tipo de perfeccion que difiere por completo de la perfeccion cristiana. Los doctores escolásticos rebajan la mujer; la desprecian, le prodigan la injuria y el ultraje; hacen del amor una pasion animal, casi diabólica. La Caballería diviniza á la mujer, glorifica el amor, no vive más que por el amor; diríase que el mundo caballeresco no se ha hecho más que para el amor.

Sin embargo, por una singular ilusion, se ha atribuido el principio del amor caballeresco al cristianismo. Las analogías no son más que aparentes: la Caballería, por más que la Iglesia haya tratado de apoderarse de ella, es esencialmente hostil á la doctrina cristiana (2), y la oposicion existe principalmente en la idea que el cristianismo y la Caballería se forman de la mujer y del amor. Puede decirse sin exageracion que la religion cristiana no ha tenido la menor influencia sobre los sentimientos de la sociedad feu-

(1) «*De duobus malis minus est incontinentes tolerare sacerdotes quam nullos habere.*» GERSON, t. II, p. 617.—C. ID., t. III, p. 917 y 932.

(2) Esta es la opinion de un escritor que ha hecho un profundo estudio de la poesia caballeresca. (VON DER HAGEN, *Minnesinger*, t. IV, p. 395.)

dal, en lo que se refiere á las relaciones de ambos sexos. ¿Se quiere la prueba? Si el ideal cristiano hubiera tenido que manifestarse en alguna parte, lo hubiera hecho en la poesía que vive del ideal. ¡Fues bien! entre los trovadores no se encuentra ni sombra de los sentimientos cristianos. Todos prefieren el amor de su dama al paraíso; declaran sencillamente que no quisieran estar en el cielo si había de ser á condición de no amar á la mujer que adoran (1). Los poetas más religiosos de la Edad Media, los *Minnesinger*, dicen igualmente que prefieren las alegrías del amor á la felicidad del paraíso (2). No sospechaban que cometían un verdadero sacrilegio. Si no lo sospechaban, es porque en el fondo su concepto de la vida no era cristiano; era completamente lo opuesto al cristianismo.

Un historiador que ha hecho profundos estudios sobre la Edad Media, dice que el amor caballeresco tiene su principio en el feudalismo (3). Verdad es que las relaciones del amor imitaron las relaciones feudales. El ceremonial de la union del caballero y de su dama era la imagen del contrato que mediaba entre el vasallo y su señor. Arrodillado delante de su dama, y las manos juntas entre las de ella, el caballero se le entregaba por completo, y le juraba servirle fielmente hasta la muerte. La dama, por su parte, declaraba que aceptaba sus servicios y le ofrecía los más dulces afectos de su corazón; en señal de la union que se establecía entre ellos, ella le presentaba un anillo, y despues le hacía levantar dándole un beso (4). No deben extrañarnos estas analogías. La Caballería con todos sus instintos, sus sentimientos y sus aspiraciones, es una expresión del feudalismo; su ideal del amor debe tener, pues, sus raíces en el espíritu feudal. Ahora bien, ¿qué es este espíritu más que el genio germánico, tal cual se desarrolló bajo la influencia de la conquista? *Montesquieu* ha buscado las raíces

(1) DEUDES DE PEADRES (MILLOT, *Historia de los trovadores*, t. I, p. 320); BONIFACIO CALLOO (*Historia literaria de la Francia*, t. XIX, p. 587). Otros trovadores se expresan de un modo todavía más claro. (RAYNOUARD, *Poesías escogidas*, t. III, Apéndice; GUINGUENÉ, t. I, p. 407.)

(2) VON DER HAGEN, *Minnesinger*, t. I, p. 327.

(3) HALLAM, *Historia de la literatura*, t. I, p. 130.

(4) FAUBIEL, *Historia de la poesía provenzal*, t. I, p. 503.

de la encina feudal que cubría á la Europa en la Edad Media en los bosques de la Germania; allí debe buscarse también la fuente del amor caballeresco. Hemos dicho en otro lugar (1) que los Germanos tributaban un verdadero culto á la mujer. Inútil es añadir que aquellos sentimientos eran extraños á los antiguos; lo eran también, dígame lo que se quiera, á los Árabes; el amor sensual de una raza en la que reina la poligamia, no tiene nada de común con la exaltación, pura en su principio, del caballero. La poesía caballeresca tributa á la mujer la misma veneración que los Germanos. El amor es el móvil principal de las acciones del caballero. Todo caballero tiene su dama, por cuyo amor anda continuamente buscando gloria y aventuras. La mujer ocupa el lugar de Dios: el amor caballeresco es la divinización de la mujer.

Hémos ya en un mundo bien diferente del mundo cristiano. ¿Quién ha de creer que los trovadores y los *minnesinger* son contemporáneos de los San Buenaventura y de los Santo Tomás? Sus ideas son tan opuestas que se los creería separados por la inmensidad de los siglos. Los doctores cristianos rebajan á la mujer hasta convertirla en instrumento de producción, al paso que los poetas no cantan más que la mujer y su excelencia; el nombre mismo de los *minnesinger* indica cuál es el objeto único de su poesía: son los *cantores del amor*. Los verdaderos sentimientos de la Edad Media acerca de la mujer deben buscarse en los poetas alemanes; ellos han conservado la inspiración de los antiguos Germanos; si sus creencias religiosas no les permiten divinizar á la mujer, al menos la presentan como la obra maestra de Dios, no hallan acentos bastante dignos para celebrar su perfección (2). La oposición entre los teólogos y los poetas es muchas veces manifiesta. Los primeros guardan rencor á Eva, y no le perdonan el haber arrastrado á Adán en su caída; los poetas toman su defensa: «No es Eva, dicen, quien ha perdido al género humano, es Adán;

(1) Véase mis *Estudios sobre los Bárbaros y el Catolicismo*.

(2) REINMAR VON ZWETER, en VON DER HAGEN, *Minnes.*, t. II, p. 183, número 34.

por el contrario, á Eva debemos nuestra salvacion, porque de ella ha nacido el Salvador» (1).

La oposicion es todavía mucho mayor entre las opiniones de los teólogos y de los poetas respecto del amor. Los doctores cristianos más moderados ven en el amor un efecto de la concupiscencia: lo condenan ó lo deploran como una manifestacion de nuestra naturaleza viciada por el pecado. Oigamos á los trovadores: «El amor es el principio supremo de toda virtud, de todo mérito moral y de toda gloria.» «Mejora á los mejores, dice *Raimbaud de Vaqueiras*, y da valor á los más malos» (2). ¿Se dirá que éste es el amor platónico, que inspiró á Dante y á Petrarca, el cual, si no es de origen cristiano, es por lo ménos espiritualista como el cristianismo? El nombre mismo que dan los trovadores al sentimiento que inspira al caballero, prueba que estamos lejos del espiritualismo cristiano; lo llaman *joy* (a), es decir, exaltacion feliz de los atractivos de la vida, que se manifiesta por medio del valor guerrero, de la aficion á los peligros y de la cortesía (3). Los cristianos huyen de la mujer y del amor como de una ocasion segura de pecado; procuran matar el instinto que induce al hombre á amar; su ideal es convertir nuestra existencia en una anticipacion de la muerte. Para los trovadores el amor es la vida; «Aquel, dice *Bernardo de Ventadour*, cuyo corazon no siente dulzura en el amor, está ya muerto. ¿Para qué sirve la vida sin amor? ¡Ah! deseo que Dios no me imponga el castigo de dejarme vivir un mes, ni un dia, despues de aquel en que se extinga mi amor... Muy abyecta es la vida del hombre que no tiene alegría, que no dirige al amor su corazon y sus deseos, cuando todo se entrega á la alegría, cuando todo resuena con cantos amorosos, los prados, los verjeles, los bosques, las llanuras y las selvas» (4).

Se nos dirá: ¡locura de poetas! ¿Cómo creer que una sociedad

(1) JAKOB VON MAERLANT, en JONCKBLOET, *Geschiedenis der middennederlandsche dichtkunst*, t. III, p. 122.

(2) FAURIEL, *Historia de la poesia de los trovadores*, t. I, p. 499; t. II, p. 64.

(a) No tiene traduccion exacta al castellano esta palabra de los trovadores franceses.—(N. del T.)

(3) FAURIEL, *ib.*, t. I, p. 499-501.

(4) FAURIEL, *Historia de la poesia provenzal*, t. II, p. 26, 36.—RAYNOUARD, *Poesias escogidas de los trovadores*, t. III, p. 45.

cristiana haya desconocido los primeros deberes de la religion hasta el punto de entregarse por completo á un sentimiento que el cristianismo condena? ¿Cómo creer que una sociedad guerrera haya pasado su tiempo en soñar y cantar el amor? Esto, en efecto, parece poco probable, y sin embargo, es así. El cristianismo era, á la verdad, la religion dominante, pero no habia penetrado en las costumbres; en cuanto á la guerra, se olvida que la Caballería, lejos de ser un obstáculo para el amor, veia en el amor el móvil de sus empresas. Despues de todo, ahí están los hechos; son incontestables. Un grande escritor ha dicho que la literatura es la expresion de la sociedad; esto es cierto, al ménos en el sentido de que debe haber entre los sentimientos cantados por la poesia y los que reinan en la sociedad bastante relacion para que ésta comprenda á los poetas. Ahora bien, ¿se concibe que los trovadores hubiesen celebrado el amor como el principio de la vida, como la fuente de todas las virtudes, si los caballeros á quienes se dirigian hubiesen participado de las opiniones de los doctores cristianos acerca del amor terrestre? Esto es imposible. La historia confirma igualmente lo que la naturaleza de las cosas hace suponer: no eran solamente los poetas, sino todos los hombres que pertenecian á las clases elevadas los que miraban al amor como el asunto más serio de la vida. Tomarémos algunos rasgos á uno de los mejores historiadores de la Edad Media: «En 1284, dice *Villani*, se constituyó una rica y noble compania, con un jefe á la cabeza llamado el señor del amor, y que no pensaba más que en juegos, diversiones y bailes entre damas y caballeros.» Cinco años más tarde se celebraron otras fiestas, siempre animadas por el mismo espíritu de galantería: «Cada año se constituian sociedades de jóvenes nobles que hacian construir pabellones cubiertos con tapices y telas de seda. Habia otras sociedades de señoras y señoritas que, coronadas de guirnaldas y conducidas por un señor del amor, iban por la ciudad bailando y divirtiéndose» (1). ¡Hé aquí lo que sucedia en Florencia, ciudad de comercio y de banca!

No pretendemos hacer un ideal del amor caballeresco. El con-

(1) FAURIEL, *Dante*, t. I, p. 300.—Compárese *ib.*, p. 302 las fiestas celebradas en Treviso en 1214.

cepto de los trovadores estaba falseado en su principio. Consideraban el verdadero amor como imposible en el matrimonio: «El amor, decían, es espontáneo por su esencia; no admite ley más que de sí mismo. Ahora bien, en el matrimonio la mujer es dependiente, no puede negarse á nada, los favores se convierten en un derecho y una obligación. Sólo fuera del matrimonio es todo por parte de la mujer verdadero don, gracia voluntaria.» Los poetas llegaban hasta decir «que un esposo faltaría en parte al honor si se portase con su mujer como un caballero con su dama» (1). De esto á la inmoralidad no había más que un paso. En otro lugar hemos explicado los errores de los poetas; eran una reacción contra un vicio social nacido del feudalismo (2). El afecto era ajeno á los lazos que creaban la ambición y el interés; los poetas, no viendo el amor en el matrimonio, lo declararon incompatible con el matrimonio y lo colocaron fuera de la unión legítima del hombre y de la mujer. Nosotros podemos excusar su error, tanto más cuanto que está más bien en la forma que el amor tomó por razón de las circunstancias que en el fondo de la idea. Lo que lo prueba es que el sentimiento cantado por los poetas de la Edad Media sigue inspirando á los poetas modernos; pero la inmoralidad ha desaparecido y el ideal se ha conservado.

Había, pues, un germen de verdad en aquel amor caballeresco al cual ciertos pensadores atrabiliarios imputan lo que hay hoy todavía de imperfecto y de inmoral en las relaciones de los dos sexos. El amor caballeresco es la primera manifestación de una idea bastante superior á la doctrina cristiana: la legitimidad del amor, por mejor decir, su necesidad providencial. El ideal de los poetas de la Edad Media, aún en sus extravíos, aventajaba al ideal del catolicismo. Los teólogos desconocieron y tergiversaron, por decirlo así, las palabras de la Biblia: *no conviene que el hombre esté solo; no comprendieron el mito profundo de la creación de la mujer, que hace del hombre y de la mujer un solo ser; separaron lo que Dios había querido unir, y llegaron á hacer de la mujer un ser inferior que no sirve más que para la reproducción de la espe-*

(1) FAUREL, *Historia de la poesía provenzal*, t. I, p. 505.

(2) Véanse mis *Estudios sobre el Feudalismo y la Iglesia*.

cie humana. El amor caballeresco levantó á la mujer de la degradante condición que le asignaban los doctores católicos; de la esclava hizo una soberana, y del amor el principio de toda virtud. La humanidad moderna ha aceptado la idea de los trovadores en lo que tiene de verdadera; la unión del hombre y de la mujer no es ya el matrimonio tal cual los teólogos lo concebían, es la unión de dos seres nacidos para completarse el uno al otro y para trabajar juntos en su perfeccionamiento, ese último fin de la vida.

fué llevada hasta el delirio entre los clérigos que, rompiendo los lazos de la naturaleza, se creyeron colocados á una distancia infinita del comun de los fieles entregados á los instintos de la naturaleza. Hoy se oculta ese orgullo por prudencia; en la Edad Media se le manifestaba con singular ingenuidad: «Un seglar, dice *San Damian*, por piadoso que sea, no puede ser comparado con un monje, aunque no sea perfecto: el oro, aunque aculterado, es más precioso que el bronce puro.» Cuando los herejes se sublevaron contra la corrupción de los sacerdotes, ¿qué les respondían los defensores del clero? «El hombre más corrompido, si es clérigo, es más respetable que el más santo de los laicos.» Esto es irritante, pero es lógico. Los clérigos se desprenden de la materia para no ser más que espíritus puros, ángeles: «*El orden clerical*, dice *San Buenaventura*, es en este mundo lo que las *Dominaciones* en el mundo angelico.» Cuando se desborda el orgullo, conduce á la locura. Las soberbias pretensiones de los clérigos condujeron á identificar la criatura con el Creador. Se llaman los *Cristos de Dios*, ocupan el lugar de *Jesucristo*; la Escritura les llama *dioses*. Un doctor del siglo XII, canciller de la Iglesia de París, tomando en serio esta figura de la poesía oriental, se ocupó gravemente en establecer las semejanzas que existen entre los sacerdotes y Dios.

Los protestantes se indignan de que los hombres se atrevan á llamarse mediadores entre Dios y la humanidad. Bajo el punto de vista del catolicismo esto es muy natural. Los laicos no tienen de que quejarse; ántes bien, deben bendecir á aquellos que se preocupan con tanto celo por su salvación. Es muy cierto que están subordinados á los clérigos: todos los hombres, dicen las *falsas decretales*, áun los príncipes de la tierra, deben bajar la cabeza ante los sacerdotes. El clérigo es el pastor, el laico la oveja; el uno manda, el otro obedece. Pero esta degradante sujeción es toda en interés del rebaño. En caso necesario se recuerda á las ovejas «que deben respetar á los pastores lo mismo que á *Jesucristo*; que resistir á los sacerdotes es sublevarse contra Dios, el mayor de los crímenes, el pecado para el cual no hay perdón, el pecado contra el Espíritu Santo.»

CAPITULO III.

LA IGLESIA Y EL ESTADO (1).

SECCION PRIMERA.

LA IDEA DE LA IGLESIA Y DEL ESTADO.

I.

La Iglesia pretende ser un poder espiritual llamado á dirigir á los hombres por el camino de la salvación, y á dominar á la sociedad laica del mismo modo que el alma domina al cuerpo. Esta ambición se funda en las relaciones que el catolicismo establece entre los clérigos y los laicos. El clérigo es el elegido del Señor. ¿Por qué merece esta elevada distinción? En su espiritualismo excesivo, el cristianismo reprueba la materia y la vida material para exaltar el espíritu y la vida espiritual; los clérigos son los que realizan el ideal cristiano practicando una vida espiritual; renuncian á los lazos de familia, abdican la propiedad, se despojan hasta de su individualidad para no vivir más que en Dios. La propiedad y el matrimonio, así como todos los intereses y las afectaciones del mundo, son abandonadas á los laicos. Los clérigos son los hombres del espíritu, los laicos son los hombres de la carne.

La vida de la inteligencia tiene un escollo contra el cual es raro que no vaya á estrellarse, y es el orgullo. Esta mala pasión

(1) Nos remitimos para las pruebas á nuestro *Estudio histórico sobre la Iglesia y el Estado*, de que este capítulo es un resumen.

II.

Hé aquí el poder de la Iglesia fundado sobre una base inquebrantable. La Iglesia está constituida por los clérigos, es la sociedad de los hombres espirituales; forma, pues, por excelencia un orden espiritual, un poder espiritual, y como tal tiene derecho á dominar sobre la sociedad laica. Oigamos á *San Buenaventura*: «Así como el espíritu supera al cuerpo por su dignidad y por sus funciones, así también el poder espiritual es superior al poder temporal, y merece por esto el nombre de *dominación*. De donde se sigue que el poder real está sometido al poder espiritual.» Este poder es, un poder divino; por mejor decir, Dios mismo es este poder, porque la Iglesia se confunde con Dios; la Iglesia y Dios no forman más que uno, dice *Juan de Salisburi*.

Después de esto pueden suponerse las relaciones que existen entre la Iglesia y el Estado. Un escritor del siglo XII establece la superioridad del sacerdocio por la *Sagrada Escritura*: «El sacerdote y el rey, dice, están simbolizados en los dos hijos de Adán, Abel y Caín: Dios acepta el sacrificio de Abel y lo alaba, condena á Caín y rechaza su sacrificio.» El autor continúa este paralelo á través de toda la *Escritura*; por todas partes en donde halla hombres agradables á Dios hace de ellos sacerdotes; aquellos á quienes Dios rechaza son laicos, príncipes. ¿Qué son, pues, los reyes y por qué los hay? Difícil es decirlo, porque la Iglesia pretende lo mismo el poder temporal que el espiritual. Uno de los doctores más ilustres de la Edad Media, *Enrique de Gante*, lo establece dogmáticamente: «Jesucristo, como hombre, es el jefe y el rey único de la Iglesia, lo mismo en las cosas temporales que en las espirituales; porque, dice, *me ha sido concedido poder tanto sobre el cielo como sobre la tierra*. Confirió este doble poder á San Pedro, dándole las dos llaves y las dos espadas. Además, por lo mismo que la Iglesia tiene el poder espiritual, debe tener el poder temporal; en efecto, las cosas temporales no pueden ser ordenadas más que, según lo espiritual, de la misma manera que el medio está subordinado al fin.» Si es así, repetimos, ¿para qué los reyes? Los príncipes no tienen más misión que ser los ministros de

la Iglesia; su inferioridad es, pues, radical: «Así como el espíritu es superior al cuerpo, el clérigo al laico, el sol á la luna, así también la Iglesia es superior á la Monarquía.» Los soberanos pontífices proclamaron esta teoría como una verdad divina. Un papa fué el que formuló el orgulloso paralelo del sol y de la luna, del espíritu y de la materia. La voz del Vicario de Dios tenía tanto poder en la Edad Media, que sus mismos adversarios aceptaron esta comparación como la expresión de la verdad; los reyes se resignaron al humilde papel de la luna: se contentaban con reinar sobre las tinieblas, con tal que el sol pontifical los dejase independientes en su esfera. Pero el Pontificado no lo comprendía así; Inocencio IV significó á los emperadores y á los reyes que los papas eran representantes de Aquel que es rey y sacerdote juntamente.

La Iglesia ejerce la soberanía en toda su plenitud; es una con Dios; las leyes que prescribe emanan, pues, de Dios. Hé aquí lo que el arzobispo primado de Cantorberi no temió escribir al rey de Inglaterra á fines del siglo XIII. ¿Cuál es el poder humano que se atrevería á emanciparse de la autoridad divina? En la Edad Media, el Emperador era considerado como el señor del mundo; pero la grandeza imperial se desvanece como una sombra ante la omnipotencia de Dios. La ley de los emperadores está sometida á la ley de Dios, dice un contemporáneo de Gregorio VII; si sucediese que le fuese contraria, los clérigos no deberían obedecerla; porque es preciso obedecer á Dios que á los hombres. El célebre Tomás Becket se atrevió á practicar esta audaz teoría; con su autoridad de sacerdote, casó y anuló los Estatutos de Clarendon, que él mismo, así como todos los obispos, había jurado observar.

Pudiera creerse que esta doctrina sobre el poder de la Iglesia consistía en las usurpaciones del Pontificado, y que sus partidarios eran los únicos que participaban de ella. No hay nada de esto. La idea de la Iglesia como poder superior al Estado, tiene su fundamento en las raíces mismas del catolicismo; se la encuentra lo mismo entre los adversarios más decididos de la corte de Roma que entre los ultramontanos. Había en Inglaterra, en el siglo XIII, un obispo que se atrevió á hacer frente al imperioso Inocencio IV;

Roberto Grosatesta es saludado por los protestantes como un precursor de la Reforma. Sin embargo, profesa acerca de las relaciones de la Iglesia y del Estado máximas dignas de Gregorio VII: «Que nadie crea, dice, que los príncipes pueden hacer un estatuto contrario á una ley eclesiástica: si lo hiciesen se apartarian del cuerpo de Cristo y serian entregados al fuego eterno del infierno. En efecto, los reyes reciben su poder de la Iglesia; no son reyes más que por ella: ¿cómo se han de sublevar contra ella? ¿Puede volverse el hacha contra aquel que se sirve de ella?»

III.

La Iglesia es soberana, es superior al Estado por derecho divino; esta dominacion es la que llama su *libertad*. La libertad de la Iglesia es la servidumbre del Estado. Esto es tan cierto, que si las pretensiones de la Iglesia se hubiesen realizado, no habria ya Estado. La Iglesia posee una gran parte del suelo, y si se le hubiera hecho caso lo poseeria todo: «Los cristianos no son propietarios, no son más que dispensadores de las riquezas que Dios les envía; no tienen derecho más que á lo estrictamente necesario; todo lo demas pertenece á los pobres, esto es, á la Iglesia.» Hé aquí la teoría: tomada en rigor, hacia del clero el propietario universal de los bienes de la cristiandad. Pero este propietario reclama un singular privilegio; pretende no estar sometido á ninguna de las cargas que pesan sobre la propiedad; esta inmunidad le proviene de Dios; los que se atreven á atacarla, atacan la fe cristiana. Los concilios proclaman estas extrañas pretensiones, y sabido es que los concilios son los órganos del Espíritu Santo.

El instinto irresistible de la naturaleza triunfó sobre una doctrina que, aplicada á la letra, conduciría á la destruccion de la humanidad. Los laicos siguen siendo propietarios, y se guardan para sí los productos de su trabajo. Pero la Iglesia reclama el diezmo de todos los frutos que recogen, de todas las ganancias que obtienen: Dios mismo lo exige como un reconocimiento de su derecho de propiedad. La Iglesia tiene razon en decir que los diezmos son un reconocimiento de la soberanía divina, esto es, de su propia soberanía, porque el que impone una contribucion es

soberano. Esto no satisface aún la pasion de *libertad* que anima á la Iglesia. La jurisdiccion es la expresion del poder supremo. Libre por su esencia, la Iglesia no puede someterse á la servidumbre de la jurisdiccion laica: «¿Como concebir, dice un concilio, que los seglares sean jueces de los *Cristos del Señor*? ¿No corresponde más bien al espíritu juzgar á la materia?»

Si se pregunta que papel le queda al Estado en este orden de ideas, responderemos con *San Anselmo*: «Los reyes son los patronos y los defensores de la Iglesia: los que la respeten y la glorifiquen serán glorificados con ella. Pero ¡desgraciados los que traten á la esposa de Jesucristo como una esclava! serán excluidos de la herencia del Esposo. Ya en este mundo, los príncipes que defienden á la Iglesia y fortifican su autoridad, prosperan, al paso que los que la combaten perecen miserablemente.»

IV.

La Iglesia tiene la pretension de ser inmutable; la inmutabilidad que reclama como un privilegio, llegará á ser la sentencia de su condena, porque le obliga á mantener pretensiones que están en oposicion completa con el estado de la sociedad moderna. Así sucede con las relaciones de la Iglesia y del Estado. Ha invocado el derecho divino para legitimar todas sus usurpaciones; ella posee el suelo por derecho divino; por derecho divino está exenta de pagar las cargas que lleva consigo esta posesion; por derecho divino percibe los diezmos; por derecho divino ejerce la jurisdiccion. La Iglesia no puede renunciar á su derecho divino; por eso no renuncia á él; allí donde tiene poder reivindica sus antiguas inmunidades; donde no puede, transige y se acomoda á las circunstancias. En Bélgica la Iglesia no tiene ni diezmos, ni bienes, ni inmunidades, ni jurisdiccion, y protesta, si es necesario, que no piensa en restaurar el pasado; en Italia ha mantenido hasta nuestros dias sus derechos divinos con una altivez insultante.

Sin embargo, para el historiador es completamente evidente que el pretendido derecho divino de la Iglesia no es más que un hecho, producto de circunstancias accidentales. La barbarie de la Edad Media puso de relieve la ciencia relativa de los clérigos, y

su superioridad intelectual los llamó á dominar sobre los pueblos. Despues de todo, la Iglesia hacia mejor uso de sus bienes que la sociedad láica; los monjes desmontaron la Europa, y su caridad fué el único apoyo de los pobres durante los largos siglos que han sido denominados siglos de hierro. Las inmunidades del clero le ponían al abrigo, aunque imperfectamente, de la violencia y de la espoliacion. Generalmente el derecho de la sociedad láica era el reinado de la fuerza; la Iglesia no podia consentir en someterse á una jurisdiccion en que el combate judicial servia de procedimiento. Las circunstancias históricas justificaban, pues, los privilegios de la Iglesia. Pero el estado social cambió, y sin embargo la Iglesia conservó sus pretensiones, por más que ya no tuviesen razon de ser. Cuando la sociedad láica quiso recobrar la soberanía que causas pasajeras habian dado á la sociedad religiosa, el clero le opuso su derecho divino. De aquí la lucha entre el Estado y la Iglesia.

SECCION II.

LUCHA DEL ESTADO CONTRA LA IGLESIA.

§ I.—Los bienes de la Iglesia.

N.º 1.—Las donaciones.

I.

La Reforma secularizó una parte de los bienes de la Iglesia, y la revolucion acabó la obra de los reformadores. De aquí un odio inmortal contra la reforma y la revolucion. Se acusa á los reformadores de haber arrojado los bienes de los pobres como cebo á los príncipes para atraerlos á la nueva doctrina; en cuanto á los hombres del 89, se los trata sencillamente de espoliadores, de ladrones, de bandidos. La historia de la lucha entre el Estado y la

Iglesia en la Edad Media vindicará á la revolucion religiosa del siglo XVI y á la revolucion política del siglo XVIII de estas apasionadas acusaciones. La secularizacion de los bienes eclesiásticos no data de Lutero; los reformadores no hicieron más que seguir el impulso de los siglos; es decir, que obedecieron á la voz de Dios. La Iglesia no tendria derecho á quejarse de la espoliacion más que en el caso de haber sido propietaria; pero su propio testimonio prueba que no lo era. Los Santos Padres y los concilios nos dicen cuál era el destino de sus bienes.

La Iglesia vivia bajo el derecho romano; ¿tenia su propiedad los caracteres que los juriseconsultos romanos asignan al dominio? ¿Tenia el derecho absoluto de usar y de disponer? Los Santos Padres y los concilios responden que los bienes de la Iglesia son «los votos de los fieles, el rescate de los pecados y el patrimonio de los pobres.» Esta era la doctrina inconcusa de los primeros siglos, los más hermosos del cristianismo, segun los creyentes. En su exaltado espiritualismo repugnaba á la Iglesia la posesion de los bienes terrenos: si consentia en poseerlos no era con un espíritu de propiedad ni á título de derecho, era como una carga para repartirlos á los indigentes. Los concilios formularon esta doctrina. El de Aix-la-Chapelle de 816 proclamó que todos los bienes de la Iglesia son el patrimonio de los pobres. El de París de 829 enseña la misma verdad; de ello deduce que es un error quejarse de las riquezas excesivas de la Iglesia, puesto que es siempre pobre, por rica que sea, puesto que es tal la multitud de indigentes, que es capaz de agotar tesoros infinitamente mayores que los suyos. El lenguaje oficial de la Iglesia no ha variado jamas; el último concilio general que ha celebrado dice todavía que los bienes eclesiásticos son los bienes de los pobres.

¿Qué derecho tenian los clérigos sobre los bienes eclesiásticos? Siendo estos bienes el patrimonio de los pobres, los clérigos no podian tener derecho á ellos más que siendo, á su vez, pobres tambien. En los primeros tiempos del cristianismo no se pensaba en recompensar los servicios de los clérigos: su recompensa era el paraíso: «La Iglesia, dice *Juliano Pomere*, no pretende pagar á sus ministros; no pretende que los debe tratar como á mercenarios; se limita á subvenir á sus necesidades.» «Los clérigos,

su superioridad intelectual los llamó á dominar sobre los pueblos. Despues de todo, la Iglesia hacia mejor uso de sus bienes que la sociedad láica; los monjes desmontaron la Europa, y su caridad fué el único apoyo de los pobres durante los largos siglos que han sido denominados siglos de hierro. Las inmunidades del clero le ponían al abrigo, aunque imperfectamente, de la violencia y de la espoliacion. Generalmente el derecho de la sociedad láica era el reinado de la fuerza; la Iglesia no podia consentir en someterse á una jurisdiccion en que el combate judicial servia de procedimiento. Las circunstancias históricas justificaban, pues, los privilegios de la Iglesia. Pero el estado social cambió, y sin embargo la Iglesia conservó sus pretensiones, por más que ya no tuviesen razon de ser. Cuando la sociedad láica quiso recobrar la soberanía que causas pasajeras habian dado á la sociedad religiosa, el clero le opuso su derecho divino. De aquí la lucha entre el Estado y la Iglesia.

SECCION II.

LUCHA DEL ESTADO CONTRA LA IGLESIA.

§ I.—Los bienes de la Iglesia.

N.º 1.—Las donaciones.

I.

La Reforma secularizó una parte de los bienes de la Iglesia, y la revolucion acabó la obra de los reformadores. De aquí un odio inmortal contra la reforma y la revolucion. Se acusa á los reformadores de haber arrojado los bienes de los pobres como cebo á los príncipes para atraerlos á la nueva doctrina; en cuanto á los hombres del 89, se los trata sencillamente de espoliadores, de ladrones, de bandidos. La historia de la lucha entre el Estado y la

Iglesia en la Edad Media vindicará á la revolucion religiosa del siglo XVI y á la revolucion política del siglo XVIII de estas apasionadas acusaciones. La secularizacion de los bienes eclesiásticos no data de Lutero; los reformadores no hicieron más que seguir el impulso de los siglos; es decir, que obedecieron á la voz de Dios. La Iglesia no tendria derecho á quejarse de la espoliacion más que en el caso de haber sido propietaria; pero su propio testimonio prueba que no lo era. Los Santos Padres y los concilios nos dicen cuál era el destino de sus bienes.

La Iglesia vivia bajo el derecho romano; ¿tenia su propiedad los caracteres que los juriseconsultos romanos asignan al dominio? ¿Tenia el derecho absoluto de usar y de disponer? Los Santos Padres y los concilios responden que los bienes de la Iglesia son «los votos de los fieles, el rescate de los pecados y el patrimonio de los pobres.» Esta era la doctrina inconcusa de los primeros siglos, los más hermosos del cristianismo, segun los creyentes. En su exaltado espiritualismo repugnaba á la Iglesia la posesion de los bienes terrenos: si consentia en poseerlos no era con un espíritu de propiedad ni á título de derecho, era como una carga para repartirlos á los indigentes. Los concilios formularon esta doctrina. El de Aix-la-Chapelle de 816 proclamó que todos los bienes de la Iglesia son el patrimonio de los pobres. El de París de 829 enseña la misma verdad; de ello deduce que es un error quejarse de las riquezas excesivas de la Iglesia, puesto que es siempre pobre, por rica que sea, puesto que es tal la multitud de indigentes, que es capaz de agotar tesoros infinitamente mayores que los suyos. El lenguaje oficial de la Iglesia no ha variado jamas; el último concilio general que ha celebrado dice todavia que los bienes eclesiásticos son los bienes de los pobres.

¿Qué derecho tenian los clérigos sobre los bienes eclesiásticos? Siendo estos bienes el patrimonio de los pobres, los clérigos no podian tener derecho á ellos más que siendo, á su vez, pobres tambien. En los primeros tiempos del cristianismo no se pensaba en recompensar los servicios de los clérigos: su recompensa era el paraíso: «La Iglesia, dice *Juliano Pomere*, no pretende pagar á sus ministros; no pretende que los debe tratar como á mercenarios; se limita á subvenir á sus necesidades.» «Los clérigos,

dice *San Agustín*, son admitidos como pobres á gozar de las limosnas comunes; pero no tienen derecho en ellas, añade *San Jerónimo*, mas que para librarse de la desnudez y del hambre; todo lo que les queda despues de esto es supérfluo, y pertenece á los indigentes. Los Gregorios, los Crisóstomos, practicaban esta Regla en medio del lujo de Constantinepla, y uno de los primeros concilios la convirtió en ley para los obispos. Estos sentimientos de abnegacion no eran, pues, los de algunos rigurosos ascetas, sino la doctrina dominante; esto es tan cierto que Justiniano convirtió en ley del Estado el cánón de Antioquia.

Bajo este punto de vista los bienes de la Iglesia, léjos de ser una fuente de goces para los que los administraban, eran una carga; *San Agustín* lo dice y nosotros debemos creerle: sufría con esta servidumbre, y hubiera preferido vivir de limosnas y no poseer nada que pudiese turbar la paz del corazón. ¿Por qué no abandonaron los obispos los bienes de la Iglesia á la sociedad civil? *San Crisóstomo* nos indica la razon: la dureza de los laicos es lo que obliga á los clérigos á encargarse del cuidado de los pobres. Pero el padre griego confiesa que la administracion de los bienes temporales es poco digna de los elegidos de Dios; estos cuidados materiales corresponden á los laicos; los clérigos no deberían ocuparse más que de las cosas del cielo.

Despues de esto no puede ya haber dudas acerca del empleo que la Iglesia debe dar á sus bienes. Son literalmente la propiedad de los pobres: «Los que piden limosna, dice *Gregorio el Grande*, reclaman lo que se les debe.» Los clérigos son los dispensadores de los bienes eclesiásticos; si se apropian el depósito que les está confiado, roban á los pobres. Oigamos á *San Jerónimo*: «El deber de un economo es no guardarse nada para sí; es una ignominia espantosa el ver eclesiásticos que piensan en enriquecerse; esto es un crimen, porque al usurpar los bienes de la Iglesia roban á los pobres.» Esto es al mismo tiempo un sacrilegio: «Lo que una vez ha sido consagrado á Dios, se convierte en herencia de Dios y en patrimonio de Jesucristo, de tal modo que es un sacrilegio el tocar á ello con otras manos que las de la caridad.» Esta doctrina severa fué consagrada por el cuarto concilio de Roma.

II.

Hé aquí el ideal; veamos la realidad. A dar crédito á los Santos Padres, los bienes eclesiásticos son dones de la caridad destinados á la caridad. La apariencia está en armonía con la doctrina: la Iglesia debe sus riquezas á la liberalidad de los fieles. Pero hay donaciones que son viciosas, porque el donatario se ha captado la benevolencia del donante por medios más ó menos ilícitos. ¿Las donaciones hechas á los santos no son bajo ciertos puntos de vista captaciones? Reducidas á su más sencilla expresion, son contratos por los cuales el donante compra el perdon de sus faltas. Había verdaderamente engaño; porque los frailes vendían aquello de que no disponían, y recibían bienes reales en cambio de una cosa imaginaria. ¿Lo hacían al ménos con buena fe? Asistamos á uno de estos contratos; los clérigos los redactaban; los sentimientos que en ellos se expresan son, pues, los de la Iglesia. Los religiosos empezaban por llenar de terror el alma de los pecadores, amenazándoles con el fuego eterno del infierno; no les dejaban más que una esperanza, el redimir sus faltas ántes de la muerte. Atormentados por el temor, los desgraciados preguntaban con ansiedad cuál era el mejor medio de aplacar la cólera de Dios. Los frailes respondían incesantemente que la limosna lavaba los pecados, y que las liberalidades más meritorias eran las que se hacían en beneficio de su monasterio. Hé aquí la captacion religiosa en toda su sencillez. Difícil es creer en la sinceridad de aquellos interesados consejeros. La duda aumenta cuando se ve á los frailes hacer á los penitentes las promesas más extravagantes, hasta llegar á decir que con sus oraciones y sus ayunos podían redimir los crímenes más enormes: esto ya no es sencillez, es charlatanismo.

Nosotros, sin embargo, preferimos este tráfico manifiesto al lenguaje dulce que los religiosos tienen la costumbre de emplear en los actos de donacion. Segun ellos, lo que induce al donante á desprenderse para sí y los suyos de los bienes terrenos es el desprecio hácia ellos: «¡Oh! ¡cuán caduca y frágil es la raza humana! La muerte inevitable con todas miserias se encuentra al final

de nuestra existencia. ¡Qué felicidad es la vida celestial en donde la alegría de los escogidos es continua y sin fin! Sin embargo, la mayor parte de los hombres no piensan más que en los intereses de este mundo y abandonan los cuidados del cielo; se ocupan de las cosas perecederas y pierden los bienes que duran siempre.» Sigue el abandono de los bienes perecederos á algun santo que ayude al devoto á adquirir los bienes eternos. No dudamos de que los frailes habrán persuadido á sus penitentes de la vanidad de este mundo; pero, cuando han mostrado por su parte tanta avidez en apropiarse los bienes perecederos, ¿se puede creer en su buena fe? ¿Iban de buena fe los frailes que, segun el testimonio de *Pedro de Blois*, decian que prestaban un servicio á los laicos despojándolos de sus riquezas, puesto que para ellos eran un origen de pecado? Aun dudamos de la buena fe de los clérigos cuando los vemos explotar las preocupaciones de los fieles para despojarlos en provecho de la salvacion de los donantes, claro está, pero tambien en provecho de la avaricia de los donatarios. Sabido es qué inmenso terror se apoderó de la cristiandad en el siglo x: el fin del mundo, el juicio final, la terrible sentencia que iba á precipitar á los pecadores en las llamas eternas se acercaba. ¿Quién ha mantenido esta supersticiosa creencia? Los clérigos. ¿Quién se ha aprovechado de ella? Los clérigos. Todas las actas del siglo x empiezan por la expresion de los temores de los donantes. Si los frailes hubiesen creído en el próximo fin del mundo, ¿para qué habian de tomar sobre sí la carga de los bienes que no debian ya servir de nada? ¿No hubieran abandonado el cuidado de las cosas temporales para entregarse por completo al cuidado de su salvacion?

El clero explotó grandemente el juicio final, como lo prueban el gran número de liberalidades inspiradas por el temor de este día terrible. Pero el año 1000 pasó y el fin del mundo no llegó. Cuando se agotó esta fuente de riquezas, la Iglesia encontró otras. Los reyes eran propietarios de grandes dominios que daban á sus vasallos para recompensar sus servicios. El clero tuvo la habilidad de persuadir á los príncipes de que el mejor uso que podian hacer de sus bienes era darlos á cualquier santo protector en el cielo, esto es, á un monasterio ó á una iglesia. Cuanto más se

empobrecian, más ricos se hacian. «¿No dice Dios: *Dad y se os dará?*» Este singular medio de aumentar su poder no fué por largo tiempo del agrado de los príncipes; acabaron por apercibirse de que enriqueciendo á la Iglesia no hacian más que vaciar su tesoro.

Los clérigos, encontrando más difícil acceso en los hombres, se dirigieron á las mujeres. Gran número de donaciones dicen en el preámbulo: «Nuestra muy querida esposa se ha presentado ante nosotros y nos ha rogado que hagamos una liberalidad á tal monasterio por amor á las recompensas celestes.... Hemos accedido á su peticion.» En otros diplomas la mujer añade á sus súplicas las de sus hijos. ¡Las mujeres y los niños! Por estos débiles seres conserva hoy la Iglesia un resto de influencia en la sociedad: ¿cuál debia ser su poder en la Edad Media! Las mujeres, sin instruccion alguna, sin apoyo intelectual, estaban á merced del clero; el terror que les inspiraba la vida desordenada de un marido ó de un hijo les hacian aceptar como un favor divino el sacrificio de sus intereses temporales para salvar el alma de aquellos á quienes amaban. Oigamos las confesiones de Endes, conde de Champaña: «Meditando acerca de las recompensas y las penas de la vida eterna, trataba de averiguar cómo podria yo agradar á Dios y evitar el fuego del infierno. Mi muy fiel compañera Ermengarda, viéndome incesantemente preocupado con estos pensamientos, sorprendiendo mis suspiros y adivinando mis tormentos, se atrevió á preguntarme con dulces palabras cuál era el motivo de mi tristeza. Abrí mi corazon á sus súplicas, y lleno de confianza en su piedad le pedí consejo. Ella me suplicó que reconstruyese la basílica de San Martín, y que le diese bastantes bienes para que el Capítulo, asegurada su subsistencia, pudiese rogar incesantemente al Todopoderoso en favor de nuestras almas.»

No bastaron las donaciones á la codicia de la Iglesia; tal vez las liberalidades acabarían tambien por agotarse. Mientras no supieron sacar provecho de ellas, los Bárbaros prodigaron sus posesiones; pero una vez ligados al suelo por los mil lazos del feudalismo, la tierra fué la gran preocupacion de los señores; muy léjos de darla los barones estaban más bien dispuestos á recobrarla. Fué preciso acudir á otros medios para aumentar el patrimonio de los

pobres. La Iglesia ideó una combinacion que, sin privar á los propietarios de su goce, enriquecia á los monasterios: las donaciones con reserva de usufructo. Verdad es que estas liberalidades despojaban á la familia del donante, ¿pero qué importaba al egoismo del usufructuario y al egoismo mayor aún de los clérigos? ¿No era una obra santa el quitar á los suyos para dar á los pobres? La Iglesia fué más léjos; provocó las donaciones por el cebo del lucro. Habia fieles que dudaban en despojar á su familia; el clero tucalló sus escrúpulos con una invencion digna del espíritu de avaricia que lo inspiraba. Los contratos de rentas vitalicias en inmuebles; aquel que daba sus bienes á la Iglesia, recibia de ella el tanto, ó el doble ó el triple en usufructo. «Esta especie de precario, dice *Thomassin*, era una rica fuente que hacia correr hacia sus tesoros gran número de herencias. «No hay pasion más insaciable que la avaricia: no se contentó la Iglesia con captaciones y compras fraudulentas, recurrió á las falsas. La historia ha señalado las falsas donaciones de Constantino y de los Carlovíngios; los que no retrocedian ante estas monstruosas imposturas, no podian tener cargo de conciencia por inventar mentiras pequeñas; ¡en último término, no hacian más que quitar á los ricos para dárselo á los pobres! Las cartas falsas son innumerables: «Hay muy pocas iglesias, dice un sabio benedictino, y casi no hay un monasterio que no esté manchado con esta mancha.»

La Iglesia se quejó de la espoliacion cuando la Reforma y la revolucion secularizaron sus inmensas posesiones. Aun suponiendo que hubiese espoliacion, no podia la Iglesia quejarse de ella; la sociedad no habria hecho más que recobrar lo que se le habia quitado por la astucia, el fraude y la falsedad. En realidad el Estado estaba en su derecho secularizando los bienes eclesiásticos, al paso que la Iglesia abusaba de lo más sagrado que hay en el mundo, la religion, para alimentar la credulidad y explotarla despues en su provecho. No se nos acuse de exageracion y de mal querer; hemos invocado contra la Iglesia los testimonios de sus propios anales, para probar cuál es el origen de sus riquezas. A sus anales recurrirémos tambien para mostrar qué uso hacia del llamado patrimonio de los pobres.

III.

La Iglesia no es propietaria; depositaria de las limosnas de los fieles, debe hacer su distribucion á los pobres. ¿Cómo ha llenado esta mision? Este es un punto esencial. Si una experiencia secular prueba que el destino de los bienes eclesiásticos va acompañado de abusos inevitables, ¿no debe la sociedad intervenir para poner fin á ellos? No negamos la caridad de la Iglesia, pero recordamos que la hacia con un patrimonio que no era suyo: á decir verdad, no era el clero el que ejercia la beneficencia, eran los donantes los que distribuian sus limosnas por su intermedio; si en esta distribucion no hay garantías para prevenir la infidelidad, el fin de los donantes no se ha cumplido; ahora bien, estas garantías no existian y eran imposibles. Los abusos eran inevitables, sin que hubiese medio de remediarlos.

Apénas es reconocida la Iglesia por el Estado y es capaz de poseer, cuando se elevan quejas contra el lujo y el desorden del clero. No tratamos de acusar la moralidad del clero; sabemos que la virtud se oculta y que el vicio se muestra al descubierto; queremos solamente hacer constar que en cuanto la Iglesia posee riquezas, abusa de ellas. Segun el testimonio de *Gregorio Nacianceno*, habia ya en el siglo IV prelados que disipaban el patrimonio de los pobres en gastos superfluos, que preferian más bien imitar el fausto de los grandes del Imperio que la humildad de los Apóstoles. *San Jerónimo* deja oír los mismos lamentos en la Iglesia latina: «Los obispos, dice, predicán la pobreza y no respiran más que el afan de los placeres; disputan á los príncipes del siglo el premio de la magnificencia, y triunfan sobre ellos comprando con el patrimonio de los pobres lo que los más ricos no se atreven á comprar para su mesa.» La prueba de que los Santos Padres no exageraban, es que los concilios se vieron obligados á recordar á los clérigos que los que daban á la Iglesia tenian la intencion de rescatar sus pecados y no de favorecer las delicias de los eclesiásticos.

La invasion de los Bárbaros tuvo una funesta influencia sobre el espíritu del clero, en el sentido de que consideró las tierras de la Iglesia como beneficios de los que tenía la libre disposicion.

Agobardo nos dirá lo que hacían los clérigos del patrimonio de los pobres en el siglo IX: « Los obispos y los abades gastan en perros y en caballos, en oficiales y en lacayos, en festines escandalosos y en reuniones profanas lo que solamente se ha dado á la Iglesia para el mantenimiento de los pobres. » El sexto concilio de París deploró la conducta de los prelados que hacían alarde de lo que hubiera debido llenarles de confusión; á sus ojos, la dignidad del episcopado consistía en una vana ostentación de suntuosidades profanas. El concilio les puso el ejemplo de los Santos Padres; vamos á ver con qué fruto. El espíritu del feudalismo invadió la Iglesia; era un espíritu de apropiación y de rudo egoísmo, y no un espíritu de desinterés y de caridad. Dudamos al escoger entre los numerosos testimonios de esta época: citaremos los nombres más importantes. *San Damian* censura incesantemente con áspera severidad la increíble profusión que se hacía de los bienes de la Iglesia en los palacios de los cardenales y de los obispos, mientras los pobres, de quienes los prelados eran los economos, gemían en la miseria. *San Bernardo* dice siempre que las dignidades eclesiásticas no eran ambicionadas más que por gastar sus rentas en vanidades y en superfluidades. Los clérigos no temían retener para sí los bienes que debían distribuir entre los pobres. El abad del Claraval protesta con justa indignación contra estos espoliadores y sacrilegos. Tal era el uso que los prelados hacían de los bienes de los pobres en los siglos XII y XIII. En el siglo XIV empieza la decadencia de la Iglesia de la Edad Media, y la caridad y la abnegación no deben buscarse en las épocas de decadencia. Oigamos á *Clemangis*: « Los obispos pasan el día de caza, en festines y en juegos, y la noche en brazos de las mujeres. Los canónigos no piensan más que en su estómago, como los puercos de Epicuro. Todos los que aborrecen el trabajo toman la tonsura, y en seguida se encenagan en la orgía y la crápula. » ¿Qué era del patrimonio de los pobres en medio de esta corrupción? Servía para alimentar el lujo y el desorden de los clérigos. Un predicador lo dijo delante de los culpables en el concilio de Constanza.

En vano se dirá que el abuso no prueba nada contra el derecho: cuando el abuso se confunde con el derecho, el derecho no es ya

tal derecho. La Iglesia era la encargada de distribuir á los pobres los bienes que los fieles le daban con este fin; pero como al mismo tiempo tenía el derecho de vivir de este patrimonio, el derecho triunfaba á cada momento sobre el deber. ¿Qué hubieran dicho los San Crisóstomos, los San Agustín, si hubiesen encontrado un obispo de la Edad Media? El concilio general de Letran, de 1149, queriendo poner fin al lujo excesivo de los prelados, mandó que los arzobispos en sus visitas llevasen á lo más de cuarenta á cincuenta caballos; los cardenales, veinte y cinco; los obispos veinte ó treinta; los archidiaconos, siete; los deanes y sus inferiores, dos. Tal era el lujo legal. ¿Es esto lo que San Jerónimo llamaba lo estrictamente necesario?

No era el lujo el vicio mayor de los beneficiarios; pudiera más bien decirse que lo era la avaricia. Pero también aquí la fuerza de las cosas arrastraba al clero. En vano le decía el espiritualismo cristiano que abandonase la propiedad y todo espíritu individual; la naturaleza humana triunfó sobre una ley que la viola. Los clérigos tenían una familia, frecuentemente concubina é hijos; los bienes de los pobres servían para alimentar y establecer los frutos de uniones adulterinas. Un abad de Farfa dotó siete hijas y tres hijos con los bienes del monasterio; los frailes, imitando su ejemplo, vivían fuera del monasterio con sus queridas; por mejor decir, con sus mujeres, porque se casaban públicamente, robando por lo demás cuanto podían de los bienes del monasterio. Estos escándalos no eran raras excepciones. Hay toda una legislación sobre las concubinas y los hijos de los clérigos; tiene por objeto el impedir que los bienes de la Iglesia pasen á sus manos.

Nada hemos dicho aún del empleo legal de los bienes eclesiásticos, si es que puede haber legalidad en una materia en que no se encuentran más que abusos. Durante toda la Edad Media, las riquezas del clero fueron explotadas por la corte de Roma con un objeto á la vez de ambición y de avaricia. En la época de su lucha con los Hohenstaufen, los Papas impusieron diezmos sobre diezmos á la Iglesia de Inglaterra. El clero anglicano recordó á los vicarios de Cristo que sus bienes eran el patrimonio de los pobres, que los cánones habían reglamentado su empleo, y que no decían que debiesen servir para hacer la guerra á los cristianos.

El piadoso *Thomassin* censura estas quejas: « Más valdria, dice, emplear los bienes de la Iglesia en las guerras sostenidas en interés de la cristiandad, que gastarlos en lujo y en tener buena mesa. » Por nuestra parte dirémos que no es más justo gastarlos en lo uno que en lo otro. Habia, pues, abuso hasta en el empleo relativamente legítimo de los bienes eclesiásticos, y contra este abuso no habia garantía alguna posible. El Papa concentraba en sí el poder soberano; nadie, dicen los canonistas, podia preguntarle: ¿ Por qué haceis esto? »

Ahora comprenderémos la reaccion que tuvo lugar contra las riquezas de la Iglesia. Tomó muchas veces la forma de violencia, de espoliacion, de burla; era frecuentemente ciega como el instinto. Nosotros condenarémos la fuerza bruta y la mala fe donde quiera que las encontremos, pero esto no debe impedirnos el reconocer el bien que Dios sabe sacar del mal.

N.º 2.—*Reaccion contra las riquezas de la Iglesia.*

Desde la invasion de los Bárbaros hasta el siglo XVI, no ha pasado dia alguno, por decirlo así, sin espoliacion. Nos formamos una singular ilusion sobre el espíritu de piedad de aquellos remotos tiempos; al ver la enorme cantidad de tierras que se dieron á la Iglesia, pudiéramos creer que la época bárbara era una época cristiana por excelencia. No hay nada de esto. Los vencedores de Roma tenian las supersticiones del cristianismo; no tenian sus virtudes; enriquecian á la Iglesia unas veces por una política conquistadora, otras por temor del infierno; pero el temor no impedia la envidia, y aún un sentimiento más hostil, el odio.

No faltaban pretextos para despojar á la Iglesia, y aún muchas veces era una necesidad pública. Como los impuestos habian caido en desuso, la única riqueza de los reyes consistia en tierras; les estaban ligados los vasallos por concesiones beneficiarias; pero á fuerza de dar á los muertos, no quedó nada para los vivos. Carlos Martel se vió obligado á tomar de la Iglesia gran parte de sus bienes para darlos á los leudos que llevó contra los Árabes; esta espoliacion fué el instrumento de la libertad de Europa. Despues

de haber despojado á la Iglesia, los Carlovingios la enriquecieron de nuevo. Las riquezas del clero excitaron la envidia de los grandes laicos. ¡ Cosa notable! La idea de la secularizacion, tan odiosa al clero, no se debe á los protestantes ni á los libres pensadores; se remonta á una época en que la fe cristiana dominaba de una manera absoluta. Desde el siglo IX los laicos quisieron apoderarse de los bienes eclesiásticos, no dejando á los clérigos más que lo que necesitaban para vivir. La tentativa era prematura. Quitar sus bienes al clero en visperas del feudalismo, era ponerle á merced de la fuerza, sin garantía alguna para su existencia. La influencia iba unida á la posesion del suelo; la Iglesia, para ser poderosa, debia ser rica, y debia ser poderosa para llenar su mision.

Sin embargo, la secularizacion, si no se hizo legalmente, se hacia en cierto modo diariamente por la violencia. El feudalismo empezó la lucha del Estado contra la Iglesia, lucha brutal, sin respeto alguno al derecho. Pero la fuerza fué aquí bienhechora como otras veces la guerra. Si los barones no hubiesen despojado á la Iglesia á medida que invadia las tierras y la soberanía, hubiera acabado por absorber completamente á la sociedad láica. Esto no es una suposicion para excusar los abusos de la fuerza; los testimonios mismos de los clérigos manifiestan que el feudalismo no dejaba de inquietarse por las riquezas excesivas del clero. Un fraile escribió en el siglo XII una obra sobre *el honor de la Iglesia*; en ella combate á los que decian: *se hacen tantas donaciones á la Iglesia, que apenas quedará nada para el Estado.* El episcopado trató en vano de ponerse al abrigo del pillaje, lanzando sus rayos contra los sacrilegos que se atrevian á tocar los bienes consagrados á Dios; las lamentables quejas de los concilios prueban que los anatemas eran impotentes para protegerlos. En el siglo XIII la Iglesia de Alemania estuvo literalmente entregada al pillaje; los concilios no hablan más que de incendios, de rapiñas, de violencias cometidas en perjuicio del clero; el de Brema de 1266 caracteriza el derecho del más fuerte en estos enérgicos términos: « Robar á la Iglesia pasa por prueba de destreza; despojarle por la fuerza, es un acto de valor y de virtud. » El clero buscó una proteccion contra las usurpaciones del feudalismo, tomando sus defensores de las filas mismas de sus enemigos; pero los patronos se asemejaban con fre-

cuencia á los lobos encargados de guardar las ovejas: despojaban las iglesias que debían defender. El Concilio general de Lion de 1274 excomulgó á estos infieles protectores, cualesquiera que fuesen su rango y su poder. ¡Vanas amenazas! Si los anatemas hubiesen podido proteger al clero, no hubiera tenido necesidad de aquellos defensores.

Toda la Edad Media fué para la Iglesia un tiempo de lucha contra la violencia. No era solamente en Alemania, donde castigaba la guerra del sacerdocio y del imperio; las quejas contra la usurpacion de los bienes eclesiásticos resuenan por toda la cristiandad. En Francia, un sínodo confiesa que lo que anima á los espoliadores es el odio al clero. En Inglaterra, concilios sobre concilios lanzan la excomunion y el entredicho sobre los culpables; pero la repetición incesante de estas amenazas prueba cuán inútiles eran. En España, los mismos lamentos, las mismas penas, y tan poco éxito. Sería una equivocacion atribuir estas espoliaciones á la anarquía de la Edad Media; el feudalismo no es el desorden, es más bien un principio de orden. El siglo XIII es el siglo de San Luis y de Federico II; las ideas de derecho y de justicia reemplazan á la violencia individual. Si la Iglesia era despojada incesantemente, es porque la sociedad laica se encontraba en estado de guerra contra la Iglesia. La prueba es que la espoliacion continuó por todas partes á pesar de los progresos de la sociedad en las vías de la legalidad. Los hombres de ley no fueron en apoyo de la Iglesia; enemigos natos de las pretensiones del sacerdocio, se colocaron al lado de los espoliadores contra los espoliados. La violencia tomó un carácter jurídico, y se hizo más odiosa. No había más que un medio legítimo de luchar contra la Iglesia; contener el crecimiento de sus riquezas. En cuanto el Estado se constituye, siente el peligro y ve el remedio. En Inglaterra, el Parlamento tomó desde el siglo XIII una medida que en el siglo XV fué el derecho comun de la Europa; mandó que los establecimientos religiosos no pudiesen adquirir, bajo ningún título, sin autorizacion del Rey.

La Iglesia reclamó contra estas restricciones: «¿No era comprometer la salvacion de las almas el poner trabas á las liberalidades que redimen los pecados? ¿No era un atentado á la libertad

el impedir á los testadores el disponer de sus bienes como tuviesen por conveniente?» Estas protestas fueron inútiles. Aún bajo el punto de vista religioso, las riquezas del clero eran peligrosas, y encontraron censores en su seno. Pascual II renunció á las posesiones temporales de la Iglesia, porque impedían á los clérigos el entregarse al cuidado de las cosas espirituales. Estos sentimientos no tuvieron eco en los altos prelados, pero fueron ávidamente recogidos por sus enemigos. Arnaldo de Brescia hizo de ellos una arma poderosa contra el Pontificado. Federico II habló de volver la Iglesia á su pureza primitiva, quitándole las riquezas que la habian alterado. Los cristianos celosos usaban el mismo lenguaje: Juan Hus, el más ortodoxo de los reformadores, decía que en interes de la religion deberian los príncipes quitar á la Iglesia las riquezas que la corrompian. Las aspiraciones del mártir de Constanza no fueron ahogadas en su sangre; se abrieron paso en escritos á los cuales se unió el nombre de un emperador para darles mayor autoridad. Un ministro de *Segismundo* publicó un proyecto de *Reforma* que tendia nada ménos que á secularizar todos los bienes de la Iglesia. La *Reforma de Federico III* fué todavía más amenazadora. El autor acusa abiertamente á los clérigos de haberse apoderado de los bienes de los laicos con frases melosas, por medio de la astucia y de la superchería, haciéndoles creer que dando sus bienes á la Iglesia podian comprar el cielo. «Sin embargo, dice, el patrimonio que debia servir para alimentar á los pobres, se distribuye entre mujeres públicas; el dia de la retribucion se aproxima: los bienes de que el clero ha despojado á los laicos, le serán quitados por éstos.» La *Reforma* no hizo, pues, más que responder á una aspiracion general secularizando los bienes del clero.

La Iglesia se queja de la espoliacion. La secularizacion no sería, en efecto, más que un abuso de la fuerza, si el clero fuese propietario absoluto. Pero no lo es; sus bienes son el patrimonio de los pobres; él no tiene más que la gestion. La Iglesia tiene, pues, más bien deberes que derechos. Si no los distribuye con fidelidad, ¿se le habrá de dejar, sin embargo, la facultad de dilapidar riquezas que no son suyas? ¿No corresponde al Estado el velar por que las fundaciones respondan al fin para que son esta-

tribu sacerdotal entre los Judíos, dicen *Pedro de Blois* y *Juan de Salisburi*, es una imagen de la libertad perpétua de la Iglesia.

Era más fácil á los teólogos fabricar sistemas de derecho divino, que á la Iglesia, colocada enfrente de un poder rival, el realizarlos. Dos concilios declararon, en los siglos XII y XIII la exención de los clérigos; más bien la suponen reconocida que la proclaman, y lo que niegan al Estado á título de derecho, se lo conceden á título de donación. El concilio de Letran de 1179 se queja amargamente de que los municipios abrumaban al clero con impuestos de toda especie; prohíbe lo que llama *exacciones* bajo pena de anatema, dejando al clero en libertad de acordar subsidios voluntarios en caso de necesidad ó de utilidad. Habiendo hallado resistencia la ejecución de este decreto, el concilio de Letran de 1215 lo renovó, añadiendo una garantía para el clero; la necesidad de la intervención del Papa para legitimar las contribuciones voluntarias de la Iglesia. Por más que los concilios no pronunciasen las palabras de derecho divino, sus decretos fueron un gran paso hácia la *libertad*. La donación que la Iglesia se decía dispuesta á hacer al Estado implicaba que de derecho era libre; bien pronto proclamó abiertamente que el Estado no tenía poder alguno ni sobre los bienes ni sobre las personas de los clérigos.

II.

La exención absoluta es el ideal de la Iglesia, pero este ideal es una utopía que no puede realizarse, porque está en oposición con la naturaleza de las cosas. Cuando se trata de contribuir á las cargas comunes, la Iglesia quiere estar fuera del Estado; pero si no tiene obligaciones que llenar respecto de la sociedad, tampoco tiene ningún derecho que reclamar; porque obligación y derecho son correlativos. No lo entendía así la Iglesia; cuantos menos deberes se reconocía, más pretensiones tenía. Esto era querer lo imposible; por esto puede decirse que la libertad de la Iglesia no ha sido jamás una realidad.

La única carga pública que pesaba sobre la propiedad feudal es el servicio militar. La Iglesia no estaba libre de él; estaba

obligada á llenar todos los deberes de un vasallo, y cuando los prelados faltaban á ellos, el señor les compelia por medio de la ocupación de sus temporalidades. En su vida mezquina podía el feudalismo pasar sin los impuestos regulares; pero en cuanto salía de los límites de su existencia ordinaria, sus necesidades eran las de todo Estado, y proveía á ellas exigiendo á sus miembros sacrificios. El suelo, única riqueza de la Edad Media, estaba en su mayor parte en manos de la Iglesia; ¿cómo se había de librar de las cargas que gravan la propiedad del suelo? A pesar de su resistencia, tuvo que pagar el *diezmo saladino*; este fué el principio de un impuesto que acabó por ser regular. Se sacaron diezmos para todas las Cruzadas; cuando cesaron las guerras santas, se continuó cobrándolos para las necesidades del Estado. Los *diezmos eclesiásticos* no diferían del impuesto más que por el nombre.

La Iglesia no tenía más que un privilegio; se requería su consentimiento para legitimar las cargas que sufría. Este privilegio era en el fondo un derecho común; por esto mismo no podía llegar hasta una negativa absoluta. El más altivo de los papas, Bonifacio VIII, se vió obligado á reconocer que la imposición de la Iglesia era una cuestión de necesidad. Habiendo levantado Felipe *el Hermoso* un impuesto sobre el clero, lanzó el Papa la famosa bula en que hacía constar el antiguo odio de los laicos contra los clérigos; veía una prueba manifiesta de esta enemistad en los edictos del Rey que imponían al clero, por más que los príncipes no tuviesen poder alguno, ni sobre las personas ni sobre los bienes eclesiásticos. Felipe *el Hermoso* sostuvo con firmeza el derecho del Estado: «Los clérigos, dice, son miembros de la sociedad, lo mismo que los laicos, y por consiguiente, están obligados á contribuir á su conservación; ¿se les prohibirá soportar una parte de las necesidades públicas, al paso que se les permite dar el patrimonio de los pobres á los bufones, y gastarlo en vanidades y superfluidades de toda especie?» Bonifacio convino en que en caso de necesidad podía el Rey pedir un subsidio al clero, áun sin consultar al Papa.

Si se hace abstracción de las formas, puede decirse que las liberalidades de la Iglesia eran una verdadera obligación. Hoy, para todo impuesto, se requiere el consentimiento de la nación;

¿quiere decir esto que las contribuciones de los ciudadanos son una pura donacion? Es una donacion forzosa, y lo mismo sucedia en la Edad Media. Sin embargo, no ha sido culpa del clero si su exencion no ha llegado á ser una realidad. Si se le hubiese atendido, se hubiera atrincherado detras de su *libertad* para sustraerse á toda especie de cargas, áun á las más sagradas. No somos nosotros los que le dirigimos esta censura; la acusacion proviene del Papa. Cuando Clemente IV. concedió á San Luis un diezmo de las rentas eclesiásticas para la guerra santa, los preladados de Francia reclamaron, haciendo ver al Santo Padre que la pérdida de Jerusalem provenia de las servidumbres que se imponian á la Iglesia. Clemente les respondió con dureza: «¿Es una servidumbre, dice, dar una pequeña parte de sus rentas en favor de una causa por la cual el Hijo de Dios ha derramado toda su sangre? ¿No es más bien una sórdida avaricia el rehusar una pequeña suma de dinero en favor de una causa por la cual un santo rey y todos los grandes del reino exponen sus vidas?» El egoismo del clero se manifestaba siempre que habia ocasion para ello. En vano invocan los príncipes las necesidades más apremiantes; los preladados decian que se lamentaban de las desgracias públicas, pero que para mitigarlas no querian dar más que lágrimas y oraciones; á sus ojos, la inmunidad, lo que ellos llamaban la *libertad de la Iglesia*, era ántes que los intereses temporales. Su oposicion debia ceder ante la autoridad de los reyes; pero donde los clérigos tenian poder, se resistieron. En su aislamiento, los municipios eran débiles ante la fuerte unidad de la Iglesia. El clero empleó su influencia para sostener en lo interior de las ciudades la inmunidad de las cargas que le era tan querida.

Los clérigos que habitaban las ciudades gozaban en ellas de los beneficios que el Estado asegura á sus miembros; la Administracion protegía sus personas y sus bienes; las milicias de los municipios, al defender la ciudad contra el bandolerismo del feudalismo, defendian también á los clérigos. ¿Qué más justo que contribuir á los gastos de que se utilizaban? Sin embargo, los concilios fulminan sus rayos contra los municipios que se atreven á imponer al clero; revocan en términos violentos los estatutos contrarios á la *libertad de la Iglesia*; tratan á los autores de estas orde-

nanzas de «hombres irreligiosos que, pisoteando todo temor de Dios, se vuelven contra su Santa Madre la Iglesia»; les amenazan con las penas terribles con que Dios castigó á los Egipcios por haber sometido al pueblo de Israel á una injusta servidumbre. Una de las censuras más singulares que los concilios dirigian á los municipios era la codicia; no encuentran expresiones bastante fuertes para condenar aquella insaciable pasion que, «semejante á la sanguijuela, no se harta jamas.» Y ¿cuál era, pues, el móvil de la Iglesia? Verdad es que el clero tiene siempre á su disposicion la palabra caridad para encubrir su egoismo; segun él, defendía el patrimonio de los pobres contra la rapacidad de los laicos. Pero ¿quién no ve, como dice Gerson, que los clérigos añadian á la avaricia un vicio más vergonzoso todavía, la hipocresía?

La Iglesia no queria someterse á las cargas públicas, áun cuando invocaba la proteccion del Estado; los municipios usaron de represalias. Puesto que los clérigos no eran ciudadanos para las cargas, no debian tampoco reclamar los derechos de ciudadanos. De aquí la especie de excomunion con que se castigó al clero. Los Italianos tomaron la iniciativa. Habiéndose negado en 1218 el obispo de Fano á contribuir á los gastos de las fortificaciones, el Podestá prohibió que se le vendieran víveres; la prohibicion fué tan fielmente observada, que faltó poco para que el prelado muriese de hambre. Con gran escándalo de la Iglesia, el ejemplo de las ciudades italianas tuvo imitadores en Francia. En 1259, el conde de Angulema prohibió, bajo pena de confiscacion, vender víveres á los clérigos, y comprarles absolutamente nada; les prohibió también tomar agua de las fuentes públicas. De este modo, puesto el clero fuera de la ley, se vió obligado á abandonar la ciudad. Los obispos se quejaron de este procedimiento inaudito como «de una cosa monstruosa», se dirigieron al Papa para denunciarle «aquél hecho lamentable y horrible»; le suplicaron «con lágrimas, suspiros y vehemente dolor, que aplicase á aquella nueva peste un remedio tal que la pena terrible que cayese sobre los culpables sirviese de ejemplo á los impíos»; manifestaron á los cardenales que peligraba la existencia de la Iglesia, y áun el porvenir mismo de la fe cristiana. Esta guerra de represalias, deplo-

rada como una innovacion criminal, fué bien pronto general; duró mientras los clérigos se negaron á someterse á la ley comun.

La Iglesia sostuvo su inmunidad divina hasta el fin; no cedió más que al golpe de la Reforma. En ninguna parte tenía el clero más poder que en Alemania; en ninguna parte fué su resistencia más larga, más obstinada. Allí donde las tierras del clero consistían en viñedos, se hacía mercader y vendedor de vino á fin de sacar utilidades. ¿No era justo que como tal se rigiese por la ley general? Sin embargo, se negó á ello durante siglos, altivo y arrogante cuando los municipios eran débiles, cediendo y transigiendo cuando los municipios eran fuertes. En otro lugar hemos referido los detalles de la lucha (1). Está llena de enseñanzas. Se ve lo que era en realidad la exencion, cuyo origen, por una especie de sacrilegio, se quería hacer remontar hasta Dios: los canónigos eran comerciantes de vino, y empleaban la inmunidad en beneficio de su venta. El derecho divino de la Iglesia conducía, pues, á transformar á los clérigos, á aquellos elegidos de Dios, en comerciantes privilegiados de vino! ¿Es éste el objeto con que Jesucristo fundó la Iglesia?

III. La dominacion de la Iglesia.

N.º 1. — Los diezmos.

I.

Los diezmos son el recuerdo más odioso que ha dejado el régimen abolido por la revolucion; basta hacer temer á las poblaciones de los campos el restablecimiento de este impuesto vejatorio para sublevarlas contra el clero aún donde todavía reina sobre los espíritus. Asustada de esta impopularidad, la Iglesia contesta á los que le oponen la inmutabilidad de su institución divina, que los diezmos no son un derecho divino. Vamos á ver que esta excusa está en abierta contradicción con los testimonios históricos; no

(1) Véase mi *Estudio sobre la Iglesia y el Estado*.

prueba más que una cosa, que el clero se ve obligado á renunciar á su pretendido derecho divino, precisamente en un punto en que tiene á su favor el texto de una Escritura revelada. No hay sutilezas que puedan disimular la inconsecuencia de la Iglesia; se ve arrastrada á su pesar en el movimiento general que impulsa al mundo. En vano pretende ser inmutable; el privilegio que ha reivindicado durante siglos como un derecho divino, lo abandona bajo esta ley de progreso que niega, y que sin embargo la domina, haga lo que haga y diga lo que diga.

El derecho del clero á los diezmos está escrito en los libros sagrados. Los Padres de la Iglesia lo reclamaron desde los primeros siglos, y entre ellos uno de los espíritus más libres del cristianismo. Orígenes demuestra extensamente que la ley de Moises, en lo que se refiere á los diezmos, debe ser observada siempre, como emanada de Aquél que, habiéndonoslo dado todo, ha podido reservarse una parte. A este recuerdo del judaismo se mezcló un sentimiento cristiano. La idea de una contribucion impuesta á los fieles para alimentar á los clérigos, repugnaba á la esencia misma del Evangelio; además no hubiera podido tener lugar en los primeros siglos. Mientras la cristiandad fué una asociacion perseguida por la sociedad pagana, los diezmos no podían ser más que una limosna. Siguiéron siéndolo, aún despues que los emperadores cristianos hicieron al clero un gran lugar en el Estado. ¿Por qué San Jerónimo y San Agustín dicen que los fieles están obligados á dar el diezmo de sus bienes á la Iglesia? Porque «Jesucristo quiere que sus discípulos vendan todos sus bienes y los distribuyan á los pobres. Lo ménos, pues, que deben hacer es darles una parte de aquellos bienes.» Si el diezmo hubiese conservado el carácter que le dan los Padres de la Iglesia, no hubiera suscitado oposicion ni odio, porque era esencialmente voluntario, como toda obra de caridad. Pero el clero no lo entendía así. El diezmo voluntario no era más que una utopia; no fué pagado ni aún cuando los concilios hicieron de él una ley. Al declarar los diezmos obligatorios, los concilios cambiaron su naturaleza; la obra de caridad se convirtió en un impuesto. Pero para establecer un impuesto necesitaba la Iglesia del concurso del Estado; halló en Carlo Magno un príncipe dispuesto á prestarle su apoyo. Sin embargo, las pobla-

rada como una innovacion criminal, fué bien pronto general; duró mientras los clérigos se negaron á someterse á la ley comun.

La Iglesia sostuvo su inmunidad divina hasta el fin; no cedió más que al golpe de la Reforma. En ninguna parte tenía el clero más poder que en Alemania; en ninguna parte fué su resistencia más larga, más obstinada. Allí donde las tierras del clero consistían en viñedos, se hacía mercader y vendedor de vino á fin de sacar utilidades. ¿No era justo que como tal se rigiese por la ley general? Sin embargo, se negó á ello durante siglos, altivo y arrogante cuando los municipios eran débiles, cediendo y transigiendo cuando los municipios eran fuertes. En otro lugar hemos referido los detalles de la lucha (1). Está llena de enseñanzas. Se ve lo que era en realidad la exencion, cuyo origen, por una especie de sacrilegio, se quería hacer remontar hasta Dios: los canónigos eran comerciantes de vino, y empleaban la inmunidad en beneficio de su venta. El derecho divino de la Iglesia conducía, pues, á transformar á los clérigos, á aquellos elegidos de Dios, en comerciantes privilegiados de vino! ¿Es éste el objeto con que Jesucristo fundó la Iglesia?

III. La dominacion de la Iglesia.

N.º 1. — Los diezmos.

I.

Los diezmos son el recuerdo más odioso que ha dejado el régimen abolido por la revolucion; basta hacer temer á las poblaciones de los campos el restablecimiento de este impuesto vejatorio para sublevarlas contra el clero aún donde todavía reina sobre los espíritus. Asustada de esta impopularidad, la Iglesia contesta á los que le oponen la inmutabilidad de su institución divina, que los diezmos no son un derecho divino. Vamos á ver que esta excusa está en abierta contradicción con los testimonios históricos; no

(1) Véase mi *Estudio sobre la Iglesia y el Estado*.

prueba más que una cosa, que el clero se ve obligado á renunciar á su pretendido derecho divino, precisamente en un punto en que tiene á su favor el texto de una Escritura revelada. No hay sutilezas que puedan disimular la inconsecuencia de la Iglesia; se ve arrastrada á su pesar en el movimiento general que impulsa al mundo. En vano pretende ser inmutable; el privilegio que ha reivindicado durante siglos como un derecho divino, lo abandona bajo esta ley de progreso que niega, y que sin embargo la domina, haga lo que haga y diga lo que diga.

El derecho del clero á los diezmos está escrito en los libros sagrados. Los Padres de la Iglesia lo reclamaron desde los primeros siglos, y entre ellos uno de los espíritus más libres del cristianismo. Orígenes demuestra extensamente que la ley de Moises, en lo que se refiere á los diezmos, debe ser observada siempre, como emanada de Aquél que, habiéndonoslo dado todo, ha podido reservarse una parte. A este recuerdo del judaismo se mezcló un sentimiento cristiano. La idea de una contribucion impuesta á los fieles para alimentar á los clérigos, repugnaba á la esencia misma del Evangelio; además no hubiera podido tener lugar en los primeros siglos. Mientras la cristiandad fué una asociacion perseguida por la sociedad pagana, los diezmos no podían ser más que una limosna. Siguiéron siéndolo, aún despues que los emperadores cristianos hicieron al clero un gran lugar en el Estado. ¿Por qué San Jerónimo y San Agustín dicen que los fieles están obligados á dar el diezmo de sus bienes á la Iglesia? Porque «Jesucristo quiere que sus discípulos vendan todos sus bienes y los distribuyan á los pobres. Lo ménos, pues, que deben hacer es darles una parte de aquellos bienes.» Si el diezmo hubiese conservado el carácter que le dan los Padres de la Iglesia, no hubiera suscitado oposicion ni odio, porque era esencialmente voluntario, como toda obra de caridad. Pero el clero no lo entendía así. El diezmo voluntario no era más que una utopia; no fué pagado ni aún cuando los concilios hicieron de él una ley. Al declarar los diezmos obligatorios, los concilios cambiaron su naturaleza; la obra de caridad se convirtió en un impuesto. Pero para establecer un impuesto necesitaba la Iglesia del concurso del Estado; halló en Carlo Magno un príncipe dispuesto á prestarle su apoyo. Sin embargo, las pobla-

ciones se resistieron; para vencer su oposición, fué preciso asustar á los espíritus por el efecto visible de la cólera de Dios. El clero no retrocedió ante este piadoso fraude; el concilio de Francofurt dijo que se habían encontrado espigas de trigo devoradas por los demonios, y que se les había oído á éstos censurar á los fieles por no haber pagado el diezmo. A pesar de todos estos esfuerzos, el diezmo siguió siendo el más impopular de los impuestos; aún en el siglo x, los labriegos dejaban sus campos incultos para eximirse de su pago.

En la época en que los diezmos se establecen definitivamente, las contribuciones públicas son reemplazadas por cánones feudales; la Iglesia únicamente percibe un verdadero impuesto. Ha sido preciso que los pueblos estuviesen bien convencidos del derecho divino del clero para sufrir la pesada carga que les imponía. La Iglesia no dejó en ninguna ocasión de inculcar esta creencia: en todos los cánones, dice *Thomassin*, los diezmos están fundados en la Escritura. Es inútil acumular pruebas; el carácter divino de esta odiosa contribución se revela en todas las disposiciones que á ella se refieren. Los concilios declaran incesantemente que los diezmos se deben para la salvación de las almas; ¿la salvación eterna está interesada en una contribución ordinaria? Aquél que se niega á pagar el diezmo, lesiona el derecho de Dios, dice el concilio de Marsella; ¿sucede lo mismo con el que no paga sus recibos? Los fieles recalcitrantes pecan mortalmente, dice el mismo concilio; hé aquí el diezmo elevado al nivel de un artículo de fe; ¿sucede lo mismo con la contribución territorial? Para que no quede duda alguna sobre el carácter sagrado del diezmo, la Iglesia lanza de su seno y entrega á los demonios á aquel que se niega á pagarlo. Los que no pagan los derechos de registro ó los eluden, ¿serán también condenados? En fin, la Iglesia obliga el porvenir de la misma manera que grava el presente. Las leyes ordinarias cambian, y aún las leyes fundamentales; el tiempo anula por medio de la prescripción los derechos más sagrados; ¿pero se puede prescribir contra Dios? Por la misma razón no puede oponerse á la Iglesia la falta de costumbre, porque los diezmos son de derecho divino, dice Santo Tomás: ¿quién se atreverá á abrogar lo que Dios ha establecido? Hé aquí, pues, á la humanidad

ligada por toda una eternidad lo mismo por una ley de impuesto que por el dogma. Felizmente la eternidad es una palabra vacía de sentido, cuando la pronuncian los hombres. El derecho divino de la Iglesia sobre los bienes es abandonado por la Iglesia misma, y para conservar su dogma, se ve obligada á recurrir á mil distinciones, á fin de conciliarlo con las tendencias progresivas de la humanidad.

II.

Los diezmos son la señal de la soberanía de la Iglesia, del mismo modo que el impuesto es la señal del poder soberano del Estado. Pero el poder de la Iglesia se funda en un falso título; la humanidad, por el órgano de la Asamblea Constituyente, ha reivindicado sus derechos y los ha declarado inalienables é imprescriptibles. Esta soberanía es realmente divina, porque es de la esencia de las naciones, y las naciones pertenecen á Dios. ¿Cómo ha de subsistir el poder de la Iglesia enfrente del Estado? Dos soberanos no pueden coexistir. Hé aquí por qué el derecho divino de la Iglesia no ha tenido jamás el asentimiento de los pueblos; han protestado siempre contra su dominación, unas veces por medio de la violencia, otras por medio de la astucia.

Apénas se establecieron los diezmos, los laicos se apoderaron de ellos; los concilios trataron en vano de detener á los usurpadores declarándolos culpables de sacrilegio; los obispos mismos dieron los diezmos en feudo á sus vasallos, para atraérselos. Bajo el punto de vista del derecho divino, estas concesiones eran nulas; la Iglesia protestó, pero se vió obligada á dar su sanción á los hechos consumados, reconociendo la validez de los diezmos enfeudados. La violencia continuó durante toda la Edad Media: «Aunque los diezmos pertenezcan por derecho divino á los clérigos, dicen los concilios, vemos con dolor que la avaricia lleva á los laicos á quitar á la Iglesia un derecho que Dios se ha reservado en señal de su soberanía; diríase que quieren renunciar á la fe que han profesado en el bautismo.» Cuando la usurpación no tenía éxito, los señores dificultaban la percepción de los diezmos; llegaban hasta á prohibir á sus vasallos el que los pagasen. Los señores reivindica-

ban instintivamente los derechos del Estado, pero no eran bastante fuertes para luchar con la Iglesia. A pesar de estas trabas y de estas dificultades, el clero siguió en posesión de los diezmos. Es verdad que los fieles recurrieron á mil artificios, á mil astucias para librarse de aquella pesada carga ó para aligerarla; pero el derecho de la Iglesia quedó íntegro; los terrores del infierno vencieron las resistencias individuales. En cuanto al Estado, dejó á la Iglesia sus pingües rentas, descargándose con ello de una parte de sus obligaciones. La Iglesia era, al menos de derecho, una institucion de caridad; esto explica el cómo, despojada de su inmunidad y de su jurisdiccion, conservó sus bienes y sus diezmos. Se ha necesitado la resurreccion de las naciones soberanas para volver á someter al clero al derecho comun. La abolicion de los diezmos fué uno de los grandes beneficios de la revolucion.

N.º 2.—*Los privilegios de los clérigos.*

I.—*La inmunidad de los clérigos.*

La distancia inmensa que separa á los clérigos de la masa de los fieles debía conducir, con ayuda de las circunstancias históricas, á emancipar á los elegidos del Señor de la jurisdiccion secular. El autor de las *falsas decretales* nos da á conocer el fundamento de este privilegio: «Los clérigos son los hombres del espíritu; los laicos los hombres de la carne: ¿cómo ha de juzgar la materia al espíritu? ¿Cómo han de juzgar los inferiores á los superiores? Los clérigos son los órganos de Dios, sus causas son, pues, las causas de Dios; ¿quién es el hombre presuntuoso que se atreva á hacerse juez del Todopoderoso?» Lógicamente, la inmunidad de los clérigos debe, pues, existir desde el punto en que hay clérigos; tampoco duda el autor de las *falsas decretales* de hacerla remontar hasta San Pedro. Despues de haber falsificado la historia no quedaba más que falsificar las leyes. Esto es lo que hizo el compilador del derecho canónico. *Graciano* funda la inmunidad del clero en las falsas decretales, en una ley de Teodosio confirmada por Carlo Magno, cuya autenticidad es por lo ménos dudosa; en fin

en una novela de Justiniano que trunca, haciéndole decir todo lo contrario de lo que dice. La falsedad pasó como derecho.

Sin querer excusar, y mucho ménos áun, justificar el crimen de los falsarios, puede decirse que la inmunidad del clero tenía su razon de sér en la Edad Media. Los clérigos representaban todo cuanto había de inteligencia y de moralidad en la sociedad, al paso que la sociedad laica era presa de la violencia; ¿podian someterse la inteligencia y la moralidad á la fuerza? Esta justificacion de la inmunidad no es una hipótesis moderna, data del feudalismo. Los escritores eclesiásticos no hablan más que con desden de los tribunales seculares. *Estéban de Tournay* dice que los clérigos, emplazados ante los magistrados laicos, son juzgados por hombres que desconocen las letras y que odian á los letrados. La barbarie de la justicia feudal, las pruebas supersticiosas del fuego y del agua son invocadas por los concilios y por los Papas para legitimar la inmunidad del clero.

La barbarie pasó; los legistas reemplazaron á los barones feudales; el derecho de Justiniano decidió de los pleitos en lugar del combate judicial. Sin embargo, el clero continuó sosteniendo su derecho divino. ¡Desgraciado del temerario que se atreva á poner la mano sobre un ungido del Señor! La Iglesia lanzaba todos sus rayos contra el culpable. La Edad Media pasó, y la Iglesia siguió reivindicando su inmunidad como un derecho divino. Todavía, en vísperas de la Reforma, el concilio de Letran publicó una Constitucion de Leon X para confirmar la inmunidad de las personas eclesiásticas. Es la historia de todos los privilegios y de todos los privilegiados; lo que era resultado de circunstancias pasajeras, es considerado como un derecho sagrado. Pero cuando las circunstancias se modifican, el privilegio se convierte en abuso; derechos que en su origen estaban legitimados por la necesidad, son funestos cuando cambia el estado social. Hé aquí por qué el historiador aprueba y desaprueba á la vez las mismas instituciones; solamente los que desconozcan las leyes del desenvolvimiento de la humanidad le criticarán estas aparentes contradicciones.

II.—*Reaccion del Estado.*

Toda persona debe estar sometida á la accion de la justicia penal; si no, la existencia de la sociedad estaria comprometida. La inmunidad de los clérigos está en abierta oposicion con este principio, porque conduce necesariamente á la impunidad de los criminales que pertenecen al clero. Verdad es que los clérigos culpables estaban sometidos á la justicia eclesiástica, pero esta justicia diferia de tal modo de la justicia laica, que resultaba una especie de impunidad para aquellos mismos á quienes castigaba. La pena se impone al culpable para garantir el orden social que ha lesionado con su delito. Aunque, una vez pronunciada la pena, trata la sociedad de reformar al condenado, esta obra de correccion no es más que accesoria. No es ésta la idea de la Iglesia: su justicia no tiene por objeto castigar, sino corregir; si impone un mal al culpable, es en interes del culpable mismo. Usa de esta indulgencia aun para con los mayores criminales; no los somete más que á una penitencia, porque á sus ojos la penitencia es mejor que la muerte. La Iglesia no desespera de la correccion de los culpables: ¿cuántos caminos no hay para la salvacion? Pero estos caminos no están abiertos más que en la vida presente; es menester, pues, salvar la vida á los criminales, no sea que su suplicio los entregue á los fuegos eternos del infierno. Esta es la teoría de la justicia cristiana. Ha realizado un gran progreso en el desenvolvimiento del derecho. La justicia de los antiguos se parecia á una venganza. El cristianismo se preocupa del hombre en el culpable; para él es un alma extraviada que debe traerse al camino de la salvacion. Esta idea es digna de la religion que la ha inspirado. Por esto ha sobrevivido al poder de la Iglesia y domina hoy en nuestros sistemas penitenciarios. Pero la correccion no debe impedir la pena; no debe ser más que uno de sus elementos; si absorbe á la pena, no hay justicia, hay impunidad legal, y por consiguiente, la sociedad está en peligro. Esto es lo que sucedió en la Edad Media.

Indulgente para con todos los criminales, la Iglesia lo es prin-

cipalmente cuando se trata de alguno de sus miembros. Los clérigos son los elegidos del Señor: debilitar su carácter sagrado es destruir la autoridad de la Iglesia. De aquí el cuidado que pone en ocultar sus faltas á los ojos de los fieles; no quiere ni aún que sean condenados á una penitencia pública: aunque culpables, aparecen en las procesiones revestidos con sus sobrepellices blancas, simbolo de una vida sin mancha. Cuando algun sacerdote ha cometido uno de esos enormes crímenes que le hacen indigno de su elevada mision, la Iglesia se limita á degradarle, pero se opone á que sufra la menor pena. Un papa nos dirá hasta qué exceso se llevaba la indulgencia. Celestino III decretó que se degradase á los clérigos convictos de homicidio ó de robo; que si no se corregian, se los excomulgase; que si perseveraban en su dureza, se les lanzase el último anatema; que si, á pesar de las penitencias se mostrasen los culpables incorregibles, los entregase la Iglesia á la justicia secular. Por tanto, ¡solamente á la tercera reincidencia era castigado un asesino ó un ladron cuando era clérigo!

Un rey que lleva el sobrenombre de *Justiciero* hizo una sangrienta sátira de la justicia de la Iglesia. Bajo el reinado de don Pedro de Portugal, un sacerdote cometió un asesinato; por todo castigo, el oficial le degradó del sacerdocio. Don Pedro hizo que un albañil matase al culpable, y, por toda pena, degradó al matador de su oficio. El acto cruel del rey *Justiciero* muestra bien á las claras la ineficacia de la justicia eclesiástica. Los abusos eran tales, que nos cuesta trabajo comprender hoy que haya existido jamás la inmunidad de los clérigos. Es preciso acudir á la barbarie de la Edad Media para explicarse que una clase numerosa de la sociedad haya estado segura de la impunidad de todos los crímenes que le diese la gana de cometer. Puede decirse que en cierta época no habia Estado, ó que el Estado era tan bárbaro que la justicia no era justicia. Pero en cuanto el Estado existió, tuvo que reobrar contra la inmunidad de los clérigos porque le iba en ello su existencia.

La lucha empezó en Inglaterra. Los clérigos ingleses no tenían de espirituales más que el nombre; vivian en el desorden lo mismo que los barones feudales. En la época en que Enrique II

dió los Estatutos de Clarendon, habían sido cometidos por los clérigos más de cien homicidios; los robos eran innumerables. Un cronista dice «que los obispos mostraban más celo por defender los privilegios de los sacerdotes que por corregir sus vicios; que los clérigos, no siendo castigados por la Iglesia, y no pudiendo ser emplazados ante los tribunales ordinarios, creían que les estaba permitido todo, y no tenían temor ni de Dios ni de los hombres.» En las conferencias de Soissons, Enrique II acusó abiertamente á los clérigos de mancharse con todos los crímenes imaginables, citando á los culpables con sus nombres y apellidos. El Rey decía con razón que la degradacion era una pena insuficiente para reprimir estos desmanes; que los que no temían manchar la dignidad del sacerdocio con su vida criminal, no retrocederían tampoco ante la pérdida del traje clerical; que la impunidad se convertía en una provocacion al crimen, y que en realidad los clérigos se parecían más á los demonios que á los ungidos del Señor. Los obispos se vieron obligados á convenir en que estas acusaciones eran fundadas. ¿Podía consentir el Rey una impunidad que amenazaba á la existencia de la sociedad? Manifestó á los obispos que no había más que un medio de reprimir los crímenes, y era entregar los clérigos degradados al brazo secular. Tal fué el principal objeto de los Estatutos de Clarendon, que los historiadores católicos censuran como una obra tiránica.

Tomás Becket empezó por jurar los Estatutos de Clarendon; pero no tardó en retractarse, y, ¡cosa inaudita! se atrevió á anular una ley dada por el Rey con el concurso de los grandes del reino. ¿Debemos admirarnos de que los barones siguiesen el partido del Rey contra la Iglesia? Los obispos mismos se pusieron de parte del Rey contra el Primado. El arzobispo se desató en violentas declamaciones. Imbuido en la doctrina de la identidad de la Iglesia y de Jesucristo, no temió decir que la persecucion dirigida contra él era una injuria hecha al Hijo de Dios. Pero en Inglaterra, país de tradiciones legales, se podía preguntar á la Iglesia cuáles eran sus títulos. El Primado no invocaba más autoridad que una constitucion de Justiniano, falsificada por el compilador del derecho canónico. ¡Cosa extraña! la ley romana, en su integridad, condenaba sus pretensiones. Distingue entre los

delitos eclesiásticos, esto es, los delitos que se refieren á la fe ó á la disciplina, y los delitos civiles, esto es, los delitos ordinarios; abandona el conocimiento de los primeros al juicio de la Iglesia, y reserva los demás á la jurisdiccion ordinaria. *Graciano* tuvo cuidado de borrar esta distincion. Así, pues, la libertad reclamada por Tomás Becket se fundaba en un hecho falso. Enrique II estaba, pues, en su derecho: escribió al Papa que no consentiría que la Iglesia usurpase los poderes que los reyes de Inglaterra habían ejercido siempre. El arzobispo se obstinó, y sabido es que, gracias á su trágica muerte, pasó por mártir.

A juzgar la lucha de Enrique II y del arzobispo de Cantorberi segun las ideas modernas, habría que decir que el santo era culpable de rebelion contra las leyes de su país. Aún en el siglo XII hubo hombres que desaprobaban la conducta de Tomás Becket. Su canonizacion tuvo oposicion en la Universidad de París; había clérigos que veían en él más bien un traidor que un mártir; hasta llegaban á decir que el arzobispo había merecido la muerte, y únicamente deploraban que hubiese perecido á manos de un asesino. Sin embargo, esta oposicion estaba muy léjos de ser general; era la opinion de los que comprendían los derechos del Estado. Ahora bien, el Estado nacia apenas, al paso que la Iglesia estaba en todo su apogeo. Confundiéndose la Iglesia con Dios, la libertad de la Iglesia era nada ménos que el derecho de Dios, y ¿quién se había de atrever á atentar contra el derecho de Dios? Ni aún el Papa podría renunciar á la libertad de la Iglesia, decían los partidarios más decididos de la Santa Sede; por más que el Papa pueda hacerlo todo, no le es lícito cambiar las reglas que tienen su origen en la Escritura, y tal es la libertad de la Iglesia. La consecuencia es invencible: «Es menester, dice *Juan de Salisbury*, que el hombre se someta á Dios ó que Dios esté sometido al hombre; si pueden los príncipes hacer leyes contra la libertad eclesiástica, Dios será esclavo de las pasiones humanas. ¡Sacrilégio! El hombre es quien debe doblegarse.» Esto equivale á decir que los príncipes son esclavos de la Iglesia, y que la libertad de la Iglesia es la servidumbre del Estado.

Al parecer la Iglesia triunfó: Enrique II se vió obligado á revocar los Estatutos de Clarendon. Pero la victoria de la Iglesia

era más aparente que real; no podía ser definitiva, porque no estaba de su parte el derecho, y las victorias que el hecho alcanza sobre el derecho se parecen á los fuegos artificiales que un ejército derrotado quema para disimular su fracaso. Aun cediendo á la necesidad, Enrique II hizo reservas implícitas: no abrogó en términos expresos los Estatutos de Clarendon; únicamente prometió revocar las costumbres que se hubieran introducido en su reinado contra la libertad de la Iglesia. ¿Era esto una astucia de normando? Lo cierto es que esta vaga promesa permitía al Rey sostener que no había establecido ninguna ley contraria á la libertad de la Iglesia. En realidad, los reyes de Inglaterra atacaron ó protegieron la libertad de la Iglesia según la diversidad de las circunstancias; cuando eran débiles, se doblegaban; cuando eran fuertes, no se ocupaban para nada de la inmunidad de los clérigos. En el siglo XIII, los privilegios del clero eran abiertamente violados, á pesar de la intervencion de los papas; los jueces del Rey prendian á los clérigos culpables, y, para evitar toda reclamación, se daban prisa á colgarlos.

La Inglaterra adelantó á las demás naciones en la lucha contra la Iglesia, pero la lucha era inevitable en todas partes, y en todas partes tuvo el mismo resultado. Por más que la inmunidad de los clérigos fuese reconocida en teoría, el hecho dominaba sobre el derecho; mejor dicho, el verdadero derecho triunfaba sobre la usurpación. En Francia los reyes se mostraron siempre favorables al clero, pero eran protectores pérfidos; sin dejar de seguir el partido de la Iglesia, dejaban plena libertad á los legistas, enemigos mortales de la Iglesia. A fines del siglo XIII un obispo se quejó amargamente de los jueces laicos porque violaban la inmunidad de los clérigos en materia criminal: «llegaban, dice, hasta á citar ante ellos á los abades y obispos, y cuando los prelados se negaban á comparecer, como era su deber, se les ocupaban las temporalidades, se les expulsaba de sus habitaciones y se les enviaban comisionados de apremio que lo consumían y dilapidaban todo.» El obispo llevó sus quejas al pié del trono; el Rey hizo justicia, al parecer; escribió cartas sobre cartas á sus baillíos; pero aquellas cartas estaban redactadas de modo que dejaban en completa libertad á sus agentes. Bien pronto la inmunidad no fué

más que una pretension. En Alemania, esa tierra de promision del poder eclesiástico en la Edad Media, los concilios dejaron oír las mismas quejas que en Francia: todos los días eran aprisionados los clérigos y condenados á muerte por los jueces ordinarios. La Italia no ha mostrado jamás mucho respeto hácia la Iglesia; veía muy de cerca á los vicarios de Cristo para no echar de ver que los elegidos de Dios eran hombres de carne y hueso lo mismo que los demás mortales. Los jueces laicos se complacían en descubrir á los espirituales cogidos en flagrante delito de hechos que nada tenían de espirituales. Se apresuraban á echar mano á los culpables, y cuando se decidían á remitirlos al juez eclesiástico, era para aumentar el escándalo; lo hacían en pleno día, al són de trompetas y colgando al cuello de los clérigos los instrumentos de sus delitos.

La inmunidad del clero no podía subsistir, porque era sinónima de impunidad. Cuando á la desordenada justicia de la Edad Media sucedió una justicia regular, la impunidad de los clérigos fué un escándalo; la indignación pública obligó al poder secular á intervenir. En el Parlamento de 1351, los obispos de Inglaterra se lamentaron de que los jueces laicos condenaban á los clérigos y les daban la muerte. Los barones respondieron: «que los clérigos abusaban de su privilegio para cometer los mayores crímenes; que cuando el magistrado los remitía al juez eclesiástico, se les tenía con una negligencia, ó más bien con un favor excesivo; que se trataban tan bien en su prision, que en lugar de ser una pena era para ellos un lugar de delicia; que aún aquellos que eran notoriamente culpables eran recibidos á la purgación canónica con tanta facilidad, que conservaban siempre la esperanza de volver á emprender su vida de desórdenes; que esta impunidad era para todos los clérigos una provocación al crimen.» La impunidad no se detenía en los verdaderos clérigos. Sabido es que en la Edad Media había clérigos ficticios; los criminales explotaron esta falsificación. En el siglo XIV, Pedro de Cugnieres, abogado del Rey, se queja de que todos los homicidas pretendían ser clérigos; el oficial no dejaba de reclamarlos: veíaseles entrar, dice *Pasquier*, en las prisiones eclesiásticas por la puerta de hierro, pero bien pronto salían por la de plata. Sucedia hasta que los prelados consu-

raban á hombres casados, á fin de librarlos del yugo láico, y por consiguiente de toda pena. A falta de un obispo, cualquier barbero se encargaba de transformar al ladrón en elegido de Dios; la avaricia y la ambición del clero protegían á aquellos falsos hermanos. En presencia de semejantes escándalos, se comprende que la conciencia pública se haya sublevado contra los *malhechores ungidos*.

¡Hé aquí á qué conduce la *libertad de la Iglesia!* Sin embargo, ¿quién había de creerlo? á pesar de estos irritantes abusos, la inmunidad de los clérigos ha hallado defensores: «Para exterminar el crimen de la tierra, dice *Thomassin*, es poco hacer morir un corto número de clérigos culpables; pero es más, sin comparación, hacer respetar el sacerdocio por la conservación entera de sus privilegios.» La apología de *Thomassin* prueba más contra la inmunidad de los clérigos que los abusos á que ha dado lugar. Se ve que la Iglesia no tiene el sentimiento del derecho, no conoce más que un interés, el de su autoridad y de su influencia; á este interés lo sacrifica todo, hasta la justicia. No, no hay interés, por grande que se le suponga, que esté por encima del derecho, porque allí donde el derecho es violado á sabiendas, no hay ya sociedad posible. ¡Sin embargo, á esta enormidad conduce el *derecho divino de la Iglesia!*

N.º 3. — La jurisdicción eclesiástica.

I. — Principio de la jurisdicción.

Poniéndose en el punto de vista del catolicismo, se comprende que la Iglesia posea bienes, puesto que los que enseñan tienen derecho á la subsistencia; se comprende que estén exentos de las cargas que pesan sobre la propiedad, puesto que sus bienes son el patrimonio de los pobres; se comprende también que sus ministros no estén sometidos á tribunales láicos, puesto que en cierto modo esto sería someter el espíritu á la materia; pero es más difícil de comprender cómo la Iglesia ha podido pretender ejercer una jurisdicción. Sin embargo, este poder, por exorbitante que sea,

resulta lo mismo que todos los privilegios de los clérigos de la idea de la Iglesia; la jurisdicción eclesiástica es un derecho divino.

La Iglesia galicana era privilegiada en la Edad Media entre todas las iglesias de la cristiandad; su jurisdicción tenía una extensión que no se conocía en otras partes. En la primera mitad del siglo XIV, Felipe de Valois recibió quejas contra las usurpaciones de los jueces eclesiásticos. Por su parte el clero se lamentaba de las invasiones de los hombres de ley. El Rey convocó á los prelados para oír su defensa. La Iglesia galicana nos dirá cuál es el fundamento religioso de la jurisdicción eclesiástica. Cinco arzobispos y quince obispos comparecieron ante el rey de Francia. Un legista, Pedro de Cugnières, usó de la palabra en nombre del Estado. El arzobispo de Sens y el obispo de Autun sostuvieron que la jurisdicción de la Iglesia era de derecho divino. Déjémosles la palabra: «Desde la creación hasta el diluvio, Dios gobernó directamente el mundo por medio de los ángeles. A partir desde Noé hasta Moisés, los patriarcas ejercieron á la vez el poder temporal y el espiritual. Las leyes que Dios dió á los judíos por Medio de Moisés, dan expresamente á los sacerdotes el derecho de juzgar *entre la lepra y la lepra, entre la sangre y la sangre, entre la causa y la causa*, lo cual comprende ambas jurisdicciones.» Más difícil parece encontrar textos en el Evangelio, en apoyo de una pretensión temporal; pero jamás han faltado textos á la ambición de la Iglesia: «Jesucristo fué rey y sacerdote, no solamente como Hijo de Dios, sino como hombre; él mismo dice que le ha sido conferido todo poder sobre el cielo y sobre la tierra. Este poder lo ha delegado á San Pedro y á sus sucesores al dar á los Apóstoles un poder absoluto de atar y desatar.» Después del derecho divino, invocaron los defensores de la Iglesia el derecho natural: «Aquel que se acerca más á Dios es el más capaz de juzgar, puesto que Dios es la fuente de toda justicia; ahora bien, los clérigos son los elegidos de Dios. Nadie negará á la Iglesia el poder sobre las cosas espirituales; ahora bien, estas cosas son el fin del hombre, las cosas temporales no son más que un medio; teniendo la Iglesia competencia exclusiva en cuanto al fin, debe tenerla sobre todo lo que á él conduce. Es como lo accesorio que sigue á lo principal.»

La jurisdicción eclesiástica, fundada en la palabra de Dios y la razón, tenía toda la autoridad de un dogma. Por eso no se ve que Pedro de Cugnières la haya atacado en su principio. Los le-gistas eran demasiado prudentes para combatir de frente el terri-ble poder de la Iglesia; preferían, y esto era debido á la necesidad, el camino tortuoso de la astucia y de la sutileza. Reconocían la jurisdicción eclesiástica, pero acusaban á los jueces de la Iglesia de invadir la jurisdicción civil. Y á la verdad, los obispos que ha-blaron ante el Rey de Francia, vinieron á darles la razón. Ber-trandi, doctor en derecho, obispo de Autun, y más tarde car-denal, nos hará ver hasta dónde llegaban las pretensiones del clero. El obispo jurisconsulto distingue las materias personales de las materias reales. «Nadie, dice, niega que todo cristiano esté sometido á la jurisdicción espiritual de la Iglesia. Pues bien, por el mero hecho de tener la Iglesia una competencia absoluta en materia espiritual, es competente en las causas personales; en efecto, en estos procesos hay siempre un elemento espiritual; luego la Iglesia tiene el derecho de intervenir.» Esta singular argumentación tenía á su favor la autoridad de Inocencio III. El obispo es más reservado en lo que concierne á las acciones reales; abandona el derecho divino para atenerse á las costumbres. Esto era una inconsecuencia evidente, porque el pecado in-terviene lo mismo en materia real que en materia personal; ¿es mé-nos culpable el que reclama ó retiene injustamente una herencia, que el que pide el pago de lo que no se le debe ó se niegue á pa-gar lo que debe? Si la Iglesia no hacía valer su derecho divino en las causas reales, era por prudencia, como lo insinúa Bertrandi: estos asuntos eran casi exclusivamente feudales, y los barones no eran de opinión de dejarse juzgar por los clérigos. Además de esta jurisdicción directa, ya bastante extensa, pretendía la Iglesia una supremacía sobre los tribunales laicos, siempre en virtud de su poder espiritual: «La jurisdicción espiritual, dice Bertran-di, tiene por último fin la salvación, al paso que la jurisdicción temporal no se refiere más que á los bienes de la vida presente; ahora bien, estos bienes deben ser ordenados según el fin del hom-bre; luego la justicia secular está sometida á la Iglesia.» Esta in-fluencia indirecta se prestaba á las invasiones más aún que la

acción directa; aniquilaba en cierto modo la jurisdicción laica, porque le quitaba lo que constituye su esencia, la soberanía.

La Iglesia tendía nada ménos que á apoderarse de toda la ju-risdicción. La doctrina del pecado y de la supremacía del órden espiritual le hubiera conducido á este fin, si hubiera sido posible alcanzar el fin. Ya parecía que no distaba mucho la realidad del ideal. Sin embargo, el ideal era irrealizable. Los hechos prueban que aún en la Edad Media, cuando la Iglesia tenía una moralidad y una ciencia más grandes que la sociedad laica, desempeñó muy mal la tarea que las circunstancias le habían impuesto. Y es que la Iglesia no estaba llamada á fallar procesos, sino á guiar á los hombres por el camino de la salvación; lo cual no le impidió defender su jurisdicción con una tenacidad increíble, como si la fe hubiera estado en peligro. Hoy ya no piensa ni aún en reclamar este derecho divino. ¿Qué debemos, pues, pensar de su inmuta-bilidad? No hay más que una cosa que sea inmutable en la Igle-sia, su ambición; ésta durará todo el tiempo que pueda hablar en nombre de Dios.

II.— *Los abusos de la jurisdicción.*

No negamos que en cierta época fuese la Iglesia más digna que la sociedad laica de ejercer la jurisdicción; pero también es cierto que la jurisdicción eclesiástica fué la fuente de espantosos abusos. Estos abusos, lo creemos, tenían su origen primero en la incom-petencia de la Iglesia; debía desempeñar mal una tarea que no era la suya. Verdad es que se podía esperar que pecase por exceso de caridad; los hechos nos obligan á dirigir contra ella una acusa-ción completamente contraria. El ejercicio de la justicia excita las pasiones más vivas, muchas veces las peores del hombre; los clé-rigos, mezclándose con la gente de curia, siguieron sus huellas. La caridad fué sustituida por la avaricia; el clero, aprovechándo-se de los vicios de los litigantes, los alimentó, en lugar de reprim-irlos; excitó la avaricia para explotarla. Al dirigir esta grave censura á la Iglesia no somos más que el eco de las quejas sali-das de su propio seno. Oigamos á *Pedro de Blois*: «Los oficiales

de los obispos son sanguijuelas que arrojan entre las manos de su señor la sangre de los litigantes que han bebido... Sus funciones consisten en suscitar pleitos, en impedir transacciones, en ahogar la verdad, en favorecer la mentira. Su único cuidado es hacer de todo dinero; venden la justicia... Para decirlo todo en una palabra, los oficiales, hijos de la avaricia, esclavos de Mammon, se venden á sí mismos al diablo; su ministerio es el medio más seguro de incurrir en la condenacion eterna.» Pudiera creerse que esta violenta filípica no es la expresion de la verdad; pero abundan testimonios para confirmar las acusaciones del obispo de Blois. Desde el siglo XII las funciones de oficial estaban tan desacreditadas que ninguna persona honrada se atrevia á desempeñarlas.

Si tales eran los jueces, ¿qué habia de ser la justicia? La jurisdiccion eclesiástica se imponia la mision de desterrar las truhanerías de las gentes de ley, para hacer reinar la paz y la concordia entre los cristianos. ¿Permaneció fiel á esta elevada ambicion? Si se escribiese la historia de la truhanería, la Iglesia ocuparia en ella un gran espacio; sería fácil probar, con los concilios en la mano, que no hay astucia de procurador, ni sutileza de la avaricia, ni práctica de falsario que no queda autorizarse con el ejemplo de la justicia eclesiástica. No para ataqué las sutilezas son inseparables de la justicia; pero en los papales eclesiásticos este abuso era más chocante: ¿no se habian enterado con un espíritu de caridad, para evitar los pleitos? Sin embargo, en lugar de favorecer el arbitraje, llegaban hasta á imponer una multa á las partes que transigian, como si la concordia fuese un delito. En la Edad Media la justicia era un origen de revueltas. La Iglesia, que habla siempre de caridad, hubiera debido rechazar este vergonzoso tráfico; pero la influencia del ejemplo y el espíritu de dominacion triunfaron. Esto era excitar la avaricia y dar un colorido legal á sus excesos. Los jueces eclesiásticos no se limitaban á explotar la justicia; la vendian. Podriamos citar infinitos concilios que lo prueban. Pero, ¿para qué? ¿debe admirarnos la venalidad de los jueces inferiores cuando la corte del Papa daba el ejemplo? Desde el siglo XI un obispo, *Rathiero de Verona*, exclama: «¡Roma está de venta!» No es este un capricho de un hombre demasiado severo; innumerables testimonios confirman su

acusacion, y provienen, no de los enemigos del Pontificado, sino de sus más ardientes partidarios. *Juan de Salisburi* dice de los legados pontificios: «Decidís de los negocios más importantes teniendo en cuenta las personas, ó por motivos de interes; conjueces como vosotros, la inocencia perecerá, al paso que triunfe la poderosa iniquidad.»

La jurisdiccion es una de las armas más terribles de que se ha servido la Iglesia para dominar la sociedad. Hablaba en nombre de la caridad y obraba en interes de su poder. Aproveche á la sociedad actual el ejemplo de lo pasado. La Iglesia no pretende ya la jurisdiccion, porque la soberanía de las naciones no le permite reivindicar el poder soberano; pero pide intervenir en la beneficencia pública, siempre en nombre de la caridad; pide dirigir la enseñanza, siempre en nombre de la salvacion. Vayamos al fondo de las cosas y no nos dejemos engañar por las palabras; hallaremos que la Iglesia es en el siglo XIX lo mismo que era en la Edad Media: solamente ha cambiado la máscara. Tiene siempre la libertad en los labios, pero esta libertad significa dominacion y sujecion del Estado. Glorifiquemos, pues, á los legistas que aniquilaron el poder de la Iglesia en nombre del derecho y de la razon escrita. En vano se trata de restaurar las ruinas de lo pasado; la sociedad, en la conciencia de su soberanía y de su fuerza, no consentirá un yugo que la sociedad, en su infancia y su debilidad, no ha querido consentir.

III. — Lucha de los legistas contra la Iglesia.

La jurisdiccion es uno de los atributos esenciales de la soberanía. En la Edad Media era, por decirlo así, la señal característica. El poder soberano estaba dividido entre los barones. El Rey, jefe de la jerarquía feudal, era como el representante supremo de la idea de la justicia. Cuando en el siglo XII los municipios ocuparon un lugar en la sociedad feudal, tuvieron, como consecuencia, parte en la distribucion de la justicia. La jurisdiccion eclesiástica era una usurpacion de la soberanía; debia tener por enemigos á todos aquellos que en un grado cualquiera participaban

del poder soberano. La guerra de los reyes, de los barones y de los municipios contra la Iglesia era, pues, inevitable. Era una lucha de influencia y de poder; pero era también una lucha de dinero; esto es lo que le dió aquella rudeza que aflige á los historiadores católicos: «La Iglesia, dice *Fleury*, defendió su jurisdicción con el mismo calor que si hubiese peligrado el dogma.» Al parecer la jurisdicción tocaba á la fe, puesto que los concilios atribuían su origen á Dios. Pero lo mismo en la Edad Media que en nuestros días, el nombre de Dios servía para encubrir intereses terrenos. Los mismos prelados galicanos convinieron en ello en la Asamblea de 1329. «Si se nos quitase la jurisdicción, decían, seríamos más pobres y más miserables que los laicos, porque gran parte de nuestras rentas consiste en la justicia.» Lo que era verdad respecto del clero, lo era también respecto de los barones y de los municipios.

¿Cómo ha podido resistir la Iglesia á tantos enemigos? Sus adversarios eran débiles porque estaban divididos. Los reyes rara vez hacían nada contra el clero; defensores natos de la Iglesia, tenían interés en contemporizar con ella, porque la guerra entre la monarquía y el sacerdocio rara vez aprovechaba á los príncipes. Los barones se mostraron más emprendedores; sus intereses y las pretensiones de la Iglesia chocaban á cada instante. Eran inevitables diarias colisiones. Durante todo el traseurso del siglo xii, se ve á los barones agitarse en Francia. En 1219 dirigen sus quejas al Rey; en 1225 vuelven á la carga en una Asamblea de los Grandes del reino. Diez años más tarde, nuevas reclamaciones; los señores tratan de confundir su causa con la del Rey; le suplican que conserve íntegros los derechos del reino y los suyos contra las invasiones del clero. Luis IX satisfizo á los barones en una ordenanza sobre la jurisdicción eclesiástica que excitó la cólera de Gregorio IX. El Papa escribió al joven rey para enseñarle que Dios había confiado á su vicario á la vez al imperio terrestre y el celeste; le echa en cara el querer reducir la Iglesia á servidumbre y acaba por amenazarle con la excomunión. *Fleury* dice que San Luis no revocó su ordenanza y que estuvo siempre dispuesto á reprimir las pretensiones de su clero. La ordenanza de Luis IX no puso remedio al mal; el mal estaba en el

principio de la jurisdicción eclesiástica, que el Rey no podía pensar en abolir. Los barones acabaron por conjurarse contra la Iglesia; en 1246 formaron una liga, cuya acta respira á cada palabra el ódio y el desprecio hácia el clero: «Después de habernos engañado con una falsa humildad, los clérigos se levantan ahora contra nosotros con la cautela de la zorra y se llenan de orgullo... Que vuelvan los clérigos enriquecidos por nuestro empobrecimiento al estado de la Iglesia primitiva; que nos dejen la vida activa, y que viviendo de la contemplación, nos hagan volver á ver, por fin, los milagros que hace tanto tiempo han desaparecido del mundo.» Este era el atrevido manifiesto de una verdadera guerra; los confederados eligieron sus jefes, á quienes encargaron que velasen por los intereses comunes, autorizándoles para ordenar derramas de hombres y dinero. ¿Cómo es que esta poderosa liga no produjo resultado alguno? Como señores feudales, los barones eran los enemigos naturales del clero; pero por otra parte tenían el mayor interés en conservar sus riquezas y su poder, porque la Iglesia daba colocación á sus hijos y á sus hijas, que no podían tomar su parte de herencia paterna sin arruinar á las familias nobles; esto es lo que dijeron francamente los prelados en la Asamblea de 1329. Esto explica la debilidad de los señores y la fuerza de la Iglesia.

La Iglesia tenía enemigos no tan encumbrados como los barones, pero bastante más peligrosos, y eran los legistas. Ha habido siempre una antipatía instintiva entre las gentes de Iglesia y los hombres de ley. La oposición se debe á sus estudios, á sus tendencias, á su genio. Los unos proceden de la Biblia, los otros de Justiniano; aquéllos tratan de elevar la Iglesia y su jefe el Papa por encima de los reyes, en virtud de un pretendido derecho divino; éstos no reconocen más soberano que el príncipe, ni más derecho que la ley escrita; los primeros quieren absorber el Estado en la Iglesia, los últimos quieren dominar á la Iglesia en nombre del Estado. Esta contrariedad de principios explica y justifica suficientemente la lucha de los clérigos y de los legistas. Se la ha rebajado, imputando sentimientos de envidia y de ódio á los hombres de ley; la misma censura podría dirigirse á las gentes de Iglesia, que también tenían su ambición y su avaricia. La

lucha tocaba demasiado de cerca á los intereses materiales para no excitar las malas pasiones; pero en el fondo habia intereses más elevados. Los juristas eran los defensores del derecho, del Estado, de la sociedad láica; la Monarquía ó el Imperio era su ideal, y este ideal es cierto en el sentido de que la soberanía corresponde á la Nación. La idea del Estado es lo que constituye su fuerza y da grandeza á su causa; triunfaron sobre sus poderosos adversarios porque eran los órganos del Estado.

Notera pequeña empresa invadir la jurisdiccion eclesiástica. La libertad de la Iglesia y su derecho divino eran una formidable realidad en la Edad Media. Cuando el Papa, desde lo alto de la cátedra de San Pedro, acusaba á los jueces láicos, que usurpaban los privilegios de los clérigos, de ser enemigos de Dios, y les amenazaba con la venganza celeste, debía desfallecer el valor de los más intrépidos. Los legistas tuvieron cuidado de no atacar abiertamente la autoridad de la Iglesia; la combatieron con las armas que les daba su profesion. Esto era en ellos un verdadero sistema: así se ve por una memoria que un abogado del Rey escribió á Felipe el Hermoso. La astucia venció á la fuerza. Hay que añadir que la fuerza de la Iglesia tenía sus escollos. Las riquezas del clero, que constituían su poder, eran al mismo tiempo un principio de debilidad, porque daban fundamento á los ataques de sus hábiles adversarios.

La Iglesia era rica, tenía derechos y privilegios, pero carecía de la fuerza material para conservar lo que llamaba su libertad: la fuerza se hallaba precisamente en las manos de aquellos que estaban interesados en emplearla contra el clero. Según la teoría de los dos poderes, los jueces láicos hubieran debido emplear su poder en defender á la Iglesia; pero ellos mismos eran los que la atacaban; á poco que la Monarquía favoreciese sus pretensiones, debían vencer á sus indefensos adversarios. ¿Qué podía hacer la Iglesia? « Los bailíos se reían de las excomuniones y respondían á ellas por la ocupacion de las temporalidades de los obispos; ocupaban hasta los diezmos; ponían comisionados de apremio en las habitaciones de los prelados, de modo que éstos no sabían ya ni dónde reclinar su cabeza; cuando se levantaban los embargos, se hacían pagar hasta lo gastado en sus dilapidaciones. » Tales son

las quejas dirigidas por los obispos á Felipe el Hermoso. El Rey no hizo justicia más que en la apariencia; dió á los prelados buenas palabras y dejó el campo libre á sus legistas.

En el siglo XIV la lucha cambia de carácter; los legistas, equivalentonados, atacan la jurisdiccion eclesiástica como una usurpacion. La convocacion de los prelados franceses en 1329 es un hecho de alta gravedad. Sin dejar de reconocer el principio de la jurisdiccion eclesiástica, Pedro de Cugnières dejó escapar frases amenazadoras; habló de derechos que el Rey no podía abdicar, porque eran de la esencia de la Monarquía; dijo que tampoco se podían prescribir estos derechos, porque eran imprescriptibles. Los obispos conocieron el peligro de su posición; con sólo defenderse comprometían su derecho divino; de aquí sus vivas protestas: « Nuestra defensa, dijeron, no debe ser considerada como una sumision á la decision del Rey; no podemos ceder nada de nuestro derecho, porque este derecho proviene de Dios; en caso de necesidad lo defenderémos hasta la muerte. » Pedro de Valois, colocado entre dos influencias contrarias, no resolvió nada. Pero solamente el ataque de Pedro de Cugnières era un peligro; nada lo probó mejor que el odio del clero hacía el intrépido defensor del derecho del Estado. El abogado del Rey era digno de este odio; á su iniciativa atribuye *Pasquier* la queja, como de un abuso, que es en el fondo la reivindicacion de la supremacia del Estado sobre la Iglesia.

En las conferencias de 1329, el órgano de los legistas se quejó de espoliacion. Durand, obispo de Mende, nos dirá quién era el espoliado: « Así como el lobo se come al cordero poco á poco, así también los señores temporales se apoderan poco á poco de la jurisdiccion de la Iglesia en lo que se refiere á lo temporal. » El célebre canonista hubiera podido, con igual razon, comparar los legistas á las zorras; empleaban unas veces la astucia y el engaño, otras la violencia, para destruir la jurisdiccion eclesiástica. Los concilios dejaron oír lamentables quejas acerca de la usurpacion diaria de los jueces láicos. En cierto sentido, los legistas eran usurpadores, puesto que la Iglesia estaba en posesion; pero esta posesion era á su vez una usurpacion, porque la jurisdiccion es el primer derecho y el primer deber del Estado. En el fondo los legis-

tas tenian, pues, razon por más que no la tuviesen en la forma. El Estado triunfó sobre la Iglesia. Sin embargo, la victoria no se decidió sino en el siglo XVI, bajo la influencia de la Reforma; pero en ésta, como en todas las cosas, los reformadores no hicieron más que consagrar las conquistas del espíritu humano. El honor de la victoria corresponde á los legistas, porque ellos fueron los que se atrevieron á combatir á la Iglesia en una época en que estaba en todo su poder.

IV. — *Apreciación de la dominación de la Iglesia.*

La Iglesia está fuera del Estado por las inmunidades; domina sobre el Estado por el impuesto y la jurisdicción. ¿Cuál es la razon de esta posición privilegiada? Según los defensores de la Iglesia, todo se explica por la caridad. Las liberalidades y los diezmos, que hacen del clero el propietario más rico de la Edad Media, son limosnas destinadas á mantener á los pobres. Las exenciones de los clérigos y la jurisdicción eclesiástica tienen tambien su principio en la caridad cristiana: «No tanto es una autoridad imperiosa, dice *Thomassin*, como un ejercicio de solicitud pastoral. Caridad cristiana, libertad cristiana, derecho divino, todas esas grandes frases ocultan el mismo pensamiento, el espíritu de dominación del catolicismo. El poder temporal del clero, considerado en sí mismo, es contrario á la esencia de la religion. Aun colocándose bajo el punto de vista de la doctrina cristiana, la Iglesia no es más que una institucion puramente espiritual. Oigamos á uno de los mejores y más piadosos historiadores del cristianismo: «Jesucristo dijo á sus discípulos: *Me ha sido conferido todo poder sobre el cielo y la tierra. Id, predicad á todas las naciones, y bautizadlas.* ¿Cuál es, pues, dice *Fleury*, la mision de la Iglesia? Se reduce á la administracion de sacramentos, y á la instrucción, es decir, á los misterios y á las reglas de las costumbres. Jesucristo no ha ejercido otro poder; no ha querido tomar parte alguna en el gobierno de las cosas temporales, hasta el punto de negarse á ser árbitro entre dos hermanos para la repartición de una herencia, diciendo: *¿Quién me ha establecido para juzga-*

ros? Es verdad que es rey, pero su reino no es de este mundo.»

Ya en la Edad Media la incompatibilidad del poder espiritual de la Iglesia y de su jurisdicción temporal ha sido reconocida por espíritus elevados. *San Bernardo* exalta al Pontificado en términos magníficos, al paso que no hace más que un mediano aprecio de la Monarquía; pero el sentimiento cristiano triunfa sobre las preocupaciones del sacerdote. Dirigiéndose á los vicarios de Cristo, exclama: «Dejad los pequeños cuidados de la jurisdicción á los jueces, á los príncipes y á los reyes. Esto no es decir que no seais digno de desempeñar ese ministerio, sino que el ministerio es indigno de vos. Vos, que habeis de juzgar á los ángeles del cielo, ¿no teneis vergüenza de juzgar los miserables intereses de este mundo?» El poder temporal de la Iglesia asustaba á *San Bernardo*; vió que su ambición creciente la extraviaba; temió que, por haber querido ambas espadas, acabase por perder las dos. En el siglo XIII, uno de los espíritus más sólidos de la escolástica, *Enrique de Gante*, manifestó los mismos temores.

La naturaleza misma del poder espiritual y de la jurisdicción temporal prueba que no pueden estar reunidas en unas mismas manos. ¿Cuál es el ideal que la Iglesia se forma de la justicia? No tiene la idea del derecho. Esto se debe al espiritualismo excesivo del cristianismo; carece de la inteligencia de las cosas terrenas, porque las desdeña y las evita. Esto se debe tambien á la caridad cristiana, incompatible con el derecho estricto; esta caridad, igualmente excesiva, no conoce las exigencias de la vida. *San Pablo* dice que los fieles no deben litigar. Frase profundamente cristiana, que no han olvidado jamás los hombres que aspiraban á la perfección evangélica. En el siglo XII, los partidarios severos de la antigua disciplina exigían que los monjes no litigasen: «Importa poco, dice *Ivo de Chartres*, que estén en su derecho: deben sufrir la injusticia, si quieren obedecer á los preceptos de Jesucristo.» Si la abdicación del derecho es una ley para el clero, debe ser el ideal de todo cristiano: así lo entendía *San Pablo*, puesto que se dirige á los fieles en general, y no á los clérigos. Pero en ese caso, ¿qué viene á ser el derecho? Desaparece. Ahora bien, ¿puede desaparecer el derecho? Una doctrina

religiosa que borra, que casi condena un elemento tan esencial de la vida, prueba por este mero hecho que no está hecha para gobernar los intereses de este mundo.

La Iglesia tenía ménos aún la noción de la justicia penal; en sus manos la pena se convertía en penitencia y la justicia en educación. Consecuente consigo misma, trató de hacer penetrar su doctrina hasta en la sociedad laica: no pudiendo impedir que los jueces castigasen á los criminales, entorpecía el ejercicio de la justicia criminal por medio de sus intercesiones y asilos. En otra parte hemos dicho cómo la intercesion de los monjes, piadosa en su principio, acabó por ser una insurreccion contra la ley. En la Edad Media la ley no tenía ya el poder que le aseguraba la autoridad imperial; los clérigos abusaron de su influencia para arrancar á los criminales á la pena que merecian. Los obispos más santos, dice *Thomassin*, violentaban muchas veces la verdad por salvar á un condenado, principalmente cuando era clérigo. San Bernardo libertó á un ladrón incorregible, diciendo que le corregiría por medio de una ruda penitencia. Pero la enmienda era generalmente una ilusion; los culpables, salvados por las oraciones de los santos, volvían á emprender su vida de desórdenes. El asilo, aún más que la intercesion, fué una excitacion al crimen. Los concilios mismos confiesan que asegurando la impunidad provocaban el bandolerismo. El escándalo llegó hasta tal punto que se cometían crímenes á la vista de las iglesias y pensando en aprovechar su inviolabilidad: sin embargo, el concilio que hace constar este grave abuso no quita á aquellos especuladores en crímenes el beneficio de la proteccion eclesiástica; quiere que se los entregue á la justicia, pero bajo la condicion de que no perderán la vida ni ningún miembro.

Una justicia que conduce á la impunidad de los criminales y á la negacion del derecho no es justicia. La Iglesia carecia, pues, de la cualidad esencial para ejercer la jurisdiccion. No teniendo esta mision, quedaba también sin derecho. La jurisdiccion es un atributo del poder soberano: ahora bien, la Iglesia no es un poder, ni aún en cuanto ejerce una jurisdiccion espiritual; no es más que la asociacion de los fieles. Léjos de tener una autoridad propiamente dicha, esta asociacion está sometida á la autoridad del

Estado lo mismo que toda asociacion. Hé aquí la verdadera teoría de la Iglesia; vamos á ver que ha sido conocida desde la Edad Media.

SECCION III.

RESULTADO DE LA LUCHA.

§ I.—Odio de los laicos contra los clérigos.

«Ningun hombre de buena fe, dice *Bossuet*, puede negar que el odio contra el clero y la Iglesia romana ha sido la causa visible del progreso admirable de Lutero y de Calvino.» ¿Cuál fué el origen de aquellas malas pasiones? ¿Cómo los clérigos, que, segun el ideal de la Iglesia, son los intermediarios entre la tierra y el cielo, los defensores de los débiles y de los oprimidos, han podido excitar esta furiosa oposicion, que va creciendo de siglo en siglo, hasta que una gran parte de la cristiandad se separa violentamente de Roma? Segun el sabio y piadoso *Fleury*, el odio que dividió á los laicos y á los clérigos provino de la extension desmesurada de la jurisdiccion eclesiástica. Nosotros creemos que la fuente del mal era más profunda: estaba en la orgullosa separacion de aquellos que se llamaban los hombres del espíritu de la masa de los fieles entregados á una existencia material. Las grandes pretensiones del clero condujeron á una opresiva dominacion: de aquí el odio de los laicos. No data de la época en que la jurisdiccion de la Iglesia produjo los abusos que hemos señalado; despues de todo, la justicia eclesiástica no era más que la manifestacion del espíritu invasor que animaba al clero, y esta ambicion nació el día en que la Iglesia se constituyó como poder espiritual; desde este día también la sociedad laica debió sublevarse contra la absorcion de que estaba amenazada. En las relaciones ordinarias de la vida, la reaccion tomó las formas de la envidia, de los celos, del odio. Estos sentimientos se encuentran ya en los primeros tiempos del establecimiento de los Bárbaros: «Chilperico, dice *Gregorio de Tours*,

religiosa que borra, que casi condena un elemento tan esencial de la vida, prueba por este mero hecho que no está hecha para gobernar los intereses de este mundo.

La Iglesia tenía ménos aún la noción de la justicia penal; en sus manos la pena se convertía en penitencia y la justicia en educación. Consecuente consigo misma, trató de hacer penetrar su doctrina hasta en la sociedad laica: no pudiendo impedir que los jueces castigasen á los criminales, entorpecía el ejercicio de la justicia criminal por medio de sus intercesiones y asilos. En otra parte hemos dicho cómo la intercesion de los monjes, piadosa en su principio, acabó por ser una insurreccion contra la ley. En la Edad Media la ley no tenía ya el poder que le aseguraba la autoridad imperial; los clérigos abusaron de su influencia para arrancar á los criminales á la pena que merecian. Los obispos más santos, dice *Thomassin*, violentaban muchas veces la verdad por salvar á un condenado, principalmente cuando era clérigo. San Bernardo libertó á un ladrón incorregible, diciendo que le corregiría por medio de una ruda penitencia. Pero la enmienda era generalmente una ilusion; los culpables, salvados por las oraciones de los santos, volvían á emprender su vida de desórdenes. El asilo, aún más que la intercesion, fué una excitacion al crimen. Los concilios mismos confiesan que asegurando la impunidad provocaban el bandolerismo. El escándalo llegó hasta tal punto que se cometían crímenes á la vista de las iglesias y pensando en aprovechar su inviolabilidad: sin embargo, el concilio que hace constar este grave abuso no quita á aquellos especuladores en crímenes el beneficio de la proteccion eclesiástica; quiere que se los entregue á la justicia, pero bajo la condicion de que no perderán la vida ni ningún miembro.

Una justicia que conduce á la impunidad de los criminales y á la negacion del derecho no es justicia. La Iglesia carecia, pues, de la cualidad esencial para ejercer la jurisdiccion. No teniendo esta mision, quedaba también sin derecho. La jurisdiccion es un atributo del poder soberano: ahora bien, la Iglesia no es un poder, ni aún en cuanto ejerce una jurisdiccion espiritual; no es más que la asociacion de los fieles. Léjos de tener una autoridad propiamente dicha, esta asociacion está sometida á la autoridad del

Estado lo mismo que toda asociacion. Hé aquí la verdadera teoría de la Iglesia; vamos á ver que ha sido conocida desde la Edad Media.

SECCION III.

RESULTADO DE LA LUCHA.

§ I.—Odio de los laicos contra los clérigos.

«Ningun hombre de buena fe, dice *Bossuet*, puede negar que el odio contra el clero y la Iglesia romana ha sido la causa visible del progreso admirable de Lutero y de Calvino.» ¿Cuál fué el origen de aquellas malas pasiones? ¿Cómo los clérigos, que, segun el ideal de la Iglesia, son los intermediarios entre la tierra y el cielo, los defensores de los débiles y de los oprimidos, han podido excitar esta furiosa oposicion, que va creciendo de siglo en siglo, hasta que una gran parte de la cristiandad se separa violentamente de Roma? Segun el sabio y piadoso *Fleury*, el odio que dividió á los laicos y á los clérigos provino de la extension desmesurada de la jurisdiccion eclesiástica. Nosotros creemos que la fuente del mal era más profunda: estaba en la orgullosa separacion de aquellos que se llamaban los hombres del espíritu de la masa de los fieles entregados á una existencia material. Las grandes pretensiones del clero condujeron á una opresiva dominacion: de aquí el odio de los laicos. No data de la época en que la jurisdiccion de la Iglesia produjo los abusos que hemos señalado; despues de todo, la justicia eclesiástica no era más que la manifestacion del espíritu invasor que animaba al clero, y esta ambicion nació el día en que la Iglesia se constituyó como poder espiritual; desde este día también la sociedad laica debió sublevarse contra la absorcion de que estaba amenazada. En las relaciones ordinarias de la vida, la reaccion tomó las formas de la envidia, de los celos, del odio. Estos sentimientos se encuentran ya en los primeros tiempos del establecimiento de los Bárbaros: «Chilperico, dice *Gregorio de Tours*,

injuríaba incesantemente á los sacerdotes; en el secreto de la intimidad no hablaba mal de nadie con tanto gusto como de los obispos; detestaba la Iglesia más que cualquiera otra cosa, y decía con frecuencia que el poder real estaba en el episcopado. » En el siglo XIII el autor de las *falsas decretales* habla del odio de los hombres carnales contra los hombres espirituales como de un hecho general. Algunos siglos más tarde los concilios reconocían francamente este triste estado de cosas: « Los caballeros y los barones, dicen, y casi todos los laicos, son enemigos de las gentes de iglesia. » Las mismas quejas se oyen en todos los concilios del siglo XIII. En fin, un papa proclama en una bula solemne el odio de los laicos contra los clérigos, afirmando que siempre ha existido.

Nada más natural que la hostilidad de los barones y de los clérigos, porque había entre ellos rivalidad de interés y de ambición. La frase de Chilperico, *la Iglesia absorbe nuestro fisco*, resonó incesantemente en el alma de los señores del suelo durante toda la Edad Media. Cuando la lucha de Enrique II y Tomás Becket todos los barones de Inglaterra se decidieron por el Rey. En 1281 el obispo de Cantorbery se quejó de que los barones pisoteaban incesantemente la libertad de la Iglesia. Y es que aquella pretendida libertad era la usurpación del poder soberano, y los barones tenían el mismo interés que el rey en resistirse á las invasiones de los clérigos: éste era su deber y su misión. Hemos dicho que en Francia los barones se coaligaron contra las usurpaciones del sacerdocio. El Pontificado llegó á disolver las coaliciones, pero fué impotente para desarraigar los sentimientos que las habían provocado; en el siglo XIV vuelven á aparecer con nueva vida. *Le Songe du Vergier* nos enseña lo que los caballeros pensaban del clero: « Desprecian á los obispos, y censuran mucho su vida. Si les creéis, establecerán una ley por la cual no pagarán diezmos, no obedecerán á la Santa Iglesia, no temerán ninguna excomunión, maltratarán á los sacerdotes, recobrarán todo lo que sus antepasados han dado á la Iglesia, y lo aplicarán á su peculio propio. » Los barones tenían consigo la fuerza; abusaron de ella para cometer diarias violencias contra el clero. Se comprende que se hayan arrojado sobre los bienes eclesiásticos lo mismo que las

aves de rapiña se lanzan sobre un gallinero. Pero sus excesos no se debían únicamente á la avaricia; atacaban lo mismo á las personas que á los bienes. De aquí las lamentables quejas de los concilios y sus decretos incesantemente repetidos contra los que prenden, hieren ó matan á los clérigos. Los atentados contra el clero eran un hecho general; como dice en términos enérgicos un concilio alemán, eran considerados casi como una virtud.

La oposición contra los clérigos no estaba concentrada en las clases dominantes: un poeta del siglo XIII dice que « nunca la gente villana amó á clérigo ni sacerdote. » El odio de los villanos, más violento que el de los barones, estalló en las insurrecciones de la clase oprimida. Sabido es que los *pastors* se sublevaron lo mismo contra los clérigos que contra los señores: despojaban á los religiosos y á los sacerdotes, los maltrataban hasta darle la muerte. Los cronistas dicen que el pueblo aplaudía estos excesos. Lo mismo sucedió con las insurrecciones de los campesinos en el siglo XIV. El odio de los villanos puede parecer extraño; no podía haber rivalidad de ambición entre los pobres habitantes de las campiñas y el clero omnipotente. Según un célebre proverbio sobre la dulzura del régimen clerical, los villanos hubieran debido hasta creerse felices con vivir bajo la dominación de los clérigos; pero las insurrecciones de los campesinos dan un sangriento mentís al proverbio alemán. La historia refiere hechos que están muy lejos de probar la humanidad de la casta sacerdotal. Y prueba de que estos hechos no eran accidentales es que los concilios se vieron obligados á reprimir los excesos de los obispos y abades. *Pedro de Ailly* los compara á los tiranos que gobiernan, no según el interés de sus súbditos, sino según su propio interés. « ¿Cuál es el pastor, exclama *Clemangis*, que no despoja á su rebaño por todos los medios posibles? » *Gerson* repite las mismas censuras. En el concilio de Constanza los predicadores se levantan contra los príncipes de la Iglesia que, en lugar de apacentar sus ovejas, se apacientan á sí mismos. Los abusos eran tales, que desde el siglo XV voces proféticas anunciaron la revolución que se verificó en el XVI.

Sin embargo, no creemos que la tiranía de la Iglesia fuese el motivo principal que levantase á todas las clases de la sociedad contra su dominación; era más bien lo que los protestantes llaman

la corrupcion del clero. Habia corrupcion en el sentido de que el ideal del poder espiritual era desmentido á cada instante por la realidad. El clero tenia la pretension de ser más perfecto que los láicos; en esta superioridad consistia su título de dominacion; pero la perfeccion no era más que una mentira; de aquí los clamores contra la corrupcion de los clérigos. No son ciertamente los protestantes los que han tomado la iniciativa de estas acusaciones; los reformadores no hicieron más que repetir las quejas de los hombres más importantes de la Iglesia. *Clemangis*, con su vehemencia ordinaria, dice que no hay clase en la sociedad más despreciada que el clero; vé la causa de esta ignominia en la ignorancia y la corrupcion de los clérigos. ¿Se dirá que es un retórico que exagera? Oigamos al obispo de Lodi en el seno del concilio de Constanza: «En lugar de servir de ejemplo al pueblo, como deberiamos, será necesario que ántes de mucho sea él el que nos enseñe á vivir, porque ¿no se ve en los láicos más gravedad, más decencia, más probidad, más devocion que entre los eclesiásticos? No debemos, pues, extrañarnos de que los seglares nos persigan, nos despojen, nos desprecien y se rian públicamente de nosotros.» Cuanto más se avanza en el siglo xv, las quejas adquieren mayor gravedad: «Las gentes de Iglesia, dice *Alain Chartier*, han envilecido tanto por sus culpas á sí mismos y á su estado, que son ya despreciados por los grandes y por los pequeños de la tierra, y los corazones están separados de la obediencia de la Santa Iglesia por la disolucion de sus ministros.» «Que no se quejen los clérigos, dice el abad *Tritheim*, si los láicos los desprecian, porque también ellos desprecian los preceptos de Jesucristo. Yo temo, añade, que ántes de mucho haya alguna violenta persecucion contra el clero.»

§ II.—Ataques de los láicos contra la idea de la Iglesia.

El ódio de los láicos contra los clérigos no era el mayor peligro del catolicismo. Si, como se pretende, el derecho divino hubiese estado de su parte, el hecho bruto no hubiera triunfado jamás; las violencias hubieran sido un martirio, y los sufrimientos de los

mártires son el triunfo de la fe. Pero al mismo tiempo que los barones y los villanos atacaban á los bienes y á las personas, se producía en el terreno del pensamiento un movimiento más peligroso: la idea misma de la Iglesia era puesta en tela de juicio. Esto era más grave que los crímenes individuales contra los clérigos; no se trataba ya de un motin, sino de una revolucion. Los reformadores han realizado la revolucion; la Edad Media la ha preparado. Desde el siglo xi pueden distinguirse dos corrientes de ideas hostiles á la Iglesia. La una procede de las herejías, y conduce á Lutero; la otra procede de los hombres políticos, y conduce á los legistas y á la revolucion del 89. Los sectarios permanecen dentro de los límites del protestantismo; los herejes políticos van más allá de la doctrina cristiana.

N.º 1.—Las Herejías.

Las sectas de la Edad Media son una reaccion contra la Iglesia exterior. Esta oposicion debia conducirlas á atacar el poder temporal de la Iglesia, porque precisamente, siendo un poder temporal, habia dejado de ser en cierto modo un poder espiritual. El Pontificado pretendia que Constantino habia abdicado el Imperio en manos de Silvestre, invistiendo á los sucesores de San Pedro con la plenitud de la soberanía. Desde este momento databa la decadencia de la Iglesia, segun los herejes; por esto perseguian con su ódio al desgraciado Silvestre, á quien un falsario ha creado una reputacion inmerecida. La donacion de Constantino era, bajo el punto de vista de su doctrina, la destruccion completa del cristianismo evangélico. Creian con San Pablo que todo cristiano era sacerdote. Rechazar la distincion de láicos y clérigos era atacar el poder de la Iglesia en su fundamento religioso. Si no hay diferencia entre la vida láica y la vida clerical, tampoco la hay entre el órden temporal y el espiritual; no hay más que una sociedad, un solo poder. De este modo se derrumba todo el edificio de la Iglesia, su libertad y sus inmunidades, sus privilegios y su dominacion.

El elemento político de las herejías ha sido poco notado; des-

la corrupción del clero. Había corrupción en el sentido de que el ideal del poder espiritual era desmentido á cada instante por la realidad. El clero tenía la pretension de ser más perfecto que los laicos; en esta superioridad consistía su título de dominación; pero la perfección no era más que una mentira; de aquí los clamores contra la corrupción de los clérigos. No son ciertamente los protestantes los que han tomado la iniciativa de estas acusaciones; los reformadores no hicieron más que repetir las quejas de los hombres más importantes de la Iglesia. *Clemangis*, con su vehemencia ordinaria, dice que no hay clase en la sociedad más despreciada que el clero; ve la causa de esta ignominia en la ignorancia y la corrupción de los clérigos. ¿Se dirá que es un retórico que exagera? Oigamos al obispo de Lodi en el seno del concilio de Constanza: «En lugar de servir de ejemplo al pueblo, como deberíamos, será necesario que ántes de mucho sea él el que nos enseñe á vivir, porque ¿no se ve en los laicos más gravedad, más decencia, más probidad, más devoción que entre los eclesiásticos? No debemos, pues, extrañarnos de que los seculares nos persigan, nos despojen, nos desprecien y se rían públicamente de nosotros.» Cuanto más se avanza en el siglo xv, las quejas adquieren mayor gravedad: «Las gentes de Iglesia, dice *Alain Chartier*, han envilecido tanto por sus culpas á sí mismos y á su estado, que son ya despreciados por los grandes y por los pequeños de la tierra, y los corazones están separados de la obediencia de la Santa Iglesia por la disolución de sus ministros.» «Que no se quejen los clérigos, dice el abad *Tritheim*, si los laicos los desprecian, porque también ellos desprecian los preceptos de Jesucristo. Yo temo, añade, que ántes de mucho haya alguna violenta persecución contra el clero.»

§ II.—Ataques de los laicos contra la idea de la Iglesia.

El odio de los laicos contra los clérigos no era el mayor peligro del catolicismo. Si, como se pretende, el derecho divino hubiese estado de su parte, el hecho bruto no hubiera triunfado jamás; las violencias hubieran sido un martirio, y los sufrimientos de los

mártires son el triunfo de la fe. Pero al mismo tiempo que los barones y los villanos atacaban á los bienes y á las personas, se producía en el terreno del pensamiento un movimiento más peligroso: la idea misma de la Iglesia era puesta en tela de juicio. Esto era más grave que los crímenes individuales contra los clérigos; no se trataba ya de un motin, sino de una revolución. Los reformadores han realizado la revolución; la Edad Media la ha preparado. Desde el siglo xi pueden distinguirse dos corrientes de ideas hostiles á la Iglesia. La una procede de las herejías, y conduce á Lutero; la otra procede de los hombres políticos, y conduce á los legistas y á la revolución del 89. Los sectarios permanecen dentro de los límites del protestantismo; los herejes políticos van más allá de la doctrina cristiana.

N.º 1.—Las Herejías.

Las sectas de la Edad Media son una reacción contra la Iglesia exterior. Esta oposición debía conducirlos á atacar el poder temporal de la Iglesia, porque precisamente, siendo un poder temporal, había dejado de ser en cierto modo un poder espiritual. El Pontificado pretendía que Constantino había abdicado el Imperio en manos de Silvestre, invistiendo á los sucesores de San Pedro con la plenitud de la soberanía. Desde este momento databa la decadencia de la Iglesia, según los herejes; por esto perseguían con su odio al desgraciado Silvestre, á quien un falsario ha creado una reputación inmerecida. La donación de Constantino era, bajo el punto de vista de su doctrina, la destrucción completa del cristianismo evangélico. Creían con San Pablo que todo cristiano era sacerdote. Rechazar la distinción de laicos y clérigos era atacar el poder de la Iglesia en su fundamento religioso. Si no hay diferencia entre la vida laica y la vida clerical, tampoco la hay entre el orden temporal y el espiritual; no hay más que una sociedad, un solo poder. De este modo se derrumba todo el edificio de la Iglesia, su libertad y sus inmunidades, sus privilegios y su dominación.

El elemento político de las herejías ha sido poco notado; des-

aparece en medio de la gravedad de las divergencias religiosas que separan á las sectas de la Iglesia ortodoxa. Sin embargo, tiene tambien su importancia, porque es la primera manifestacion de la idea del Estado. Hubo herejes á los cuales la Iglesia no reprende más que sus ataques contra su poder temporal. Desde mediados del siglo XII, los laicos reclamaron ya contra las excomuniones: sostenian que aquellos á quienes los clérigos excomulgaban debian ser sometidos á un tribunal secular que juzgase de la legitimidad de la sentencia; decian que dar efectos civiles á la excomunion era destruir el Imperio, poniendo al sacerdocio por encima del Emperador. Esta doctrina tendia á subordinar la Iglesia al Estado, al paso que en la Edad Media el Estado estaba subordinado á la Iglesia. Tuvo razon el Pontificado en alarmarse; pero sus censuras no podian reprimir un movimiento que tenia su principio en los excesos mismos de los soberanos Pontífices.

La larga guerra del sacerdocio y del Imperio era en el fondo una lucha por el poder soberano; cuanto más elevadas eran las pretensiones de los Papas, más debian herir el sentimiento de independencia de la sociedad civil: todos aquellos que no estaban encadenados á la Santa Sede por el interes se sentian ofendidos en la persona del Emperador. Laicos hubo que negaron á los Papas el poder de excomulgar á los Príncipes; á sus ojos los Hohenstaufen, excomulgados, perseguidos por la Iglesia, eran justos y santos. En este orden de ideas, Federico II, el enemigo mortal de Roma, fué un mártir, la esperanza de la sociedad laica contra las invasiones de los clérigos. En un principio no se quiso creer en su muerte; despues se profetizó que de sus cenizas se elevaria un vengador, un Federico III, que derrotaria al Papa y á su clero. Esta creencia se conservó durante siglos; adquirió nueva fuerza durante las querellas de Luis de Baviera y de Juan XXII: « Los hombres de todas clases, dice un cronista, creian que Federico II habia de volver con todo su poder. » Las esperanzas que se fundaban en la vuelta del Gran Emperador caracterizan perfectamente las pasiones de la sociedad laica: decíase que Federico perseguiria á la Iglesia con tal furor, que los clérigos cubririan, en caso de necesidad, su tonsura con boñigas para ocultar su corona clerical: creíase que tanto los religiosos como las religiosas se casarian.

Mientras la oposicion contra la Iglesia se mantuvo en el estado de vaga aspiracion, era poco peligrosa; no fué lo mismo cuando adquirió la importancia de una doctrina y halló un órgano en el seno de una nacion positiva por excelencia. En el terreno del dogma, *Wiclef* es bastante más tímido que los herejes de la Edad Media, al paso que en el terreno político es algo más que un precursor de la Reforma, es un reformador. Pero procede más bien como Enrique VIII que como Lutero; se dirige al Parlamento, y ¿qué le propone? La cosa más grata á los barones: quiere que el Estado se apodere de los bienes de los clérigos para aplicarlos á las cargas públicas. No le faltaban argumentos teológicos para justificar la secularizacion: « La Iglesia, dice *Wiclef*, se prevale de la Escritura para exigir los diezmos; pero la misma ley de Moises, que concede los diezmos á los levitas, les prohíbe poseer nada en la Tierra de Promision; si los clérigos muestran tanto celo en observar una parte del precepto de Moises, ¿por qué no observan la otra? » *Wiclef* maldice la donacion de Constantino; es un veneno para la Iglesia, dice, porque las riquezas del clero son el origen de su corrupcion. Hasta aquí *Wiclef* está conforme con los sectarios de la Edad Media; quiere hacer volver á la Iglesia á su pureza primitiva. Pero el reformador inglés no se detiene en el punto de vista teológico; el interes del Estado le inspira tanto como el interes de la religion; reivindica la soberanía de la sociedad laica sobre los clérigos. Fundándose en la autoridad de Jesucristo, sostiene que la pretendida libertad de la Iglesia es una usurpacion: « Jesucristo y los Apóstoles obedecian á los príncipes y recomendaban á todos los hombres la sumision. ¿Quién ha sustraído, pues, al clero de la jurisdiccion real? Las nuevas decretales son las que han decidido que los clérigos no paguen ni subsidios ni contribuciones sin el asentimiento del sacerdote mundano que está entronizado en Roma. Ahora bien; el Papa es con frecuencia enemigo de nuestro país.... ¿De este modo un sacerdote extranjero, el más orgulloso de los sacerdotes, ha llegado á ser el señor de Inglaterra! » Los privilegios del clero son incompatibles con la soberanía nacional. Esto tambien lo reconoce *Wiclef*: « Es imposible, dice, que haya Estado, si existe en su seno un cuerpo poderoso fuera y sobre las leyes. » La consecuencia que resulta de

Los principios de *Wiclef* es que el Estado debe mandar lo mismo á los clérigos que á los laicos. Hé aquí todo el aspecto político de la Reforma; correspondia á un inglés el trazar el programa. *Wiclef* sirve de lazo entre los precursores religiosos y los precursores políticos de la revolucion del siglo XVI; se inspira á la vez en los Valdenses y en Arnaldo de Brescia.

N.º 2. — *Los hombres políticos.*

I. — *Arnaldo de Brescia y los Gibelinos.*

Los herejes, en sus ataques contra el poder temporal de la Iglesia, parten del Evangelio; se proponen más bien restablecer la Iglesia en su pureza primitiva que devolver al Estado la soberanía usurpada por el sacerdocio. Al lado de las sectas religiosas se produce un movimiento análogo, pero cuyo objeto es diferente; procede de los hombres que se ocupan más del Estado que de la religion. La Iglesia los llama *herejes políticos*, porque á sus ojos el reconocer la soberanía del Estado sobre el clero es una herejía. Esta es la doctrina de *Arnaldo de Brescia*, á quien el cardenal *Baronio* llama el *patriarca de los herejes políticos*. Sin embargo, no es el primero que ha reivindicado los derechos del Estado; participaban de sus sentimientos todos aquellos que en la guerra del sacerdocio y del Imperio combatian en favor de los Emperadores. A los Papas y á sus excesos debe atribuirse el origen de una opinion que les ha sido tan funesta. El Estado apenas existia en el siglo XI; Gregorio VII, pisoteando la majestad imperial, provocó una viva reaccion en favor del Imperio; éste fué el germen de la idea del Estado y de su soberanía. Los partidarios del Imperio sostenian que la Iglesia era puramente espiritual, que no tenía derecho á ningun poder temporal, ni á la posesion de la tierra. *Arnaldo de Brescia* se constituyó en apóstol de esta creencia.

En otro lugar hemos apreciado á este hombre superior, á este espíritu ardiente y consagrado á sus convicciones como lo está un mártir á su fe (1). El Papa hizo arrojar las cenizas de Arnaldo

(1) Véase el t. VI de mis *Estudios*.

al Tiber, creyendo ahogar en la sangre de un hombre la peligrosa herejía que amenazaba su poder temporal; pero los sentimientos que se habian encarnado en el reformador italiano existian ántes que él y le sobrevivieron; encontró vengadores en los descendientes del Emperador que le habia entregado á la pira. Desde el siglo XIII, los Hohenstaufen y los Gibelinos atacaron el fundamento jurídico de la usurpacion clerical, la famosa donacion de Constantino; negaron que el César romano hubiese dado la soberanía á Silvestre; la Escritura misma se oponia, segun ellos, á que la Iglesia ejerciese el poder supremo, porque Jesucristo dijo á sus discípulos que debian dar á César lo que era del César. Federico II continuó la política de su familia, encubriéndola con el velo de la religion; á dar crédito al Emperador incrédulo, queria volver á llevar á la Iglesia á la pureza apostólica. Los Gibelinos adoptaron esta bandera y trabajaron por arruinar la Iglesia en nombre de la fe.

II. — *Occam.*

La heroica raza de los Hohenstaufen sucumbió en su guerra contra el Pontificado, pero el Pontificado sucumbió con ella. Los derechos reivindicados por los emperadores encontraron defensores en todos los tronos; las pretensiones de los papas tuvieron un enemigo en cada rey. Al combatir las usurpaciones de los obispos de Roma, los príncipes no eran más que los órganos de las naciones; la Iglesia era, pues, en el fondo enemiga de las nacionalidades; es decir, que estaba en oposicion con los designios de la Providencia y que á la larga debía perecer. Los reyes volvieron á abrazar la causa que parecia vencida en la persona de los emperadores, y Felipe el Hermoso triunfó en aquello mismo en que los Hohenstaufen habian fracasado. Hizo un llamamiento á la nacion, y la nacion entera, hasta el clero, se puso al lado de su soberano. Vista desde fuera la querrela entre el rey de Francia y Bonifacio VIII, parece brutal; pero en el fondo habia la lucha de las ideas, y éstas hallaron un órgano más digno que la persona de Felipe de Valois. El filósofo *Occam*, de origen inglés, defendió la monarquía contra la Iglesia; sin embargo, el atrevido pensa-

clero pertenecía al clero. Estaba afiliado á la secta de los franciscanos espirituales; como tal, participaba de las ilusiones de los órdenes mendicantes acerca de la pobreza y la mendicidad. Este es un ejemplo notable de las contradicciones que pueden encontrarse unidas en un mismo espíritu; felizmente, en sus escritos políticos la elevada razón del filósofo domina las tendencias estrechas del sectario.

Occam toma como punto de partida la famosa distinción de lo espiritual y de lo temporal; pero al ver el partido que saca de una doctrina que era la base del poder de la Iglesia, parece más bien que en sus manos es una arma para arruinar á la Iglesia en nombre de sus propios principios. Todo está en entender el sentido de estas palabras, que tan gran papel desempeñan en la Edad Media: «Las cosas temporales, dice *Occam*, se refieren al gobierno del género humano en el estado natural, hecha abstracción de una ley revelada; las cosas espirituales se refieren al gobierno de los fieles en cuanto están iluminados por una revelación divina.» Esta definición no deja ningún poder propiamente dicho á la Iglesia, porque la revelación no se refiere más que á la fe, al paso que el estado natural comprende la soberanía con todos sus atributos. *Occam*, como buen lógico, no retrocede ante ninguna consecuencia de sus principios. La Iglesia no tiene autoridad de coacción; no puede, pues, ejercer jurisdicción; lo que llama su poder espiritual no se extiende más que al fuero interno, al pecado, y no al fuero externo, al delito. Verdad es que la Iglesia pretendía, por lo mismo que podía conocer del pecado, que podía también conocer de lo justo y de lo injusto, de donde derivaba una competencia universal en materia civil. *Occam* responde que el argumento prueba demasiado; resulta, en efecto, que la Iglesia debería juzgar también las causas criminales y de sangre, lo cual no es posible sostener. Después de haber reducido á la Iglesia al absurdo, el filósofo inglés establece que no puede haber más que un solo juez, así como no puede haber más que un solo legislador: «Al que hace la ley corresponde el interpretarla y el aplicarla; el conocimiento de lo que es justo ó injusto no pertenece, pues, más que al Rey y á los señores temporales. Si se da este mismo poder á los clérigos, podrá suceder que los jueces laicos y los jueces eclesiásticos

decidan que una sola y misma cosa es á la vez justa ó injusta; esto no es administrar justicia, es destrozarla.»

Se ve que el filósofo no reconoce á la Iglesia ni jurisdicción civil ni criminal; le niega atrevidamente toda competencia, aun en materia de matrimonio. Quedan las inmunidades. El clero reclamaba una libertad completa en nombre del derecho divino. *Occam* conviene en que puede haber buenas razones para eximir las personas de los clérigos de tal ó cual carga pública, pero esta es una cuestión de derecho positivo que nada tiene que ver con la Escritura; en todo caso, la inmunidad personal no justifica la inmunidad real. Partidario severo de la pobreza evangélica, el hermano mínimo no podía mirar con buenos ojos el lujo y los desórdenes de los prelados; desde el siglo XIV dirige á la Iglesia las censuras que le han lanzado después la Reforma y la Revolución para justificar la secularización: «¿Con qué intención han dado los príncipes y los señores sus bienes á la Iglesia? A fin de que los clérigos rueguen por el alma de los donantes y de que alimenten á los pobres; ahora bien, no hacen ni lo uno ni lo otro: emplean sus beneficios para sí, sus hijos ó sus nietos, y engañan de este modo á los muertos y á los vivos. Puesto que el clero no desempeña las cargas inherentes á las donaciones, corresponde á los príncipes el proveer á ellas, porque el vasallo que no presta el servicio que debe á su señor, debe perder su feudo.»

Los escritos de *Occam*, filósofo famoso, hallaron grande eco entre sus contemporáneos; la posteridad casi le ha olvidado, y ha reservado su admiración para un escritor anónimo que se ha adornado con sus despojos. Los Galicanos están orgullosos con el *Songe du Vergier*; le han dado cabida entre los documentos que consagran sus libertades. Sin embargo, el *Songe du Vergier* no es, en lo que se refiere á la cuestión de los derechos del Estado y de la Iglesia, más que el desenvolvimiento y muchas veces la traducción de los diálogos de *Occam*.

III.—Marsilio de Padua.

El Pontificado de la Edad Media muere con Bonifacio; no le quedan de su poder más que arrogantes pretensiones; cuando tie-

ne que habérselas con un príncipe fuerte, baja la cabeza, y cede; cuando encuentra un príncipe débil é impotente, se vuelve soberbio y altanero. Esto es lo que sucedió en el siglo XIV en Alemania. Juan XXII abrumba con su altanería á Luis de Baviera; pero detrás del Emperador hay un escritor cuya audacia espanta aún á aquel cuya defensa toma. *Marsilio de Padua* merece ser comparado con Lutero; aún excede al gran reformador en el sentido de que, alimentado con las doctrinas de la antigüedad griega, no es cristiano más que en el nombre. El doctor italiano procede de Aristóteles; su doctrina de la soberanía es la de la antigüedad griega, es la que reina hoy en el terreno de las ideas y la que tiende también á triunfar en el terreno de los hechos: «No hay, dice, no puede haber en cada Estado más que un solo poder soberano; si hubiera varios, no habría ni leyes posibles, ni gobierno, ni justicia. Dad la soberanía á dos individuos ó á dos cuerpos: lo que el uno quiere no lo querrá el otro: ¿á cuál de los dos obedecerán los ciudadanos? Si sus leyes son contrarias, ¿cuál prevalecerá? Si cada uno tiene el derecho de jurisdicción, ¿podrá ser citado un ciudadano ante dos tribunales diferentes por la misma causa, á la misma hora? ¿Ante qué tribunal deberá comparecer? ¿Ante los dos, ó ante ninguno? Absurdo en teoría, anarquía en la realidad y disolución de la sociedad.»

La teoría de *Marsilio* es una profunda crítica de la doctrina cristiana. Rousseau la ha formulado en el siglo XVIII con estas famosas palabras: «Ha resultado de este doble poder (del Estado y de la Iglesia) un perpétuo conflicto de jurisdicción; jamás se ha podido llegar á saber á quién se ha de obedecer, si al señor ó al sacerdote. El cristianismo rompe la unidad social, dando á los hombres dos legislaciones, dos jefes, dos patrias.» *Marsilio* restablece la unidad. No reconoce poder alguno en la Iglesia, porque el poder no es más que la soberanía; ahora bien, la Iglesia no puede tener parte alguna en el poder soberano sin destruir la soberanía del Estado. Sin embargo, el doctor de Padua vivía en una época esencialmente cristiana; si no hubiese hablado más que en nombre del Estado, hubiera encontrado poco eco en los espíritus. Hace lo que había hecho ya *Occam*; se arma con el espiritualismo de la Iglesia para combatir sus pretensiones: «La

Iglesia no puede renegar de la humildad sin renegar del Hijo de Dios, que ha venido á enseñarla y practicarla.... Es, pues, un deber para los sucesores de los Apóstoles el profesar esta misma ley de humildad; deben, sobre todo, enseñarla con su ejemplo, como lo ha hecho Nuestro Señor. Ahora bien, ¿se concibe que aquel que ejerce la autoridad soberana, aquel que debe gobernar el mundo é imponerse por la fuerza, predique la pobreza y el desprecio del mundo? ¿Se concibe que el juez predique el perdón de las injurias, cuando debe castigar al culpable, por más que el ofendido haya perdonado? ¿Cómo, pues, conciliar la humildad evangélica con el poder temporal reivindicado por la Iglesia? » La idea del poder es incompatible con la esencia misma de la religión: «En efecto, el poder implica la coacción; ahora bien, religión y fuerza son dos ideas que se excluyen mutuamente. La religión no obra más que por la persuasión; la violencia es impotente para convencer. La autoridad de coacción no pertenece más que al Estado; aún cuando quisiera delegarla en la Iglesia, ésta no podría servirse de ella, puesto que no puede obrar por la fuerza.»

No sabemos si *Marsilio* siguió siendo cristiano; en todo caso es un cristiano evangélico; opone á cada instante las palabras de la Escritura á la doctrina del catolicismo: «Jesucristo dice que su reino no es de este mundo. El reino que predica es el reino de los cielos; si su reino hubiese sido terrenal, hubiera impuesto penas temporales como los jueces; al decir que su reino no es de este mundo, Jesucristo abdica toda especie de soberanía. Para que no quede duda alguna acerca de su misión, rehúsa la monarquía que el pueblo va á ofrecerle, siempre, como dicen los Santos Padres, porque su reino es espiritual. Por esta misma razón no quiere desempeñar el papel de juez; si hubiese creído ejercer el poder temporal que la Iglesia reclama en su nombre, tanto su derecho como su deber hubiese sido resolver las cuestiones que se le presentaban. No solamente no obra como soberano, sino que paga el tributo al César. Jesucristo reconoce también la autoridad secular, y se somete á ella en el acto más importante de su vida; acepta la jurisdicción de Pilatos, consagra su legitimidad, y declara con su ejemplo que los clérigos están sometidos al poder civil. ¿Había de dar Cristo á sus Apóstoles un poder que él mismo no

pretendía? Sus palabras prueban también lo contrario; dice siempre á sus discípulos que no están llamados á dominar, que el imperio pertenece á los príncipes de la tierra. Los Apóstoles obran con el mismo espíritu. San Pablo, el mayor de todos, quiere que los fieles no se ocupen más que de las cosas espirituales. La Iglesia no puede, pues, tener ninguna especie de poder temporal. Marsilio responde en seguida á las singulares razones que los teólogos sacan de los libros sagrados para apoyar en ellas la dominación temporal de la Iglesia: «Al dar á sus Apóstoles las llaves del reino de los cielos, Jesucristo no creía ciertamente delegarles una autoridad temporal, puesto que no habla más que del reino espiritual. Si Cristo dice que le ha sido conferido todo poder en los cielos y en la tierra, es que habla como Hijo de Dios; no podía, pues, pensar en comunicar su omnipotencia divina á la Iglesia, porque hubiese sido trasformar á los hombres en Dios. Tampoco puede la Iglesia prevalerse del imperio, milagroso que Jesucristo ejerce con frecuencia sobre la naturaleza; entonces obra como Dios, con objeto de confirmar la fe, y no con objeto de delegar su poder á sus discípulos. En cuanto á mí, dos espadas, que la Iglesia ha explotado tanto en la Edad Media, no se refieren más que á las funciones de pastor. Finalmente, la comparación del alma y del cuerpo, de que el clero pretendía arrogar un título de dominación, no tiene valor alguno; aun su crítica que el ministerio espiritual tenga más elevada dignidad que los oficios seculares, esto no probaría que éstos estén subordinados al poder clerical: son dos órdenes de funciones diferentes.»

¿Qué es la libertad de la Iglesia en esta doctrina? El clero fundaba su libertad en su carácter espiritual; según él, todo cuanto le afectaba de cerca ó de lejos participaba de este carácter y quedaba exento por consiguiente de la acción del poder civil. Marsilio pregunta si los bienes de la tierra cambian de naturaleza porque estén poseídos por clérigos; si los actos jurídicos tienen diferente carácter, según que interviene en ellos un laico ó un clérigo; si la muerte, el robo, el adulterio son crímenes espirituales porque los cometa un clérigo. La esencia del acto es la que determina sus efectos, no la cualidad de la persona que lo lleva á cabo; los actos seculares, por más que interesen al clero, siguen

siendo, pues, actos civiles, y por tanto son de la competencia del Estado. La ley, expresión de la voluntad general, se aplica á todos los miembros de la sociedad; la cualidad del justiciable no es una causa de exención; lo mismo el sacerdote que el agricultor debe sufrir la pena que merece; todo lo que resulta de su cualidad de clérigo es una agravación de su delito. Si la Iglesia no goza de la inmunidad, mucho menos tiene jurisdicción. Marsilio no le reconoce ni aun patrimonio propiamente dicho: «El clero, dice, no tiene derecho más que á lo necesario, como dice San Pablo, y el Apóstol explica en qué consiste lo necesario, que son los vestidos y el alimento. Los fieles deben proveer á estas necesidades de la vida del clero, pero solamente según el derecho divino; los clérigos no pueden recurrir á la fuerza sin violar el precepto del Evangelio, que les manda dar sus mantos á los que les pidan sus túnicas. En cuanto á las inmensas posesiones de la Iglesia, el Estado puede disponer de ellas, y con mayor razón puede someterlas á impuestos.» Esta doctrina es la que ha sobreexcitado principalmente la cólera de la Iglesia contra Marsilio, tocar á sus bienes es á sus ojos la peor de las herejías. Juan XXII fulminó una bula contra el atrevido doctor. El ódio del Pontificado es un título de gloria para Marsilio; nadie lo ha merecido tanto, porque es más que el precursor de Lutero, es el precursor de la revolución.

IV.— Los galicanos y los legistas.

Las doctrinas de Marsilio se extendieron por toda la cristiandad; encontraron amigos donde quiera que la Iglesia tenía adversarios, y no había un solo país en que no hubiese lucha entre el sacerdocio y el Estado. Desde la ruda guerra que Felipe el Hermoso hizo al Pontificado, el clero galicano fué partidario de la monarquía contra los papas; pero aunque se resistía á las pretensiones de la Santa Sede, distaba mucho de abundar en las ideas de Marsilio. Las obras del doctor de Padua fueron, sin embargo, traducidas al francés. El escándalo fué grande; la opinión pública acusaba á un teólogo de la Sorbona de esta especie de apostasía. El Papa ordenó una investigación; la Sorbona resultó

Inocente, pero las ideas del político italiano no por eso dejarán de penetrar en las conciencias; bien pronto fueron, salvo su atrevimiento, ideas comunes á todos aquellos que por convicción ó por intereses combatían la dominación temporal de la Iglesia.

La traducción francesa de *Marsilio* fué hecha en 1376. Hacia el mismo tiempo apareció el *Songe du Vergier*; ésta es una composición original por la forma, pero en el fondo tomada de los escritos de *Occam* y de *Marsilio*; solamente que la audacia del filósofo inglés y del doctor italiano se halla moderada por la prudencia galicana. El escritor francés ensalza á cada página la dignidad de la Sede Apostólica; pero no nos dejemos engañar por las palabras; estos miramientos hacia el Pontificado son otro modo de atacarle; no se coloca tan alta la eminencia de su poder espiritual más que para quitarle todo poder temporal. Esta táctica se muestra á las claras en el tratado de *Raoul de Praelles*, consejero de Carlos V, sobre el *Poder pontificio é imperial*. Este, lejos de ser tan rudo como el dialéctico *Occam* ó el audaz *Marsilio*, celebra la dignidad del poder espiritual, lo mismo que el *Songe du Vergier*, pero no puede haber equivocación respecto de sus intenciones; tiene cuidado de decir su pensamiento. Después de haber referido las palabras de Jesucristo sobre las llaves del reino de los cielos, el autor exclama: «La cosa más grande y más elevada que cabe pensar en esta vida ha sido otorgada al Papa por la divinidad. ¿Qué otras cosas, pues, pide todavía? ¿No parece que poner su vista en estas cosas bajas y corruptibles rebaja su elevación?» La conclusión de *Raoul de Praelles* es que la Iglesia no puede tener ningún poder temporal.

Bajo la influencia de estas nuevas ideas, la doctrina católica acerca de las relaciones de la Iglesia y del Estado dejó paso á la teoría de los legistas. *Pedro de Ferrières*, escritor del siglo xv, lejos de ser respetuoso hacia la Iglesia, es duro y violento; se conoce que tiene á su favor el poder de la opinión pública. La Iglesia reivindicaba las dos espadas, esto es, la soberanía; el legista francés reclama las dos espadas para el Estado, y pretendió que jamás han dejado de pertenecerle: «Los emperadores, dice, concedían lo mismo los obispos que los feudos, nombraban hasta los papas; después han concedido muchos privilegios á los clérigos,

de los cuales éstos han abusado para despojar á su Señor, como ingratos que son. Si, pues, la Iglesia ejerce una jurisdicción, un poder temporal, es una usurpación, usurpación tan ridícula como absurda por parte de un clero que afecta el desprecio del mundo. Es cierto que cubre sus invasiones con el velo de la religión, pero la fe no es más que un pretexto para legitimar su ambición; es una red para espoliar á los laicos, una arma de guerra para destruir el Estado. Los clérigos han explotado tanto la religión, que han llegado á ser los señores del mundo. La dominación de la Iglesia destruye al Estado. No hay más que un soberano: si la Iglesia es soberana, no hay Estado; los príncipes son esclavos de la Iglesia: si hay un Estado, debe ser soberano, y por consiguiente, la Iglesia le está subordinada.»

En Alemania un legista sostuvo por aquel mismo tiempo las mismas doctrinas. Los escritores protestantes llaman á *Gregorio de Heimburgo* el Lutero del Estado; creemos que este glorioso título corresponde bastante mejor á *Marsilio* que al político alemán. Éste no hace apenas más que reproducir los ataques del doctor italiano contra el poder temporal de la Iglesia; emplea los mismos argumentos sacados de la *Sagrada Escritura*, para probar que no habiendo ejercido Jesucristo y los Apóstoles ninguna autoridad temporal, no puede pretenderla la Iglesia; que habiendo predicado siempre Jesucristo y los Apóstoles la sumisión á los príncipes, los clérigos están subordinados al Estado. No hay nada de nuevo en estas proposiciones; sin embargo, se necesitaba todavía en el siglo xv gran valor y gran desinterés para manifestarlas. El interés daba partidarios á la Iglesia; los unos se callaban por no perder sus beneficios, los otros por adquirirlos. Uniéndose con la Iglesia se podía llegar á la Silla de San Pedro, como el astuto Piccolomini, el amigo del doctor alemán, al paso que, combatiéndola, se moría excomulgado y en el destierro, como *Gregorio de Heimburgo*.

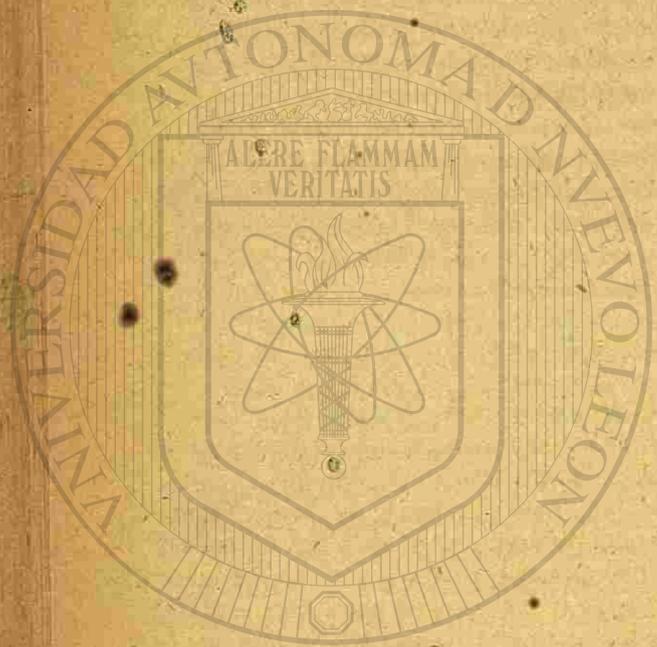
Heimburgo es superior á *Marsilio* en un punto. El siglo xv es la edad del Renacimiento; es un elemento hostil demas para el poder eclesiástico. Aclarando el origen del poder temporal de la Iglesia, la historia aniquila sus pretensiones de un poder divino. El legista alemán sigue la marcha del Pontificado desde su origen, y no ve por todas partes más que fraudes, intrusiones y

Esurpaciones. Entre estos fraudes había uno que fué el fundamento jurídico del poder pontificio. El Renacimiento dió el golpe de gracia á la Iglesia, descorriendo el velo del crimen sobre que reposaba su poder. *Lorenzo Valla* probó que la famosa *donacion de Constantino* es falsa. Tan absurda como monstruosa, la falsedad merecía ser criticada por la ironía de un *Voltaire*. Esto no ha impedido á los partidarios de Roma sostener la autenticidad de la donacion mientras ha sido humanamente posible. Cuando pruebas irrefutables les obligaron á abandonar el acta, trataron de salvar el fondo: «Importa poco, decían, que el escrito sea falsificado, no por eso la donacion es ménos real; por mejor decir, Constantino ha hecho más bien una restitucion que una liberalidad, porque el mundo entero pertenece á Jesucristo, y el Papa es su Vicario. Esto era reemplazar una donacion imposible por otra imposibilidad mayor; la defensa de los ultramontanos condujo, en efecto, á decir que el Papa es, no solamente señor de la tierra, sino tambien de los innumerables mundos que llenan el espacio! Despues de esto digan los católicos de hoy que la *donacion de Constantino* es una bagatela, ménos que nada, como las *falsas decretales*; la Historia confunde á estos encomiadores de un pasado que ignoran ó que alteran. El testimonio mismo de los escritores eclesiásticos prueba que la Iglesia explotó la *donacion de Constantino* como explotó las *falsas decretales*. Los defensores de la Iglesia persiguieron con tanto ólio á los que descubrieron la falsedad, porque ésta aprovechaba á la Iglesia. Con el buen gusto que distingue á los ultramontanos, trataron la obra de *Lorenzo Valla* de *declamacion bestial*, y á todos los que atacaban la donacion, de *perros que ladran contra la Santa Sede*. Aun en el siglo xvii, ¿quién lo creería? habiendo reproducido un sabio dominico los escritos de *Valla*, los censores romanos condenaron su disertacion. Esto era añadir la vergüenza al crimen sin provecho alguno para la Iglesia. Una verdad nació, brillante como el sol, de los debates sobre la donacion de Constantino: el dogma de la soberanía inalienable é imprescriptible del Estado.

LIBRO SEGUNDO.

LA HETERODOXIA EN LA EDAD MEDIA.

UNIVERSIDAD ALFONSO X
 ANL
 MA DE NUEVO LEÓN
 DE BIBLIOTECAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPITULO I.

LAS HEREJÍAS Y LAS CREENCIAS MODERNAS.

I.

Los protestantes no aceptan la sucesión de las sectas de la Edad Media más que á beneficio de inventario; examinan sus doctrinas con un cuidado escrupuloso y no ensalzan más que las que abundan en las ideas de la Reforma. Esto es apreciar las sectas bajo el punto de vista estrecho del sectario. En el siglo XIX la cuestión no está ya entre la herejía, el catolicismo y el protestantismo; está entre la religión del pasado y las creencias que existen en la conciencia moderna. Los protestantes rechazan las herejías que van más allá del cristianismo; sienten tanto horror hácia los maniqueos como la Iglesia romana, que se califica de ortodoxa por excelencia. La filosofía no tiene por qué preocuparse de si las sectas están ó no en contradicción con los libros sagrados de los cristianos; su punto de vista es más elevado y su tradición más general. No porque apruebe el error lo mismo que la verdad, como sus enemigos dicen; busca la verdad tanto y aún más que las sectas religiosas; pero no cree que la verdad absoluta se encuentre en tal ó cual escritura; para ella la revelación es permanente y progresiva; puede, pues, y aún debe rehabilitar las sectas, cuando encuentra en sus ideas un gérmen de doctrinas que la marcha de la humanidad ha desarrollado, lo cual no le impide condenar el error doquiera que lo encuentre.

Los herejes de la Edad Media en sus atrevidas aspiraciones iban más allá que el cristianismo, por más que su intención fuese volver á la tradición pura del Evangelio. No hay ya cristianismo cuando no se adora á Jesucristo como Hijo de Dios, coeterno con el Padre; no hay cristianismo cuando deja de ser necesaria la revelación para la salvación de los hombres, y no es necesaria si se niega el pecado original y sus funestas consecuencias; desde este momento la salvación es la ley universal de las criaturas, y tanto el infierno de los cristianos, como el purgatorio y el paraíso, desaparecen. Hé aquí las creencias que admira encontrar entre las herejías del siglo XII. Están en armonía con la fe que se forma lentamente en la humanidad moderna y que acabará por triunfar sobre la fe del pasado. La doctrina de los herejes era, pues, bajo ciertos puntos de vista, superior á la de la Iglesia. Si á pesar de esto han sucumbido, es porque no había llegado el tiempo en que pudiera establecerse una religión nueva. Aún hoy, los dogmas de una revelación progresiva y de la salvación universal no están admitidos más que por las sectas más avanzadas de la Reforma, y por los hombres que se han separado del cristianismo. Aún hoy no ha llegado el tiempo, ¿como se había de haber realizado en el siglo XII lo que es aún irrealizable en el siglo XIX?

Hay otra razón que ha hecho fracasar á las herejías, y es que á la parte de verdad que encerraba su doctrina se mezclaban errores tan graves que su creencia no hubiera podido jamás llegar á ser la de la humanidad. La secta más poderosa, la de los cataros, admitía dos principios eternos, el uno del bien y el otro del mal. Esto era volver al dualismo que el cristianismo había vencido; ahora bien, si es imposible volver á lo pasado, aún en lo que encierra de verdadero, ménos puede resucitarse en sus extravíos. Por otra parte, las aspiraciones de los maniqueos hácia el porvenir estaban viciadas por un recuerdo de la tradición católica. Profesando la salvación universal, debían rechazar la estrecha doctrina que liga la salvación á una Iglesia determinada; sin embargo, su *consolamentum* reproduce cuanto tienen de falso los sacramentos cristianos. Los cataros daban este nombre al bautismo del Espíritu Santo, que se confería por la imposición de las manos: considerado como el único medio de llegar á la felicidad

eterna, tenía efectos, por lo ménos, tan milagrosos como el bautismo cristiano (1).

Esto prueba la importancia de las doctrinas metafísicas. Los cataros eran superiores á los católicos; su vida era más pura, sus sentimientos más elevados. Sin embargo, la Iglesia triunfó, con ayuda de la violencia, es verdad, pero la violencia sola hubiese sido impotente: la verdad relativa, al ménos, del catolicismo, es quien le ha dado la victoria. Las sectas vencidas en el siglo XIII vencerán á su vez cuando las creencias que instintivamente concibieron se hayan depurado de los errores que las hacían inaceptables. Este es el trabajo que se ha verificado sordamente durante los siglos que nos separan de la Edad Media. El dualismo no existe ya; pero la fe en la salvación universal no ha desaparecido; echa raíces más y más profundas, y acabará por triunfar sobre la doctrina inhumana y absurda del catolicismo. Tal es el interés que las herejías de la Edad Media presentan aún para el siglo XIX.

II.

Los cataros negaban la divinidad de Jesucristo, é invocaban el texto mismo del Evangelio en apoyo de su opinión. Esta argumentación bíblica dió importancia á su herejía. Los oscuros herejes de la Edad Media, tan maltratados por los protestantes, están sobre este punto de acuerdo con las sectas más avanzadas que proceden de la Reforma. Citan estas palabras de Jesucristo, que parecen quitar toda duda: «*El Padre es mayor que yo.*» Citan numerosos pasajes en que Cristo distingue entre sí mismo y aquel que lo ha enviado. Si Jesucristo dice que él y el Padre no son más que uno, se refiere á la unidad de intención y de voluntad; esta unidad espiritual está lejos de ser una unidad de naturaleza. San Pablo dice que Dios ha enviado á su Hijo; hay evidentemente una diferencia entre el que envía y el enviado: el Padre y el Hijo no son, pues, una sola y misma sustancia; de donde se si-

(1) ERMENGAARDUS, *contra Waldenses*, c. 14. (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XXIV, p. 1612).—SCHMIDT, *Historia de la secta de los cataros*, t. II, p. 90, 101.

que el Hijo no es Dios (1). El dogma de la Encarnacion desaparece con el de la divinidad de Cristo. ¿Cómo, por otra parte, concebir que Dios toma un cuerpo humano? «Esto es contrario al buen sentido, decian los cataros, y á las leyes de la naturaleza.» (2).

Los cataros, negando la divinidad de Cristo, no podian ya aceptar la revelacion en el sentido cristiano. Los unitarios podrian firmar en este punto su profesion de fe. Tenian gran respeto hácia Jesucristo; decian que habia sido enviado para llevar las almas hácia Dios, pero que su mision se reducía á enseñar á los hombres su origen y su destino; la revelacion, pues, no era más que una enseñanza (3). Los unitarios rechazan igualmente la divinidad de Cristo, pero creen en la divinidad de las escrituras. Entre los cataros hallamos una inconsecuencia parecida; aceptaban el Evangelio como Sagrada Escritura, salvo que la acomodaban á sus doctrinas como los protestantes, al paso que rechazaban el Antiguo Testamento. Su crítica de la Biblia merece ser mencionada; está conforme con la filosofía del último siglo: «Los libros sagrados de los judíos, decian, atribuyen á Dios cualidades que son indignas de la divinidad; hablan de su cólera y de su venganza lo mismo que si fuese un hombre. Jehová prescribe la ley del talion; á cada instante dice que quiere exterminar á sus enemigos. ¿Estas debilidades y estas pasiones convienen al Sér soberanamente perfecto? Los cataros insistian ademas sobre las contradicciones que existen entre la ley Antigua y la Nueva: «Moises autoriza la venganza, y Jesucristo ordena el perdon de las injurias. Moises autoriza el divorcio, y Jesucristo lo prohíbe. ¿Leyes que se contradicen pueden ser ambas reveladas?» (4).

No participamos de la antipatía de los herejes y de los libres pensadores hácia las sagradas escrituras de los judíos; son á nuestros ojos sagradas, porque son uno de los monumentos religiosos del género humano. Sin embargo, la crítica de los cataros y de

(1) SCHMIDT, *Historia de los cataros*, t. II, p. 32.

(2) GLABER RADULPHUS, *Chron.* (BOUQUET, t. X, p. 38.)

(3) SCHMIDT, *Historia de los cataros*, t. II, p. 30.

(4) SCHMIDT, *ib.*, t. II, p. 21-23.—EBBARDI *liber contra Waldenses*, c. 3. (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XXIV, p. 1533.)

los filósofos es verdadera: La Biblia que da de Dios nociones tan pequeñas y falsas no puede emanar de Dios, porque dos revelaciones de una verdad inmutable no pueden ser contradictorias. Es menester, pues, que la revelacion cambie de carácter; de inmediata y de milagrosa debe convertirse en permanente y progresiva. Bajo este punto de vista, la humanidad puede aceptar lo mismo los libros sagrados de los judíos que los de los cristianos; las contradicciones no son más que la manifestacion sucesiva y siempre imperfecta de la verdad absoluta.

III.

Los herejes, enemigos natos de la Iglesia, no podian reconocer la autoridad que se arrogaba de fijar el sentido de la Escritura é imponer dogmas bajo pretexto de interpretacion. Las sectas, de acuerdo en esto con los protestantes, rechazan los sacramentos que no tienen más base que la tradicion; ahora bien, con el Evangelio en la mano les es fácil probar que Jesucristo no ha instituido la Penitencia, la Confirmacion, la Extremauncion, el Orden ni el Matrimonio. Pero los herejes del siglo XII van más lejos que los protestantes: atados por las palabras de la Escritura, los reformadores han conservado el Bautismo y la Eucaristía. Los cataros rechazan el bautismo: «No es una cosa exterior, dicen, lo que puede justificar, sino la fe y el arrepentimiento. Si el que está bautizado se arrepiente, queda justificado; si no, el bautismo no le justificará. ¿Se concibe, por otra parte, que el agua que lava el cuerpo, purgue el alma del pecado por una virtud mágica? Mucho ménos aún puede aprovechar el bautismo á los niños que no están en estado de discernir entre el bien y el mal, porque Jesucristo exige la fe para la eficacia del bautismo; sin la fe el sacramento no es más que una vana formalidad» (1).

No tenian los cataros más respeto por la Eucaristía. Explicaban las célebres palabras: *Este es mi cuerpo*, apoyándose en la autoridad de varios Padres de la Iglesia: «Jesucristo no ha querido decir otra cosa sino que el pan que tenía en la mano debía repre-

(1) SCHMIDT, *Historia de los cataros*, t. II, p. 120.

¿ntar su cuerpo. Dice también que el que come su carne y bebe su sangre, tiene la vida eterna; pero dice también que el espíritu vivifica y que la letra mata. Alimentarse con la carne y la sangre de Jesucristo, quiere decir oír y recibir sus palabras, que son únicamente espíritu y vida.» El dogma de la transubstanciación se presta á críticas que los sectarios no escasearon: «Si los fieles comían realmente el cuerpo de Jesucristo, ¿cuán grande había de ser para bastar al consumo de tantos millares de hombres durante tantos siglos? Aún cuando fuese mayor que la roca de Ehrenbreitstein, decían los cataros alemanes, se habría ya acabado hace mucho tiempo.» Los herejes preguntaban además «si un ratón que se comiera una hostia consagrada se comía también al Hijo de Dios» (1). En el fondo de estos ataques, había un gérmen de racionalismo más peligroso que los chistes de los herejes. Los cataros no querían creer nada de lo que repugnaba á la naturaleza, porque lo que repugna á la naturaleza es contrario á las leyes de la Creación. Dejaban las patrañas del pan y del vino, que se transforman en cuerpo y sangre, para los que dan crédito á las invenciones humanas escritas en pieles de animales; en cuanto á ellos, decían, no reconocían más leyes que las que el Espíritu Santo escribe en el hombre interior (2).

IV.

Rechazar los sacramentos es rechazar implícitamente toda la doctrina cristiana. El Bautismo se enlaza con el dogma fundamental del cristianismo histórico. En la creencia de los cristianos, el pecado original ha hecho de la humanidad una masa de corrupción; para salvarla ha sido preciso que el Hijo de Dios tomase la forma de esclavo; solamente los que son regenerados en Jesucristo participan de la vida eterna. El Bautismo es la iniciación en esta vida nueva; si se le rechaza, se niega la necesidad de la Encarnación,

(1) SCHMIDT, *Historia de los cataros*, t. II, p. 134.—ALANUS, *contra Waldenses*, c. 57, p. 244.

(2) *Synodus Atrebatensis*, a. 1025 (MANSI, t. XIX, p. 423 y sig.).—*Synodus Avrelianensis*, a. 1017 (MANSI, t. XIX, p. 276).

porque se niega que el hombre esté corrompido de tal modo que no pueda salvarse sin un auxilio milagroso de Dios. Consecuentes con esto, los cataros no admitían la Encarnación ni la divinidad de Cristo. No están tan decididos acerca del pecado original; sin embargo, retroceden ante la consecuencia más horrorosa del dogma católico, la condenación de los niños: «Los niños, dicen, no pueden pecar, puesto que no son capaces de tener voluntad. Aunque la concupiscencia que les ha dado el ser sea una falta, los niños son inocentes» (1).

La doctrina de los herejes acerca de las relaciones de Dios con el hombre y de la vida futura, no tiene valor más que como crítica; como afirmación tiene ménos valor. Del mismo modo que los protestantes, rechazan el Purgatorio, fundándose en un texto de la Escritura (2). Lo que dicen de la resurrección está también en armonía con los sentimientos modernos: «Los cuerpos no solamente se reducen á polvo, sino que son absorbidos por otros cuerpos: ¿cómo, pues, han de poder resucitar todos estos cuerpos? Además el cuerpo no es más que el órgano del alma; ¿es racional castigar ni premiar á un instrumento pasivo?» (3). Finalmente, la predestinación y las consecuencias horribles que de ella se desprenden han sublevado á los sectarios de la Edad Media, como deben sublevar á todo hombre cuya razón no esté perturbada y cuyo sentimiento no este falseado (4). Las sectas, al rechazar el pecado original, estaban en camino de una doctrina más digna de un Dios de amor, la de la salvación universal. Los cataros la exponen, pero envuelta entre nubes, y adulterada con ensueños orientales: «El alma, dicen, inmortal por su esencia, no ha sido creada para vivir sobre la tierra. Si momentáneamente

(1) ALANUS, *contra Waldenses*, c. 39, p. 232.—Los Waldenses decían también que los niños no bautizados se salvarían. (RAINERII *Summa*, en MARTENE, *Thezaurus anecdotorum*, t. V, p. 1775.)

(2) EVERVINI *Epist. ad Bernardum* (D'ACHERY, *Spicilleg.*, t. IV, p. 474).—Lo mismo sucede con los Waldenses. (RAINERII *Summa*, en GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 2, § 88, nota bb, p. 623.)

(3) HUGON., *Rothomagensis archiepiscop., contra hæreticos*, III, 3 (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XXII, p. 1351).—SCHMIDT, *Historia de los cataros*, t. II, p. 48.

(4) SCHMIDT, *ib.*, t. II, p. 30.

está encerrada en la materia, es como pena de su desobediencia. La tierra es el dominio del demonio, un lugar de castigo; la tierra es, pues, propiamente hablando, el infierno, la mansión de los condenados; pero este infierno no es eterno; las almas, creadas por la bondad de Dios, no pueden perecer; su salvación definitiva es, pues, una necesidad. Segun esto, parecería que todas las criaturas se han de salvar. Pero aquí reaparece el funesto error de la metafísica religiosa de las sectas maniqueas. Creían éstos que había almas creadas por el demonio, y que, condenadas desde su origen, no podían llegar á la bienaventuranza (1). Los cataros se acercaban indudablemente á la doctrina católica; su Dios malo es la exageración del diablo; sus almas, condenadas por razon de su origen, son las que Dios predestina á la muerte. Por tanto, el espíritu estrecho de la Iglesia ortodoxa dominaba hasta á sus adversarios. Sin embargo, hay un gérmen de una creencia más amplia en los sentimientos de los cataros. Dejando á un lado el mal principio que admitían, la filosofía puede aceptar su creencia. No hay más que un Dios soberanamente bueno; ninguna alma creada por él puede, pues, perecer. Dios es también soberanamente justo: el hombre debe, por consiguiente, expiar sus faltas; pero esta expiación es á la vez una pena y un camino que conduce á la salvación.

La doctrina de los cataros sobrevivió á su ruina. A mediados del siglo XIV algunos herejes ingleses sostuvieron que el Bautismo no era necesario para la salvación; no negaban el pecado original, pero lo anulaban con sus interpretaciones: «Solamente el pecado actual, decían, es causa de condenación, de donde se sigue que no hay nada que se oponga á la salvación de los judíos y de los paganos. Se puede siempre merecer el paraíso solamente por la fuerza de la naturaleza; no hay, pues, penas eternas; los condenados y los demonios mismos se salvarán» (2). Los *Lollardos*, secta de los Wiclefitas, participaban de estas esperanzas. Los herejes que se llamaban *hombres de la inteligencia*, condenados en Brusélas á principios del siglo XIV, enseñaban también

(1) SCHMIDT, *Historia de los cataros*, t. II, p. 28, 44-47, 50. — GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 2, § 85, notas 1^a y 2^a; § 88 nota v.

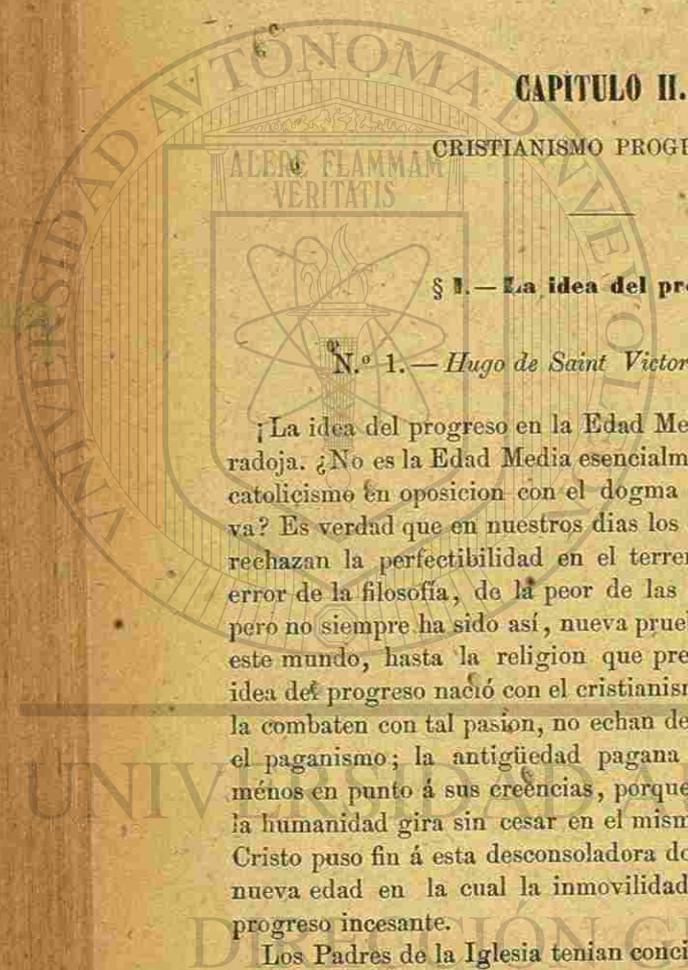
(2) *Condemnatio errorum quarundam per archiepiscopum Cantuariensem*, a. 1368 (MANSI, t. XXVI, p. 549, 550).

que todas las criaturas se habían de salvar (1). En fin, aquel de los precursores de la Reforma que los escritores protestantes colocan más alto, *Wessel*, profesaba acerca de la vida futura una opinión que creía conciliable con la Escritura, pero que ciertamente no lo es con el dogma de los católicos y de los reformados. *Wessel* no comprende que el hombre llegue de repente, como por un milagro, de la imperfección en que le vemos á la perfección que es el último fin de su destino: «La ley general de la creación, dice, es el desarrollo sucesivo, el progreso continuo; ¿ha de ser el hombre la única excepción? ¿No es preciso que se purgue de sus malos instintos ántes de poder pretender la existencia perfecta que se llama el paraíso?» Hé aquí lo que *Wessel* entiende por Purgatorio. El fuego del Purgatorio es un fuego moral que purifica el alma; no es una pena, sino una educación divina que conduce á la bienaventuranza. Así es que, segun el pensamiento del reformador alemán, todos los hombres deben pasar por esta purificación (2). La consecuencia lógica de la doctrina de *Wessel* es la vida progresiva é infinita.

Hemos insistido sobre la salvación universal, porque esta creencia es la que principalmente separa las herejías de la Iglesia ortodoxa, y á causa de esta creencia perecerá la Iglesia. Hágase lo que se quiera, los hombres se niegan á creer que el Creador sea el verdugo de sus criaturas; se niegan á creer en su Dios menos bueno, menos caritativo que ellos mismos. Sin embargo, la Iglesia católica no puede rechazar un error que ha enseñado durante siglos y que ha sido el instrumento más poderoso de su dominación; está fatalmente condenada á mantenerlo como verdad: es decir, que está fatalmente condenada á perecer.

(1) BALUZE, *Miscell.*, t. II, p. 277, 281, 285. Hagamos constar de paso que la retractación impuesta por la Iglesia al carmelita que estaba al frente de la secta no condena solamente la salvación universal, sino que declara además que los Judíos y los paganos no pueden salvarse.

(2) ULLMANN, *Reformatoren von der Reformation*, t. II, p. 619 y sig.



CAPÍTULO II.

CRISTIANISMO PROGRESIVO.

§ I. — La idea del progreso.

N.º 1. — *Hugo de Saint Victor y Santo Tomás.*

¡La idea del progreso en la Edad Media! Esto parece una paradoja. ¿No es la Edad Media esencialmente católica, y no está el catolicismo en oposición con el dogma de una religión progresiva? Es verdad que en nuestros días los defensores de la ortodoxia rechazan la perfectibilidad en el terreno de la religión como un error de la filosofía, de la peor de las filosofías, del panteísmo; pero no siempre ha sido así, nueva prueba de que todo cambia en este mundo, hasta la religión que pretende ser inmutable. La idea del progreso nació con el cristianismo; los neo-católicos, que la combaten con tal pasión, no echan de ver que retroceden hasta el paganismo; la antigüedad pagana era realmente inmóvil, al menos en punto á sus creencias, porque profesaba la idea de que la humanidad gira sin cesar en el mismo círculo. La palabra de Cristo puso fin á esta desconsoladora doctrina, inaugurando una nueva edad en la cual la inmovilidad fué reemplazada por un progreso incesante.

Los Padres de la Iglesia tenían conciencia de la inmensa revolución que se verificó por la predicación evangélica. A los partidarios del pasado, paganos ó judíos, que invocaban la tradición ó la inmovilidad, opusieron atrevidamente la ley universal de la creación, según la cual todo cambia y se perfecciona. Verdad es

que, dominados por el dogma de la revelación, declararon que el progreso se detenía en Jesucristo; pero los más aventureros se atrevieron á franquear esta barrera divina y á proclamar, inspirándose en algunas palabras proféticas, que el cristianismo no era la última palabra de Dios. Había, pues, dos movimientos en la cristiandad primitiva. Unos, y éste era el mayor número, admitían el progreso en el pasado, pero no en el porvenir. Otros, y éstos eran más bien los herejes, creían en una serie infinita de revelaciones divinas. Estas tendencias se vuelven á encontrar en la Edad Media, pero con matices nuevos que prueban que el espíritu humano no se para jamás. Los escolásticos, si bien apoyándose siempre en la autoridad de los Santos Padres, van más allá y dan la mano á la filosofía moderna. Precisamente este lazo entre el dogma del progreso y la filosofía es lo que asusta á los católicos del siglo XIX; rechazan una verdad que encuentra sus más ardientes partidarios en un campo enemigo de la Iglesia; pero no se aperceben de que al renegar de la idea de progreso reniegan de su propia tradición.

De todos los Padres de la Iglesia, San Agustín es el que ha dirigido las miradas más profundas sobre la ley del progreso. Sus escritos transmitieron á la idea de la Edad Media la idea de un desenvolvimiento progresivo de la humanidad. En el siglo XII hubo un pensador que merece ser comparado con el gran doctor del mundo latino: *Hugo de Saint Victor* se inspiró en San Agustín; pero á pesar de proceder del pasado dió un paso hácia el porvenir. Otro teólogo, cuyo genio lo ha abrazado todo, *Santo Tomás*, enseñó la ley de la perfectibilidad. Las mismas ideas se encuentran en espíritus de menor importancia, pero podemos hacer caso omiso de ellos; *Hugo y Santo Tomás* nos dirán la última palabra de la escolástica acerca de la inmensa cuestión que se presenta ante nosotros.

Hugo de Saint Victor considera el progreso como una ley universal de la Creación. El catolicismo cree en la existencia de seres puramente espirituales, cuya perfección aventaja en mucho á la imperfección humana; sin embargo, los ángeles, según *Hugo*, van siempre perfeccionándose. No admite más que un límite á la evolución progresiva de las criaturas, el juicio final; entón-

Des toda la Creacion se confundirá en cierto modo con Dios, y participará tanto de su inmutabilidad como de su perfeccion (1). Esta ley rige igualmente á los hombres, y los hubiera regido áun cuando Adán no hubiese infectado á su posteridad con el pecado original (2). No debemos, pues, creer que la penosa marcha del género humano hácia la perfeccion sea una consecuencia de la caída (3). A la verdad, todas las cosas eran perfectas en el principio de la Creacion; pero no sucede esto más que con las obras salidas directamente de manos del Creador. Todo lo que nace en el mundo, una vez creado, queda sometido á la condicion de un lento desenvolvimiento; todo parte de la imperfeccion para llegar á la perfeccion. Así se ve en las plantas y los árboles, en los animales y en todo lo que tiene vida; es una ley general, á la cual el hombre está igualmente sometido (4).

Hé aquí la idea del progreso fundada en la naturaleza misma del hombre y en la esencia de la Creacion. Falta hacer la aplicacion á las diversas manifestaciones de la vida. Santo Tomás no pone dificultad alguna en aplicarla á las ciencias y á las instituciones civiles: «Es propio de la razon humana, dice, el llegar por grados de lo imperfecto á lo perfecto. Así los primeros filósofos enseñaron cosas imperfectas, que más tarde fueron expuestas de un modo más perfecto por los que los siguieron.» Lo mismo sucede con las ciencias prácticas; las primeras invenciones fueron defectuosas bajo muchos aspectos; más tarde se las corrigió y se las perfeccionó» (5). ¿Es también la fe progresiva? Hugo de Saint Victor da una respuesta que al parecer niega el progreso en el terreno de la religion y que en el fondo la afirma: «Es menester distinguir, dice, entre la fe y la inteligencia de la fe; la fe

(1) HUGONIS DE SANCTO VICTORE, *Summa*, II, 6: «Cognitio angelorum usque ad iudicium augeri potest, quando fixi et immobiles erunt in eo quod sciunt, ut nec plus nec minus scire possint.»

(2) HUGONIS *Summa*, lib. I, P. 6.^a, c. 14: «Cognitioni, si in obedientia homo perstitisset, per subsequentem revelationem plurimum addendum fuit.»

(3) HUGONIS *Summa*, lib. I, P. 6.^a, c. 26: «Nequaquam pro vitio humana natura deputandum est, si in principio suo a perfecto inchoata per subsequentem propagationem a modico ad majora et meliora proficiat.»

(4) HUGONIS *Summa*, ib: «A modico universa incipiunt, ac deinde paulatim per incrementa ordine ad perfectionem evadunt.»

(5) *Summa theologica*, *Secunda secunda*, quæst. 97, art. 1.

es siempre idéntica, pero así como difiere de individuo á individuo, según su capacidad intelectual, así también crece en las diversas edades del género humano» (1). Decir que la inteligencia de la fe cambia y se desarrolla, es decir que la fe misma va progresando, porque la fe no existe para nosotros más que en cuanto la comprendemos; la fe de que no tenemos conocimiento es para nosotros como si no existiera. Lo que Hugo de Saint Victor dice de la fe que ha precedido á la venida de Cristo, lo prueba hasta la evidencia. Si la fe ha sido siempre la misma, la creencia en Jesucristo ha debido preceder á la Encarnacion; pero ¿dónde se encuentra esta creencia ántes y áun despues de la Ley Antigua? «Creíase en un Dios creador, dice nuestro doctor; se esperaba de él la salvacion y la redencion» (2). ¿Basta, pues, creer en la salvacion para que se suponga la creencia en Jesucristo? ¿Quién no ve que estas sutilezas no han sido ideadas más que para conciliar la inmutabilidad pretendida de la fe cristiana con los cambios reales que se verifican en la fe? Santo Tomás llega al mismo resultado. Pretende también que la fe ha sido siempre la misma; es verdad que los dogmas han aumentado en número, pero importa poco, dice, preexistian en esencia, porque toda la doctrina cristiana se encuentra en germen en las creencias primitivas (3). Nosotros preguntaremos si puede decirse con verdad que los dogmas formulados, á partir del cristianismo, fuesen conocidos bajo la Ley Antigua porque estuviesen implícitamente contenidos en la primera revelacion. Esta es una nueva sutileza á la cual contestaremos con las palabras mismas de Santo Tomás. La verdad es una é inmutable, esto es completamente evidente, pero ¿respecto de quién? «Respecto de Dios únicamente, dice el ilus-

(1) HUGONIS DE SANCTO VICTORE, *De Sacramentis*, lib. P. 10.^a, c. 6: «Sicut in uno eodemque tempore secundum capacitatem diversorum fidem differentem agnoscimus, ita quoque per successionem temporum ab initio incrementis quibusdam auctam in ipsis fidelibus non dubitemus.... Crevit itaque per tempora fides, ut major esset, sed mutata non est, ut alia esset.»

(2) HUGONIS DE SANCTO VICTORE, *De Sacramentis*, I, 10, 7.

(3) *Secunda secunda*, quæst. 1, art. 7: «Quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem.... Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum, quia quedam explicite cognitæ sunt a posterioribus, quæ a prioribus non cognoscebantur nisi implicite.»

re doctor; respecto de los hombres, lo cierto es que varía; en efecto, toma el color de nuestra inteligencia que es variable e imperfecta» (1). Esto supone que la fe varía según las luces de la razón; la revelación misma debe, pues, ser variable y progresiva, porque se dirige á seres imperfectos, pero perfectibles.

Aquí volvemos á entrar en el círculo de ideas de San Agustín. Hay progreso evidente de la Ley Antigua á la Ley Nueva: La Ley de Moisés era buena, dice *Santo Tomás*, pero no era perfecta, porque le faltaba la gracia (2). Los doctores de la Edad Media no buscan el progreso realizado por Jesucristo en la caridad, la fraternidad, la igualdad; este orden de ideas les es completamente extraño. Lo que á sus ojos más está un progreso visible en el desenvolvimiento religioso de la ley, desde la Creación hasta Jesucristo, es el establecimiento sucesivo de los sacramentos. ¿Por qué no han sido instituidos los sacramentos desde el principio, puesto que de ellos depende la salvación de los hombres? *Hugo de Saint Victor* responde que los sacramentos son la expresión de la fe, y que por tanto cuando la fe era oscura, debían ser oscuros. He aquí porque no se encuentra en los primeros tiempos más que el sacrificio; vino después la circuncisión, y por fin, el bautismo (3). De manera que la Ley Antigua ha instituido un sacramento, y el Evangelio lo ha reemplazado por nuevos sacramentos. ¿Qué quiere decir esto? ¿Estará la revelación en contradicción consigo misma? ¿Habrá dos verdades, una para los judíos y otra para los cristianos? «No, dicen nuestros doctores, la verdad es una, pero su revelación se hace progresivamente; á medida que se aproximaba la venida del Salvador aumentaba el conocimiento de la verdad; por esto los signos de salvación debían cambiar para manifestar visiblemente el incremento de la gracia (4). Los sacramentos de la Ley Natural eran

(1) «*Veritas divini intellectus est immutabilis, veritas autem intellectus nostri mutabilis est.*» (*Summa theologica, Prima, quest. XVI, art. 8.*)

(2) *Summa theologica, Prima Secunda, quest. 97, art. 1.*

(3) HUGONIS DE SANCTO VICTORE *Summa*, IV, 1, de Sacrament., lib. 4, P. 2, c. 12.

(4) HUGONIS DE SANCTO VICTORE *De Sacram.*, I, XI, 6.—S. THOM., *Summa contra gentes*, IV, 57. (*Op.*, t. IX, p. 493.)

la sombra de la verdad; los de la Ley de Moisés eran su imagen; los que Jesucristo ha instituido son su cuerpo. Esto no impide que los unos sean la preparación de los otros» (1).

El paso de la Ley Antigua á la Ley Nueva da lugar á una nueva cuestión, á la cual ya San Agustín ha contestado; ¿por qué no se ha dado á los hombres la Ley Nueva desde la Creación del mundo? *Santo Tomás* da la misma respuesta que el Padre de la Iglesia: «No ha sido predicado el Evangelio á los primeros hombres porque contiene la ley perfecta; ahora bien, la perfección no puede existir desde el origen de las cosas (2). Comparando la ley de Moisés á la de Jesucristo, la primera parece relativamente imperfecta; pero si se pone la Ley Antigua frente á las necesidades del pueblo para que ha sido revelada, será relativamente perfecta (3). Esto no impide á la ley más perfecta de Cristo hallarse en germen en la ley imperfecta de Moisés, como el árbol se encuentra en germen en la semilla» (4). Hé aquí, pues, á *Santo Tomás* considerando la revelación divina como perfecta é imperfecta á la vez. ¿Qué dirán de esto los defensores modernos de la ortodoxia? Acusan á los filósofos que niegan la verdad absoluta de aprobar el error como verdad; ¿acusarán también al gran doctor de la Edad Media por confundir en una misma aprobación lo verdadero y lo falso?

Santo Tomás dice que el progreso religioso se detiene en el Evangelio (5). Los cristianos no pueden expresarse de otro modo, puesto que en su creencia la verdad no se revela más que por una comunicación directa y milagrosa de la Divinidad; sería, pues, precisa una tercera revelación para que hubiese una transformación

(1) HUGONIS *De Sacram.*, I, XI, 6; I, XII, 3.

(2) S. THOMÆ *Summa Theologica, Prima Secunda, quest. 106, art. 3*: «*Non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporalis successionis ordine, sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir.*»

(3) S. THOMÆ *Summa Theologica, Prima Secunda, quest. 98, art. 2*: «*Nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus....; ita præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter: et talia fuerunt præcepta Legis.*»

(4) S. THOMÆ *Summa theologica, Prima Secunda, quest. 107, art. 3.*

(5) *IBID.*, quest. 106, art. 4.

de la fe. Pero la negacion de un progreso futuro no es más que aparente; no tiene más razon que la necesidad de salvar la revelacion. En el fondo, la religion cristiana misma es progresiva, por más que los ortodoxos tengan horror al progreso. *Hugo de Saint Victor* y *Santo Tomás* dicen con una profunda verdad que la inteligencia de la fe varía, que va creciendo con el progreso general que se verifica en las sociedades humanas. Pues bien, con esto mismo reconocen el progreso que parecen negar. ¿Se quiere una prueba dada por la teología cristiana? El dogma fundamental de la gracia ha existido siempre, dicen los católicos; enhorabuena. Pero compárese la creencia, tal cual San Agustín la ha formulado, con la de los escolásticos y de los Jesuitas, y se verá que hay una gran diferencia; solamente ha quedado el nombre. En cuanto á la idea, ha sido modificada hasta el punto de que la doctrina que hoy prevalece es la negacion de la que profesaba San Agustín.

N.º 2.—*Rogelio Bacon.*

Así, pues, la filosofía de la Edad Media, por más que niegue el progreso religioso á partir del cristianismo, lo reconoce implícitamente. Sin embargo, preciso es confesarlo, no hay aspiracion alguna hácia el porvenir entre los escolásticos; la trasformacion del dogma que se opera insensiblemente se verifica á pesar de aquellos mismos que son sus órganos; aún alejándose de San Agustín creen ser sus fieles discípulos. Un solo filósofo, grande entre los más grandes, ha dirigido siempre su mirada hácia el porvenir, *Rogelio Bacon*. Merece un lugar en unos *Estudios* consagrados á seguir la ley del progreso en el desenvolvimiento de la humanidad.

Los doctores escolásticos se hallan todos dominados por la autoridad de la tradicion. *Bacon* les echa en cara esa preocupacion en favor del pasado: «Es una cadena, dice, que aprisiona el pensamiento en un círculo siempre igual, y que impide el perfeccionamiento de la ciencia. En efecto, supongamos que los filósofos se hayan engañado, nosotros tambien nos engañaremos si les otorgamos una ciega confianza. Ahora bien, los más sabios pue-

den engañarse en razon de la imperfeccion humana. En vez, pues, de atenernos á lo que han dicho los antiguos, por la mera razon de que proviene de los antiguos, sería menester más bien desecharlo por esta misma razon» (1). No quiere decir esto que *Bacon* rechace la autoridad del pasado; el dogma del progreso, que es su punto de partida, implica que el pasado es el germen del presente, del mismo modo que el presente es el germen del porvenir. La Iglesia habia proscrito á *Aristóteles*; *Bacon* toma su defensa: «No se debe, dice, condenar las obras de *Aristóteles* ni las de *Averroes* por los errores que en ellas se encuentran, porque la imperfeccion es inseparable de la ciencia; por esto nosotros, los modernos, aprobamos estos libros, pero rechazamos los errores que en ellos descubrimos» (2). Hé aquí el método de la filosofía del progreso; conduce á probar y á desaprobár una misma cosa. ¿Es esto confundir lo verdadero y lo falso, como dicen los católicos de nuestros dias? Responderemos con *Rogelio Bacon*: «Aceptamos lo que *Aristóteles* ha dicho de verdadero, y rechazamos lo que ha dicho de falso.» Indudablemente queda el campo abierto al error, pero ésta es la condicion humana. *Bacon* mismo nos ofrece un singular ejemplo. Dice que es un error manifesto creer que todo pecado puede ser expiado en la vida futura, y que todo pecador alcanza la salvacion. Lo que *Bacon* censura como un error manifesto, se considera hoy por los libres pensadores como una verdad manifiesta; es el ilustre filósofo quien se ha engañado; pero el principio que le inspira nos consuela de sus extravíos.

Lo que *Bacon* dice de *Aristóteles* lo dice tambien de los Apóstoles y de los Padres de la Iglesia: «San Pablo contradice á San Pedro. San Jerónimo confiesa que más de una vez se ha engañado traduciendo la Escritura. San Agustín ha hecho un libro de Retracciones. Los doctores católicos contradicen en muchos puntos lo que han dicho los Santos Padres.» ¿Cuál es la conclusion de *Bacon*? «No debemos adherirnos á cuanto oímos y leemos; por el contrario, es un deber para nosotros el examinar con la más severa atencion las opiniones de nuestros predecesores á

(1) ROGER. BACON., *Opus Majus*, P. 1.ª, c. 1, p. 2.

(2) BACON., *Opus Majus*, P. 1.ª, c. 9, p. 14.

fin de añadirles lo que les falte y de corregir lo que es falso y erróneo, pero siempre con modestia y circunspección. Porque la verdad se aumenta siempre con la gracia de Dios. Es verdad que el hombre no llega nunca á la perfección ni á una certidumbre absoluta, pero va siempre perfeccionándose; por esto no debemos seguir ciegamente á los antiguos, porque, si resucitasen, corregirían por sí mismos lo que han dicho, y cambiarían de opinión sobre muchas cosas. Del mismo modo que por ahora ignoran los sabios lo que los más vulgares estudiantes conocerán algún día (1).

¿Cómo ha podido un fraile, en lo que se llama la noche de la Edad Media, concebir esta elevada idea de la perfectibilidad? El estudio de las ciencias físicas le hizo presentir los admirables descubrimientos que en nuestros días cambian la faz del mundo, y el poder del hombre sobre la naturaleza le dió esperanzas infinitas para los progresos futuros del espíritu humano. Pero los genios más aventureros no se libran por completo de los vínculos de su época. Bacon participaba de las preocupaciones de su tiempo acerca de la teología. La Escritura contiene á sus ojos toda la sabiduría, puesto que proviene de Dios; luego la filosofía que proviene de los hombres debe estar subordinada á ella. Llega hasta decir que no es más que tinieblas y que conduce á la ceguera (2). Estas preocupaciones teológicas han hecho caer al doctor del progreso en errores que forman un singular contraste con su doctrina. La creencia de la perfectibilidad conduce á una grandeza de ideas que no tienen los espíritus aprisionados en un dogma exclusivo. Bacon ensalza los filósofos antiguos; dice «que han sido los precursores del Evangelio, que Dios los ha iluminado para preparar las almas para la fe» (3). Creeríase después de esto que debe admitir que estos filósofos se salvarán; sin embargo, no duda en condenarlos porque, «habiendo conocido á Dios, no le han glorificado como Dios» (4). Decimos de Bacon lo que el grande hom-

(1) Bacon., *Opus Majus*, p. 17, C. p. 9, 10, 14, 15. — *Tratado de las Obras secretas de la Naturaleza*, c. 7.

(2) *Opus Majus*, p. 42, 23.

(3) «*Ut eorum persuasionibus mundus disponeretur ad fidem.*» (*Opus Majus*, p. 39.)

(4) *Opus Majus*, p. 39, 37.

bre decía de sus antecesores; si viviese hoy pensaría de otro modo. Hay en cada edad de la humanidad un cierto orden de verdades de las que no puede salir, del mismo modo que la infancia no puede tener las ideas de la edad madura; pero el niño al crecer desecha las rancias preocupaciones; de esta suerte avanzando en edad la humanidad, desecha las creencias de su juventud. ¡Gloria á los que, como Bacon, le han mostrado el camino por el que debe marchar.

§ II. — El reinado del Espíritu Santo y el Evangelio Eterno.

Bacon no pensó en aplicar la idea del progreso á la religión. No es por medio de la filosofía como penetró esta creencia en los espíritus, sino por un camino que la misma Sagrada Escritura parecía abrir. Cuando decimos que la Escritura parece dejar la puerta abierta á una revelación progresiva, no pretendemos que el progreso en el terreno religioso sea conciliable con la fe ortodoxa. Los que han creído encontrar en los libros sagrados un punto de apoyo á sus esperanzas han sido calificados siempre por la Iglesia de herejes. Según el dogma católico, Jesucristo ha revelado toda la verdad; en ese caso no puede ya tratarse de una nueva revelación divina, y mucho menos de una revelación progresiva por el intermedio de la humanidad. Esta última concepción es la negación de la revelación tal cual la entiende la doctrina cristiana. Con razón, pues, ha rechazado la Iglesia la idea de un cristianismo progresivo como una herejía. Pero lo que importa consignar es que esta herejía es una herejía cristiana; tiene sus raíces en pasajes del Nuevo Testamento; está inspirada por ideas y preocupaciones cristianas.

Al parecer la historia de las sectas de la Edad Media es contraria á lo que decimos. La idea de una religión nueva, más perfecta que el cristianismo, se halla por la primera vez en el siglo XIII en una escuela filosófica. Amaury de Chartres y sus discípulos profesaban el panteísmo más absoluto, y admitían una manifestación sucesiva de la verdad. Tomando por punto de partida la Trinidad cristiana, decían que Dios Padre era el autor

fin de añadirles lo que les falte y de corregir lo que es falso y erróneo, pero siempre con modestia y circunspección. Porque la verdad se aumenta siempre con la gracia de Dios. Es verdad que el hombre no llega nunca á la perfección ni á una certidumbre absoluta, pero va siempre perfeccionándose; por esto no debemos seguir ciegamente á los antiguos, porque, si resucitasen, corregirían por sí mismos lo que han dicho, y cambiarían de opinión sobre muchas cosas. Del mismo modo que por ahora ignoran los sabios lo que los más vulgares estudiantes conocerán algún día (1).

¿Cómo ha podido un fraile, en lo que se llama la noche de la Edad Media, concebir esta elevada idea de la perfectibilidad? El estudio de las ciencias físicas le hizo presentir los admirables descubrimientos que en nuestros días cambian la faz del mundo, y el poder del hombre sobre la naturaleza le dió esperanzas infinitas para los progresos futuros del espíritu humano. Pero los genios más aventureros no se libran por completo de los vínculos de su época. Bacon participaba de las preocupaciones de su tiempo acerca de la teología. La Escritura contiene á sus ojos toda la sabiduría, puesto que proviene de Dios; luego la filosofía que proviene de los hombres debe estar subordinada á ella. Llega hasta decir que no es más que tinieblas y que conduce á la ceguera (2). Estas preocupaciones teológicas han hecho caer al doctor del progreso en errores que forman un singular contraste con su doctrina. La creencia de la perfectibilidad conduce á una grandeza de ideas que no tienen los espíritus aprisionados en un dogma exclusivo. Bacon ensalza los filósofos antiguos; dice «que han sido los precursores del Evangelio, que Dios los ha iluminado para preparar las almas para la fe» (3). Creeríase después de esto que debe admitir que estos filósofos se salvarán; sin embargo, no duda en condenarlos porque, «habiendo conocido á Dios, no le han glorificado como Dios» (4). Decimos de Bacon lo que el grande hom-

(1) Bacon., *Opus Majus*, p. 17, C. p. 9, 10, 14, 15. — *Tratado de las Obras secretas de la Naturaleza*, c. 7.

(2) *Opus Majus*, p. 42, 23.

(3) «*Ut eorum persuasionibus mundus disponeretur ad fidem.*» (*Opus Majus*, p. 39.)

(4) *Opus Majus*, p. 39, 37.

bre decía de sus antecesores; si viviese hoy pensaría de otro modo. Hay en cada edad de la humanidad un cierto orden de verdades de las que no puede salir, del mismo modo que la infancia no puede tener las ideas de la edad madura; pero el niño al crecer desecha las rancias preocupaciones; de esta suerte avanzando en edad la humanidad, desecha las creencias de su juventud. ¡Gloria á los que, como Bacon, le han mostrado el camino por el que debe marchar.

§ II. — El reinado del Espíritu Santo y el Evangelio Eterno.

Bacon no pensó en aplicar la idea del progreso á la religión. No es por medio de la filosofía como penetró esta creencia en los espíritus, sino por un camino que la misma Sagrada Escritura parecía abrir. Cuando decimos que la Escritura parece dejar la puerta abierta á una revelación progresiva, no pretendemos que el progreso en el terreno religioso sea conciliable con la fe ortodoxa. Los que han creído encontrar en los libros sagrados un punto de apoyo á sus esperanzas han sido calificados siempre por la Iglesia de herejes. Según el dogma católico, Jesucristo ha revelado toda la verdad; en ese caso no puede ya tratarse de una nueva revelación divina, y mucho menos de una revelación progresiva por el intermedio de la humanidad. Esta última concepción es la negación de la revelación tal cual la entiende la doctrina cristiana. Con razón, pues, ha rechazado la Iglesia la idea de un cristianismo progresivo como una herejía. Pero lo que importa consignar es que esta herejía es una herejía cristiana; tiene sus raíces en pasajes del Nuevo Testamento; está inspirada por ideas y preocupaciones cristianas.

Al parecer la historia de las sectas de la Edad Media es contraria á lo que decimos. La idea de una religión nueva, más perfecta que el cristianismo, se halla por la primera vez en el siglo XIII en una escuela filosófica. Amaury de Chartres y sus discípulos profesaban el panteísmo más absoluto, y admitían una manifestación sucesiva de la verdad. Tomando por punto de partida la Trinidad cristiana, decían que Dios Padre era el autor

de la primera revelacion, y Jesucristo de la segunda; creian que habria una tercera, la del Espíritu Santo. Atribuian, pues, la última revelacion á Dios, pero debía tener lugar por una inspiracion interior del hombre que haría inútiles los Sacramentos exteriores (1). Así, pues, el dogma de una religion progresiva lo enseñan pensadores panteistas; ¿quiero esto decir que sea un error propio del panteismo? Los católicos lo dicen; intentan confundir en una misma reprobacion la creencia del progreso que amenaza el edificio arruinado de la Iglesia, y el panteismo que la conciencia general rechaza. La táctica es hábil, pero no es más que una táctica. La idea del progreso supone que el hombre se perfecciona incesantemente bajo la inspiracion de Dios; implica, pues, el reconocimiento de la individualidad humana y de su permanencia, al paso que el panteismo, absorbiendo al hombre en Dios ó á Dios en el hombre, conduce á negar la inmortalidad del individuo. Esto en cuanto á la teoría. La historia no favorece tampoco más al sistema de los católicos. La doctrina de una religion progresiva no data del siglo XIII, se remonta á los primeros tiempos del cristianismo; ha tenido por órgano á un Padre de la Iglesia, el más contrario de todos al panteismo, Tertuliano. En la Edad Media encontró partidarios, no entre los filósofos, sino entre los soñadores místicos que se inspiraron en el Apocalipsis. Mientras no tuvo más defensores que algunos doctores realistas, pasó desapercibida; los contemporáneos apenas se ocuparon de las teorías religiosas de *Amaury*; no tuvieron importancia hasta que el abate *Joaquin* se apoderó de ellas; ahora bien, el abate *Joaquin*, celebrado por el *Dante* como un profeta (2), es casi venerado como un santo. El nombre que tomó la doctrina al pasar á los hermanos Mínimos, el *Evangelio Eterno*, es un nombre cristiano; los errores mismos que la caracterizan tenían su origen en las preocupaciones cristianas. Todo es, pues, cristiano en la primera forma

(1) *Concilium Paris.*, a. 1210 (MARTENE, *Thesaurus*, t. IV, p. 164).—RIGORDUS, *De Gestis Philippi Augusti* (DUCHÉNE, *Scriptor. rerum Gallicarum*, t. V, página 50).

(2) DANTE, *Paradiso*, c. 12, p. 140.—TRITHEMIUS, *Chronica Hirsaugiens.*, a. 1197, p. 487: « Ut propheta suo tempore habitus. »

que reviste la idea de una religion perfectible. Sigamos los destinos de esta creencia; no hay ninguno más importante en la historia de la humanidad, porque el dogma de una revelacion progresiva está llamado á reemplazar á la revelacion cristiana.

¿Tenía conocimiento el abate *Joaquin* de la herejía de Montano y de la defecion de Tertuliano? Lo ignoramos; de todos modos, no tenía conciencia del lazo que unía su doctrina á la de un heresiarca. Sin embargo, la herejía de Tertuliano y los sueños del abate *Joaquin* tienen la misma raíz; uno y otro se apoyan en textos de la Escritura para justificar la esperanza de una innovacion religiosa: «El Evangelio de San Juan atribuye la Ley Antigua al Padre, y la Nueva al Hijo (1). ¿Será la Ley del Hijo de Dios la última? No, puesto que San Pablo declara que es imperfecta, y cuando venga la perfeccion, dice, entónces lo que es imperfecto será abolido (2). ¿Quién revelará esta religion perfecta? Jesucristo nos dice que será el Paraclete, el Consolador, el Espíritu Santo» (3). Hay todavía otro punto de contacto entre el abad del siglo XII y el hereje del III. Tertuliano llevaba el espiritualismo cristiano hasta el exceso; la Iglesia de que se separó le parecia una Iglesia carnal bajo el punto de visto ideal en que se colocaba. *Joaquin* tenía bastante más razon en censurar á la Iglesia de Roma: la acusa de explotar el mundo en provecho de su avaricia; la acusa de hacer de la religion un oficio y un objeto de comercio (4). ¿Era esta la Iglesia que Jesucristo había querido fundar? *Joaquin* no podía creerlo: de aquí su reaccion contra la Iglesia exterior, rica, corrompida; de aquí su creencia en una Iglesia puramente espiritual. La forma que adquirieron estas esperanzas estaba tomada de las profundidades de la teología cristiana.

El abate *Joaquin* toma su punto de partida en la Trinidad: «En la Ley Antigua, dice, Dios Padre se ha manifestado como Omnipotente por medio de los milagros; en la Ley Nueva, el Hijo de Dios ha revelado su sabiduría; habrá una tercera edad

(1) Así es como el abate JOAQUIN interpretaba estas palabras de Jesucristo. (SAN JUAN, V, 17): « Mi padre ha obrado hasta el presente, y ahora obro yo. »

(2) SAN PABLO, I *Corinth.*, XIII, 9, 10.

(3) SAN JUAN, XVI, 7.

(4) *Comentario al profeta Jeremias*, p. 61.

en la que reinará la caridad. El abate *Joaquin* se complace en esto ternarios; los expresa bajo las formas más variadas: «El reinado del Padre está caracterizado por el poder, el temor y la fe; el reinado del Hijo por la humanidad, la verdad y la sabiduría; el del Espíritu Santo lo estará por el amor, la alegría y la libertad. Las dos primeras Leyes estaban sometidas á la letra de una Escritura; la tercera será espiritual. En la primera edad los hombres vivían según la carne; en la segunda vivieron en un estado intermedio entre la materia y el espíritu; en la última, que durará hasta el fin del mundo, vivirán únicamente según el espíritu. *Joaquin* decía también que el primer estado era el de las personas casadas, el segundo el de los clérigos, y que el tercero era el de los monjes (1). Esta sucesión de edades, bajo la influencia de las tres personas de la Trinidad, constituye el fondo de todas las teorías religiosas que nacieron en la ^{tercera} Media, si es que pueden llamarse teorías las concepciones ^{de} no ^{de} nacidas de la oposición del espiritualismo cristiano contra una Iglesia que no tenía ya de espiritual más que el nombre.

El ideal de *Joaquin* pareció realizarse en el siglo XIII en las órdenes mendicantes. ¿No eran los discípulos de San Francisco los *espirituales* por excelencia? No tardó en desarrollarse en el seno de una sociedad de hombres que se llamaban los pequeños, los humildes, los mínimos, un orgullo desmedido; poco faltó para que igualasen á San Francisco con Jesucristo: esto era hacer de él un revelador y de su religión una religión nueva. Se aplicaron las vagas profecías del abate *Joaquin* acerca de los *espirituales* y la última edad, la del *Espíritu*. Estas miras ambiciosas se abrieron paso en una obra que lleva el título de *Introducción acerca del Evangelio Eterno*, y que es como la profecía de una era nueva de la humanidad. ¿Quién es el autor de este libro misterioso? El atrevido adversario de los mendicantes, *Guillermo de Saint-Amour*, lo denunció como obra de los hermanos mínimos. No era

(1) *Concordia*, lib. II, tractat. I, c. 5. (*Acta Sanctorum, Maji*, t. VII, p. 142 y fig.)—*Concilio de Arlés*, de 1260 (MANSI, t. XXIII, p. 1002).

un monje oscuro quien había descornado el velo de los secretos de la órden, era el general mismo, *Juan de Parma* (1).

La frase *Evangelio Eterno*, que desempeña tan gran papel en la historia de las esperanzas de la humanidad, se encuentra en el Apocalipsis de San Juan. El abate *Joaquin* fué el primero que se sirvió de ella para caracterizar la edad religiosa que profetizó. La expresión y las ideas tuvieron un inmenso eco cuando una poderosa órden se las apropió. En el fondo la doctrina del *Evangelio Eterno*, de *Juan de Parma*, es la de *Joaquin*, cuyo nombre lleva (2): «La Ley evangélica es imperfecta, lo mismo que la Ley Antigua; ambas serán reemplazadas por el Evangelio del Espíritu Santo, que realizará la perfección.» Para señalar la superioridad del *Evangelio Eterno*, *Juan de Parma* se servía de diferentes comparaciones: «La Ley de Moisés tenía la claridad de las estrellas; el Evangelio de Jesucristo tiene la luz de la luna; el *Evangelio Eterno* tendrá el resplandor del sol.» Comparaba también el Antiguo Testamento al Santuario; el Nuevo, al Santo; el *Evangelio Eterno*, al *Sancta Sanctorum*. ¿En qué consistirá esta perfección? La respuesta revela las ilusiones y el orgullo de la órden de los Mínimos: «Jesucristo y sus Apóstoles no han vivido la vida perfecta, porque su vida era activa; la vida activa debe ser reemplazada por la vida contemplativa. Esta última edad será inaugurada por una órden más santa que todas las demás» (3).

El *Evangelio Eterno* fué condenado por el Papa, lo cual no le impidió el ser acogido por los espíritus especulativos y místicos. El concilio de Arlés nos dice que los hombres de letras escribieron comentarios al *Evangelio Eterno*, y que sus libros se extendieron por toda la cristiandad (4). Los mínimos no secunda-

(1) Esta opinión, emitida por NICOLAS EYMERIC en su *Directorium Inquisitorum*, ha sido adoptada por DAUNOU, *Historia literaria*, t. XX, p. 33-35.

(2) «*Doctrina Joachim, quam conditor libri (Introductorii) Evangelium Aeternum nominavit.*» (RICOBALDUS FERRARIENSIS, en ECCARD., *Corpus hist. mediæ ævi*, t. I, p. 1218.)

(3) D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 163 y sig.—ECCARDUS, *Corpus hist.*, t. II, p. 849 y sig.

(4) *Concilio de Arlés*, de 1260 (MANSI, t. XXIII, p. 1004): «*Plurimi litterati hujusmodi phantasias catenus occupati et illecti, ut plurima super illis commen-*

ron á su general; pero las doctrinas de *Juan de Parma* estaban ligadas por vínculos demasiado íntimos con las aspiraciones de la órden para que fuesen abandonadas; el orgullo, esa pasión dominante del monaquismo, encontraba su satisfacción en la ambiciosa profecía de una nueva edad en la que los discípulos de San Francisco habían de desempeñar el primer papel. Estos móviles eran más que suficientes para conservar la autoridad del *Evangelio Eterno* en el seno de los Mínimos. A fines del siglo XIII *Pedro de Oliva* se constituyó en órgano de sus aspiraciones y sus esperanzas. No hay nada de nuevo en su doctrina; la inspira siempre el espiritualismo por oposición á la Iglesia exterior. Pero la oposición se hace más agria; Roma es decididamente lo mismo para *Pedro de Oliva* que para los herejes, «la Iglesia carnal, la Babilonia impura, la gran prostituta.» San Francisco ha inaugurado el reinado de la Iglesia espiritual que se ha de elevar sobre las ruinas de la Babilonia adúltera, del mismo modo que «la humilde Esther fué coronada en lugar de la altiva Vasti.» Aquí reaparece la teoría de las tres edades de Joaquín: sólo que la diferencia entre el catolicismo y la última edad es más considerable: «Se formará una nueva Iglesia, como se formó otra al primer advenimiento de Jesucristo, cuando fué desechada la sinagoga» (1).

El espiritualismo de los hermanos Mínimos acabó por ser sospechoso á la Iglesia, y la Iglesia tenía razón en asustarse de él, porque era á la vez el origen de su orgullo y de su sorda guerra contra Roma. En el siglo XIV el Pontificado se puso en abierta lucha contra los franciscanos. Los más apasionados no dudaron en sublevarse contra la Santa Sede. Pero la órden no podía seguirles; hubiera sido suicidarse. Por fin los *espirituales* se separaron de la Iglesia y formaron una secta conocida bajo el nombre de *Fratricellos*. Los *Fratricellos* recogieron la herencia de las doctrinas tan queridas de los frailes mendicantes y de las almas contemplativas. *Pedro de Oliva* tuvo su escuela; sus discípulos le veneraron como un santo, como un apóstol; trasladaron á su

taria facta descriperint et de manu ad manum dando circumferentes, ad externas transfuderint nationes.»

(1) P. OLIVI *Postilla supra Apocalypsi*. (BALUZE, *Miscellan.*, t. I, p. 212-261).

pequeña secta las pretensiones de la órden de San Francisco; ellos eran los que debían renovar la Iglesia, y como la Iglesia ortodoxa perseguía á los *Fratricellos*, se vengaron enseñando que en la última edad que iba á inaugurarse la Iglesia romana sería reprobada, del mismo modo que la sinagoga lo había sido por haber crucificado á Jesucristo (1).

La idea del *Evangelio Eterno* tenía sus raíces en el espiritualismo evangélico; mientras los sentimientos cristianos se mantuvieron vivos, surgieron nuevas herejías para defender la doctrina de una edad religiosa puramente espiritual. Tales fueron los *Apostólicos*, que tuvieron la ambición de reemplazar á las órdenes mendicantes, llevando todavía más allá que ellas la pobreza y la humildad. Su odio contra Roma era igual; sus esperanzas religiosas eran en el fondo idénticas, por más que en la forma fuesen diferentes. Distinguían cuatro edades en el cristianismo; no reprobaban el pasado; por el contrario, lo legitimaban por las circunstancias en que se había encontrado la Iglesia; pero habiendo degenerado la Iglesia en cada uno de estos estados, se había hecho necesaria una nueva edad. Los *Apostólicos* creían que la cuarta edad sería la última; no pensaban en que si la Iglesia había degenerado, ellos degenerarían también, y que, por consiguiente, el progreso religioso no podía detenerse en su secta (2).

La idea de una religión progresiva no pereció con los *Apostólicos*; se la encuentra, pero siempre en estado de herejía, hasta en visperas de la Reforma (3). Es preciso que haya en estas esperanzas tan tenaces algo más que sueños apocalípticos para que se renueven siempre. ¿Cuál es, pues, el valor de este *Evangelio Eterno*, de esta *religion del Espíritu Santo*, de esta *edad de San Juan*, que los espíritus especulativos predicen incesantemente desde el siglo XII? Un historiador, cuyo genio poético simpatiza con el

(1) LIMBORCH, *Liber Sententiarum*, p. 306 y sig.

(2) Sobre la doctrina de los *Apostólicos*, véase la *Historia Dulcini*, en MURATORI, *Scriptores*, t. IX, p. 425 y sig.

(3) En 1459 un canónigo de Parma fué condenado á prisión, por haber enseñado que el cristianismo sería reemplazado por una religión nueva, á la manera que la Ley de Moisés lo fué por la de Jesucristo. (RAYNALD., *ad a.* 1459. § 31.)

misticismo, ha tomado en serio estas profecías; *Mr. Michelet* ve en ellas casi la última palabra de la humanidad (1). Esto es dar demasiada importancia á las revelaciones del abate *Joaquin*. Como doctrina no tienen valor alguno. No se puede decir siquiera que domina en ellas la idea de la perfectibilidad, porque los partidarios del *Evangelio Eterno* detienen el progreso en su secta, del mismo modo que la Iglesia ortodoxa pretendía inmovilizar la humanidad en el catolicismo. ¿Había al ménos un progreso en la nueva edad religiosa soñada por los sectarios? Los escritores protestantes dicen que el *Evangelio Eterno* era un cristianismo laí ritual opuesto al cristianismo exterior que se llama catolicismo (exte). Pero ¿qué era este cristianismo espiritual? Una religion imposible, porque quería reemplazar la vida activa por la vida contemplativa. Esta tendencia antisocial que existe ya en el abate *Joaquin*, adquirió nueva fuerza cuando los hermanos menores adoptaron el *Evangelio Eterno*. Para ellos, la religion perfecta se confundía con la regla de su orden: el ideal religioso de la humanidad habria consistido, pues, en transformar á todos los hombres en frailes mendicantes. Estas exageraciones del espiritualismo cristiano fueron todavía en aumento cuando los *Fratricellos* y los *Apostólicos* se apoderaron de la idea del *Evangelio Eterno*. Es propio de las pequeñas sectas el llevar la exageracion al extremo. Los *Apostólicos* no hallaban bastante perfecta la perfeccion de los menores; quisieron ir aún más allá de la mendicidad y reducir toda la existencia á una existencia espiritual. ¿Qué es en definitiva este ideal más que la destruccion de la humanidad?

Es menester hacer abstraccion de la forma que reviste en la Edad Media la idea del *Evangelio Eterno* si se quiere ponerla en relacion con las aspiraciones de la humanidad moderna. *Joaquin* protestaba que no queria nueva religion; á sus ojos el *Evangelio Eterno* seguía siendo el cristianismo, pero el cristianismo espiritual (3). *Guillermo de Saint Amour* acusa á los Mínimos de haber enseñado que el *Evangelio* sería reemplazado por una ley más

(1) MICHELET, *el Renacimiento*, Introduccion, p. 65.

(2) NEANDER, *Geschichte der christlichen Religion*, t. v, l. p. 840 y sig.

(3) JOACHIM, *In Apocalypsim*, p. 13.

perfecta (1). Es difícil creer que ésta haya sido su doctrina, porque los *Fratricellos* y los *Apostólicos*, que heredaron las creencias religiosas de la orden de San Francisco y que las exageraron, decían como el abate *Joaquin*, que la última edad no sería más que la completa realizacion del cristianismo. Sin embargo, la idea de una religion progresiva se encuentra en el fondo de los ensueños de *Joaquin* y sus partidarios. En vano protestaban que no querían más que la realizacion de la ley evangélica; Jesucristo también declaró que venía á cumplir la Ley Antigua y no á abolirla: ¿quiere esto decir, sin embargo, que el cristianismo no sea una religion nueva? Las esperanzas del abate *Joaquin*, si hubiesen sido realizables, hubieran conducido igualmente á una nueva religion. En este sentido es como uno de los grandes pensadores del siglo XVIII, *Lessing*, ha interpretado los sueños de los sectarios de la Edad Media: son instintos que expresan una necesidad de la humanidad. La Reforma empezó por negar que la religion sea progresiva; pero no hay protesta que valga contra la naturaleza de las cosas. El progreso ha invadido el campo de los reformados; hoy están conformes con la filosofia acerca de la perfectibilidad de la religion.

(1) GUIL DE SANCTO AMORE, *De periculis novissimarum temporum*, c. 8.

pasado: « La escolástica, dice Mr. Michelet, es la filosofía de los tontos, el razonamiento contra la razón, el vacío, la nada, un Babel de mentiras y de sandeces » (1).

Los juicios que conducen á maldecir los trabajos del pensamiento humano durante largos siglos, nos inspiran gran desconfianza. El siglo XVIII perseguía con su ódio al catolicismo; por lo cual, una filosofía que tenía la pretensión de demostrar científicamente los dogmas cristianos, debía parecer á los Voltaire y á los Condorcet el ideal del absurdo. En vista de esto, dudamos mucho de que hayan manejado con frecuencia á esos escolásticos que escribían docenas de *in-folios*. Hemos pasado largas horas hojeándolos; el tedio que hemos experimentado nos explica el mal humor que se descubre en el juicio de Daunou. Pero ¿no está la culpa en el catolicismo más bien que en los pensadores de la Edad Media? Los escolásticos razonaban sobre dogmas que están por encima de la razón ó que son contrarios á la razón, y querían, sin embargo, hallarlos conformes á la razón. Esto era condenarse forzosamente á una vacía logomaquia; ¿qué medio hay de ser inteligible y sensato hablando de la Trinidad, de la Encarnación, de la virginidad de la Madre de Dios, de la Eucaristía, de la Resurrección y del Juicio Final?

Al echar sobre el catolicismo la responsabilidad de las singularidades, más claro, de las necedades de la filosofía escolástica, no queremos decir que esta filosofía no sea más que el catolicismo revestido de un traje científico por una dialéctica bárbara: al ver las cuestiones que los escolásticos presentan y la solución que les dan, pudiera creerse que no son más que teólogos. La apariencia ha engañado á los mejores espíritus. En realidad la filosofía no ha estado tan sometida á la teología como se dice. Cuando se examina la Edad Media, hay que vencer una ilusión casi general: se cree que el catolicismo ha ejercido en ella un imperio absoluto. Hemos adelantado bastante en nuestros Estudios para poder afirmar que esta idea es una preocupación. Por lo que á los filósofos se refiere, aunque pocos de ellos se hayan apartado del dogma católico á conciencia de lo que hacían,

(1) MICHELET, *el Renacimiento*, Introducción, p. 30 y sig., 130-133.

CAPITULO III.

LA FILOSOFÍA.

SECCION PRIMERA.

LA ESCOLÁSTICA Y LA LIBERTAD DEL PENSAMIENTO.

Escolástica y libertad de pensar parecen cosas contradictorias; en efecto, la escolástica es la expresión científica del catolicismo, ¿y no excluye el catolicismo la libertad de pensamiento? Sin embargo, los reformadores rechazaron la filosofía de la Edad Media á título de filosofía racionalista; sabido es el gran ódio de Lutero contra Aristóteles y sus admiradores. Después de la Reforma los juicios sobre la escolástica han variado mucho. Los filósofos del último siglo son racionalistas en el mal sentido que la Iglesia da á esta palabra; sin embargo, lejos de saludar á los pensadores cristianos como sus precursores, no ven en sus obras más que falta de razón y de locura. Oigamos á Voltaire: « La teología escolástica, hija bastarda de la filosofía de Aristóteles, hizo más daño á la razón que le habían hecho los Hunnos y los Vándalos » (1). El último de los Benedictinos, hombre de profundo saber y de gran sentido, abunda en este juicio de reprobación (2). Un historiador poeta ha prestado el brillo de su talento á la maldición de la

(1) VOLTAIRE, *Ensayo sobre las costumbres*, c. 82.

(2) DAUNOU, en la *Historia literaria de la Francia*, t. XVI, p. 63.

hay en todos un elemento de libre pensamiento, que, llevado al extremo, es hostil al catolicismo. Los reformadores han comprendido el verdadero papel de los escolásticos con el instinto del odio, porque bien puede darse este nombre á la antipatía de Lutero. El germen del racionalismo está en el método mismo de la filosofía de la Edad Media. Aplicaba la razón al estudio de la teología; ahora bien, la razón y la teología católica son enemigos natos; los escolásticos, arrastrados por la fuerza de las cosas, se hicieron racionalistas á pesar de creerse ortodoxos.

Hay toda una familia de pensadores, la mayor parte profundamente religiosos, cuya doctrina es en el fondo la de Espinosa. El malicioso *Bayle* es el primero que ha puesto de relieve el singular parentesco que existe entre un filósofo á quien la Iglesia condena como príncipe de los ateos, y algunos doctores canonizados por la Iglesia: «El *realismo*, dice, es un *espinosismo* no desarrollado.» Hay más, los místicos, en los cuales la religión domina á la filosofía, se han estrellado en el mismo escollo. El panteísmo es ciertamente la negación del cristianismo; esto no ha sido un obstáculo para que los panteístas místicos hayan creído ser cristianos. Esta contradicción entre la tendencia de las doctrinas y las creencias religiosas de los filósofos escolásticos se encuentra en todas las escuelas, lo mismo en los nominalistas que en los realistas y los místicos. Pero la contradicción es más aparente que real. La filosofía es idéntica con la libertad de pensar; desde el día, pues, en que hay una filosofía, se puede afirmar que hay libre pensamiento, si no claro y con conciencia de sí mismo, al menos en germen, porque el hombre no puede pensar sin libertad. Así ha sucedido con la escolástica; es racionalista porque toda filosofía es racionalista. Es verdad que los filósofos de la Edad Media se hallaban atados por fórmulas religiosas, pero se imponían la misión de concebir estas fórmulas y de interpretarlas por medio de la razón; en esta tarea reaparece necesariamente la libertad de pensamiento. Sucedió á los teólogos escolásticos lo que en los tiempos modernos ha sucedido á los teólogos protestantes. Unos y otros se encuentran encadenados por textos considerados como sagrados. Y sin embargo, véase lo que ha llegado á ser la Escritura en manos de los unitarios. Se ha plegado

á los progresos de la razón que la interpreta. Lo mismo sucedió con los teólogos de la Edad Media. El despotismo del dogma, el despotismo no menor de Aristóteles, fueron impotentes para destruir en ellos la libertad de pensamiento. Ahora bien, en cuanto se manifiesta el pensamiento, por poco libre que sea, se hace hostil al catolicismo. De aquí la oposición constante de los hombres de Iglesia y de autoridad contra toda filosofía. Puede decirse con el ingenioso historiador de la escolástica, que la filosofía de la Edad Media es una insurrección permanente contra la religión ortodoxa (1).

SECCION II.

LOS LIBRES PENSADORES.

§ I. — Escoto Erigenes.

N.º 1. — *Discusiones sobre la predestinación en el siglo XI. Gottschalk y sus adversarios.*

La cristiandad latina se ha preocupado siempre de las relaciones de Dios con el hombre. La primera herejía de Occidente, el pelagianismo, tuvo lugar con motivo de la libertad y de la gracia. El dogma de la gracia y de la libertad ha sido también el motivo de que la Reforma se separe del catolicismo. Con discusiones acerca de la gracia y la predestinación se abre también el movimiento filosófico en el siglo IX.

La autoridad de San Agustín, *el doctor de la gracia*, fué omnipotente en la Edad Media; los escolásticos lo veneraban casi tanto como á la Escritura y á Aristóteles. Uno de los pensadores más independientes del siglo XII, *Juan de Salisbury*, dice que es una

(1) HAUREAU, *De la filosofía escolástica*, t. II, p. 523-525.

hay en todos un elemento de libre pensamiento, que, llevado al extremo, es hostil al catolicismo. Los reformadores han comprendido el verdadero papel de los escolásticos con el instinto del odio, porque bien puede darse este nombre á la antipatía de Lutero. El germen del racionalismo está en el método mismo de la filosofía de la Edad Media. Aplicaba la razón al estudio de la teología; ahora bien, la razón y la teología católica son enemigos natos; los escolásticos, arrastrados por la fuerza de las cosas, se hicieron racionalistas á pesar de creerse ortodoxos.

Hay toda una familia de pensadores, la mayor parte profundamente religiosos, cuya doctrina es en el fondo la de Espinosa. El malicioso *Bayle* es el primero que ha puesto de relieve el singular parentesco que existe entre un filósofo á quien la Iglesia condena como príncipe de los ateos, y algunos doctores canonizados por la Iglesia: «El *realismo*, dice, es un *espinosismo* no desarrollado.» Hay más, los místicos, en los cuales la religión domina á la filosofía, se han estrellado en el mismo escollo. El panteísmo es ciertamente la negación del cristianismo; esto no ha sido un obstáculo para que los panteístas místicos hayan creído ser cristianos. Esta contradicción entre la tendencia de las doctrinas y las creencias religiosas de los filósofos escolásticos se encuentra en todas las escuelas, lo mismo en los nominalistas que en los realistas y los místicos. Pero la contradicción es más aparente que real. La filosofía es idéntica con la libertad de pensar; desde el día, pues, en que hay una filosofía, se puede afirmar que hay libre pensamiento, si no claro y con conciencia de sí mismo, al menos en germen, porque el hombre no puede pensar sin libertad. Así ha sucedido con la escolástica; es racionalista porque toda filosofía es racionalista. Es verdad que los filósofos de la Edad Media se hallaban atados por fórmulas religiosas, pero se imponían la misión de concebir estas fórmulas y de interpretarlas por medio de la razón; en esta tarea reaparece necesariamente la libertad de pensamiento. Sucedió á los teólogos escolásticos lo que en los tiempos modernos ha sucedido á los teólogos protestantes. Unos y otros se encuentran encadenados por textos considerados como sagrados. Y sin embargo, véase lo que ha llegado á ser la Escritura en manos de los unitarios. Se ha plegado

á los progresos de la razón que la interpreta. Lo mismo sucedió con los teólogos de la Edad Media. El despotismo del dogma, el despotismo no menor de Aristóteles, fueron impotentes para destruir en ellos la libertad de pensamiento. Ahora bien, en cuanto se manifiesta el pensamiento, por poco libre que sea, se hace hostil al catolicismo. De aquí la oposición constante de los hombres de Iglesia y de autoridad contra toda filosofía. Puede decirse con el ingenioso historiador de la escolástica, que la filosofía de la Edad Media es una insurrección permanente contra la religión ortodoxa (1).

SECCION II.

LOS LIBRES PENSADORES.

§ I. — Escoto Erigenes.

N.º 1. — *Discusiones sobre la predestinación en el siglo XI. Gottschalk y sus adversarios.*

La cristiandad latina se ha preocupado siempre de las relaciones de Dios con el hombre. La primera herejía de Occidente, el pelagianismo, tuvo lugar con motivo de la libertad y de la gracia. El dogma de la gracia y de la libertad ha sido también el motivo de que la Reforma se separe del catolicismo. Con discusiones acerca de la gracia y la predestinación se abre también el movimiento filosófico en el siglo IX.

La autoridad de San Agustín, *el doctor de la gracia*, fué omnipotente en la Edad Media; los escolásticos lo veneraban casi tanto como á la Escritura y á Aristóteles. Uno de los pensadores más independientes del siglo XII, *Juan de Salisbury*, dice que es una

(1) HAUREAU, *De la filosofía escolástica*, t. II, p. 523-525.

temeridad pensar de distinta manera que San Agustín, y que es una imprudencia el atacarlo (1). Sin embargo, cosa singular, en el siglo XVI los reformadores se levantan contra el catolicismo en nombre de San Agustín, y en el siglo XVII la Iglesia condena á sus partidarios rigurosos, los jansenistas, á quienes detesta tanto como á los discípulos de Calvino; por su parte los protestantes de todas las sectas imputan como un crimen á la Iglesia sus ideas pelagianas. ¿Cómo explicar esta influencia contradictoria ejercida por el ilustre Padre? Hay dos puntos de vista en la doctrina de San Agustín. Su fin práctico es la humildad: ya hemos dicho en otra parte (2), que con tanta razón se le podría llamar doctor de la humildad como *doctor de la gracia*. La humildad es la subordinación completa á la voluntad de Dios; ahora bien, en la Edad Media Dios y la Iglesia eran la misma cosa; el resultado de la humildad era, pues, dar á la Iglesia un poder ilimitado sobre los espíritus. Por otra parte, hay un principio hostil á la Iglesia en el dogma de la predestinación. Implica, en efecto, que la salvación viene de Dios; haga lo que quiera, el hombre no llega nunca á merecer la vida eterna; la gracia es esencialmente gratuita. ¿Qué son entonces las obras que constituyen todo el catolicismo? Al recomendar ciertas acciones como meritorias, la Iglesia se separaba de la doctrina severa de la gracia tal como la ha formulado San Agustín. En cuanto se concede que el hombre entre por algo, por poco que sea, en su salvación, ya no puede decirse que la gracia es gratuita, que la salvación procede solamente de Dios; por el contrario, se hace resaltar la libertad del hombre. De aquí las acusaciones de pelagianismo que dirigen los protestantes á la teología católica. Es verdad que el catolicismo es inconsecuente; admite todos los dogmas con que construyen San Agustín y los protestantes su teoría de la gracia y de la predestinación, y rechaza esta teoría. Pero hay en esta inconsecuencia el instinto de una creencia más verdadera que la de la gracia gratuita y de la predestinación, y es el reconocimiento de la libertad y del mérito del hombre. También el protestantismo conduce á la

(1) JOH. SARISBERIENS., *Metalog.*, IV, 25.

(2) Véase mis *Estudios sobre el Cristianismo*.

libertad, pero no encuentra más que un medio de emancipar al hombre y es aniquilarlo ante Dios. Es preciso ir más allá que los católicos y los protestantes; es preciso reconocer al hombre libre ante Dios, y por consiguiente, libre ante los hombres: tal es la doctrina de la filosofía.

Las tendencias contrarias del catolicismo, de la reforma y de la filosofía, se hallan en germen en los debates que agitaron el siglo IX. Pocas personas conocen hoy el nombre de *Escoto*; ménos conocido es aún el nombre de un monje llamado *Gottschalk*; sin embargo, las discusiones en que tomaron parte siguen conservando su importancia; porque se trata de una cuestión que interesará á los hombres mientras exista la humanidad, sus relaciones con Dios. La doctrina de *Gottschalk* es en el fondo la de San Agustín; pero, con el atrevimiento que caracteriza á los pensadores alemanes, lleva sus principios hasta sus últimas consecuencias. Admite una doble predestinación; los elegidos son predestinados á la salvación eterna: los reprobados, á la muerte eterna. Los enemigos de *Gottschalk* deducían de aquí que, en su pensamiento, Dios predestinaba al pecado á los reprobados; pero su propia confesión manifiesta que entendía la predestinación en el mismo sentido que San Agustín. Por lo demás, no ocultaba que Dios no había querido salvar á todos los hombres, y de aquí deducía que Jesucristo no había muerto más que para los elegidos. Esto es muy lógico: ¿cómo creer, en efecto, que Jesucristo haya querido morir por los condenados, sabiendo que estaban predestinados al infierno? (1).

Como se ve, *Gottschalk* es un precursor de Lutero y de Calvino; si no destruye la libertad humana, la debilita; pero al aniquilar al hombre ante Dios, lo emancipa ante la Iglesia. A los que crean que damos demasiada importancia á las ideas de un monje oscuro, les recordaremos que su nombre llegó á ser una bandera en las contiendas sobre la gracia que agitaron al mundo teológico después de la Reforma. Fué el blanco de los apasionados

(1) HINCMAR, *De predestinatione*, c. 5, 27 (*Op.*, t. I, p. 26 y sig.). — NATALIS ALEXANDER, *Historia Ecclesiastica*, t. VI, p. 278.

ataques de los jesuitas (1), y fué defendido con calor por los calvinistas y jansenistas (2). Durante su vida, el desgraciado *Gottschalk* tuvo la suerte de los que son centinelas avanzados de una doctrina; víctimas sacrificados á la verdad, perecen, mientras que sus sucesores, más afortunados, recogen una gloria eterna, ignorando con mucha frecuencia el nombre de los oscuros soldados que les han precedido sobre el campo de batalla de las ideas. Dedicemos un recuerdo al pobre monje que fué condenado, reducido á prision y maltratado brutalmente (3) por haber sostenido en el siglo IX la doctrina que en el siglo XVI hizo triunfar á los reformadores.

En el innoble trato infligido á *Gottschalk* hay una verdadera pasión de teólogo: ¿será que sus enemigos hayan sido hostiles á la doctrina de San Agustín y partidarios de Pelagio? Se inclina uno á creerlo para explicarse la vehemencia de su odio; pero, sin embargo, no hay nada de esto. Los que tomaron parte en las discusiones sobre la gracia en el siglo IX, tienen todos por punto de partida los mismos dogmas; el pecado original, la gracia y la predestinación. Los adversarios de *Gottschalk* no vacilan en admitir que los niños no bautizados y los infieles, que no han podido conocer á Jesucristo, se condenan; la justicia de Dios queda á salvo, dice *Amolon*, arzobispo de Lyon, porque se condenan á causa del pecado original (4). ¿En qué consistía, pues, la diferencia? En algunos puntos que se deducían de los principios reconocidos por todos. *Gottschalk*, dotado de ese rigor que distingue á los hombres de convicciones profundas, no retrocedió ante ninguna consecuencia, por extraña que pareciese, al paso que aquellas consecuencias chocaban á otros espíritus menos lógicos,

(1) El jesuita CELLOT (*Historia Gottschalki*, p. 1, 23) llama á GOTTSCHALK un monstruo, una tea de discordia, etc.

(2) URSEMIUS, *Gottschalki historia*. — MANGUINI, *Veterum auctorum, qui saeculo nono de predestinatione scripserunt, opera* (el tomo II trata de GOTTSCHALK). — JANSSENIUS, *Augustin*, t. I, lib. I, c. 23.

(3) *Liber de tribus Epistolis*, c. 24 (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XV, p. 679): «*Flagellis et cadibus fertur atrocissime et absque ulla misericordia pene usque ad mortem dilaceratus.*»

(4) AMULONIS *Epist. ad Gottschalcum* (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XV, p. 334).

pero más humanos. Se sublevaban contra la proposición de que Dios no quiere salvar á los reprobados, y que Jesucristo no ha muerto por ellos; decían que esta doctrina obligaba á admitir que Dios había creado á los hombres para tener el placer de condenarlos. Hay en los adversarios de *Gottschalk* instintos que la filosofía podría admitir. Lo que hace tan terrible la doctrina de la predestinación es que implica que el hombre peca, y, por tanto, se condena fatalmente á consecuencia de la falta de Adán, que de ninguna manera le es imputable. El diácono *Floro* enseña que todos los hombres se encuentran en la posición de Adán, que pecan sin ser obligados ni compelidos, que los reprobados han podido salvarse y que los elegidos no se han salvado necesariamente (1).

El movimiento hácia una doctrina más humana y más verdadera que la de San Agustín continuó durante la Edad Media. Esto es lo que los protestantes llaman el pelagianismo de los escolásticos. Los reformadores echan en cara con razón á la Iglesia su inconsecuencia; no admite ni la gracia de San Agustín ni el libre arbitrio de Pelagio. La reivindicación de la verdadera libertad correspondía á la filosofía. Ésta tuvo su órgano en los debates teológicos del siglo IX, que fué *Escoto Erigenes*.

N.º 2.—*Escoto Erigenes*.

Cárlos el Calvo llamó á *Juan Escoto* para que interviniese en las discusiones sobre la gracia; esperaba que la palabra del filósofo calmaría las pasiones religiosas. Grande fué su error; fué como si hubiese echado leña al fuego. Hubo un levantamiento general contra el temerario pensador que se atrevía á reivindicar la libertad humana: «¡Oh espíritu infectado de veneno! exclamó el obispo *Prudencio*, oh monstruo horrible, oh serpiente nacida de la raza de las víboras!» (2). La Iglesia de Lyon le llamó miserable insensato, hereje incorregible (3). Dos concilios del siglo IX le

(1) FLORUS, *adv. Joann. Scotum* (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XV, p. 85).

(2) *Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XV, p. 520, 526, 570.

(3) *Concilios de Valencia*, de 855 y de *Langres*, de 859 (NATALIS ALEXANDER, *Hist. Eccl.*, t. VI, p. 363).

condenaron, y en 1225 mandó el Papa que sus obras fuesen entregadas á las llamas (1). En aquellas invectivas no se pronuncia la palabra *panteísmo*; los teólogos no se daban cuenta con claridad de las doctrinas del filósofo, pero veían instintivamente que arruinaban la religión cristiana. De aquí su cólera. En nuestros días el filósofo del siglo IX ha encontrado defensores hasta en el seno de la Iglesia romana. Por más que los Alemanes sean ortodoxos, sus mejores pensadores tienen ciertas tendencias panteístas que les hacen mirar con indulgencia algunos extravíos de que ellos mismos no están muy distantes (2). Pero los celosos protestan contra la rehabilitación de un hereje condenado por la Iglesia; acusan á *Escoto* como el patriarca de los panteístas de Occidente (3). También es el patriarca de los libres pensadores; por este concepto le reivindicamos nosotros.

«No me asusta tanto la autoridad, dice *Juan Escoto*, no temo tanto el furor de las inteligencias cortas, que vacile en proclamar en alta voz las cosas que descubre claramente y demuestra con certidumbre la razón» (4). ¿De dónde ha salido este libre pensador en un siglo que raya con las más profundas tinieblas de la Edad Media? Un rayo de la filosofía griega, un débil rayo lo ha iluminado (5); pero basta beber en las fuentes de la antigüedad, aun cuando no se hallen claras, para que el pensamiento se emancipe. *Escoto* es un hombre del Renacimiento en el siglo IX, lo cual quiere decir que hay en él muchas contradicciones. Sin embargo, en definitiva triunfa el libre pensamiento: «La autoridad, dice, se deriva de la razón, y de ningún modo la razón de la autoridad. Toda autoridad no admitida por la razón, carece de valor. La razón, por el contrario, invenciblemente apoyada en su propia fuerza, no necesita confirmación de ninguna autoridad» (6).

¿Cuál es la verdadera doctrina de *Escoto Erigenes*? Unos lo

(1) MANSI, t. XXII, p. 1211.

(2) STAUDENMAIER, *Joh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit*, 1834.

(3) MÖLLER, *Johannes Scotus Erigena und seine Irrthümer*, 1844.

(4) SCOT., *De divisione naturæ*, lib. I, p. 39.

(5) ESCOTO ha traducido del griego las obras del falso DIONISIO EL AREOPAGITA.

(6) SCOT., *De divisione naturæ*, lib. IV, p. 81, traducción de GUIZOT.

proclaman panteísta, otros dicen que su panteísmo no consiste más que en las formas con que reviste su pensamiento. Esta última opinión nos parece más verdadera y razonable. Fijándose solamente en algunas frases sueltas, habrá ciertamente que clasificar á *Escoto* entre los panteístas (1). Pero antes de condenar á un pensador hay que examinar su doctrina en su conjunto; si rechaza los errores que caracterizan al panteísmo, se podrá decir que es inconsecuente, pero no que es panteísta. Tal fué *Juan Escoto*. El panteísmo destruye la libertad; sin embargo, la primera censura que el filósofo dirige á la doctrina de San Agustín es que destruye el libre arbitrio (2).

La misma inconsecuencia aparece en sus opiniones teológicas. Como cristiano admite el pecado original, pero rechaza las creencias que se derivan de él; por consiguiente, es como si no creyese en él. Los partidarios rigurosos del dogma cristiano niegan la libertad. *Escoto* toma su defensa: «Dios, dice, ha creado al hombre libre; la libertad es, pues, de su esencia; y lo que es sustancial no puede perecer. Tengamos, pues, por seguro que todo pecado es efecto del libre arbitrio; que toda pena que se nos impone es por haber usado mal de nuestra libertad» (3). San Agustín y sus discípulos enseñan una predestinación más ó menos absoluta; *Escoto* rechaza la predestinación como una locura; según él, las nociones de presciencia y de predestinación no pueden aplicarse á Dios, porque la idea del tiempo no existe para el Sér Eterno. Es imposible, prosigue *Escoto*, que Dios premie el mal y predestine á él, porque el mal no tiene ninguna existencia real (4). El pecado original y el infierno son dos artículos de fe que parecen inseparables; sin embargo, el filósofo del siglo IX enseña la salvación final de todos los seres: «Los hombres volverán á su principio, que es Dios y la perfección. El mal no persistirá en ninguna criatura. Siendo la humanidad una y solidaria, es imposible que una parte se salve y otra se condene.» Siguiendo á Orígenes, *Escoto* no exceptúa de la salvación ni á los demonios: «El mal no es

(1) SCOT., I, 3; II, 2; III, 18.—MÖLLER, *Scotus Erigena*, p. 46, 47, 52, 84, 85.

(2) IBID., *De prædestinatione*, c. 4.

(3) IBID., c. 6.

(4) IBID., c. 7, § 9; c. 9, § 5; c. 10, § 3.

nada sustancial; no puede, pues, tener una duracion infinita» (1).

La doctrina de *Escoto*, si se la separa de la levadura cristiana que la hace inconsecuente, es la doctrina verdadera; es la creencia en la salvacion universal, que de dia en dia gana terreno en el corazon de los hombres contra el dogma bárbaro del infierno.

¿Por qué la filosofia de *Escoto* ha encontrado tan poca acogida durante la Edad Media? Un contemporáneo del filósofo dice que atacando la eternidad de las penas se quita á los hombres un temor saludable y se los entrega sin freno al pecado (2). En efecto, el infierno ha sido el gran instrumento de la educacion de los Bárbaros. Por medio de los terrores del infierno, convirtió San Bonifacio á los Germanos (3); por medio de los terrores del infierno moralizaban tambien los predicadores á los fieles (4). Los filósofos de la Edad Media están conformes con los teólogos; Hugo de San Víctor y Pedro de Blois (5), San Anselmo, San Buenaventura y San Bernardo (6), dicen que el temor del infierno mueve á los hombres á la penitencia. Pero la creencia del infierno, útil para dominar á los Bárbaros, se hace funesta en un estado social más avanzado. Este instrumento de moralizacion es en el fondo inmoral. El hombre se abstiene del pecado, no porque es el mal, sino porque el pecado trae consigo un castigo terrible; hace el bien, no porque es el bien, sino porque el bien es recompensado con la bienaventuranza eterna. ¿No es esta la teoría del interes bien entendido aplicada á la religion? El fiel calcula las consecuencias de la virtud y el vicio, y, como buen calculador, se decide por la virtud. No, la virtud y el vicio no son una especulacion: el hombre debe practicar el bien y evitar el mal, porque esta es la ley moral á que está sometido. Cuando la humanidad tenga conciencia

(1) SCOT., *De divisione natura*, v, 6, 26, 27.—MÖELLER, *Scotus Erigena*, página 107, 115, 117, 119, 121.

(2) FLORUS (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XV, p. 631, A.).

(3) BONIFAC., *Sermo VI* (MARTENE, *Amplissima Collectio*, t. IX, p. 200).

(4) AMBROSII APTERTI presbyteri, *sermo de cupiditate* (siglo VIII, MARTENE, *ib.*, t. IX, p. 231).

(5) HUGON. DE S. VICTORE, *Summa*, VI, 10.—PETRI BLESSENSIS, *Sermo 65* (*Bibl. Maxima Patrum*, t. XXIV, p. 1145).

(6) Véanse los pasajes citados en el *Soliloquium de SAN BUENAVENTURA*, c. 3 (*Op.*, t. VII, p. 117).

de esta ley, el infierno será un horror inútil. El porvenir pertenece á la doctrina de *Escoto Erigenes*.

§ II.—Berenger.

Los reformados celebran á *Berenger* como un testigo de la verdad, al paso que los protestantes lo rechazan como un hereje; Lutero, tan hostil al Pontificado, abrazó el partido del Papa contra *Berenger*, del perseguidor contra la víctima (1). A decir verdad, el hereje del siglo XI es un precursor de la filosofia más bien que de la Reforma. Si hemos de creer á sus contemporáneos, era libre-pensador desde su juventud: «Cuando íbamos juntos á la escuela, dice *Lanfranco*, se complacia en buscar argumentos contra la fe católica en los escritos de los filósofos» (2). Muy aficionado á las novedades, hacía poco caso de las autoridades por imponentes que fuesen. *Berenger* se mantuvo fiel á esta tendencia; es un pensador que procede de la razon, no es un hombre de fe: «No comprendo siquiera, dice, como es posible no preferir la razon en la investigacion de la verdad; es preciso estar ciego para no ver lo que es claro como la luz» (3). Esto es el principio del racionalismo, y parece que el diácono de Tours no retrocedió ante las consecuencias de su doctrina. No se contentó con rechazar con disgusto los milagros que fabricó el clero para probar la presencia corporal de Jesucristo en el sacramento de la Eucaristía (4); sus enemigos le acusaban de negar hasta los milagros de las Sagradas Escrituras: «¿Qué queda entonces de la fe cristiana, exclama *Guitmundo*, arzobispo de Averse, y qué es de la autoridad de la Iglesia?» (5).

Berenger sigue siendo cristiano, pero mina los cimientos del

(1) LESSING, *Berengarius Turonensis* (*Obras*, t. VIII, p. 320, ed. LACHMANN).

(2) HENRIC. DE KNYGTON, *De Eventib. Anglica*, lib. II, c. 5.

(3) BERENGAR., *De sacra cæna* (Berlín, 1834), p. 100.

(4) BERENGARIUS, *De sacra cæna*, p. 37: «*Fabula omni catholico audito ipso indignissima.*»

(5) GUITMUNDUS, *De veritate Eucharistia*, lib. III (*Biblioth. Maxima Patrum*, t. XVIII, p. 459).

nada sustancial; no puede, pues, tener una duracion infinita» (1).

La doctrina de *Escoto*, si se la separa de la levadura cristiana que la hace inconsecuente, es la doctrina verdadera; es la creencia en la salvacion universal, que de dia en dia gana terreno en el corazon de los hombres contra el dogma bárbaro del infierno.

¿Por qué la filosofia de *Escoto* ha encontrado tan poca acogida durante la Edad Media? Un contemporáneo del filósofo dice que atacando la eternidad de las penas se quita á los hombres un temor saludable y se los entrega sin freno al pecado (2). En efecto, el infierno ha sido el gran instrumento de la educacion de los Bárbaros. Por medio de los terrores del infierno, convirtió San Bonifacio á los Germanos (3); por medio de los terrores del infierno moralizaban tambien los predicadores á los fieles (4). Los filósofos de la Edad Media están conformes con los teólogos; Hugo de San Víctor y Pedro de Blois (5), San Anselmo, San Buenaventura y San Bernardo (6), dicen que el temor del infierno mueve á los hombres á la penitencia. Pero la creencia del infierno, útil para dominar á los Bárbaros, se hace funesta en un estado social más avanzado. Este instrumento de moralizacion es en el fondo inmoral. El hombre se abstiene del pecado, no porque es el mal, sino porque el pecado trae consigo un castigo terrible; hace el bien, no porque es el bien, sino porque el bien es recompensado con la bienaventuranza eterna. ¿No es esta la teoría del interes bien entendido aplicada á la religion? El fiel calcula las consecuencias de la virtud y el vicio, y, como buen calculador, se decide por la virtud. No, la virtud y el vicio no son una especulacion: el hombre debe practicar el bien y evitar el mal, porque esta es la ley moral á que está sometido. Cuando la humanidad tenga conciencia

(1) SCOT., *De divisione natura*, v, 6, 26, 27.—MÖELLER, *Scotus Erigena*, página 107, 115, 117, 119, 121.

(2) FLORUS (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XV, p. 631, A.).

(3) BONIFAC., *Sermo VI* (MARTENE, *Amplissima Collectio*, t. IX, p. 200).

(4) AMBROSII APTERTI presbyteri, *sermo de cupiditate* (siglo VIII, MARTENE, *ib.*, t. IX, p. 231).

(5) HUGON. DE S. VICTORE, *Summa*, VI, 10.—PETRI BLESSENSIS, *Sermo 65* (*Bibl. Maxima Patrum*, t. XXIV, p. 1145).

(6) Véanse los pasajes citados en el *Soliloquium de SAN BUENAVENTURA*, c. 3 (*Op.*, t. VII, p. 117).

de esta ley, el infierno será un horror inútil. El porvenir pertenece á la doctrina de *Escoto Erigenes*.

§ II.—Berenger.

Los reformados celebran á *Berenger* como un testigo de la verdad, al paso que los protestantes lo rechazan como un hereje; Lutero, tan hostil al Pontificado, abrazó el partido del Papa contra *Berenger*, del perseguidor contra la víctima (1). A decir verdad, el hereje del siglo XI es un precursor de la filosofia más bien que de la Reforma. Si hemos de creer á sus contemporáneos, era libre-pensador desde su juventud: «Cuando íbamos juntos á la escuela, dice *Lanfranco*, se complacia en buscar argumentos contra la fe católica en los escritos de los filósofos» (2). Muy aficionado á las novedades, hacía poco caso de las autoridades por imponentes que fuesen. *Berenger* se mantuvo fiel á esta tendencia; es un pensador que procede de la razon, no es un hombre de fe: «No comprendo siquiera, dice, como es posible no preferir la razon en la investigacion de la verdad; es preciso estar ciego para no ver lo que es claro como la luz» (3). Esto es el principio del racionalismo, y parece que el diácono de Tours no retrocedió ante las consecuencias de su doctrina. No se contentó con rechazar con disgusto los milagros que fabricó el clero para probar la presencia corporal de Jesucristo en el sacramento de la Eucaristía (4); sus enemigos le acusaban de negar hasta los milagros de las Sagradas Escrituras: «¿Qué queda entonces de la fe cristiana, exclama *Guitmundo*, arzobispo de Averse, y qué es de la autoridad de la Iglesia?» (5).

Berenger sigue siendo cristiano, pero mina los cimientos del

(1) LESSING, *Berengarius Turonensis* (*Obras*, t. VIII, p. 320, ed. LACHMANN).

(2) HENRIC. DE KNYGTON, *De Eventib. Anglica*, lib. II, c. 5.

(3) BERENGAR., *De sacra cæna* (Berlín, 1834), p. 100.

(4) BERENGARIUS, *De sacra cæna*, p. 37: «*Fabula omni catholico audito ipso indignissima.*»

(5) GUITMUNDUS, *De veritate Eucharistia*, lib. III (*Biblioth. Maxima Patrum*, t. XVIII, p. 459).

cristianismo, como dicen sus contemporáneos: « Todo el edificio del catolicismo se derrumba juntamente con el dogma de la presencia corporal de Jesucristo en el misterio de la Eucaristía », dice el abad *Durand* (1). No remontaremos hasta el origen de esta creencia. Es indudable que en los primeros siglos no se conocía el nombre de *transubstanciación*, y digan lo que quieran los católicos, ni existía el nombre ni existía el dogma. En una edad que materializaba la religión, la idea de la presencia corporal de Cristo debía prevalecer sobre la idea de una comunión puramente espiritual. *Berenger* dice que en Roma no querían ni oír hablar de una comunión espiritual. Pero por lo mismo que la transubstanciación halagaba al espíritu crédulo de las masas, repugnaba á las clases inteligentes. *Berenger* encontró numerosos partidarios en el seno del clero; hasta el mismo Gregorio VII le era favorable, hasta el punto de que los enemigos del gran Papa le acusaron de participar de los errores del hereje.

¿ Cuáles eran las herejías que enseñaba el archidiácono de Tours? Es difícil precisarlas: es más conocida la parte negativa de su doctrina que la parte dogmática. La transubstanciación debía resistirse á un pensador que se atiene á la razón. *Berenger* no ve en ella más que la superstición de un pueblo ignorante (2). ¿ Se ha limitado á negar la transubstanciación, ó ha llevado su audacia hasta negar la presencia real? Sus contemporáneos le acusan unánimes de esta última herejía; pero ¿ no será esto efecto de la pasión de partido? Todos los días estamos oyendo á los escritores católicos imputar á los libres pensadores opiniones que éstos rechazan: ¿ no sucedió lo mismo con *Berenger*? El archidiácono de Tours se queja de las consecuencias que sacaban de sus principios (3): hay que admitir, pues, que ha enseñado la presencia real; falta saber cómo la entendía. Sus propios escritos manifiestan que rechazaba toda presencia corporal. Para él el sacra-

(1) « *Inanis Ecclesie catholice fides ac professio.* » (*Biblioth. Maxima Patrum*, t. XVIII, p. 420).

(2) BERENGARIUS, *Epist. ad Adelmann.* (p. 38, ed. SCHMIDT): « *Vulgus et Paschasius, ineptus ille monachus Corbiensis.... Vulgus et cum vulgo insanientes Paschasius, Lanfrancus et quicumque alli.* »

(3) LESSING, *Berengarius Turonensis* (*Obras*, t. VIII, p. 420).

mento es un acto puramente espiritual que obra por medio de la inteligencia: « El cuerpo de Jesucristo, dice, está en el cielo y allí estará hasta la consumación de los siglos; si, pues, Jesucristo está presente en la Eucaristía, ha de ser espiritualmente, lo vemos, pero es con los ojos de la fe; lo recibimos, pero en nuestro corazón » (1).

El dogma de la transubstanciación fué consagrado en el siglo XIII por el concilio de Letran. « En todas las discusiones teológicas, dice Voltaire, Roma se ha decidido siempre por la opinión que más sometía al espíritu humano y que más anulaba el razonamiento: ¿ Cuál debía ser el respeto hácia aquellos que con una palabra convertían el pan en Dios, y sobre todo hácia el Jefe de una religión que hacía tales prodigios! » (2). Esta acusación no es una calumnia del siglo XVIII. En la Edad Media la religión se confundió con la Iglesia, y la Iglesia se confundió con el clero. ¿ Considérese el inmenso prestigio que el dogma de la transubstanciación debía dar á los sacerdotes! Se decían los intermediarios entre el cielo y la tierra; el misterio de la Eucaristía era una manifestación patente de su misión divina. El monje *Paschasio Radberto*, á quien *Berenger* acusa de participar de la superstición del pueblo, veía muy bien la ventaja que proporcionaba al clero: « El sacerdote, dice, es el órgano visible de Cristo; lleva las oraciones de los fieles á los pies del Todopoderoso y les comunica la voluntad de Dios » (3). Durante toda la Edad Media las funciones del sacerdote en el misterio de la Eucaristía sirvieron para exaltar el poder sacerdotal (4). El clero se identificó en cierto modo con Dios; esto es tan cierto, que un papa se atrevió á llamar dioses á los sacerdotes! (5).

(1) BERENGAR., *De sacra cæna*, p. 177, 148.

(2) VOLTAIRE, *Ensayo sobre las costumbres*, c. 45.

(3) PASCHAS. RADBERT., *De corpore et sanguine Domini*, c. 12 (*Biblioth. Maxima Patrum*, t. XIV, p. 741).

(4) En un sermón de PIERRE LE MANGEUR, canceller de la Iglesia de París en el siglo XII, se lee: « *Est ergo sacerdos coadjutor redemptoris, consiliarius Domini Sabaoth.* » (*Bibl. Maxima Patrum*, t. XXIV, p. 1459.)

(5) El papa Adriano, escribiendo al emperador Federico Barbaroja, llama á los obispos dioses: « *Qui dii sunt et filii Excelsi omnes.* » (*Chronic. S. Bertini*, c. 43, para. VI, en MARTENE, *Thesaurus Anecdotorum*, t. III, p. 648.)

Se comprenderá ahora el furor del clero contra el archidiacono de Tours: toda su vida no fué más que una serie de persecuciones. Uno de los grandes personajes de la Iglesia, Lanfranco, arzobispo de Cantorberi, preparó el camino por medio de la calumnia (1). El concilio de Roma condenó á Berenger sin oírlo. No bastó esto al santo celo de sus adversarios. El obispo de Lieja escribió al Rey de Francia que, en lugar de convocar un sínodo para juzgarle, harían mejor en encender una hoguera para quemarlo (2). El Rey de Francia se contentó con reducir á prisionero al heresiarca; pero el pueblo, movido por los frailes, estuvo á punto de matarlo (3). Bajo el punto de vista de la ortodoxia, la Iglesia tenía razon en odiar á Berenger: no ha tenido enemigo más peligroso. Su concepcion de la Eucaristía atacaba al clero en el principio mismo de su autoridad, y su racionalismo ocultaba peligros más graves todavía. El archidiacono de Tours respetaba en apariencia el dogma; pero lo alteraba espiritualizándolo; esto consiste en que la razon y el dogma católico son incompatibles. Tomar la razon como punto de partida, como lo ha hecho Berenger, es venir á parar á la negacion de la religion revelada. La Iglesia ha debido, pues, condenarle; pero por lo mismo la filosofia debe condenar á la Iglesia y su doctrina.

§ III. — Abelardo.

Los libres pensadores que hasta ahora hemos encontrado son á un mismo tiempo cristianos y filósofos; cristianos por la influencia de los tiempos en que vivían, no sospechan que su filosofia destruye el cristianismo. Lo mismo sucede con Abelardo. La Iglesia lo ha condenado. La censura era justa teniendo en cuenta las tendencias, porque los principios filosóficos de Abelardo daban por resultado la negacion del catolicismo. Pero la condena-

(1) LESSING ha puesto de manifiesto la odiosa conducta de LANFRANCO en su *Berengarius Turonensis*.

(2) D'ACHERY, *Spicilegium*, t. IV, p. 447.

(3) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, I, § 29, notas f, g y r.

cion era injusta en cuanto se refiere á las intenciones de Abelardo, porque el ilustre doctor ha hecho siempre protestas de ortodoxia: en su *Introduccion á la Teología*, dice que, si se engaña, está pronto á retractar sus errores (1); escribe á Eloisa que Aristóteles no le hará separarse de Cristo; en su Apología hace una profesion de fe cristiana (2). Abelardo se creía ortodoxo; habla con horror de las herejías de Orígenes (3), los herejes le parecen mil veces peores que los gentiles (4). El filósofo, acusado de racionalismo, está tan léjos de no creer más que lo que enseña la razon, que dirige á los dialécticos la misma censura que San Bernardo le dirigía á él (5). En el libro mismo que ha condenado la Iglesia, Abelardo se proponía defender la religion cristiana contra sus adversarios (6).

Abelardo se ha engañado queriendo conciliar la razon con la fe revelada: despues acá otros muchos han fracasado en esta obra imposible. Al cabo la experiencia ha sido útil para la razon; la razon y la fe se han divorciado hasta que la última se ponga de acuerdo con la primera. Pero si Abelardo quiere poner la razon al servicio de la fe, ¿con qué título le ponemos entre los libres pensadores? Como defensor de la razon. San Agustín parte del principio de que la fe es ántes que la inteligencia; á pesar de todas las transacciones que la Iglesia se ve precisada á celebrar con la razon, esta opinion es necesariamente la suya. La razon, por el contrario, en cuanto se despierta, necesita comprender para creer. Abelardo dice que, llamado á enseñar la teología, sus discípulos le pidieron argumentos sacados de la filosofia, propios para satisfacer á la razon; le rogaron que les enseñase, no á repetir lo que él decia, sino á comprenderlo; porque, decían, nadie puede creer sin haber comprendido, y es ridículo ir á predicar á los demas cosas que no puede comprender ni el que las enseña ni

(1) ABELARDI *Introductio ad Theologiam*, Prologus, p. 974, 975.

(2) ABELARDI *Opera*, p. 308, 330 y sig.

(3) «*Supramodum abominandas hereses*» (Op., p. 1045).

(4) IB. «*Quis etiam hæreticos longe deteriores esse gentibus ignoret?*»

(5) *Theologia christiana*, lib. III (MARTENE, *Thesaurus Anecdotorum*, t. V, p. 1247): «*Quod enim id solum recipiunt, quod eis ratio sua persuadet....*»

(6) ABELARDI *Introductio ad Theologiam*, p. 1046, 1004, 1047. C. *Theologia christiana*, en MARTENE, t. V, p. 1242.

Se comprenderá ahora el furor del clero contra el archidiacono de Tours: toda su vida no fué más que una serie de persecuciones. Uno de los grandes personajes de la Iglesia, Lanfranco, arzobispo de Cantorberi, preparó el camino por medio de la calumnia (1). El concilio de Roma condenó á Berenger sin oírlo. No bastó esto al santo celo de sus adversarios. El obispo de Lieja escribió al Rey de Francia que, en lugar de convocar un sínodo para juzgarle, harían mejor en encender una hoguera para quemarlo (2). El Rey de Francia se contentó con reducir á prisionero al heresiarca; pero el pueblo, movido por los frailes, estuvo á punto de matarlo (3). Bajo el punto de vista de la ortodoxia, la Iglesia tenía razon en odiar á Berenger: no ha tenido enemigo más peligroso. Su concepcion de la Eucaristía atacaba al clero en el principio mismo de su autoridad, y su racionalismo ocultaba peligros más graves todavía. El archidiacono de Tours respetaba en apariencia el dogma; pero lo alteraba espiritualizándolo; esto consiste en que la razon y el dogma católico son incompatibles. Tomar la razon como punto de partida, como lo ha hecho Berenger, es venir á parar á la negacion de la religion revelada. La Iglesia ha debido, pues, condenarle; pero por lo mismo la filosofia debe condenar á la Iglesia y su doctrina.

§ III. — Abelardo.

Los libres pensadores que hasta ahora hemos encontrado son á un mismo tiempo cristianos y filósofos; cristianos por la influencia de los tiempos en que vivían, no sospechan que su filosofia destruye el cristianismo. Lo mismo sucede con Abelardo. La Iglesia lo ha condenado. La censura era justa teniendo en cuenta las tendencias, porque los principios filosóficos de Abelardo daban por resultado la negacion del catolicismo. Pero la condena-

(1) LESSING ha puesto de manifiesto la odiosa conducta de LANFRANCO en su *Berengarius Turonensis*.

(2) D'ACHERY, *Spicilegium*, t. IV, p. 447.

(3) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, I, § 29, notas f, g y r.

cion era injusta en cuanto se refiere á las intenciones de Abelardo, porque el ilustre doctor ha hecho siempre protestas de ortodoxia: en su *Introduccion á la Teología*, dice que, si se engaña, está pronto á retractar sus errores (1); escribe á Eloisa que Aristóteles no le hará separarse de Cristo; en su Apología hace una profesion de fe cristiana (2). Abelardo se creía ortodoxo; habla con horror de las herejías de Orígenes (3), los herejes le parecen mil veces peores que los gentiles (4). El filósofo, acusado de racionalismo, está tan léjos de no creer más que lo que enseña la razon, que dirige á los dialécticos la misma censura que San Bernardo le dirigía á él (5). En el libro mismo que ha condenado la Iglesia, Abelardo se proponía defender la religion cristiana contra sus adversarios (6).

Abelardo se ha engañado queriendo conciliar la razon con la fe revelada: despues acá otros muchos han fracasado en esta obra imposible. Al cabo la experiencia ha sido útil para la razon; la razon y la fe se han divorciado hasta que la última se ponga de acuerdo con la primera. Pero si Abelardo quiere poner la razon al servicio de la fe, ¿con qué título le ponemos entre los libres pensadores? Como defensor de la razon. San Agustín parte del principio de que la fe es ántes que la inteligencia; á pesar de todas las transacciones que la Iglesia se ve precisada á celebrar con la razon, esta opinion es necesariamente la suya. La razon, por el contrario, en cuanto se despierta, necesita comprender para creer. Abelardo dice que, llamado á enseñar la teología, sus discípulos le pidieron argumentos sacados de la filosofia, propios para satisfacer á la razon; le rogaron que les enseñase, no á repetir lo que él decia, sino á comprenderlo; porque, decían, nadie puede creer sin haber comprendido, y es ridículo ir á predicar á los demas cosas que no puede comprender ni el que las enseña ni

(1) ABELARDI *Introductio ad Theologiam*, Prologus, p. 974, 975.

(2) ABELARDI *Opera*, p. 308, 330 y sig.

(3) «*Supramodum abominandas hereses*» (Op., p. 1045).

(4) IB. «*Quis etiam hereticos longe deteriores esse gentibus ignoret?*»

(5) *Theologia christiana*, lib. III (MARTENE, *Thesaurus Anecdotorum*, t. V, p. 1247): «*Quod enim id solum recipiunt, quod eis ratio sua persuadet....*»

(6) ABELARDI *Introductio ad Theologiam*, p. 1046, 1004, 1047. C. *Theologia christiana*, en MARTENE, t. V, p. 1242.

aquellos á quienes se dirige (1). Así, pues, el filósofo francés era órfano de una revolucion que se estaba realizando en el espíritu humano, cuando proclamaba que la inteligencia es superior á la fe, que ésta debe apoyarse en la razon. Si la razon no puede discutir la fe, dice, ¿cómo se ha de poder distinguir lo verdadero de lo falso? (2). Hé aquí el fundamento del racionalismo. Poco importa que *Abelardo* no sea racionalista; en cuanto se deposita en la conciencia humana el gérmen de una doctrina, se desarrolla aún contra la voluntad de los que la han emitido sin darse cuenta de su trascendencia. Ahora bien, el racionalismo, frente á frente de la ortodoxia católica, conduce necesariamente á la duda y á la incredulidad. A pesar de las protestas de *Abelardo* y de su buena fe, esta tendencia existe en sus escritos. El camino de la sabiduría, dice, es la duda (3). De aquí á la incredulidad y á la negacion del cristianismo no hay más que un paso.

Aun cuando *Abelardo* no haya visto las consecuencias á que conduce su doctrina, sus aspiraciones hácia el porvenir se revelan en las explicaciones filosóficas que procura dar de los dogmas del cristianismo. No diremos nada de su teoría de la Trinidad; la Trinidad cristiana consiste esencialmente en la Divinidad del Verbo que se ha hecho carne; ahora bien, la Encarnacion es un milagro, y cuando la razon quiere explicar los milagros, tiene que caer en el absurdo; así es que todos los que han buscado un sentido filosófico en la Trinidad, han sido acusados de herejía. *Abelardo* no fué más afortunado, y en realidad su doctrina religiosa iba más allá del cristianismo. Todo el cristianismo está fundado en el misterio de la Encarnacion y de la Redencion. La Redencion está relacionada con el pecado original; Dios ha tenido que enviar á su Hijo para rescatar á la humanidad, porque la humanidad entera ha pecado en Adán y merecido la muerte eterna. Una vez admitido el pecado original, la Redencion y la Encarnacion se deducen de él como consecuencias necesarias. Sin embargo, *Abelardo* acumula objeciones contra la Redencion; no com-

(1) ABELARDI *Historia calamitatum*, c. 9, p. 20.

(2) ABELARDI *Op.*, p. 1058.

(3) «*Dubitando ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus. Sic et Non*, p. 16, ed. de COUSIN.

prende cómo el hombre puede haber sido entregado al diablo á consecuencia del pecado de Adán; ménos aún comprende cómo la muerte de Cristo, inocente, ha podido rescatar de la muerte al culpable. Lo cual quiere decir que *Abelardo* no cree de una manera muy firme en el pecado original. Así es que su teoría de la Redencion no tiene de cristiano más que el nombre: «El Hijo de Dios, dice, ha tomado la naturaleza humana para enseñarnos la caridad con sus palabras y con su ejemplo» (1). De manera que la Redencion no es más que una enseñanza; pero para esto no hace falta el mayor y el más imposible de los milagros, Dios hecho hombre; basta que Dios emplee los medios naturales de su influencia sobre las criaturas. La explicacion filosófica de *Abelardo* destruye implícitamente el dogma cristiano, y sustituye en su lugar un dogma nuevo, que no es otro que el de la filosofía moderna; la revelacion permanente de Dios por la humanidad reemplaza á la revelacion milagrosa del cristianismo.

Esto es tan cierto que, segun *Abelardo*, el Hijo de Dios no ha predicado una religion nueva; dice que la doctrina cristiana es anterior al cristianismo. Los filósofos enseñaban la inmortalidad del alma; Sócrates y Platon decian que Dios es el soberano bien; la humildad de Pitágoras era casi la humildad del Evangelio; todos buscaban la sabiduría, y eran, por consiguiente, cristianos (2). ¿Quién los ha iniciado en esta doctrina? Dios ha inspirado á los filósofos como ha inspirado á los profetas (3). ¿Qué es, pues, el cristianismo? Una reforma de la ley natural que observaban los filósofos (4). En este orden de ideas, el abismo ahondado por la teología cristiana entre la antigüedad y el Evangelio desaparece; *Abelardo* no vacila en comparar á los filósofos con los santos; enseña que unos y otros se salvarán. Citemos las palabras del filósofo francés; hacen feliz contraste con la intolerancia de la

(1) ABELARDI *Commentar. in Epist. ad Roman.*, lib. II (*Op.*, p. 550-553).

(2) ABELARDI *Theologia christiana* (MARTENE, *Theaurus*, t. V, p. 1205 y sig.); «*Reperimus ipsorum, non vitam quam doctrinam maxime evangelicam perfectionem exprimere, et a religione christiana eos aut nihil aut parum recedere.*»

(3) ABELARDI *Introduct. ad Theologiam*, I, 12 (*Op.*, p. 996).

(4) ABELARDI *Theologia christiana* (MARTENE, *Theaurus*, t. V, p. 1211).

Iglesia: «No hay que desesperar de la salvacion de nadie que ántes de Cristo haya vivido bien y con pureza. Y son de tener en cuenta la abstinencia, la continencia, las virtudes que han distinguido á los filósofos antiguos..... No hay, pues, razon que nos induzca á dudar de la salvacion de aquellos gentiles que, ántes de la venida del Salvador, han practicado, naturalmente y sin ley escrita, como dice el Apóstol, lo que previene la ley.» (1). Admitir la salvacion de los filósofos que no han conocido á Cristo, es creer que el hombre puede salvarse sin ser cristiano, es decir, que la verdad puede existir fuera del cristianismo; es hacer de la revelacion cristiana un accidente, un momento en el desarrollo de la humanidad, es negar en definitiva la Encarnacion y la Redencion. Abelardo no pensaba ir tan léjos, pero tenía un adversario formidable que instintivamente veía el resultado final á que venía á parar su filosofía: «Las simpatías de Abelardo por los paganos revelan sus tendencias, dice San Bernardo: el empeño que pone en presentar á Platon como cristiano, prueba que él es pagano» (2).

San Bernardo desempeña un papel odioso en sus debates con Abelardo. Hasta los escritores católicos confiesan que todas las acusaciones que dirige á su adversario eran falsas (3). Los filósofos van más allá: le echan en cara una violencia apasionada y un arte profundo, un odio ciego y una páfida habilidad (4). Prescindamos de estas tristes contiendas de personas para apreciar las doctrinas. San Bernardo ha exagerado los errores de Abelardo, trasformándolos en herejías; pero bajo el punto de vista de la ortodoxia, debía reprobar el racionalismo del filósofo. En fuerza de querer dar razon de todas las cosas, áun de aquellas que son superiores á la razon, Abelardo venía á parar á no creer más que lo que la razon puede demostrar (5). San Bernardo no se engañaba al denunciarle como inventor de una religion nueva, de un nuevo

(1) ABELARDI *Theol.* (ib., p. 1203-1205), traduccion de REMUSAT.

(2) BERNARDI *Epist. ad Innocent.* (Obras de ABELARDO, p. 284.)

(3) REMUSAT, *Abelardo*, t. I, p. 218; t. II, p. 350.

(4) REMUSAT, t. I, p. 228.

(5) S. BERNARDI *Epist. ad Pap. Innocent.* (Obras de ABELARDO, p. 277. 271).

Evangelio (1); porque habia entre las creencias del santo y las del filósofo una diferencia tan grande como la que separa al estrecho catolicismo de la Edad Media de las aspiraciones de la filosofía moderna. En el fondo existia la lucha entre la religion cristiana y la filosofía, y no se ha de pedir ciertamente á un Padre de la Iglesia que abandone la fe divina y abraza el partido de la sabiduría humana. Pero, bajo el punto de vista del porvenir, las cosas toman un aspecto muy diferente. No es tal ó cual error de un filósofo lo que han condenado San Bernardo y los concilios, sino la razon misma: «El espíritu humano lo usurpa todo, exclama el abad de Claraval; no deja nada á la fe» (2). Ahora bien, el que rechaza la razon en virtud de la fe, pronuncia la sentencia de condenacion de su fe. La religion, en nombre de la cual rechazaba San Bernardo el nuevo Evangelio de Abelardo, era esa ortodoxia rencorosa que, bajo el nombre soberbio de religion universal, condena al fuego del infierno á la inmensa mayoría de los hombres. La religion de Abelardo saluda el bien y la belleza do quiera que los ve; no condena á nadie, porque se resistió á creer que Dios haya creado á los hombres para entregarlos á la muerte eterna. Es la religion verdaderamente universal, porque acepta todas las manifestaciones del sentimiento religioso como aspiraciones divinas. La religion de Abelardo es la religion del porvenir.

§ IV.—Los Nominalistas y los Realistas.

Sabido es que hay dos corrientes de ideas en la filosofía de la Edad Media, el nominalismo y el realismo: «El nombre de realistas, dice un historiador de la escolástica, ha sido dado desde el siglo XII á los filósofos que, viendo en la unidad suprema el origen sustancial, el supuesto, el sujeto de todos los números subalternos, parecian dar realidad á una pura abstraccion. Llamaban nominalistas á los filósofos que, sin negar las relaciones, las seme-

(1) S. BERNARDI *Epist. ad Innocent.* (Obras de ABELARDO, p. 273.)

(2) S. BERNARDI *Epist.* 188 *ad Cardinales.*

Iglesia: «No hay que desesperar de la salvacion de nadie que ántes de Cristo haya vivido bien y con pureza. Y son de tener en cuenta la abstinencia, la continencia, las virtudes que han distinguido á los filósofos antiguos..... No hay, pues, razon que nos induzca á dudar de la salvacion de aquellos gentiles que, ántes de la venida del Salvador, han practicado, naturalmente y sin ley escrita, como dice el Apóstol, lo que previene la ley.» (1). Admitir la salvacion de los filósofos que no han conocido á Cristo, es creer que el hombre puede salvarse sin ser cristiano, es decir, que la verdad puede existir fuera del cristianismo; es hacer de la revelacion cristiana un accidente, un momento en el desarrollo de la humanidad, es negar en definitiva la Encarnacion y la Redencion. Abelardo no pensaba ir tan léjos, pero tenía un adversario formidable que instintivamente veía el resultado final á que venía á parar su filosofía: «Las simpatías de Abelardo por los paganos revelan sus tendencias, dice San Bernardo: el empeño que pone en presentar á Platon como cristiano, prueba que él es pagano» (2).

San Bernardo desempeña un papel odioso en sus debates con Abelardo. Hasta los escritores católicos confiesan que todas las acusaciones que dirige á su adversario eran falsas (3). Los filósofos van más allá: le echan en cara una violencia apasionada y un arte profundo, un odio ciego y una páfida habilidad (4). Prescindamos de estas tristes contiendas de personas para apreciar las doctrinas. San Bernardo ha exagerado los errores de Abelardo, trasformándolos en herejías; pero bajo el punto de vista de la ortodoxia, debía reprobar el racionalismo del filósofo. En fuerza de querer dar razon de todas las cosas, áun de aquellas que son superiores á la razon, Abelardo venía á parar á no creer más que lo que la razon puede demostrar (5). San Bernardo no se engañaba al denunciarle como inventor de una religion nueva, de un nuevo

(1) ABELARDI *Theol.* (ib., p. 1203-1205), traduccion de REMUSAT.

(2) BERNARDI *Epist. ad Innocent.* (Obras de ABELARDO, p. 284.)

(3) REMUSAT, *Abelardo*, t. I, p. 218; t. II, p. 350.

(4) REMUSAT, t. I, p. 228.

(5) S. BERNARDI *Epist. ad Pap. Innocent.* (Obras de ABELARDO, p. 277. 271).

Evangelio (1); porque habia entre las creencias del santo y las del filósofo una diferencia tan grande como la que separa al estrecho catolicismo de la Edad Media de las aspiraciones de la filosofía moderna. En el fondo existia la lucha entre la religion cristiana y la filosofía, y no se ha de pedir ciertamente á un Padre de la Iglesia que abandone la fe divina y abraze el partido de la sabiduría humana. Pero, bajo el punto de vista del porvenir, las cosas toman un aspecto muy diferente. No es tal ó cual error de un filósofo lo que han condenado San Bernardo y los concilios, sino la razon misma: «El espíritu humano lo usurpa todo, exclama el abad de Claraval; no deja nada á la fe» (2). Ahora bien, el que rechaza la razon en virtud de la fe, pronuncia la sentencia de condenacion de su fe. La religion, en nombre de la cual rechazaba San Bernardo el nuevo Evangelio de Abelardo, era esa ortodoxia rencorosa que, bajo el nombre soberbio de religion universal, condena al fuego del infierno á la inmensa mayoría de los hombres. La religion de Abelardo saluda el bien y la belleza do quiera que los ve; no condena á nadie, porque se resistió á creer que Dios haya creado á los hombres para entregarlos á la muerte eterna. Es la religion verdaderamente universal, porque acepta todas las manifestaciones del sentimiento religioso como aspiraciones divinas. La religion de Abelardo es la religion del porvenir.

§ IV.—Los Nominalistas y los Realistas.

Sabido es que hay dos corrientes de ideas en la filosofía de la Edad Media, el nominalismo y el realismo: «El nombre de realistas, dice un historiador de la escolástica, ha sido dado desde el siglo XII á los filósofos que, viendo en la unidad suprema el origen sustancial, el supuesto, el sujeto de todos los números subalternos, parecían dar realidad á una pura abstraccion. Llamaban nominalistas á los filósofos que, sin negar las relaciones, las seme-

(1) S. BERNARDI *Epist. ad Innocent.* (Obras de ABELARDO, p. 273.)

(2) S. BERNARDI *Epist.* 188 *ad Cardinales.*

anzas naturales de las cosas numerables, negaban, sin embargo, que hubiese entre ellas identidad de sustancia, y parecían reducir de este modo á nombres todo lo que se dice en general de las cosas (1). El nominalismo hace su aparición en el mundo filosófico, al mismo tiempo que el feudalismo en el mundo social; el individualismo que domina en el régimen feudal, reina también en el nominalismo; éste conduce lógicamente al aislamiento, de la misma manera que el feudalismo. El realismo, por el contrario, está en armonía con el genio católico, genio de la unidad, de la universalidad, pero que amenaza con absorber todo lo individual: los realistas consecuentes atribuyen la esencia de las cosas á los universales y reducen el individuo á un simple accidente. No puede decirse que todos los teólogos y filósofos hayan enarbolado una ú otra de estas dos banderas; pero sus tendencias se encuentran en todos. Pues bien, el nominalismo y el realismo son igualmente hostiles á la doctrina cristiana; prueba evidente de que la filosofía, por el solo hecho de ser filosofía, es inconciliable con el cristianismo.

El primer filósofo que profesó el nominalismo, *Roscelin*, aplicó su doctrina á la explicación de la Trinidad, pero, al querer explicarla, la desnaturalizó: «O las tres personas de Dios, dice, existen cada cual individualmente y por separado, sin tener entre sí más que la identidad de voluntad y de poder, ó las tres personas no hacen más que un solo Dios, y en este caso Dios existe sin distinción de personas, y obra con plenitud cuando obra, de manera que habría que decir que el Padre y el Espíritu Santo han debido encarnarse, cuando se ha encarnado el Hijo. Ahora bien, esta última hipótesis es absurda: luego hay que adoptar la primera y admitir que las tres personas son tres seres distintos, y por decirlo así, tres dioses» (2). La causa del error de *Roscelin* está en el nominalismo; este error es como la expresión teológica de aquella doctrina. El principio fundamental de los nominalistas es que no existe nada que no sea individual, es decir, uno; de aquí se sigue que no puede haber más que un Dios, sin distinción de

(1) HAURÉAU, *De la filosofía escolástica*, t. I, p. 40.
 (2) COUSIN, *Abelardo*, Introducción, p. 95.

personas, ó que las tres personas constituyen tres dioses. La Iglesia advirtió el peligro; *Roscelin* fué condenado en el concilio de Compiègne (1092). Uno de los grandes pensadores de la Edad Media nos dará á conocer la gravedad del debate. San Anselmo acusa á *Roscelin* de que enseña el triteísmo; en efecto, si las tres personas divinas no forman una unidad, hay tres dioses, lo cual es la negación del cristianismo (1). Las acusaciones de Anselmo recaían sobre el nominalismo: «El pensamiento de los nominalistas, dice, se halla tan envuelto en imaginaciones corporales, que no puede distinguir los objetos que sólo la inteligencia percibe. Ahora bien, no reconociendo más realidades que las que caen bajo los sentidos, y no admitiendo como existente más que lo individual, ¿cómo es posible comprender que las tres personas de la Trinidad, cada una de las cuales es Dios, no constituyen más que una sola y misma divinidad? ¿Cómo comprender que el Verbo se ha hecho hombre sin ser persona humana?» (2). De manera que la Encarnación desaparecía juntamente con la Trinidad; como dice enérgicamente un doctor escolástico, el nominalismo reducía á cenizas los huesos de Cristo (3).

San Anselmo tenía razón en sus ataques contra el nominalismo. Leibnitz dice que la secta de los nominalistas estaba más conforme con la filosofía de su tiempo. Ahora bien, ¿cuál es el espíritu que caracteriza á la filosofía moderna? Basta citar los nombres de Bacon y de Locke, designados como nominalistas, para conocer las tendencias anticristianas del nominalismo; en sus últimas consecuencias viene á parar al materialismo y á la incredulidad, como se ve en Hobbes y Hume, que son también nominalistas.

Tenemos, pues, una de las escuelas de la escolástica condenada como hostil al cristianismo. Podría esperarse que la doctrina del adversario del nominalismo estaría en armonía con la ortodoxia católica, y así era en apariencia, puesto que Anselmo, el realista, fué colocado entre los santos. Pero la Iglesia, al proteger al realismo, no sospechaba que alimentaba un enemigo tan

(1) ANSELMUS, *De fide Trinitatis*, c. 3, p. 43.

(2) IBID., c. 2, p. 42.

(3) HILDEBERTO DE LAVARDIN, en HAURÉAU, t. I, p. 221.

peligroso como el nominalismo. El realismo absoluto conduce al panteísmo, es decir, á la negación más radical de la religión cristiana. Ya en la Edad Media se ha echado de ver la identidad del realismo y de los errores panteísticos (1); los escritores modernos lo han probado con toda evidencia (2). De aquí resulta que ha habido pensadores cristianos, santos, que han profesado la doctrina de Espinosa; San Anselmo y Santo Tomás son panteístas lo mismo que Guillermo de Champeaux, obispo de Chalons, y los franciscanos Alejandro de Hales y Escoto (3). Esto parece una paradoja y casi una calumnia; sin embargo, es cierto, al menos en el sentido de que su filosofía es, como dice Bayle, *un espinosismo no desarrollado*.

Es inútil decir que los filósofos que profesaban el realismo no echaban de ver las consecuencias de su sistema filosófico; se creían completamente ortodoxos. Pero la buena fe de los pensadores no evita el peligro de sus doctrinas; más bien lo aumenta. La Iglesia condenó á Abelardo, á pesar de su buena fe; tuvo también que condenar el realismo. Los errores que contiene se desarrollaron fatalmente, como la semilla depositada en tierra produce la planta que contiene en esencia. A principios del siglo XIII los clérigos que salían de las escuelas de París, enseñaban el panteísmo en todo su rigor. *Amaury de Bene* y sus discípulos profesaban la doctrina de que todo es uno, que todo lo que es, es Dios; que Dios es la esencia de todas las criaturas, y que todas las criaturas vuelven á Dios. Aquellos pensadores temerarios fueron entregados á las llamas como herejes; se llegó hasta exhumar los huesos de *Amaury* como indignos de descansar en tierra bendita (4). Sin embargo, según el testimonio de un fraile, que aplaudió su suplicio, los culpables eran personas de costumbres graves y puras (5). No se buscaba, pues el castigar á los hom-

(1) ROUSSELOT, *Estudios sobre la filosofía en la Edad Media*, t. III, p. 326-328.

(2) HAURÉAU, *De la filosofía escolástica*, t. I, p. 41, 426-430; t. II, p. 500-502.

(3) HAURÉAU, *ib.*, t. I, p. 204, 334, 233; t. II, p. 351-353; t. I, p. 426-430.—ROUSSELOT, t. III, p. 21-27.

(4) MANSI, t. XXII, p. 801 y sig.—HAURÉAU, t. I, p. 403 y sig.

(5) ROBERTI *Monachi Chronologia*, ad a. 1210.

bres, sino á las herejías filosóficas; éstas parecieron tan funestas, que el concilio general de Letran, en 1215, se creyó en el caso de renovar su condenación en los términos más violentos; declaró que el padre de la mentira había cegado en tales términos el espíritu de *Amaury*, que su doctrina era más bien insensata que herética (1).

La condenación de los panteístas del siglo XIII ofrece más de una enseñanza. Hoy, que la libertad de pensar está inscrita en nuestras constituciones, la Iglesia se ve obligada á transigir con los libres pensadores; hasta pretenden sus defensores que nunca ha perseguido la libertad de pensar. El sangriento castigo de los panteístas es una respuesta á estos sofismas: «Sus errores, dice *Daunou*, no eran más que sueños; el error más irreligioso consiste en creer que se sirve á Dios y á la verdad inmolando á los que tienen la desgracia de conocerlos mal» (2). El panteísmo condenado en el siglo XIII no era otra cosa que el realismo llevado á sus últimas consecuencias. Tenemos, pues, los dos grandes sistemas filosóficos que dominaban los espíritus en la Edad Media, el nominalismo y el realismo, sucesivamente reprobados por la Iglesia. ¿Se dirá todavía después de esto que el catolicismo es compatible con la filosofía? Vamos á ver cuál era la libertad que dejaba la Iglesia á los filósofos. A mediados del siglo XIII un legado del papa prohibió á los dialécticos ocuparse de teología y á los teólogos ocuparse de cuestiones filosóficas, en atención á que la confusión de la filosofía y de la teología producía cada día nuevos errores (3). Un concilio renovó la prohibición: las cuestiones puramente teológicas fueron excluidas de la enseñanza filosófica: en cuanto á las cuestiones de filosofía que se rozaban con la teología, era preciso resolverlas en sentido ortodoxo; no era permitido ni leer pasajes ni citar autoridades contrarias á la fe (4). ¡Tal era la condición á que quería la Iglesia reducir á la filosofía! En el siglo XIII creyó sin duda haber vencido á la libertad de pensamien-

(1) *Concil. Lateran.*, a. 1215, c. 2 (MANSI, t. XXII, p. 986.)

(2) DAUNOU, en la *Historia literaria de la Francia*, t. XVI, p. 590.

(3) D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 158.

(4) D'ARGENTRÉ, I, 173.—BULEUS, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. III, p. 398.

to; no sospechaba que, al hacer patente la incompatibilidad de la filosofía y el dogma, comprometía el dogma y no la filosofía. Es verdad que por el momento quedaba triunfante, pero todo lo que ganó fué que los filósofos recurrieran á un sistema de hipocresía y de restricciones mentales para eludir las trabas del dogma y las persecuciones de la Iglesia.

Los nominalistas, los primeros enemigos de Cristo, aceptaron la situación que les imponía la Iglesia, declararon que la razón era impotente para comprender los misterios de la teología; prescindieron de las cuestiones de la fe por no ser de la competencia de la filosofía (1). Esto era proclamar la separación de la filosofía y de la teología, de la razón y de la fe. Pero ¿quién iba á sacar ventaja del divorcio? ¿Los filósofos la Iglesia que la humanidad iba á cambiar la libertad de penencias las cadenas de la ortodoxia? Grande hubiera sido su error. Pero los nominalistas prosiguieron su camino; para ponerse á salvo de las tramas; decidían que había dos órdenes de verdades, las verdades naturales y las verdades reveladas, y que los filósofos no tenían obligación de deducir las mismas consecuencias que los teólogos (2). Esto era hacer la guerra al dogma aparentando respeto y sumisión á la fe. La apariencia ha engañado á un sabio historiador de la filosofía. Ritter no admite que los nominalistas del siglo XIV hayan sido los precursores de los libres pensadores (3). Los contemporáneos tenían un instinto más verdadero de la misión de los filósofos, y los llamaban *novatores* (4). Lo que sucedió en el siglo XV prueba que la acusación era fundada. Pedro de Ailly se queja de que la teología estaba abandonada, de que los teólogos no se ocupaban más que de estudios seculares (5). Y ¿cuál era el sistema que dominaba en las escuelas de filosofía? Se desdeñaba la autoridad de la tradición, y se prefería la razón á la Sagrada Escritura (6); era el racionalismo en toda su extensión.

(1) HAUREAU, *De la filosofía escolástica*, t. II, p. 487.

(2) ROBERTO HOLKOT, en HAUREAU, t. II, p. 479.

(3) RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*, t. III, p. 160.

(4) LUIS XI, en el edicto de 1473 dado contra los nominalistas, los llama *doctores renovatores*.

(5) D'AILLY, en LAUNOI, *De varia Aristotelis fortuna*, c. 6.

(6) CLEMANGIS, *ib.*, c. 6: «Nunc autem plerisque videmus scholasticos sacra-

Esta coexistencia, medio hipócrita, medio sincera de la religión y de la filosofía, continuó durante siglos. Si al principio podía haber sinceridad en la transacción entre la razón y la fe, es imposible que después de una experiencia secular pudiesen tener el libre pensamiento y la teología en tan pacífica neutralidad. La filosofía ha dado á la fe golpes demasiado rudos para que ésta no vea en aquélla un enemigo declarado ó encubierto. Cuando la teología dominaba, enviaba á la hoguera á los libres pensadores; los filósofos no lo olvidarán. ¿Por qué, pues, conservar en el siglo XIX una tregua en la cual no puede continuar de buena fe ninguna de las dos partes? Sin embargo, una escuela filosófica que domina en un país ilustrado por los libres pensadores, ha vuelto á hacer de la distinción entre la fe y la ciencia una bandera, á cuya sombra la razón y la religión pueden vivir en buena inteligencia. Esta buena inteligencia permite ciertamente á los filósofos llevar cirios en las procesiones, descubrirse ante el Santísimo Sacramento y escribir grandes frases en honor del cristianismo; pero no engaña á nadie. Rebaja á la razón, no dejándole más que una libertad á medias; conduce á la filosofía del miedo, y el miedo de los filósofos da fuerzas á la Iglesia, enemigo eterno del libre pensamiento. No nos forjemos por nuestras manos las cadenas; aceptemos más bien la lucha franca y declarada. Sin dejar de confesar que la fe y la razón tienen campos diferentes, reconozcamos con Leibnitz que no hay más que una verdad, que no puede haber una verdad de fe diferente de una verdad filosófica. Hay, pues, necesariamente oposición entre una religión que pretende dominar á la razón y la filosofía. No tenemos que temer el resultado de la lucha: la victoria se decidirá por la razón, es decir, por la filosofía.

rum inconcussa testimonia scripturarum tam tenuis astimare momenti, ut rationationem ab auctoritate ductam velut inertem et minime acutam, sibilo ac sublatione irrideant, quasi sint majores ponderis, qua phantasia humanae imaginationis adinvenit. »

§ V.—Los Escépticos.

N.º 1.—Influencia del método escolástico sobre el escepticismo.

La duda es natural al espíritu humano; en cuanto el hombre piensa, duda porque nunca ve la verdad entera; siempre hay algo de error en la verdad tal como la concibe un sér imperfecto, y por consiguiente, siempre há lugar á la duda. ¿No habrá habido dudas en la Edad Media? Los fanáticos de un pasado que no conocen quisieran conceder este honor á nuestros antepasados; no echan de ver que su elogio implica una ignominia; en efecto, decir que la Edad Media no ha dudado, es decir que no ha pensado. La creencia más firme no impide la duda, pero ayuda á vencerla. A los ojos de los hombres de fe la duda es una inspiración del demonio; bajo esta forma, si puede decirse así, es como primeramente aparece en la Edad Media; aquellos á quienes acomete, la rechazan por medio de la oración y las mortificaciones (1). A veces venía en su auxilio algún milagro (2); pero ¿qué sucederá cuando ya no haya milagros que disipen las dudas?

La duda no se limitó á ser una opinión individual, aislada; gracias al método de los filósofos escolásticos, llegó á ser una tendencia general de los pensadores. La escolástica marchaba siempre apoyada en autoridades, como las Sagradas Escrituras, los Padres de la Iglesia y los filósofos antiguos. Como rara vez estaban conformes estos testimonios, se abría vasto campo á la dialéctica. Sobre los principales puntos del dogma católico había un pro y un contra, y cada opinión tenía á su favor nombres más ó menos imponentes. *Abelardo* presentó estos testimonios en su famosa recopilación titulada *Sí y No*. Todos los escolásticos procedían de

(1) Véase la confesión de un monje del siglo XI, en D'ACHERY, *Spicileg.*, t. IV, p. 109.

(2) Una jóven religiosa dudaba de la existencia de Jesucristo, de los ángeles y del paraíso. El abad ordenó oraciones por la hermana, y el alma de la religiosa salió de su cuerpo y vió á Jesucristo y á los ángeles en el cielo. (CESAR, HERTBACHENS., *Dialog.*, IV, 39.)

la misma manera. Ninguna verdad, por patente que fuera, estaba al abrigo de esta controversia; así es que se encuentra en *San Tomás* una serie de argumentos contra la existencia de Dios. ¿Cuál debía ser el resultado de semejante método? *Abelardo* dice que la duda es el medio de llegar á la verdad; á la verdad filosófica, sí; pero la duda aplicada á la verdad revelada conduce al escepticismo más bien que á la fe. A fuerza de pesar razones en pro y en contra, el ánimo quedaba indeciso, y hallaba que todas las opiniones eran igualmente probables. De aquí resultó que la incertidumbre llegó hasta el fondo mismo del dogma. Esto era tanto más inevitable, cuanto que los argumentos alegados en favor de la fe no eran muchas veces más que autoridades, al paso que las objeciones estaban tomadas de la razón; la razón acabó por triunfar de la autoridad.

El Tratado de *Abelardo* sobre el *Sí* y el *No* asustó á los creyentes, y no sin motivo; dar argumentos así contra los dogmas como á su favor ¿no era decir que la verdad y el error son igualmente plausibles? *Gautiero de San Victor* fué el órgano de estos temores; sus invectivas contra los filósofos son un verdadero grito de alarma. El título de su folleto es una acusación: «*Contra las herejías manifiestas y condenadas por los concilios, que enseñan en sus libros de sentencias los sofistas Abelardo, Lombardo, Pedro de Poitiers y Gilberto Porretano.*» *Gautiero* dice que los dialecticos debilitan la fe: «*Ya no se sabe, dice, lo que es verdad y lo que es error; una sola y misma cosa parece á la vez verdadera y falsa. Si se escucha á esos razonadores, no se sabe si hay un Dios ó no, si Jesucristo es hombre ó no, ¿qué digo? ni aun si ha habido un Cristo. Y lo mismo sucede con todos los artículos de nuestra fe.*» El catolicismo ha concluido, exclama, si triunfa esta filosofía, porque reúne en sí todas las herejías (1).

Gautiero de San Victor no fué escuchado, aun cuando el clero participaba de sus temores (2). El mal que denunciaba era inhe-

(1) BULÆUS, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. II, p. 402, 553.

(2) ESTÉBAN, obispo de Tournai en el siglo XII, escribió al papa Celestino III: «*Disputatur publice contra sacras constitutiones de incomprehensibili deitate, de*

rente á la escolástica; la filosofía iba á la duda y á la negación, por el mero hecho de servirse de la razón para justificar dogmas contrarios á la razón. Desde el siglo XIII había un escepticismo sistemático (1). *Rogério Bacon*, aunque no participaba de estas dudas, confesaba que, bajo el punto de vista de la razón, el cristianismo podía ser combatido lo mismo que las demás religiones (2). El espíritu humano se inclinaba á la incredulidad y no había manera de detenerlo.

N.º 2. — *El escepticismo y la religión.*

No hay un solo dogma católico que no esté más ó ménos en oposición con la razón. No ha duda en que los razonadores de profesión empujan al mundo respecto de las creencias fundamentales del catolicismo. El dogma de la Trinidad era muy á propósito para ocupar su afán de especulación; pero toda interpretación filosófica de la Trinidad conduce á la herejía, porque la Encarnación del Hijo de Dios es inconciliable con las leyes de la naturaleza. Sabido es que Roscelin, Abelardo y Guillermo Porretano fueron condenados por haber enseñado opiniones heterodoxas acerca de la Trinidad. Cosa singular; los que acusaban de error á los demás no tenían más acierto cuando trataban de profundizar el misterio. Esto fué lo que sucedió al abad *Joaquín*; escribió un libro contra la teoría de *Pedro Lombardo*, pero la doctrina del santo abad pareció tan poco ortodoxa como la otra, y fué condenada en el concilio de Letran. El siglo XIII, la edad de oro de la escolástica, fué fecunda en herejías acerca de la Trinidad. Los más grandes teólogos no estaban al abrigo de toda censura. *Duns Escoto*, el doctor sutil, una de las lumbreras de la escolástica

incarnatione verbi... Individua Trinitas in trivitiis secatur et discernitur, ut tot jam sint errores quot doctores, tot scandala, quot auditoria, tot blasphemias, quot platee. (GIESEDER, *Kirchengeschichte*, t. II, 2, § 73, nota 111, p. 406.)

(1) ENRIQUE DE GANTE combate el escepticismo (*Summa*, Prolog. — HUET, *Enrique de Gante*, p. 117).

(2) ROGERIO BACÓN, *Opus Majus*, p. 41: « Ex lege disputationis potest negari omnia que in lege Christi sunt, sicut christiani negant ea que in aliis legibus continentur. »

ca, fué acusado de renovar las proposiciones de Guillermo Porretano. Santo Tomás convenció á un canciller de la Universidad de que se había equivocado en su *Suma teológica* acerca de las tres personas de la Trinidad (1); pero el *Angel de la Escuela* mismo fracasó en la explicación de un misterio inexplicable. Un filósofo moderno dice que la doctrina de Santo Tomás es idéntica en el fondo con la herejía de Sabelio (2).

En realidad la Trinidad cristiana está resumida en la Divinidad de Cristo, es decir, en una imposibilidad filosófica. La Divinidad de Jesucristo es el verdadero fundamento del cristianismo. ¿Quién había de esperar verla atacada en la Edad Media por medio de los argumentos que hoy emplean los unitarios? Monjes oscuros fueron los que hicieron esta sencilla observación: « Si Jesucristo es realmente Dios, ¿cómo es que nunca se ha proclamado como tal? » *Pedro el Venerable* escribió una larga carta para ilustrar á los religiosos que le habían sometido sus escrúpulos; se queja, según costumbre, de la inspiración del diablo. El argumento no era muy decisivo. Verdad es que el abad cita palabras de Jesucristo que, según él, prueban su Divinidad; pero los monjes habían leído y releído aquellos pasajes, y no habían visto en ellos lo que creía ver el abad de Cluni (3). Lo que prueba que las palabras de Jesucristo no dicen lo que se pretende que afirman, es que la duda suscitada por los monjes de Cluni ha persistido y ha acabado por apoderarse de los más grandes genios que honran á la humanidad.

En los escolásticos el escepticismo tomó otra forma; exageraron la Divinidad de Cristo hasta el punto de comprometer la humanidad del Hijo de Dios. *Pedro Lombardo*, el gran doctor cuya *Suma* tenía la autoridad de la Biblia, fué acusado por enseñar que Jesucristo, como hombre, no era nada. La opinión del *Maestro* fué admitida en la escuela como una verdad, con gran escándalo de la Iglesia. El Pontificado se estremeció: « Un número infinito de doctores, dice Alejandro III, han bebido en ese cáliz

(1) D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 120, 235, 122.

(2) REMUSAT, *Abelardo*, t. II, p. 381.

(3) PETRI VENERABILIS *Epist. ad Petrum de S. Johanne* (*Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XXII, p. 970).

embriagador y se han visto acometidos de furor: la fe cristiana, péigra» (1). Tenía razon de asustarse el Papa; el enemigo encarnizado de los escolásticos, *Gautiero de San Víctor*, dice muy bien: «Si Jesucristo, como hombre, no es nada, no ha habido Encarnación verdadera, y por consiguiente, no hay cristianismo: «¿qué cosa más espantosa podría decir el Antecristo?» (2). Los doctores negaban la humanidad de Jesucristo, porque, á pesar de su fe, no podían comprender la union de lo finito y de lo infinito. Además, ¿cómo habian de aceptar los filósofos la idea de un Dios que nace de una Virgen? Ya en la Edad Media se apeló á las leyes de la naturaleza contra el misterio cristiano (3); los ortodoxos salian de apuros diciendo que no era más imposible para Dios el hacer nacer á Jesucristo de una vírgen, que el hacer hablar á la burra de Balaam. Juzgue el lector si la respuesta era á propósito para convencer á los que dudasen. La virginidad de la Madre de Dios, que subsiste despues del parto, es una existencia tan absurda que chocó aún á la fe robusta de los doctores escolásticos; un teólogo de París expuso las objeciones de los Judíos contra el misterio cristiano, y no respondió á ellas porque las consideraba insolubles. La Virgen encontró un defensor, *Ricardo de San Víctor* (4); pero á fuerza de querer profundizar una cosa imposible, se llegó á consecuencias que comprometian la ortodoxia (5).

La fe en la Escritura es, juntamente con la divinidad de Cristo, la base de la revelacion; puede decirse que es más fundamental todavía, porque ha, sectas protestantes que rechazan la divinidad de Jesucristo y que sostienen la inspiracion divina de la Biblia. Sin embargo, desde la Edad Media fué atacada y conmovida la revelacion escrita. Unos acomodaban los libros sagrados á sus opiniones, como lo hacen los cristianos racionalistas y los uni-

(1) MANSI, t. XXII, p. 119.

(2) BULÆUS, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. II, p. 632, 553.

(3) IBID., p. 606.

(4) RICHARDUS DE SÁNCTO VICTORE, *De Emmanuele, Prologus*.

(5) Habia doctores que, aún admitiendo la virginidad de Maria ántes y despues del nacimiento, decian que en el momento mismo del parto no habia podido permanecer en su estado virginal. GODEFROY DE VENDOME refutó esta opinion. (D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 32.)

tarios (1); otros los ponian en ridículo y preludiaban á Voltaire, preguntando qué tiene que ver la revelacion con el arca de Noé, con los bueyes de Abraham, con los asnos de Sebeon y los camelos de Job (2). Quedaban los milagros como apoyo de la revelacion. No ha habido edad más crédula que aquella en que florecia la escolástica; sin embargo, ¿quién lo habia de creer? Un doctor se burló de los milagros á las puertas mismas de Roma (3).

El dogma del pecado original y el de la divinidad de Cristo están unidos por un lazo tan íntimo que no puede subsistir uno sin otro. Pero ¿cómo explicar racionalmente una creencia que debe parecer falta de sentido á todo hombre ajeno á las ideas cristianas? Uno de los grandes doctores de la Edad Media lo intentó, pero se vió precisado á confesar su apuro. Se preguntaba si el pecado original era voluntario ó necesario: «No es voluntario, dice *Hugo de San Víctor*, porque el niño no es capaz de voluntad; no es necesario, porque si lo fuese, no podría ser imputado.» ¿Deduciremos de aquí que no es necesario ni voluntario? Entonces no sería nada. En su perplejidad, el filósofo cristiano exclama con el salmista: *Librame, Señor, de mis tribulaciones* (4). Renunciar á justificar un dogma es casi renegar de él. Tal era, por otra parte, en lo que se refiere al pecado original, la tendencia de los escolásticos. Todos eran más ó ménos pelagianos; en algunos el error llegó á ser tan manifiesto, que se les achacó como una herejía. El gran doctor de los franciscanos, *Duns Escoto*, decia que el pecado podia perdonarse sin gracia: «Dios hubiera podido crear al hombre sin pecado, y por consiguiente, la gracia hubiera sido inútil; con mayor razon puede rehabilitar al hombre despues de su caída y perdonarle su falta sin infundirle gracia.» Esta proposicion fué condenada como pelagiana (5).

(1) PETRI BLESENSIS *Sermo XII* (*Biblioth. Maxima Patrum*, t. XXIV, página 1402): «*Imagines cordis sui in paginis Sacre Scripturae depingunt, literam penitentem suis adinventionibus accommodant.*...»

(2) PETRI BLESENSIS *Sermo ib.* (Los autores de la *Historia literaria de la Francia* dicen que estos sermones son de PIERRE LE MANGEUR, canceller de la iglesia de París en el siglo XII.)

(3) GINGUENÉ, *Historia literaria de Italia*, t. I, p. 381.

(4) HUGONIS DE SÁNCTO VICTORE *Summa theologica*, III, 12.

(5) D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 286.

El pecado original trae consecuencias irritantes: la condenación de los niños no bautizados, la de todos los que no han conocido al Salvador, aun cuando no hayan podido conocerle; por último, la eternidad de las penas. La condenación de los niños preocupó á los doctores de la Edad Media como habia preocupado á San Agustín. Para justificar á Dios de la injusticia que el dogma católico imputa al Sér que es todo justicia, no encontraron los filósofos cristianos más razon que la injusticia evidente de los hombres: «¿No vemos, dice San Anselmo (1), que las leyes castigan á los hijos por las faltas de sus padres?» El célebre doctor no sospechaba que su justificación era una crítica sangrienta de las leyes humanas á la par que de la pretendida Ley Divina. En cuanto á la condenación de los gentiles, todavía preocupaba más á los filósofos: ¿cómo habian de creer que su maestro, aquel á quien casi igualaban con Jesucristo, ardiese en el fuego eterno del infierno? Escribieron libros en favor de la salvación de Aristóteles (2). Los pensadores cristianos estaban dispuestos á creer en la salvación de los gentiles, porque el filósofo por excelencia era un gentil. Desde el siglo IX hubo un admirador apasionado de los antiguos, que puso á los filósofos y á los poetas en el número de los elegidos (3). Uno de los espíritus más singulares de la Edad Media, un hombre que raya á la vez en la herejía, la locura y la santidad, Raimundo Lulio, á fuerza de desear la conversión de los gentiles, acabó por dudar de su condenación. Entre los errores que se le imputan se encontrará esta proposición: «que los Judíos y los Sarracenos que creen estar en la verdad y que no se hallan en pecado mortal, no se condenarán» (4). Hombre de caridad, Raimundo Lulio tenía tan gran fe en la caridad de Dios, que creía que casi todos los hombres se salvarían (5). Esen todo lo opuesto á la doctrina de San Agustín. Para salvar á los

(1) S. ANSELMI, *De peccato originali*, c. 28.

(2) BAYLE, *Diccionario*, en la palabra *Aristóteles*, nota R.

(3) PROBUS, sacerdote de Maguncia (SERVAT. LUPUS, *Epist.* 20).

(4) EYMERICI *Directorium Inquisitorum*, p. 258.

(5) «*Quod quasi omnes homines mundi erunt salvati, quia si plures essent damnati quam salvati, misericordia Christi esset sine magna charitate.*» (EYMERICI, *ib.*)

infeles háy que admitir que es posible la salvación por las solas virtudes morales, independientemente de la revelación; Raimundo Lulio no retrocedió ante esta herejía, que destruye el cristianismo en su esencia.

Las penas eternas, á despecho de la fe ortodoxa, encuentran contradictores en todos los que tienen el sentimiento de la justicia. En el siglo X San Gregorio combatió á los fieles que sostenían que una falta finita no podia ser castigada con una pena infinita (1). Las esperanzas implicadas por estas dudas no se extinguieron nunca. Alberto el Grande nos dice que en el siglo XIII habia un gran número de cristianos que no creían en la eternidad de las penas; el filósofo los reprende por confiar demasiado en la misericordia divina (2). En el siglo XV un doctor célebre reprodujo contra la eternidad de las penas el argumento invencible que San Gregorio habia combatido en vano (3). Las herejías de Pico de la Mirandola tenían en su favor el más ilustre de los teólogos griegos, Orígenes; condenado como hereje, su nombre fué poco conocido en la Edad Media, pero sus doctrinas subsistieron. Pedro Lombardo dice que muchos pensadores trataban de darse cuenta de las desigualdades de la vida actual, diciendo que era la continuación de una existencia anterior; el filósofo escolástico no tiene más razones que oponer á esta opinión que las palabras del Apóstol (4).

La duda sobre las penas eternas debia conducir á dudar de la doctrina cristiana acerca de la vida futura. Se presta á tantas objeciones la resurrección, que hasta un papa, declarado santo, confiesa que ha tenido sus escrúpulos (5). ¿Nos extrañará que el comun de los fieles tuviese dificultad para creer un milagro increíble? «La carne, decían, se corrompe y disuelve en polvo, el polvo vuelve á los elementos, luego la resurrección es una qui-

(1) GREGOR. MAGN., *Moralia*, XXXIV, 35 y 36.

(2) ALBERTUS MAGNUS, *Sermo XII* (*Op.*, t. XII, p. 23).

(3) PICO DE LA MIRANDOLA, en D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. I, *Para. II*, p. 320.

(4) P. LOMBARDI *Sentent.*, lib. I, *distinct.* 41.

(5) GREGORII MAGNI *Homil.* 26 in *Evang.*: «*Multi de resurrectione dubitantes, sicut et nos aliquando fuimus.*»

mera (1). Gregorio el Grande recurrió á los milagros para vencer á los que dudaban; sin embargo, en el siglo XII había todavía muchos creyentes que consideraban como imposible la resurrección (2). El escepticismo no se detuvo en la concepción cristiana; llegó hasta el materialismo. Muchos falsos cristianos, dice Alain de Lille, piensan que el alma perece con el cuerpo; el doctor escolástico quiere avergonzar á los discípulos de Cristo por negar una verdad que habían reconocido los filósofos paganos (3). La incredulidad tomó una extensión tan peligrosa, que los concilios se vieron obligados á condenarla (4). Habíase difundido por todos los países de la cristiandad. Juan Ruysbroek combate á los hombres que no creían ni en Dios ni en la otra vida (5). Erasmo habla de los epicúreos de Bohemia, que negaban la inmortalidad del alma (6). Tal es el efecto ordinario de las creencias que contrarian á la razón; cuando la razón las rechaza, sucede con gran frecuencia que arroja el fondo y la forma juntamente. Esto es lo que sucedió con la inmortalidad del alma; no pudiendo la razón creer en la resurrección ni en las penas eternas, cayó en la más absoluta incredulidad.

§ VI.—Los Averroístas.

En todos los libros pensadores de la Edad Media se descubre un soplo de la antigüedad. El helenismo fué vencido por el cristianismo en cuanto se identificaba con el paganismo; pero contenía además otro elemento que no podía perecer, la libertad de pensar, el dón más hermoso de Dios. Durante largos siglos la razón sufrió el yugo de una fe ciega: para emanciparla, bastó un rayo

- (1) GREGORI MAGNI *Moralia in Job*, XIV, 70; in *Ezechielem*, II, 8, 6.
 (2) HUGONIS DE SANCTO VICTORE *De Sacramentis*, lib. II, pars. XVII, c. 13.—BULÆUS, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. II, p. 512 y sig.
 (3) ALANUS DE INSULIS, *contra Waldenses*, c. 27 y 30 (*Op.*, p. 220, 223).
 (4) *Concil. Tarracon.*, 1292: «*Dicere audent quod non sit resurrectio mortuorum, nec vita alia futura.*» (MANSI, t. XXIV, p. 1109.)
 (5) J. RUYSBROEK, *De calculo*, p. 283.
 (6) ERASMI *Epist.* 463 (*Op.* t. III, P. 1.^a, p. 503).

de la cultura helénica. Esto es tan cierto, que desde el siglo XI hubo sabios admiradores de las letras antiguas que abandonaron el catolicismo y fueron condenados á la hoguera (1). Ahora bien, por un beneficio de la Providencia, la filosofía ortodoxa se inspiraba en un pensador griego: Aristóteles rompió los lazos que el dogma imponía al libre pensamiento. Sabida es la maravillosa influencia que ejerció el discípulo de Platon sobre la escolástica. Uno de los grandes doctores del siglo XIII fué llamado el noble de Aristóteles (2). A medida que se avanza en la Edad Media adquiere más autoridad su nombre; en visperas de la revolución religiosa del siglo XVI, puede decirse que la filosofía no era ya cristiana más que de nombre. Un teólogo representó á Aristóteles como el precursor de Cristo. En algunas iglesias se leía su *Moral* de la misma manera que el *Evangelio*, ó por mejor decir, la *Moral* era preferida (3). Los neo-católicos maldicen esta influencia ejercida por un pagano; ven en ella el principio del racionalismo y de las tendencias anticristianas que se echan en cara á la escolástica (4). Bajo el punto de vista del cristianismo tienen razón; porque la doctrina aristotélica está en oposición completa con los dogmas cristianos. El dios de Aristóteles no es más que el primer motor, una abstracción, sin vinculos con el mundo moral, sin acción sobre los individuos y las sociedades. No puede decirse precisamente que niega la inmortalidad del alma; no se ocupa de este punto. Si su filosofía no procede de la sensación, conduce casi inevitablemente al sensualismo. La incompatibilidad del aristotelismo y del cristianismo no fué desconocida en la Edad Media. El fogoso enemigo de los filósofos, Gautiero de San Victor, echó en cara á Abelardo, á Lombardo, á Pedro de Poitiers y á Gilberto Porretano el inspirarse en el filósofo griego; de aquí, dice, sus errores sobre la Trinidad y la Encarnación (5). La antigüedad es la libertad del espíritu, y la libertad del espíritu en el cristianis-

- (1) GLABER RADULPHUS, II, 12.
 (2) ALBERTO EL GRANDE (TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, t. VIII, p. 488).
 (3) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 2, § 74, nota c; II, 4, § 146, nota c.
 (4) F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, lección XIV.
 (5) BULÆUS, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. II, p. 403.

mera (1). Gregorio el Grande recurrió á los milagros para vencer á los que dudaban; sin embargo, en el siglo XII había todavía muchos creyentes que consideraban como imposible la resurrección (2). El escepticismo no se detuvo en la concepción cristiana; llegó hasta el materialismo. Muchos falsos cristianos, dice Alain de Lille, piensan que el alma perece con el cuerpo; el doctor escolástico quiere avergonzar á los discípulos de Cristo por negar una verdad que habían reconocido los filósofos paganos (3). La incredulidad tomó una extensión tan peligrosa, que los concilios se vieron obligados á condenarla (4). Habíase difundido por todos los países de la cristiandad. Juan Ruysbroek combate á los hombres que no creían ni en Dios ni en la otra vida (5). Erasmo habla de los epicúreos de Bohemia, que negaban la inmortalidad del alma (6). Tal es el efecto ordinario de las creencias que contrarian á la razón; cuando la razón las rechaza, sucede con gran frecuencia que arroja el fondo y la forma juntamente. Esto es lo que sucedió con la inmortalidad del alma; no pudiendo la razón creer en la resurrección ni en las penas eternas, cayó en la más absoluta incredulidad.

§ VI.—Los Averroístas.

En todos los libros pensadores de la Edad Media se descubre un soplo de la antigüedad. El helenismo fué vencido por el cristianismo en cuanto se identificaba con el paganismo; pero contenía además otro elemento que no podía perecer, la libertad de pensar, el dón más hermoso de Dios. Durante largos siglos la razón sufrió el yugo de una fe ciega: para emanciparla, bastó un rayo

- (1) GREGORI MAGNI *Moralia in Job*, XIV, 70; in *Ezechielem*, II, 8, 6.
 (2) HUGONIS DE SANCTO VICTORE *De Sacramentis*, lib. II, pars. XVII, c. 13.—BULÆUS, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. II, p. 512 y sig.
 (3) ALANUS DE INSULIS, *contra Waldenses*, c. 27 y 30 (*Op.*, p. 220, 223).
 (4) *Concil. Tarracon.*, 1292: «*Dicere audent quod non sit resurrexio mortuorum, nec vita alia futura.*» (MANSI, t. XXIV, p. 1109.)
 (5) J. RUYSBROEK, *De calculo*, p. 283.
 (6) ERASMI *Epist.* 463 (*Op.* t. III, P. 1.^a, p. 503).

de la cultura helénica. Esto es tan cierto, que desde el siglo XI hubo sabios admiradores de las letras antiguas que abandonaron el catolicismo y fueron condenados á la hoguera (1). Ahora bien, por un beneficio de la Providencia, la filosofía ortodoxa se inspiraba en un pensador griego: Aristóteles rompió los lazos que el dogma imponía al libre pensamiento. Sabida es la maravillosa influencia que ejerció el discípulo de Platon sobre la escolástica. Uno de los grandes doctores del siglo XIII fué llamado el noble de Aristóteles (2). A medida que se avanza en la Edad Media adquiere más autoridad su nombre; en visperas de la revolución religiosa del siglo XVI, puede decirse que la filosofía no era ya cristiana más que de nombre. Un teólogo representó á Aristóteles como el precursor de Cristo. En algunas iglesias se leía su *Moral* de la misma manera que el *Evangelio*, ó por mejor decir, la *Moral* era preferida (3). Los neo-católicos maldicen esta influencia ejercida por un pagano; ven en ella el principio del racionalismo y de las tendencias anticristianas que se echan en cara á la escolástica (4). Bajo el punto de vista del cristianismo tienen razón; porque la doctrina aristotélica está en oposición completa con los dogmas cristianos. El dios de Aristóteles no es más que el primer motor, una abstracción, sin vinculos con el mundo moral, sin acción sobre los individuos y las sociedades. No puede decirse precisamente que niega la inmortalidad del alma; no se ocupa de este punto. Si su filosofía no procede de la sensación, conduce casi inevitablemente al sensualismo. La incompatibilidad del aristotelismo y del cristianismo no fué desconocida en la Edad Media. El fogoso enemigo de los filósofos, Gautiero de San Victor, echó en cara á Abelardo, á Lombardo, á Pedro de Poitiers y á Gilberto Porretano el inspirarse en el filósofo griego; de aquí, dice, sus errores sobre la Trinidad y la Encarnación (5). La antigüedad es la libertad del espíritu, y la libertad del espíritu en el cristianis-

- (1) GLABER RADULPHUS, II, 12.
 (2) ALBERTO EL GRANDE (TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, t. VIII, p. 488).
 (3) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 2, § 74, nota c; II, 4, § 146, nota c.
 (4) F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, lección XIV.
 (5) BULÆUS, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. II, p. 403.

mo se traduce en herejías: *Eymerico*, en su *Manual de los Inquisidores*, pone á Aristóteles á la cabeza de los herejes, por haber enseñado la eternidad del mundo y negado la resurrección (1). El Pontificado vió el peligro, Gregorio IX escribió á la Universidad de París para señalarle la contrariedad entre la religión cristiana y una filosofía que no conoce al verdadero Dios (2).

La voz de los papas no fué escuchada; el movimiento que arrastraba á los espíritus hácia la antigüedad era irresistible, y creemos que era providencial. Esto no quiere decir que preferimos la filosofía de Aristóteles al cristianismo; no sentimos ninguna simpatía hácia los errores que bajo su nombre se propagaron por la cristiandad; creemos al Dios del Evangelio superior al Dios de Aristóteles, y preferimos la inmortalidad, aunque viciada por la concepción del infierno, á la destrucción de la individualidad humana. Si vemos la acción de la Providencia en la influencia secular del filósofo griego, es porque era necesario un contrapeso á la dominación absoluta del catolicismo. La Iglesia tendía á encadenar la razón en los vínculos de un dogma declarado divino, y por consiguiente inmutable; si hubiera triunfado, la independencia del pensamiento hubiera concluido. La humanidad encontró un instrumento de libertad en los escritos de Aristóteles. Poco importan los errores del filósofo; más vale que el espíritu humano se ejercite en errores que no que se entorpezca en la inacción y en la servidumbre.

El camino por donde llegó la filosofía de Aristóteles á los filósofos cristianos nos hace ver la intervención de Dios en la marcha de la humanidad con evidente claridad. Ha sido necesario un concurso de circunstancias extraordinarias para que la Edad Media pudiese ser iniciada en la filosofía griega. La lengua en que ha escrito Aristóteles pereció en el cataclismo de la invasión de los Bárbaros, y con esto parecía roto todo vínculo entre el Occidente cristiano y la antigüedad griega. Merced á la más asombrosa de las revoluciones, un pueblo del Oriente, arrancado de

(1) EYMERICUS, *Directorium Inquisitorum*, p. 233.

(2) NEANDER, *Geschichte der christlichen Religion*, t. V, l. p. 557.

sus desiertos por un profeta, se convierte en un agente de civilización: los Árabes comunicaron la filosofía de Aristóteles á los pensadores de la Edad Media. Pero ¿quién servirá de intermedio entre los Árabes y los cristianos? Otra raza oriental, tan enigmática de Cristo como los sectarios de Mahoma, se encargó de traducir al latín las traducciones árabes para uso de la cristiandad. Es menester negar sistemáticamente la Providencia, para no ver la mano de Dios en esa serie de hechos casi milagrosos.

Sin embargo, el camino por donde la filosofía de Aristóteles fué transmitida á la Edad Media, aumentó el peligro que presentaban los escritos del filósofo. Los Árabes y los Judíos desarrollaron hasta sus últimas consecuencias la doctrina aristotélica sobre Dios y el hombre, de donde resultó un sistema filosófico en todo hostil á la religión cristiana. El Dios de los filósofos árabes es un Dios sin libertad y sin providencia; se confunde con las leyes generales del universo, se ocupa de la especie y no del individuo. En esta doctrina desaparece la personalidad del hombre; *Averroes* dice con toda claridad que la inmortalidad del alma no es más que el renacimiento eterno de la humanidad, y que el último término de la perfección del hombre es su absorción en Dios (1). La filosofía árabe hace más que arruinar el cristianismo, destruye toda especie de religión, porque no hay ya religión cuando no hay un Dios en relación con el mundo creado por él; no hay ya religión cuando el hombre no tiene pasado ni porvenir. Sin embargo, hasta en esta filosofía antireligiosa hay algo verdadero. El catolicismo práctico es una especie de especulación: en la Edad Media se compraba literalmente el cielo, haciendo donaciones á la Iglesia. No se diga que estas aberraciones no nacen de la doctrina católica; son su expresión material. El cristianismo enseña que la felicidad del paraíso es el último término del destino del hombre; las buenas obras son la manera de alcanzar este objeto; luego la virtud no es ya el ideal, sino el instrumento; por consiguiente, la religión y la moral se convierten en un cálculo. Bajo este punto de vista *Averroes* tenía razón en decir: «Entre las ficciones peligrosas deben contarse las que tienden á no hacer considerar la

(1) RENAN, *Averroes y el Averroísmo*, p. 81-88, 106, 110-114.

virtud más que como un medio de conseguir la felicidad; en este caso la virtud ya no es nada, puesto que el que se abstiene del placer lo hace con la esperanza de ser indemnizado con usura. El valiente no irá á buscar la muerte más que para evitar un mal mayor. El justo no respetará los bienes ajenos más que para adquirirlos por duplicado» (1).

Pero por otra parte la filosofía árabe conduce á la indiferencia religiosa y á la incredulidad. No sin razón pasó Averroes en la Edad Media como el representante por excelencia de la impiedad, «el perro rabioso que, arrebatado por un furor execrable, no paraba de ladrar contra Cristo y contra la fe católica» (2). La religión, á sus ojos, no es más que una obra de error; así es que dice que es inútil para los filósofos y solamente necesaria para los que no pueden elevarse hasta la filosofía. Bajo este punto de vista, toda religión es igualmente buena é igualmente mala; Averroes considera como iguales al mosaismo, al cristianismo y al mahometismo; hasta se le atribuye la idea que concentra todas las blasfemias de la incredulidad, la que no ve más que tres impostores en los grandes hombres que fundaron las tres religiones dominantes (3).

Tales eran las doctrinas religiosas de Averroes, si puede darse este nombre á la filosofía que destruye la religión en su esencia. Creeríase que estas opiniones sacrilegas han debido ser rechazadas con horror en una edad profundamente cristiana; pero, ya lo hemos dicho, el cristianismo no reinaba sobre las almas de una manera tan absoluta como se cree; nada lo prueba mejor que la acogida que tuvo la filosofía árabe. Desde principios del siglo XIII las doctrinas de Averroes se habían difundido por Francia. En 1240 el obispo de París censuró varias proposiciones que parecen tomadas de una obra de Averroes (4). En 1269 fueron condenadas por el obispo de París, de conformidad con los maestros de teología, trece proposiciones que resumen los errores

(1) RENAN, *Averroes*, p. 122.

(2) RENAN, *ib.*, p. 237.—PETRARCH. *Epist. sine titulo*, p. 636.

(3) RENAN, *ib.*, p. 131, 233, 234.

(4) *Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XXV, p. 329.—BULEUS, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. III, p. 177.

del filósofo árabe. Estas repetidas censuras no impidieron que tales doctrinas cundieran por París, según dice un biógrafo de Alberto el Grande (1). El doctor alemán conoció el peligro de estas funestas doctrinas; las combatió en un tratado especial por orden del papa Alejandro IV. Alberto se dedicó principalmente á refutar la unidad de la inteligencia que destruye la inmortalidad individual. Pero ¿quién lo hubiera creído? ¡Era tan grande el atractivo que dominó al adversario de Averroes sin que lo advirtiese! (2). El Ángel de la Escuela, á su vez, rompió una lanza contra el filósofo heterodoxo (3). Los pintores italianos han celebrado el triunfo de Santo Tomás sobre Averroes; sin embargo, las doctrinas de este último se sostuvieron. La Iglesia, inquieta, las sometió á una crítica detallada; de aquí las censuras de 1277, pronunciadas por Esteban Tempier, obispo de París (4).

Un sabio ilustre dice que el obispo de París no había adquirido por sus trabajos filosóficos el derecho de censurar tan fuertemente los de los demás: pero, añade Daunou, los personajes que han estudiado poco, que han ejercitado poco su inteligencia, son, precisamente, los más inclinados á condenar, y los que se deciden más fácilmente (5). Para admitir esta opinión tenemos que hacer una reserva: la Iglesia apreciaba perfectamente el peligro con que las doctrinas de Averroes la amenazaban, y no se engañaba, porque la incredulidad saltaba á la vista. La religión era considerada como una fábula; hacíase consistir en la filosofía la verdadera sabiduría, sin cuidarse de si enseñaba doctrinas heréticas; para defenderse de las hogueras se recurría á la distinción del orden teológico y del orden filosófico. El Papa y el sínodo de París se declararon con viveza contra esta distinción páfida: «Se pretende que hay cosas verdaderas según la filosofía, aún cuando no lo

(1) RENAN, *Averroes*, p. 218 y sig.

(2) RENAN, *ib.*, p. 184 y sig.

(3) S. THOMAS, *De unitate intellectus contra Averroistas* (*Op.*, t. XVII, página 97, v.º; 104, v.º).—RENAN, *ib.*, p. 190.

(4) *Bibliotheca Maxima Patrum*, t. XXV, p. 330.—BULEUS, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. III, p. 433.

(5) DAUNOU, en la *Historia literaria de la Francia*, t. XIX, p. 354.

sean según la fe, como si hubiera dos verdades contrarias, y como si en oposición con la verdad de la Escritura, pudiese encontrarse la verdad en los libros de paganos condenados, de los cuales se ha escrito: *Yo confundiré la sabiduría de los sabios.* Esta blasfemia levantó también á Raimundo Lulio contra Averroes; sostuvo atrevidamente que, si los dogmas cristianos eran absurdos á los ojos de la razón é imposibles de comprender, no podía suceder que fuesen verdaderos bajo otro punto de vista (1). Estamos conformes con Raimundo Lulio, pero se equivocaba al creer que el cristianismo contenía la verdad absoluta; él mismo fué acusado de herejía, porque quiso ensanchar las estrechas puertas de la Iglesia ortodoxa, para dar cabida en ella á todas las razas humanas.

Al ver las numerosas censuras emanadas de la Iglesia de París contra Averroes, pudiera creerse que los errores del filósofo árabe inficionaban con especialidad la Francia (2). No es así. París era en la Edad Media el centro filosófico de Europa; allí se citaban los pensadores de todo el Occidente; los más ilustres doctores de la Universidad en el siglo XIII no pertenecían á la Francia, sino al extranjero; Alberto el Grande era alemán; Santo Tomás, italiano; Scoto, inglés. No debe, pues, extrañar que el averroísmo se difundiese por toda la cristiandad. En Inglaterra, el arzobispo de Cantorbery repitió casi literalmente las censuras del sínodo de París (3). En Italia, junto al Pontificado, es donde el averroísmo tenía más partidarios. Allí salió del círculo siempre estrecho de la escuela para invadir las clases ilustradas y la alta sociedad; era preciso hacer profesión de incredulidad para ser tenido por hombre de mundo. Escuchemos á Petrarca: «Si no temiesen á los suplicios de los magistrados más que á los de Dios, se atreverían á atacar, no solamente la creación del mundo, sino la fe católica y el dogma sagrado de Cristo. Cuando no los contiene este temor, y hablan libremente en sus conciliábulos, se ríen de Cristo y adoran á Aristóteles. En público protestan de que ha-

(1) *Acta sanctorum, Jun.*, t. V, p. 677.

(2) Esto es lo que dice el sabio TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, t. V, P. 1.^a, p. 188.

(3) D'ARGENTRÁ, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 175-218.

blan abstracción hecha de la fe; en secreto, no hay blasfemia, chiste, sarcasmo que no profieran con grandes aplausos del auditorio. Llamen idiota á Jesucristo y charlatanes á los Apóstoles á los Santos Padres» (1).

Creeríase que el averroísmo había llegado al último grado de la impiedad; sin embargo, los filósofos italianos de los siglos XV y XVI encontraron medios de ir más allá que el filósofo árabe. Averroes admitía la vuelta del alma á Dios, una especie de inmortalidad colectiva; Pomponacio atacó esta doctrina y profesó el materialismo puro: «La inmortalidad del alma, decían los Italianos, ha sido inventada por los legisladores para refrenar al pueblo; los milagros son imposturas ó ilusiones; la religión ha sido hecha para los pobres de espíritu.» Hé aquí la doctrina de Pomponacio la cual no impidió que el filósofo hallase un protector en el cardenal Bembo (2). La distinción hipócrita entre el terreno de la fe y el de la razón tranquilizaba las conciencias de los príncipes de la Iglesia. Sin embargo, esta distinción comprometía la religión, porque implicaba que los dogmas cristianos son contrarios á la razón, y una vez admitida esta contradicción, la ruina del cristianismo era inevitable. El Pontificado se conmovió; el concilio de Letran condenó á los que negaban la inmortalidad del alma, á los que no admitían más que una inmortalidad colectiva, y á los que sostenían que estas opiniones, aunque contrarias á la fe, eran verdaderas en filosofía (3). El decreto de Letran no puso remedio al mal. La contradicción entre la razón y el dogma era demasiado real; los filósofos no podían ajustar sus especulaciones al dogma, y como el temor á la hoguera les impedía manifestar su pensamiento, continuaron haciendo la distinción entre la filosofía y la teología; demostraban un respeto profundo al cristianismo, y con su enseñanza lo destruían. Parécenos que puede disculparse á los filósofos. Cuando la autoridad abusa de la fuerza para encadenar el pensamiento, la culpable es ella y no la debilidad que por medio de la astucia procura huir de la violencia.

(1) PETRARCA, *Senil.*, v. 3.—ID., *De sui ipsius et multorum ignorantia*, página 1038.—RENAN, *Averroés*, p. 264-267.

(2) RENAN, *Averroés*, p. 283-285, 289.

(3) *Concil. Lateran.*, a. 1512, *Sess. V* (LABBE, *Concil.*, t. XIX, p. 842).

CAPITULO IV.

LA INCREDELIDAD.

SECCION PRIMERA.

LA INCREDELIDAD EN LA EDAD MEDIA.

§ I.—Los Tres Impostores.

La incredulidad filosófica se comprende en una edad cristiana: los libres pensadores forman siempre una imperceptible minoría, y la influencia de Aristóteles explica sus extravíos. Lo que parece más inexplicable es que la incredulidad haya traspasado los límites de la escuela para invadir las clases elevadas primeramente, y después hasta las clases inferiores. Para muchos lectores será una blasfemia el decir que la incredulidad data de la Edad Media. Si hay blasfemia, la responsabilidad corresponde á los hombres de la Edad Media, porque la expresión más radical de la impiedad, la idea de los *Tres Impostores* data de principios del siglo XIII. ¿Quién esperaría encontrar á Aquel á quien la cristiandad adora como Hijo de Dios, confundido, en el seno de una sociedad católica por excelencia, entre los tramposos, en compañía de Moises y Mahoma? Sin embargo, el hecho tiene su razón de ser: debemos buscarle en el espíritu estrecho, exclusivo, de las religiones reveladas. No hay injuria que los cristianos no hayan dirigido al profeta árabe. Para ellos el nombre de Im-

postor ha llegado á ser casi sinónimo del de Mahoma. Ahora bien, si el fundador de una de las grandes religiones que reinan sobre las almas es un vil engañador, ¿quién nos garantiza que los demás reveladores no han explotado igualmente la credulidad humana? Si los cristianos tienen el derecho de acusar á Mahoma de impostura, los que no creen en el cristianismo ni en el mahometismo pueden dirigir la misma injuria á Jesucristo y á Moises. La filosofía no se hará nunca culpable de semejante ultraje; respeta el sentimiento religioso bajo cualquiera forma que se manifieste; no ve engaño en la fe, por grosera é imperfecta que se la suponga, porque sabe que la fe es un elemento necesario de la vida humana.

Se dice que Simon, canónigo de Tournai y profesor de teología en París á principios del siglo XIII, después de haber demostrado la divinidad de Cristo por medio de sólidos argumentos, exclamó en plena cátedra: «¡Oh Jesús! no me costaría mucho trabajo el destruir tu divinidad por medio de razones de más peso que éstas» (1). Se dice también que el mismo Simon enseñó que Moises, Jesucristo y Mahoma eran tres impostores que habían engañado á los Judíos, á los Cristianos y á los Árabes (2). La tradición va acompañada de circunstancias evidentemente fabulosas; así es que se cuenta que Simon fué acometido de mutismo y de imbecilidad en cuanto hubo proferido su horrible blasfemia. Sin embargo, no tenemos ninguna razón para dudar de la verdad del hecho que se imputa al filósofo de Tournai. El siglo XIII vió un espectáculo más extraño todavía y más afectivo para los fieles; el trono imperial fué ocupado por un incrédulo. Es preciso recordar lo que era el imperio en la doctrina de la Edad Media para comprender la gravedad de este hecho. El Emperador era, juntamente con el Papa, el jefe de la cristiandad: ¡de manera que el Vicario temporal de Cristo no creía en la divinidad de Cristo! ¡El defensor nato de la Iglesia rechazaba la Iglesia como obra del error y del fraude! Esto en el fondo era la ruptura de la humanidad

(1) MATTHEUS PARIS, *ad a.* 1201, p. 206.—*Historia literaria de la Francia*, t. XVI, p. 390-392.

(2) TH. CANTIPRATANUS (dominico), *De Apibus*, lib. II, c. 8, núm. 5.

con el cristianismo. ¿Llevó Federico II la audacia hasta el punto de tratar de *impostor* á Aquél de quien era vicario? Es difícil decirlo; un papa le acusa públicamente de haber proferido esta impiedad (1). *Mateo Paris* reproduce la misma acusación: «El Emperador ha dicho, apenas pueden transcribirse sus palabras, que Moisés, Jesús y Mahoma eran charlatanes que sedujeron á sus contemporáneos con habilidad y con astucia para apoderarse de la dominación del mundo» (2). Otro cronista refiere que Federico quería fundar una religión nueva, más razonable y más perfecta que la de Cristo (3). La posteridad, abundando en las opiniones de los contemporáneos, le ha hecho autor del famoso libro de los *Tres Impostores*, que no se encuentra en ninguna parte. Parece que el libro no ha existido nunca (4); pero su idea responde tan bien á la incredulidad, que se le imputa á todos los enemigos del cristianismo desde Federico II hasta Espinosa (5).

En el siglo XIV ha llegado á ser tan común la idea de los *Tres Impostores*, que los romanceros se apoderan de ella; pero ya no es un insulto lanzado contra los reveladores, sino la expresión de la tolerancia, ó si se quiere, de la indiferencia religiosa. Bajo esta forma la encontramos en *Bocaccio*. Saladino, queriendo poner en un apuro á un judío para sacarle dinero, le preguntó cuál de las tres religiones, la judía, la cristiana ó la musulmana, le parecía la verdadera. El judío respondió: «Un hombre rico tenía en su tesoro una sortija de gran precio; en su testamento declaró que había de ser su heredero aquel que la poseyera. Al cabo de varias generaciones, la sortija vino á parar á manos de un hombre que tenía tres hijos igualmente dignos; no queriendo favorecer á ninguno de ellos, hizo construir dos sortijas completamente semejantes, tanto, que él mismo no podía distinguir las. Dió una á cada uno de sus hijos. Los tres se presentaron á reclamar la herencia; los jueces no encontraron medios de decidir la cuestión, que toda-

(1) GREGORIO IX, en MANSI, t. XXIII, p. 87.

(2) MATTH. PARIS, *Chronica*, ad. a. 1238.

(3) PISTORIUS, *Rerum germanicarum Scriptor.*, t. I, p. 1327.

(4) MENAGIANA, t. IV, p. 374 y sig.

(5) RENAN, *Acerroés*, p. 235, cita veinte escritores, más ó menos ilustres, á los cuales se atribuye el libro de *Los Tres Impostores*.

via sigue en pie. Lo mismo digo, añadió el judío, respecto de las tres religiones dadas á los tres pueblos por Dios Padre. Cada cual cree poseer su herencia; pero ¿quién tiene la ley verdadera? La cuestión sigue en pie como la de los tres anillos» (1).

La idea de los *Tres Impostores* sufrió aún otra transformación en manos de la filosofía. *Lessing* volvió al símbolo de las *tres sortijas*; pero ya en él no hay ni asomo de desprecio para los reveladores. A sus ojos todas las creencias son sagradas; lejos de confundirlas en una indiferencia general, ve en ellas la mano de Dios; considera á la religión como un instrumento de educación del género humano, y la educación es progresiva é infinita. Esta última expresión de la idea de los *Tres Impostores*, que en su forma primera nos repugna, nos reconcilia con la incredulidad. La incredulidad no es nunca más que una protesta, una reacción; en realidad viene á parar en una fe nueva, cada vez más pura de supersticiones, cada vez más perfecta.

§ II. — La indiferencia.

La explosión de impiedad que tiene lugar en el siglo XIII, supone una larga preparación. Generalmente el primer paso hacia la incredulidad es la indiferencia. La indiferencia religiosa, esa enfermedad de nuestro tiempo, no es, como dicen los partidarios del pasado, el resultado de la filosofía; tiene sus raíces en la Edad Media. Desde el siglo XII prohíbe un concilio administrar los Santos Óleos á los que desprecian la religión (2). En el siglo XIII la indiferencia se ha convertido en una enfermedad crónica; los sínodos se ven obligados á castigar á aquellos que no van á la iglesia durante tres domingos seguidos, y á aquellos que no comulgan por pascuas (3). A esta relajación se debe el célebre decreto del

(1) BOCCACCIO, *Decamerón*, I, 3.—El mismo cuento se encuentra en las *Cien Novelas* (GINGUENÉ, *Historia literaria de Italia*, t. III, p. 125).

(2) *Concil. Remense*, 1148, c. 15 (MANSI, t. XXI, p. 720).

(3) *Constituciones de GUILLERMO*, obispo de París, 1208, c. 11, 8 (MANSI, t. XXII, p. 768, 767).

concilio de Letran de 1214, que obliga á todo cristiano á comulgar por lo ménos una vez al año. Había ya en aquella época fieles que despreciaban los sacramentos (1). Los hombres de mundo, los caballeros, se avergonzaban de frecuentar la iglesia y de mostrar devotos cuando por casualidad concurrían á ella; un ilustre predicador les dice que también Jesucristo tendrá vergüenza de ellos y no los reconocerá como suyos (2). La indiferencia invadió el pueblo: «Hay fieles, dice *Alberto el Grande*, que no son cristianos más que de nombre, y que frecuentan más la taberna que la iglesia» (3). No se trata, como pudiera creerse, de algunas raras excepciones; el filósofo alemán habla de la multitud de aquellos que no comulgan; los divide en tres clases: los *infieles*, que, cegados por la malicia del diablo, no creen en los sacramentos; los *indiferentes*, que, ocupados con los asuntos temporales y negocios pecuniarios, no piensan en la religión; por último, los *impíos*, tan empedernidos en su vida criminal, que desdeñan presentarse á la mesa del Señor (4). El testimonio de *Alberto el Grande* no es aislado. *San Buenaventura* dice que había muchas personas que no querían oír la palabra de Cristo (5). Otro escritor del siglo XIII se queja de la indiferencia general de los fieles respecto de la comunión; si hemos de creerle, se hacían milagros para convencer á los desertores de la fe, clérigos y laicos, que no creían en la transustanciación (6). Cuando hacen falta los milagros para sostener la fe vacilante, hay mucho peligro de acabar de perderla.

Era imposible que los milagros fuesen eficaces, porque los mismos que debían convencer apenas estaban dispuestos á creer en ellos. Los concilios buscaron otros remedios igualmente insuficientes. En el siglo XIV el obispo de Aviñón se queja de que hay feligreses que no frecuentan la iglesia; para reanimar su celo ame-

(1) *Concil. Narbon.*, 1227, c. 7 (MANSI, t. XXIII, p. 23): «*Qui confiteri contempserint saltem semel in anno....*»

(2) S. BONAVENTURA, *Sermo de Sanctis* (Op., t. III, p. 256).

(3) ALBERTUS MAGNUS, *Sermo XIV* (Op., t. XII, p. 35); *Sermo XXIV*, página 67.

(4) ID., *Sermo de Sacramentis XX* (Op., t. XII, p. 281).

(5) S. BONAVENTURA, *Serm.* (Op., t. III, p. 359).

(6) CÆSARIS HEISTERBACHENSIS, *Demiraculis*, IX, 6; IX, 5; IX, 19; IX, 3.

naza á los indiferentes con la excomunión (1). ¿Qué influencia podían tener los rayos de la Iglesia sobre los que ya no creían en la Iglesia? Se organizó una especie de inquisición con objeto de señalar á la venganza del poder espiritual á aquellos que no iban á confesar y á comulgar (2). Pero ¿qué pena se les podía aplicar? Era difícil considerarlos como herejes, porque los herejes eran hombres de fe. Se ensayó un medio singular para atraer á los indiferentes á las ceremonias del culto; se prohibió la entrada en los lugares sagrados á aquellos que no acudían á recibir los sacramentos (3). La sanción no debía asustar á gentes que no deseaban otra cosa que dejar de frecuentar la iglesia. Los concilios acabaron por imponer multas á los que no iban el domingo á misa ó no cuidaban de confesar sus pecados (4). Una sanción penal para asegurar el cumplimiento de los deberes religiosos es el mayor de los absurdos; las penas hacen hipócritas, no hacen creyentes. Las quejas acerca de la indiferencia de los fieles continuaron durante todo el siglo XIV: «Los cristianos, dice un concilio, se quedan el domingo en su casa como animales» (5). La observancia de los ayunos corría parejas con la de las fiestas (6). Sin embargo, la religión no consistía más que en prácticas exteriores; los que no iban á la iglesia no comulgaban y no ayunaban; no eran ya cristianos.

La indiferencia general se apoderó hasta de los clérigos. En el concilio de Constanza los predicadores se quejaron de que entre los prelados había fariseos que no iban á misa, que no asistían á los sermones ni á las procesiones, que se ocupaban de intereses

(1) *Estatutos de Aviñón*, 1341 y 1366 (MARTENE, *Thes. Anecd.*, t. IV, p. 565-579).

(2) *Concilios de Cambrai* del siglo XIV (MARTENE, *Collectio Amplissima*, t. VII, p. 1297); *de Bourges*, 1351, c. 12 (MANSI, t. XXVI, p. 250); *de Benevento*, 1378, c. 66 (ib., p. 652) y otros muchos.

(3) *Concilios de Narbona*, 1227, c. 7 (MANSI, t. XXIII, p. 23); *de Bourges*, 1351, c. 12 (ib., t. XXVI, p. 250); *de Benevento*, 1378, c. 66 (ib., p. 652); *de Toledo*, 1339, c. 5 (ib., t. XXV, p. 1146).

(4) *Concilios de Benevento*, 1378, c. 68 (MANSI, t. XXVI, p. 653); *de Ravena*, 1311, c. 15 (ib., t. XXV, p. 457); *de Valladolid*, 1322, c. 27 (ib., p. 722); *de Ferrare*, 1332, c. 7 (ib., p. 904).

(5) *Concilio de Benevento* (MANSI, t. XXV, p. 972).

(6) *Concil. Salmanticense*, 1335, c. 7 (MANSI, t. XXV, p. 1052).

temporales y vivían según la carne, en lugar de servir á Dios; otros, decían, iban á la iglesia, pero no hacían más que hablar, reír, decir chistes ó palabras feas, ó dormir (1). En 1429 el concilio de París repitió las mismas quejas (2). El ejemplo de los clérigos debía ser fatal para aquellos fieles que aún conservaban su fe. Las iglesias fueron quedando desiertas: sólo el sacerdote asiste á los maitines y á las vísperas, dice *Clemengis*. Las prácticas religiosas llegaron á ser objeto de risa para los indiferentes (3), y, como la religión se confundía con estas prácticas, no se vió en ella más que una superstición buena para los tontos. En el siglo xv había ya familias en que solamente las mujeres practicaban (4). La indiferencia general se manifestó en un hecho más escandaloso: los cristianos cambiaban de religión según les convenía (5). No era seguramente la convicción la que movía á los discípulos de Cristo á abrazar la fe de Buddha ó de Mahoma, era la indiferencia llevada hasta la incredulidad.

§ III. — La incredulidad.

La indiferencia no es todavía la incredulidad; el indiferente niega las verdades de la religión, se contenta con no cumplir los deberes que impone; pero, como no tiene convicción, es frecuente ver á los que durante su vida no han llenado las prácticas religiosas volver al seno de la iglesia ántes de morir, no por persuasión, sino por cálculo ó por temor. El incrédulo va más allá; ataca los

(1) BERNHARDI BAPTISATI *Invectiva* (VON DER HARDT, *Concil. Const.*, t. I, p. 885).

(2) *Concilio de Paris*, de 1429, c. 2, 4 (MANSI, t. XXVIII, p. 1097).

(3) *Concilio de Reims*, de 1408 (MANSI, t. XXVI, p. 1072).

(4) La madre del místico alemán ENRIQUE SUSO no asistió á misa durante treinta años, por temor á su marido (ULLMANN, *Reformatoren vor der Reformation*, t. II, p. 206).

(5) *Andreas Episcopi Megarensis Gubernaculum Conciliorum* (VON DER HARDT, *Concil. Constant.* t. IV, p. 180): « Abierunt alius in legem Tartaricam, alius in Muhammedicam, alius in legem idolatricam, alius in legem judaicam, et dereliquerunt Dominum Jesum et recesserunt a Deo. »

dogmas religiosos; puede volver á la fe por medio de una conversión ruidosa; pero, si persiste en su oposición, viene á parar al escepticismo absoluto, á ménos de que la necesidad de creer le conduzca á creencias que la razón puede aceptar. Según esto, parece que no debía haber incredulidad más que en las clases que tienen tiempo y medios de desarrollar su inteligencia. Pero la incredulidad es contagiosa; cuando ha invadido las clases superiores, es raro que no descienda á las demás regiones sociales. Esto es lo que sucedió en la Edad Media; vamos á ver qué la incredulidad invadió hasta el clero.

Un emperador es el heresiarca de la secta de los incrédulos. No porque Federico II haya sido el primer desertor de la fe cristiana, sino porque la apostasía del vicario temporal de Jesucristo llenó de asombro y de horror á los contemporáneos; llegó á constituir un tipo. La tradición acumuló sobre su cabeza todos los signos de la incredulidad, todos los insultos que preferían los enemigos de Cristo. Se le imputó la blasfemia de los *Tres Impostores*; Gregorio IX le acusó de negar la Encarnación: « Se atrevió á afirmar, dice el Papa, que son unos necios los que creen que Dios nació de una virgen, puesto que nadie puede nacer más que del comercio carnal del hombre y de la mujer. » La Eucaristía se prestaba á chistes profanos: « ¿Qué Dios es ése que nace en los campos de trigo? » Sin embargo, aquel *Dios pan* era el fundamento más sólido de la dominación clerical; el Emperador se indignaba, y exclamaba cuando veía pasar el Santísimo Sacramento: « Hasta cuando ha de durar esta farsa? »

Si hemos de creer á Gregorio IX, la incredulidad de Federico II era sistemática; decía que « no se debe creer más que lo que está en armonía con la razón y con la naturaleza de las cosas » (1). Este es el principio del racionalismo, el enemigo más peligroso de las religiones reveladas. Los racionalistas no tienen que avergonzarse de su jefe. Un antiguo cronista dice que no le faltaba á Federico para ser sin igual en el mundo más que ser católico (2),

(1) MANSI, t. XXIII, p. 87.—Compárese el t. VI de mis *Estudios*.

(2) El hermano SALIMBENO dice en su *Crónica*, p. 354: « Si bene fuisset catholicus, paucos habuisset in imperio suo pares in mundo. »

temporales y vivían según la carne, en lugar de servir á Dios; otros, decían, iban á la iglesia, pero no hacían más que hablar, reír, decir chistes ó palabras feas, ó dormir (1). En 1429 el concilio de París repitió las mismas quejas (2). El ejemplo de los clérigos debía ser fatal para aquellos fieles que aún conservaban su fe. Las iglesias fueron quedando desiertas: sólo el sacerdote asiste á los maitines y á las vísperas, dice *Clemengis*. Las prácticas religiosas llegaron á ser objeto de risa para los indiferentes (3), y, como la religión se confundía con estas prácticas, no se vió en ella más que una superstición buena para los tontos. En el siglo xv había ya familias en que solamente las mujeres practicaban (4). La indiferencia general se manifestó en un hecho más escandaloso: los cristianos cambiaban de religión según les convenía (5). No era seguramente la convicción la que movía á los discípulos de Cristo á abrazar la fe de Buddha ó de Mahoma, era la indiferencia llevada hasta la incredulidad.

§ III. — La incredulidad.

La indiferencia no es todavía la incredulidad; el indiferente niega las verdades de la religión, se contenta con no cumplir los deberes que impone; pero, como no tiene convicción, es frecuente ver á los que durante su vida no han llenado las prácticas religiosas volver al seno de la Iglesia ántes de morir, no por persuasión, sino por cálculo ó por temor. El incrédulo va más allá; ataca los

(1) BERNHARDI BAPTISATI *Invectiva* (VON DER HARDT, *Concil. Const.*, t. I, p. 885).

(2) *Concilio de Paris*, de 1429, c. 2, 4 (MANSI, t. XXVIII, p. 1097).

(3) *Concilio de Reims*, de 1408 (MANSI, t. XXVI, p. 1072).

(4) La madre del místico alemán ENRIQUE SUSO no asistió á misa durante treinta años, por temor á su marido (ULLMANN, *Reformatoren vor der Reformation*, t. II, p. 206).

(5) *Andreas Episcopi Megarensis Gubernaculum Conciliorum* (VON DER HARDT, *Concil. Constant.* t. IV, p. 180): « Abierunt alius in legem Tartaricam, alius in Muhammedicam, alius in legem idolatricam, alius in legem judaicam, et dereliquerunt Dominum Jesum et recesserunt a Deo. »

dogmas religiosos; puede volver á la fe por medio de una conversión ruidosa; pero, si persiste en su oposición, viene á parar al escepticismo absoluto, á ménos de que la necesidad de creer le conduzca á creencias que la razón puede aceptar. Según esto, parece que no debía haber incredulidad más que en las clases que tienen tiempo y medios de desarrollar su inteligencia. Pero la incredulidad es contagiosa; cuando ha invadido las clases superiores, es raro que no descienda á las demás regiones sociales. Esto es lo que sucedió en la Edad Media; vamos á ver qué la incredulidad invadió hasta el clero.

Un emperador es el heresiarca de la secta de los incrédulos. No porque Federico II haya sido el primer desertor de la fe cristiana, sino porque la apostasía del vicario temporal de Jesucristo llenó de asombro y de horror á los contemporáneos; llegó á constituir un tipo. La tradición acumuló sobre su cabeza todos los signos de la incredulidad, todos los insultos que preferían los enemigos de Cristo. Se le imputó la blasfemia de los *Tres Impostores*; Gregorio IX le acusó de negar la Encarnación: « Se atrevió á afirmar, dice el Papa, que son unos necios los que creen que Dios nació de una virgen, puesto que nadie puede nacer más que del comercio carnal del hombre y de la mujer. » La Eucaristía se prestaba á chistes profanos: « ¿Qué Dios es ése que nace en los campos de trigo? » Sin embargo, aquel *Dios pan* era el fundamento más sólido de la dominación clerical; el Emperador se indignaba, y exclamaba cuando veía pasar el Santísimo Sacramento: « Hasta cuando ha de durar esta farsa? »

Si hemos de creer á Gregorio IX, la incredulidad de Federico II era sistemática; decía que « no se debe creer más que lo que está en armonía con la razón y con la naturaleza de las cosas » (1). Este es el principio del racionalismo, el enemigo más peligroso de las religiones reveladas. Los racionalistas no tienen que avergonzarse de su jefe. Un antiguo cronista dice que no le faltaba á Federico para ser sin igual en el mundo más que ser católico (2),

(1) MANSI, t. XXIII, p. 87.—Compárese el t. VI de mis *Estudios*.

(2) El hermano SALIMBENO dice en su *Crónica*, p. 354: « Si bene fuisset catholicus, paucos habuisset in imperio suo pares in mundo. »

y un historiador moderno añade que hubiera pasado por un héroe entre los antiguos, porque no le hubieran echado en cara su incredulidad (1).

Cuando el Emperador es incrédulo, la incredulidad se apodera bien pronto de los grandes que le rodean. Los Gibelinos eran enemigos natos de la Iglesia, lo cual quiere decir que estaban en la pendiente que conduce á la oposicion religiosa. Se los acusaba de «no tener fe ni en Dios ni en el Evangelio, de no creer en la otra vida, de decir que no queda nada del hombre despues de su muerte» (2). Los jefes más ilustres del partido imperial eran tenidos por hombres sin religion. Creemos sin dificultad que *Eccelino* era un impío de la peor especie; la falta absoluta de una creencia cualquiera nos explica su vida manchada por crueldades sin cuento (3). *Pallavicini* decia públicamente que no creia en nada de la religion cristiana (4). Entre los *Visconti* la incredulidad era una virtud de familia (5).

La incredulidad de los Gibelinos de Italia alcanzaba á todos aquellos que en la guerra secular del sacerdocio y del imperio, ó en la lucha de la Iglesia y del Estado, abrazaban el partido de la soberanía laica contra las usurpaciones del clero. Un cronista acusa á los barones de Inglaterra de que no creen en Dios, que niegan la Encarnacion y la Resurreccion, y que llevan la impiedad hasta decir que la muerte pone fin al destino del hombre lo mismo que al del animal (6). Las opiniones de las clases elevadas se pintan en una obra literaria que por su popularidad pertenece á todas las naciones. Grande debe ser la sorpresa de los que, imbuidos en las ilusiones de los católicos acerca de los tiempos feudales, echen una mirada sobre el *Romance de la Zorra*; no encontrarán en él una chispa de espíritu religioso. La tendencia gene-

(1) DENINA, *Delle rivoluzioni d'Italia*.

(2) Estas son las palabras del trovador HUGO DE S. CYR (MILLOT, *Trovadores*, t. II, p. 182).

(3) ROLANDINUS, VI, 5 (MURATORI, *Scriptores*, t. VIII, p. 257).—MONACHI PADUANI *Chronica*, lib. II (URSTISIUS, *Historia Germaniae*, t. I, p. 609).

(4) *Annales Mediolanens.*, c. 31 (MURATORI, t. XVI, p. 662).

(5) Los inquisidores que condenaron á Mateo Visconti dicen que tenía la incredulidad inoculada en su sangre: «*Pestiferam labem, transductam in ipsum a progenitoribus suis...*» (MANSI, t. XXV, p. 693).

(6) WALSINGHAM, *Historia Angliæ* (*Rerum anglicarum Scriptores*, p. 266).

ral del poema es burlesca, como la de la literatura del siglo XVIII; el poeta de la Edad Media parodia y degrada la religion lo mismo que Voltaire. Entremos en algunos detalles, para que se vea cuál fué el atrevimiento de espíritu de un contemporáneo de las Cruzadas.

No dirémos más que una palabra de la oposicion del poeta contra la Iglesia y contra el Pontificado; estas sátiras son muy comunes en la Edad Media. Ya la forma más antigua de la fábula de la *Zorra*, la epopeya latina, que data de mediados del siglo XII, habla en términos muy irreverentes de la ambicion del Soberano Pontifice y de su codicia, que se oculta bajo el santo pretexto de la salvacion de las almas; es un prelude de *Tartufe* (1). En la epopeya francesa la sátira se convierte en invectiva; la Iglesia, segun el poeta, es un receptáculo de vicios, y el Papa con sus cardenales ocupan el primer lugar en este reino verdaderamente satánico. El autor hace la descripción de una nave alegórica compuesta de todos los pecados. «El fondo es de malos pensamientos; está forrado de traicion, clavado con villanía y reforzado con vergüenza. De engaños está hecho el mástil, y el áncora es de malicia y fe mentida; la proa está forjada de felonía, de crueldad y de falsedad, y la nave va rodeada de un paño gris tejido de hipocresia, de pereza y de mala vida.» ¿Quién dirige y quién tripula este barco, símbolo del mal? Tiene por almirantes el Papa y los cardenales, y por tripulacion, curas y frailes de toda especie (2). Hé aquí una bonita mision para el Vicario de Jesucristo y los elegidos del Señor. El ataque es tan audaz que cuesta trabajo comprender cómo la Iglesia no ha condenado al temerario que la arrastraba por el fango; pero el autor no se cuidó de dar á conocer su nombre; el *Romance de la Zorra* es obra de todo el mundo y obra de nadie. Y ademas, en el siglo XIII el poder de la Iglesia, por inmenso que hoy nos parezca, estaba ya en decadencia. Ya sus rayos habian perdido parte de su fuerza; el poeta se burla de ellos claramente. La *Zorra* es excomulgada. ¿Cuál es el animal que la excomulga? El *asno*, transformado en *arcipreste*. La escena

(1) *Reinardus Vulpes*, ed. MONE, lib. IV, v. 1215-1259.

(2) *El Romance de la Zorra*, t. IV, p. 280-283, ed. de MEON.

de la excomunion parodia las solemnidades terribles con que procesa la justicia eclesiástica. ¿Se quiere saber la impresion que produjo la sentencia sobre la culpable? Para que no se nos acuse de exageracion, citaremos las palabras textuales del poema:

«La Zorra exclama en tono de burla: ¿Qué va á ser de mí? me excomulgan. Ya no podré comer pan, mientras no tenga hambre; ni mi puchero podrá cocer, si no lo aproximo al fuego» (1).

Un filósofo del siglo XVIII no hubiera manifestado más alegría ni más incredulidad. En otra parte cuenta la Zorra que ha estado excomulgada durante nueve años enteros; pero, dice, no es esto un gran pecado, porque mi alma no ha de ser condenada por excomunion (2). Hé aquí la negacion más radical del poder de la Iglesia; y el negar la Iglesia, que se confunde con la religion, ¿no es negar la religion?

Pasemos al dogma. El catolicismo de la Edad Media se concentra en las cosas exteriores, sobre todo en los Sacramentos; pues no hay un Sacramento que no esté parodiado en el *Romance de la Zorra*. El Bautismo, lavándonos del pecado original, nos salva de los fuegos del infierno; ¿qué es el Bautismo para el poeta? El gorrion se queja á la Zorra de que sus hijuelos padecen de la gota; la Zorra, que es un médico famoso, le aconseja que los haga bautizar: «En cuanto hayan sido cristianados, dice, quedarán curados.» La Zorra misma se encarga de la augusta ceremonia, y al bautizarlos, se los traga (3). Sabido es que el Bautismo no impide que se cometan nuevos pecados, pero el creyente tiene un medio fácil de que se los perdonen: la confesion. La Zorra confiesa sus faltas; la lista es larga y escandalosa; pero, á imitacion de la mayor parte de los que van á arrodillarse delante del sacerdote, no tiene grandes propósitos de enmendarse; más franco que los hombres, el animal confiesa ingenuamente que no llora sus pecados; casi hace gala de ellos, lo cual no es, sin embargo, un obstáculo para que alcance la absolucion (4). La Misa

(1) *El Romance de la Zorra*, t. IV, p. 376 y sig.

(2) *Ibid.*, t. III, p. 304, v. 28142-28146.

(3) *El Romance de la Zorra*, t. III, p. 197-199.

(4) *Ibid.*, p. 336 y sig.; 257 y sig.—Compárese *ib.*, p. 291 y sig., la fábula de la Zorra que se come á su confesor.

es parodiada ya, lo mismo que la confesion, en la epopeya latina (1), y con mucha más audacia en el poema galo: el *Evangelio secundum la Zorra*, es una profanacion de las cosas santas, como no se permitian hacerla en el siglo XVIII; el pensamiento y el lenguaje son tan indecentes, que apenas podrian estarse dos versos seguidos. Despues de esta impiedad ¿qué cosa faltaba ridiculizar? ¿La oracion? La Zorra no deja de hacer oracion antes de acostarse, como todo buen cristiano; pero ¿qué es lo que pide á Dios? «Se encomienda á los doce Apóstoles, y dice doce *pater-noster*, para que Dios dé salud á todos los ladrones, á todos los traidores, á todos los felones y á todos los libertinos» (2). La Zorra manifiesta igualmente su incredulidad respecto de la vida futura y de las alegrías del paraíso (3).

Si el *Romance de la Zorra* fuese una obra aislada y sin consecuencias, tendria para nosotros poca importancia; pero es sabido que nunca hubo poema más popular. Hacia las delicias de los frailes; *Gautier de Coinsi*, prior á principios del siglo XIII, les echa en cara que adornan sus celdas con escenas de la Zorra más bien que con imágenes de *Nuestra Señora* (4). Hay más; los clérigos son los que han escrito el poema (5); los elegidos del Señor son los que han entregado al escarnio público los más sagrados misterios de su religion. Ese tono burlesco, señal segura de la incredulidad, domina toda la literatura ligera; los *fabliaux* son tan impíos como el *Romance de la Zorra*. Mr. *Villemain* dice que la impiedad no era más que aparente, que habia en las almas mucha fe y mucho candor á pesar de la libertad del lenguaje (6). Creemos más bien con *Condorcet*, que respira en los *fabliaux* la libertad de pensar, libertad que muchas veces raya en licen-

(1) *Reinardus Vulpes*, p. 271-275.

(2) *El Romance de la Zorra*, t. III, p. 300.

(3) *Ibid.*, t. I, p. 191 y sig.

(4) *Ibid.*, t. I, Prólogo, p. v.

(5) GRIMM (*Reinhart Fuchs*, p. LXXVIII-LXXXVIII) conjetura que el poema latino es obra de un benedictino de Gante. Entre los autores de la *Zorra francesa* se halla un cura de la Croix-en-Brie. (*Historia literaria de la Francia*, t. XXII, p. 908.)

(6) VILLEMMAIN, *Curso de literatura francesa en la Edad Media*, leccion IX.

cia (1). Si el atacado fuese solamente el clero, si los poetas se limitasen á burlarse de los frailes, se pudiera creer que no son más que chistes de la imaginación gala; pero no se contentan con ridiculizar á los buenos hermanos, atacan al Vicario de Cristo, preludian la Reforma, representando al Papa como una de las cuatro bestias del Apocalipsis (2). Ridiculizan los rayos de la Iglesia lo mismo que la Zorra; en la *Batalla de los vinos* un sacerdote inglés excomulga los malos vinos, y da á los mejores los nombres de Papa y de Cardenal (3). Los autores de los *fabliaux* no manifiestan más respeto á los Sacramentos que los poetas de la Zorra. La confesión es uno de sus temas favoritos, y no es la piedad lo que los mueve á hablar de ella. Lo que aumenta el escándalo es que la mayor parte de estos cuentos están escritos por clérigos (4). No hay una oración en la Iglesia que no haya sido parodiada por poetas que Mr. *Villemain* presenta como sinceros creyentes: el *Pater Noster*, el *Credo*, la *Misa* misma, son convertidos en canciones báquicas. Este es uno de los motivos predilectos de la poesía de la Edad Media: tenemos el *Pater Noster de los vinos*, el *Pater Noster del usurero*, el *Pater Noster de amor*, el *Credo de Ribaut* (5).

No es la Francia el único país en que se manifestó la incredulidad en la poesía. En Italia había ménos fe todavía; desde el siglo XIV tienen los poetas italianos un atrevimiento tal, que se los ha comparado con los filósofos del último siglo (6). *Boccaccio*, al considerar como iguales las tres religiones de Moisés, de Jesucristo y de Mahoma, daba á entender claramente que no era cristiano; si no dice que la revelación era una impostura, no se queda corto para decir que los sacerdotes son unos bribones, y aña-

(1) CONDOBCET, *Cuadro de los progresos del espíritu humano*, p. 169.

(2) GAUTIER MAPES, en su *Apocalipsis*.—Compárese la *Historia literaria de la Francia*, t. XXII, p. 160.

(3) LEGRAND D'AUSSY, *Fabliaux*, t. I, p. 35 (edic. de RENOUEAU).

(4) Véase la *Confesión de Golias*, del canónigo GAUTIER MAPES, *Poem.*, p. 71.—*Historia literaria de la Francia*, t. XXII, p. 158.—Hay gran número de estas parodias en latín y en alemán (GRIMM, *Reinhart Fuchs*, p. 392-409).

(5) *Historia literaria de la Francia*, t. XXII, p. 142, 143, 154.—JUBINAL, *Trucos*, p. 69.—BARBAZANO, *Cuentos*, t. IV, p. 99, 441 y 445.

(6) RUTH, *Geschichte der italienischen Poesie*, t. II, p. 146.

de, como Voltaire, que su prestigio consiste en nuestra credulidad (1). La malignidad del narrador se divierte en descubrir las prácticas del clero cuando fabrica milagros ó reliquias. Merece leerse en *Boccaccio* la historia de un santurrón italiano, al cual, después de una vida de desórdenes, se le ocurre morir como un santo varón, engaña á un sacerdote por medio de una confesión de novicio; se acusa casi de haber matado una pulga con demasiada cólera; sigue mintiendo hasta en la agonía; es canonizado después de su muerte, y hace, según dice el poeta, tantos milagros como otro santo cualquiera (2). Uno de los cuentos más chistosos del *Decameron* es el de las reliquias del Ángel Gabriel; se trata de una pluma de loro que un fraile desvergonzado hace pasar por una pluma que el Arcángel dejó en la habitación de la Virgen cuando fué á anunciarle la Concepción; un individuo de buen humor sustituye la pluma con carbones, á fin de desconcertar al fraile; pero éste, con admirable presencia de espíritu, transforma los carbones en reliquias y logra hacer gran colecta (3). En el siglo XV la burla de las cosas santas llegó á ser, por decirlo así, el motivo principal de una de las obras más estimadas de la literatura italiana. Se puede comparar el *Morgante Maggiore*, de Pulci, con la *Doncella*, de Voltaire: la profanación de las cosas santas es la misma, el espíritu general es peor; el filósofo francés conserva la fe en Dios y en la humanidad, mientras que el poeta italiano no tiene ninguna creencia. Cada canto comienza con una invocación piadosa; pero cuanto más santa es la invocación, tanto más culpable es, si se la compara con el asunto profano é impío puesto bajo su protección. El primer canto empieza con el primer versículo del Evangelio de San Juan sobre el *Verbo*; en el segundo, el poeta invoca á *Júpiter crucificado*; el cuarto, parodia el *Gloria in excelsis* en versos medio italianos, medio latinos; en otro, la *Oración dominical*; después le llega el turno á la Santísima Virgen. El Bautismo se presenta tantas veces y en circunstancias tan poco edificantes, que se hace preciso creer que el poeta quie-

(1) BOCCACCIO, *Decameron*, III, 3.

(2) VILLEMMAIN, *Curso de literatura francesa en la Edad Media*.

(3) BOCCACCIO, *Decameron*, VI, 10.

re ridicularizarlo. En el canto XVIII, *Morgante* pregunta á un gigante si cree en Jesucristo ó en Mahoma; la respuesta burlesca del boeta prueba que no creía ni en uno ni en otro. La Inquisición no se engañó al condenar semejantes poesías (1).

Uno de los más ilustres doctores del siglo xv nos dirá cuál era en aquella época el estado de las creencias religiosas en las clases superiores. *Gerson* se queja amargamente de que había muchas personas cristianas en el nombre, pero en realidad incrédulas. Los literatos, principalmente, se burlaban de la Iglesia y de sus dogmas (2). Eran interminables sus burlas sobre los demonios, que tan importante papel representaban en la religión práctica; el célebre canciller hace observar con razón que el considerar á los demonios como fábula es una impiedad condenada por la Sagrada Escritura (3). La incredulidad no podía circunscribirse á las creencias supersticiosas, puesto que la superstición y la religión eran inseparables. *Gerson* nos dice que las gentes se atrevían á atacar el dogma terrible de la predestinación; unos por curiosidad, otros por burla, preguntaban por qué reservaba Dios su gracia para algunos escogidos en lugar de salvar á todos los hombres (4). Había gentes que no querían creer más que lo que veían; preguntaban: «¿Quién ha visto el infierno, el purgatorio, el paraíso? ¿Ha vuelto alguno de allí?» Esto era negar la fe, puesto que la fe tiene por objeto las cosas invisibles; de manera que nada se libraba de las burlas de aquellos espíritus fuertes (5). *Gerson* revela un hecho todavía más extraño; la incredulidad se apoderaba del clero; los prelados se burlaban de la teología. El mal era tan grande, que el Canciller propuso se estableciera un inquisidor de la fe para reprimirlo (6).

(1) RUTH, *Geschichte der italienischen Dichtkunst*, t. II, p. 124.

(2) GERSON, *Serm.* (Op., t. III, p. 1301): «*Hinc fit ut simplices, et plerumque literis secularibus inflati, a pestiferis erroribus capiantur, seducantur, obruantur. Quot putas hanc ob causam hæreticos esse, de his qui specietenus in Ecclesia conversantur? Horresco memorans, hoc vita monstrat, voces hoc sacrilege indicant, quas inter vina, epulas et convivia impudenter evomunt.*»

(3) GERSON, *Op.*, t. I, p. 211.

(4) GERSON, *Sermon frances* (Op., t. III, p. 1585).

(5) GERSON, *Serm.* (ib., p. 1569-1596).

(6) GERSON, *Serm.* (ib., p. 1301).—ID., *Epist.* (Op., t. I, p. 124).

La incredulidad de los encargados de conservar la fe sorprende á primera vista, y sin embargo, se explica con facilidad. Cicerón dice que dos augures no podían mirarse sin reirse. No tratamos de comparar el cristianismo con el paganismo; pero hay en la religión cristiana tantas creencias que chocan á la razón, habiéndose sobre todo en la Edad Media, tantas supersticiones, y éstas eran explotadas tan descaradamente por el clero, que la incredulidad tenía que apoderarse de los clérigos como se había apoderado de los augures. ¿Podían creer en los milagros los que los fabricaban? Y si no creían en los milagros, ¿podían creer en una revelación fundada en los milagros? Se comprende, pues, que desde el siglo XIII se hayan dirigido imputaciones de incredulidad contra el jefe mismo de la cristiandad. En una información hecha en 1310 por el papa Clemente sobre la memoria de Bonifacio VIII, hubo sacerdotes que declararon que, siendo cardenal Benito Cayetano, le habían oído discutir con un clérigo en presencia de varias personas, sobre cuál era mejor ley, la de los Cristianos, la de los Judíos ó la de los Sarracenos, y que el cardenal acabó por exclamar: «¡Bah! ¿qué son todas estas religiones? ¡Invenciones de los hombres! No debe uno apurarse más que por las cosas de este mundo, puesto que no hay más vida que la presente.» Un abad declaró que el cardenal Cayetano había dicho: «Que no se transformaba el pan en el sacramento de la Eucaristía; que era falso que estuviese en ella presente el cuerpo de Jesucristo; que no había resurrección ni vida futura; que ésta era la opinión de todos los hombres instruidos, y que solamente los ignorantes y los simples pensaban de otra manera.» Aún en presencia de los laicos, el cardenal Cayetano hecho Papa, se burlaba de la divinidad de Cristo y llamaba necios á los que creían en el Paraíso y en el Infierno (1).

¿Se dirá que estas acusaciones son calumnias dictadas por el odio? En el siglo xv, en pleno concilio, se renovaron las mismas imputaciones contra Juan XXIII; se le acusó de negar la inmortalidad (1).

(1) DU PUI, *Contienda entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII*, p. 544, 548, 550, 551.

talidad del alma y de vivir como un pagano (1). ¿Se dirá que también esto es calumnia? Lo cierto es que desde el siglo XIII, Roma, la guardadora de la fe, ejercía sobre la fe una influencia funesta: «Hay quien entra en la corte pontificia siendo buen cristiano dice Rutebeuf, y sale convertido en falso fariseo» (2). De aquí el proverbio alemán que dice que *cuanto más cerca de Roma más impiedad* (3). Abundan testimonios para probar la incredulidad del alto clero. En el siglo XIV, Petrarca, clérigo, y que vivió en la intimidad de los grandes eclesiásticos, dice que en la corte del Papa se consideraba como una vana fábula la esperanza de una vida futura, y como tontería la Resurrección y el Juicio final (4). A medida que nos acercamos á la Reforma, la incredulidad aumenta. Jerónimo Savonarola, el ardiente predicador de Florencia, dice que había cardenales y obispos que tenían fama de negar á Dios y de burlarse de la fe cristiana (5). Pico de la Mirandola habla de un Papa que no creía en la inmortalidad del alma, y de otro que no creía en Dios (6). «¿Se quiere una prueba de la decadencia de la fe cristiana? dice Maquiavelo; pues basta considerar que los pueblos más inmediatos á la Iglesia de Roma son los que tienen menos religion» (7).

Acabamos de citar testimonios emanados de italianos, la mayor parte de los cuales eran creyentes sinceros. Todavía es más interesante ver qué impresión produjo Roma sobre los extranjeros que la visitaron, ya movidos por la ciencia, ya por la piedad. Erasmo oyó allí blasfemias horribles de Cristo y sus Apóstoles; los sacerdotes, los oficiales del Papa, daban á conocer su impiedad hasta en la celebración de la Misa (8). Hutten, el libre pensador,

(1) VON DER HARDT, *Concil. Constant.*, t. IV, p. 197, 208, 230 y sig.

(2) RUTEBEUF, *Obras*, t. II, p. 73.

(3) *Je näher Rom, desto böser Christ* (FLACI ILLYRICI poemata, p. 417; *Testium Veritatis*, p. 1912).

(4) PETRARCH, *Epist. sine titulo*, XXV (*Op.*, p. 729).

(5) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 4, § 158, nota c, p. 470.

(6) PICO de fide (*Op.*, t. II, p. 177).

(7) MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 12.

(8) ERASM. *Epist.* (*Op.*, t. III, 2, p. 1382): «*Ibidem multos novi qui commemorabant, se dicta horrenda audisse a quibusdam sacerdotibus aulae pontificiae ministris, ilque in ipsa Missa, tam clare, ut ea vox ad multorum aures percreverit.*»

quedó asustado de la incredulidad romana; en su famosa *Trinidad* dice que hay tres cosas en las que Roma no cree, y son: la Resurrección de los muertos, el Infierno y la Inmortalidad del alma; añade que la religion consiste allí en la afición al dinero (1). Lutero vió la capital del mundo católico en una época en que aún conservaba intacta su fe en la Iglesia. ¡Qué desencanto para el cándido monje sajón! Estuvo á punto de morir á manos de unos religiosos benedictinos por haberles echado en cara que comían carne el viérnes; oyó también en Roma las blasfemias de que habla Erasmo: mientras el sacerdote alemán decía misa con unción y gravedad, los clérigos italianos le decían: «*Dale prisa á enviar el Hijo á su Madre*» (2). ¿Podremos extrañar que más tarde el reformador trate á Roma como á una prostituta?

Aún cuando no tuviéramos estos testimonios positivos, que demuestran la incredulidad de los papas y de los grandes eclesiásticos, su vida daría á conocer suficientemente sus creencias. La oposición entre la fe y las costumbres, dice *Commynes*, prueba que la fe es nula (3). Esta palabra del profundo observador tiene aplicación literal á la mayor parte de los papas del siglo XV y de principios del XVI: vivían de tal manera, dice un contemporáneo, teólogo distinguido, que era fácil ver que no creían en la Resurrección, ni aún en el Juicio final, ni aún en la otra vida (4). Un Médico fué asesinado en una iglesia en el momento de la elevación de la Hostia, por instigación de un papa, y con la complicidad de un cardenal, un arzobispo y un sacerdote: *Voltaire* pregunta si creían aquellas gentes en la presencia real, si les quedaba el menor rastro de fe. «¿Con qué cara se atrevía á lla-

(1) HUTTEN, *Trias Romana*: «*Religionem ibi quis unius pili facit? aut aliud Romæ studium, præter pecunia illud, quis curat?... Valde dubitem an centesimus quisque Romanensium vel mediocriter pie de religione sentiat.... De panis inferorum vel verbum dicere inter præclaros hos Quirites, pro anili est fabula.*» (*Op.*, t. III, p. 443, 495, 496.)

(2) MERLE D'AUIGNI, *Historia de la Reforma*, t. I, p. 244, 248-250.

(3) «Si tuvieran fe robusta y creyesen lo que Dios y la Iglesia nos mandan, so pena de condenación, conociendo cuán breves son los días, cuán horribles las penas del infierno, en el que no hallan los condenados fin ni remisión, no harían lo que hacen.»

(4) PANORMITANUS ABBAS, en FLACIUS, *Test. Veritat.*, p. 1889.

marse Vicario de Dios Alejandro VI, horror de la tierra?» (1).

Cuando los papas eran incrédulos, y su falta de fe se revelaba públicamente en su vida de desórdenes y de crímenes, ¿cómo se había de conservar la fe en el rebaño? «Nosotros los italianos, dice *Maquiavelo*, tenemos que agradecer á la Iglesia y á los sacerdotes el habernos hecho impíos y malvados» (2). La incredulidad, aunque no tan grande en otros países de la cristiandad, hacia, sin embargo, en ellos grandes estragos. *Erasmo* dice que la mayor parte de los cristianos eran peores que los turcos: «¿Cuántos hay entre nosotros, exclama, que no creen en la Resurrección ni en la inmortalidad del alma? Los turcos tienen estas creencias, y están, por consiguiente, más cerca del cristianismo que esos pretendidos fieles.» En otra parte dice que hay millares de cristianos en este estado de impiedad: «son innumerables los que dicen en su corazón: no hay Dios, y no se avergüenzan de proferir públicamente estas blasfemias» (3). No se debe, pues, la incredulidad á los filósofos del siglo XVIII; data de la Edad Media; ha nacido en el seno mismo de la Iglesia, en los tiempos de su más exclusiva dominación. ¿Cuáles fueron las causas de esta importante revolución?

(1) VOLTAIRE, *Ensayo sobre las costumbres*, c. 105 y 128.

(2) MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 12.

(3) ERASMI *Adagiorum Chil. IV, Cent. I, prov. 1 (Op., t. II, p. 967)*. — *Id., Exomologesis* (t. V, p. 160). — *Enarratio Psalmi XIV (ib., p. 293)*.

CAPITULO V.

CAUSAS DE LA INCREDELIDAD.

§. I. — Reaccion contra la Iglesia y la religion.

N.º 1. — *Reaccion contra la dominacion de la Iglesia.*

En ninguna parte es más grande la incredulidad que en Italia, cerca y bajo la influencia de aquel que se llama Vicario de Dios; así ha sucedido en la Edad Media y así sucede aún en nuestros días. El escepticismo del siglo XVIII va cediendo en todas partes á la necesidad de creer aún en aquellos que se alejan de la religion oficial. En Italia la incredulidad, segun los viajeros, es radical y parece incurable. Este hecho, singular en apariencia, se reproduce todos los dias á nuestra vista; si se quiere ver un hombre cuya impiedad llegue hasta el ateísmo, hay que buscarlo entre los que han sido educados por los Jesuitas. Esta es una gran enseñanza, pero los hombres de lo pasado no aprovechan estas lecciones. En el catolicismo la religion se confunde con la Iglesia y con ciertos actos exteriores. La reaccion contra la Iglesia y contra los actos exteriores lleva á los espíritus envueltos en esta confusión á rechazar el fondo y la forma. Esto es lo que sucedió en la Edad Media, época en que dominaban la Iglesia y el monaquismo; la oposicion contra la Iglesia y contra las obras monacales degeneró en incredulidad. Ahora bien, la reaccion era inevitable; tuvo lugar en todas las clases de la sociedad laica, porque la dominacion de la Iglesia pesaba lo mismo sobre los reyes que sobre los villa-

marse Vicario de Dios Alejandro VI, horror de la tierra?» (1).

Cuando los papas eran incrédulos, y su falta de fe se revelaba públicamente en su vida de desórdenes y de crímenes, ¿cómo se había de conservar la fe en el rebaño? «Nosotros los italianos, dice *Maquiavelo*, tenemos que agradecer á la Iglesia y á los sacerdotes el habernos hecho impíos y malvados» (2). La incredulidad, aunque no tan grande en otros países de la cristiandad, hacia, sin embargo, en ellos grandes estragos. *Erasmo* dice que la mayor parte de los cristianos eran peores que los turcos: «¿Cuántos hay entre nosotros, exclama, que no creen en la Resurrección ni en la inmortalidad del alma? Los turcos tienen estas creencias, y están, por consiguiente, más cerca del cristianismo que esos pretendidos fieles.» En otra parte dice que hay millares de cristianos en este estado de impiedad: «son innumerables los que dicen en su corazón: no hay Dios, y no se avergüenzan de proferir públicamente estas blasfemias» (3). No se debe, pues, la incredulidad á los filósofos del siglo XVIII; data de la Edad Media; ha nacido en el seno mismo de la Iglesia, en los tiempos de su más exclusiva dominación. ¿Cuáles fueron las causas de esta importante revolución?

(1) VOLTAIRE, *Ensayo sobre las costumbres*, c. 105 y 128.

(2) MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 12.

(3) ERASMI *Adagiorum Chil. IV, Cent. I, prov. 1 (Op., t. II, p. 967)*. — *Id., Exomologesis* (t. V, p. 160). — *Enarratio Psalmi XIV (ib., p. 293)*.

CAPITULO V.

CAUSAS DE LA INCREULIDAD.

§. I. — Reaccion contra la Iglesia y la religion.

N.º 1. — Reaccion contra la dominacion de la Iglesia.

En ninguna parte es más grande la incredulidad que en Italia, cerca y bajo la influencia de aquel que se llama Vicario de Dios; así ha sucedido en la Edad Media y así sucede aún en nuestros días. El escepticismo del siglo XVIII va cediendo en todas partes á la necesidad de creer aún en aquellos que se alejan de la religion oficial. En Italia la incredulidad, segun los viajeros, es radical y parece incurable. Este hecho, singular en apariencia, se reproduce todos los dias á nuestra vista; si se quiere ver un hombre cuya impiedad llegue hasta el ateísmo, hay que buscarlo entre los que han sido educados por los Jesuitas. Esta es una gran enseñanza, pero los hombres de lo pasado no aprovechan estas lecciones. En el catolicismo la religion se confunde con la Iglesia y con ciertos actos exteriores. La reaccion contra la Iglesia y contra los actos exteriores lleva á los espíritus envueltos en esta confusión á rechazar el fondo y la forma. Esto es lo que sucedió en la Edad Media, época en que dominaban la Iglesia y el monaquismo; la oposicion contra la Iglesia y contra las obras monacales degeneró en incredulidad. Ahora bien, la reaccion era inevitable; tuvo lugar en todas las clases de la sociedad laica, porque la dominacion de la Iglesia pesaba lo mismo sobre los reyes que sobre los villa-

nos. Lo que parecía constituir la fuerza de la Iglesia, llegó á ser un principio de debilidad, y la decadencia de la Iglesia arrastró en su ruina la religion.

Hé aquí por qué un emperador de Alemania es el jefe de los incrédulos. Después de la larga lucha del sacerdocio y del imperio, un Hohenstaufen no podía ya creer que los papas fuesen los vicarios de Dios, y una vez destruida la fe en la Iglesia, depositaria del dogma, era difícil que subsistiese la creencia en la verdad religiosa. Ya ántes de Federico II la Alemania había abierto los ojos respecto de la ambicion egoísta de Roma; desde fines del siglo XII, un contemporáneo de Inocencio III exhaló extrañas quejas contra el Pontificado. La política pontificia se traslucía, aún para los ménos perspicaces, en la lucha entre Felipe de Suabia y Oton; los soberanos pontífices explotaron la Alemania para satisfacer su ambicion. Un poeta fué el órgano de estas quejas; *Walther* es el precursor de *Hutten*, cuando llama á los alemanes á la libertad y á la independencia. Pero ¿qué va á ser de la fe, si los fieles no pueden ya creer en el representante visible de Cristo? El poeta alemán, que no es un incrédulo, se hace con terror esta pregunta: ve perecer la fe en el abismo de la duda. El Papa es el padre de los fieles; pone á los cristianos en relacion con Jesucristo; ¿qué sucederá si se pierde la confianza en el Vicario de Dios? Es como si se hundieran los fundamentos de la fe: «Seguimos al Santo Padre en todo, exclama *Walther*; si miente, mentimos con él; si engaña, engañamos con él. ¿Cómo no han de perder su fe los simples laicos, cuando el mismo Santo Padre favorece la incredulidad?» (1).

La guerra del Sacerdocio y del Imperio no es el mayor crimen del Pontificado; la horrible cruzada de los albigenses es la mancha de sangre que pesará siempre sobre la Iglesia. La persecucion de todo un pueblo, emprendida en nombre de la religion y explotada por la codicia, provocó odios furiosos contra Roma y el clero; los protestantes no han lanzado invectivas más fuertes que los trovadores. Aún cuando la fuerza consiguió la victoria y la voz

(1) WALTHER VON DER VOGELWÉIDE, LXXI, 6-9, en VON DER HAGEN, *Minnosinger*, t. I, p. 261.

de los poetas tuvo que apagarse con la civilizacion que le dió nacimiento, no se extinguió el odio provocado por los horrores de la Cruzada y por la ávida ambicion de los instrumentos del Papa. La fe de los vencedores perdió más que lo que ganó la de los vencidos. Tibaldo, conde de Champaña, uno de los cruzados, se declara en sus poesias contra los *hipócritas* que mueven á la guerra y pierden las almas: «Había motivo para dudar de la Redencion, exclama el rey trovador, si no se viera que las desgracias públicas proceden de la falta del clero» (1).

La guerra del sacerdocio y del Imperio, y las cruzadas contra los herejes, son la expresion de un mismo pensamiento, el espíritu de dominacion de la Iglesia. Esta sed de poder se manifestaba en toda la cristiandad. En todas partes reclamaba el clero como un derecho divino lo que él llamaba su *libertad*, pero la *libertad de la Iglesia* era, como hemos visto, la servidumbre de la sociedad laica. La resistencia era inevitable; era la reaccion legítima de la verdadera soberanía contra la usurpacion sacerdotal. Ahora bien, la oposicion contra el clero traía siempre consigo una oposicion más ó ménos manifiesta contra la religion. En una contienda entre el obispo de Angers y el conde, el obispo escribió al rey después de haberse quejado de los excesos cometidos contra el clero: «Los autores y los cómplices de estos actos criminales se han permitido contra la fe católica muchas afirmaciones que rayan en herejía» (2).

Llegamos aquí á una de las causas principales que hizo penetrar la incredulidad hasta en las últimas clases de la sociedad. La guerra del sacerdocio y del Imperio no tenía interes más que para el Papa y el Emperador, mientras que las pretensiones del clero despertaban la ambicion de los obispos y de los barones y ofendian las justas exigencias de los municipios, y por consiguiente las susceptibilidades de los plebeyos; hasta los villanos sufrían con la tiranía de los prelados. La Iglesia no tenía para defenderse más armas que la excomunion; prodigó sus rayos hasta tal punto, que

(1) *Historia literaria de la Francia*, t. XXIII, p. 795.

(2) *Epistola Roberti, Episcopi Angolismensis ad Ludovicum Francorum regem*, a. 1259 (MARTENE, *Amplissima Collectio*, t. VII, p. 154).

casi hubo más fieles arrojados del seno de la Iglesia que creyentes ortodoxos. ¿Cuál era la suerte de aquellos innumerables excomulgados? Solamente un pequeño número se sometía á las penitencias eclesiásticas; la mayor parte no hacía caso alguno. Despreciar la excomunión era despreciar la Iglesia; y sin embargo, la Iglesia enseñaba que fuera de su seno no hay salvación. Los que arrostraban sus censuras no debían estar muy convencidos de este dogma fundamental de la ortodoxia. Del desprecio de la Iglesia á la incredulidad no había más que un paso: lo que pasaba en las ciudades excomulgadas lo prueba. ¿Se creará que en el siglo XIII los habitantes de una ciudad italiana fabricaron un papa y lo arrastraron ignominiosamente por las calles hasta llevarlo á una montaña, donde lo quemaron? (1). En otra parte decían los excomulgados, como la Zorra en su *Romance*, que seguían comiendo y bebiendo con el mismo placer que si aún estuvieran en el seno de la Iglesia, y que sus campos no sufrían tampoco ningún perjuicio (2). A veces los excomulgados se entretenían en excomulgar á sus excomulgadores, parodiando las solemnidades de la Iglesia (3). Todavía llegó más lejos el escándalo; vieronse laicos excomulgados desempeñando las funciones sacerdotales, haciendo ver de este modo que se podía prescindir del ministerio de los sacerdotes (4).

Los concilios exhalaban quejas contra los que despreciaban las excomuniones; asimilaron este hecho á la herejía (5). Era una herejía de nueva especie. Los excomulgados no se afiliaban en las sectas proscritas por la Iglesia; no eran creyentes, sino incrédulos. Sin embargo, los concilios del siglo XIII amenazaron con per-

(1) *Memoriale potestatum Regiensium, ad a. 1282* (MURATORI, *Scriptura*, t. VIII, p. 1152).

(2) *Concilium Ausanum, a. 1299* (MANSI, t. XXIV, p. 1221).

(3) *Concilium Regiense, 1285, c. 8* (MANSI, t. XXIV, p. 578): «*Isti quidem sibi Bellal, in Dei opprobrium, non minus viliter quam damnabiliter procedere, non formidant.*»—Estas quejas se reproducen textualmente en los Concilios de Arignon, 1326, c. 7 (MANSI, t. XXV, p. 746); de Bourges, 1351 (*ib.*, t. XXVI, p. 246); de Vaur, 1368, c. 128 (*ib.*, p. 542).

(4) *Concilium de Aschaffenburg, 1292, c. 9* (MANSI, t. XXIV, p. 1086).

(5) *Concilium de Cognac, 1238, c. 17* (MANSI, t. XXIII, p. 491); de Valencia, 1245, c. 15 (*ib.*, p. 774).

seguir como herejes á los que perseveraban un año en la excomunión (1). Estas amenazas fueron vanas; un sínodo italiano nos dice que el desprecio de las censuras eclesiásticas había llegado á ser habitual (2). En lugar de perseguir á los culpables, los concilios se vieron obligados á moderar el rigor de sus decretos, extendiendo á dos años el plazo, al cabo del cual comenzaba la sospecha de herejía (3). Pero una vez fuera de la Iglesia, los excomulgados no se daban prisa á volver á ella; los había que seguían toda su vida excomulgados, y que hasta se desdeñaban de recibir su absolución á la hora de su muerte (4), prueba inequívoca de que no creían ya ni en el Paraíso ni en el Infierno. Los entredichos producían un efecto igualmente desastroso; los fieles acababan por perder la costumbre de la religión (5), y para las masas la religión no era más que una costumbre.

¿Cómo habían de tomar interés los laicos por la religión cuando veían la vida criminal del clero? En vano predicaban los clérigos que creyesen sus palabras; el ejemplo tenía más poder que el precepto. Según un doctor célebre, los prelados vivían como si no creyesen en el juicio divino: «¿No era de temer que indujesen á los fieles á desechas las esperanzas y las amenazas del otro mundo?» (6). Los testimonios de los poetas están unánimes en sus acusaciones contra Roma. Escuchemos á Walther, cuya alma religiosa se aflige ante el espectáculo que presenta la Iglesia: «Preciso es tener una gracia especial de Dios para seguir siendo fiel cuando el Papa mismo propaga la incredulidad» (7). Guiot, poeta francés y clérigo, no teme llamar á Roma la fuente de todos

(1) *Concilios de Burdeos, 1263, c. 2* (MANSI, t. XXIII, p. 1109); de Colonia, 1266, c. 38 (MANSI, t. XXIII, p. 1153); de Clermont, 1268, c. 6 (*ib.*, p. 1209); de Tours, 1268, c. 3 (*ib.*, p. 1262).

(2) *Concilium de Milan, 1311, c. 15* (MANSI, t. XXV, p. 491).

(3) *Concilium de Reims, 1301, c. 7* (MARTENE, *Collectio Ampliss.*, t. VII, p. 1325) y de 1304, c. 3, 4 (MANSI, t. XXV, p. 120).

(4) *Concilium de Salzburgo, 1386, c. 10* (MANSI, t. XXVI, p. 730): «*Multi in profundum malorum venientes, adeo ecclesie claves vilipendendo contemnunt, quod tam incorrigibiles plerique talium facti, in sue damnationis periculum, in hujusmodi sententiis moriuntur.*»

(5) *Concilium de Colonia, 1324* (MANSI, t. XXV, p. 736).

(6) MARSIL, *Defensor pacis* (GOLDAST, *Monarchia*, t. II, p. 221).

(7) WALTHER VON DER VOGELWEIDE, edic. de LACHMANN, p. 33.

los vicios, y acusarla de ser la ruina de la religion (1). «Desde que existe el mundo, dice *Rutebeuf*, no ha habido nunca tan poco temor de Dios como bajo el gobierno de Roma» (2). Voces más graves se dejaron oír en el siglo xv. *Alain Chartier* acusa á los clérigos de haber «enajenado á la Santa Iglesia los corazones por sus resoluciones» (3). Los hombres se preguntaban, dice *Erasmus*, si aquella vida depravada era el fruto de la doctrina evangélica: «En este caso más valia no tener evangelio» (4).

Los poetas y los literatos eran los órganos de la opinion pública, y la opinion pública no hacía más que repetir lo que decían los papas y los concilios. Ya en el siglo xiii Alejandro IV echó en cara á los clérigos, con singular vivacidad, que su vida desvergonzada engendra el desprecio á la religion: «El nombre de Dios, dice, es blasfemado en el mundo por los sacerdotes concubinaros; por ellos desdennan los fieles los Santos Sacramentos; por ellos se pierde la piedad» (5). No son ménos severos los concilios: «Los clérigos, dice el sínodo de Brema de 1266, viven como si no hubiera más Dios que su vientre; por ellos se envilece la religion.» Las mismas quejas se encuentran en los concilios de Viena y de Magdeburgo (6). En los siglos xiv y xv la Iglesia añadió la locura á la corrupcion. Se vió á dos papas excomulgarse mutuamente y excomulgar á todos los que reconocían al Papa rival. ¡Tenemos, pues, la cristiandad entera entregada á Satanás! ¿Y por quién? Por un Juan XXIII, manchado con todos los crímenes imaginables; por un Benito XIII, ambicioso, hipócrita y falso, que sacrificaba la paz del mundo á su terquedad. ¿Qué impresion debía producir en los ánimos aquel espectáculo? La fe pereció, los hombres dudaron de Dios; decíanse: «Si fuera verdadera la fe cristiana, ¿consentiría Dios lo que está pasando á nuestra vista? ¿No castigaria á los que se llaman sus ministros? De-

(1) La *Biblia Guiot*, en BARBAZANO, *Cuentos*, t. II, p. 331.

(2) RUTEBEUF, *Obras*, t. I, p. 233.

(3) ALAIN CHARTIER, *Obras*, p. 388.

(4) ERASM., in *Psalm. IV. Concio* (t. v, p. 274).

(5) *Alexandri IV. Epist.* (MANSI, t. XXIII, p. 828).

(6) *Concilios de Brema*, 1266 (MANSI, t. XXIII, p. 1157); *de Viena*, 1267 (*ib.*, p. 1170); *de Magdeburgo*, 1286 (*ib.*, t. XXIV, p. 773).

jemos, pues, esta ley impotente, hagamos otra á nuestro gusto y disfrutemos de los bienes de la tierra, puesto que no hay otra vida» (1).

N.º 2.—*Reaccion contra la concepcion católica de la vida*

El monaquismo domina en la religion de la Edad Media, y el monaquismo es la abdicacion de la familia y de la propiedad, sin las cuales no hay sociedad posible. En una época de decadencia, cuando la vida usada y decrepita se extingue, se comprende la renuncia á la vida. Tal era el Imperio romano; no eran necesarios grandes esfuerzos para separarse de un mundo tan miserable como corrompido: las ciudades se quedaron desiertas y los desiertos se poblaron. La existencia de los anacoretas era, pues, una reaccion contra el materialismo antiguo y la corrupcion romana. La Iglesia no considera de esta manera el monaquismo; ve en él la realizacion de la perfeccion evangélica. Pero ¿no es absurdo celebrar como ideal de la vida una existencia que condena la vida y exalta la muerte? No habian venido los pueblos bárbaros para renunciar á la vida por la contemplacion estática del cielo; habian venido para renovar la vida, y vivir es obrar. De aquí una oposicion radical entre la concepcion de la vida, tal como se deducia del espiritualismo cristiano, y las tendencias de la raza germánica. De aquí resultó una reaccion violenta contra la Iglesia y contra la religion.

La antipatía del guerrero germano contra las gentes de Iglesia se descubre en los *Cantos de Gesta*, esas rudas epopeyas que retratan las costumbres de la edad heroica del feudalismo. ¡Cosa singular! La religion no entra en ellas para nada; los caballeros manifiestan muy poco respeto al clero. En *Reinaldo de Montalban*, el viejo *Aimon* censura con viveza á sus hijos por haberse dejado morir de hambre, cuando podían haber comido gordos frailes; el poeta hace una tentadora pintura de su tierna y sabrosa carne,

(1) *Oratio in Constantiensi Concilio habita* (VON DER HARDT, t. III, p. 3).—ANDREAE, *Episcopi Megarensis Gubernaculum conciliorum* (*ib.*, t. IV, p. 179).

como si se tratase de venados (1). El no ver en los religiosos más que una especie de caza, era tener una idea poco reverente de la santidad de su condicion. Las iglesias no inspiraban más respeto que los frailes; escuchemos las órdenes que *Raul de Cambrai* da á sus caballeros al invadir el *Vermandesado*: «Plantad mi tienda en medio de la iglesia; convertiréis el pórtico en cuadra para mis caballos; colocaréis mis gavilanes sobre las cruces de oro; delante del altar dispondréis un rico lecho, en el cual quiero acostarme.» Esta brutalidad no es todavía la incredulidad, pero está muy cerca de ella. Después de haber quemado un convento con las religiosas que se hallaban dentro, *Raul* dispone un espléndido festin para sus guerreros. Su senescal hace la señal de la cruz y le pregunta si quiere renegar de la santa cristiandad para dar semejantes órdenes en plena Cuaresma. *Raul* confiesa que había olvidado la Cuaresma. La religion de la Edad Media consistía exclusivamente en prácticas exteriores; olvidarlas era olvidar el cristianismo. En realidad la religion tenía poca influencia sobre hombres que no respetaban más que la fuerza. *Hernando de Douai*, perseguido por *Raul*, implora su piedad; recibe esta respuesta, que más bien respira la crueldad de Aquiles que la dulzura de un discípulo de Cristo:

«Más te vale huir.... No te protegerán ni tierra ni yerba, ni todos los santos que sirven á Cristo» (2).

Si la religion tenía tan poca influencia sobre los hombres de guerra, es porque se separaba un abismo sus sentimientos de los de los clérigos. En la *Cancion de Girberto de Metz*, uno de los héroes de Burdeos, *Fromondin*, exclama que si habitase en el cielo con los ángeles y viese ante sí abierto el infierno, saldría del paraíso y se iría con el diablo ántes que dejar su feudo á su enemigo (3). La vida de este mundo con sus combates y sus aventuras tenía más atractivos para los barones que todas las alegrías místicas de los elegidos. En los *Loherains*, el héroe dice: «Si yo tuviera un pie en el Paraíso y el otro en el castillo de *Naisil*, retiraría el del Paraíso y me quedaria en *Naisil*.»

- (1) *Historia literaria de la Francia*, t. XXII, p. 680.
 (2) *RAUL DE CAMBRAI*, publicado por E. LE GLAY, p. 50, 63, 118.
 (3) *Historia literaria de la Francia*, t. XII, p. 627.

Los guerreros sentían por instinto que el ideal cristiano era falso. Vivir es luchar, al paso que el ideal de los frailes es la contemplacion y la inaccion. La oposicion entre los instintos de la naturaleza y el dogma debía dar por resultado una impiedad brutal en aquellos hombres que pasaban su vida en los combates y que no conocían ni estimaban más que la fuerza. Los *Brabanzones* se complacían en profanar las cosas santas y en torturar á los sacerdotes; sus excesos sacrílegos prueban que no tenían ni una chispa de creencias cristianas. No todas las gentes de guerra llevaban la existencia desordenada de los *Brabanzones*; pero en suma, los *routiers* son el tipo de los incultos guerreros de la Edad Media. Esto se ve en la poesía. Los *fabliaux* nos dicen que los barones no practicaban ningun culto, que despreciaban la Iglesia y sus ritos; que no creían ni en Dios ni en los santos, y estaban sobre todo animados de un odio furioso contra los clérigos, hasta el punto de que querían matar al último de los sacerdotes (1).

Con la civilizacion fué cediendo la brutalidad; pero la impiedad sobrevivió tomando formas nuevas. Los hombres querían disfrutar de la vida, y la religion les enseñaba que era preciso huir de la vida: dejaron á un lado el dogma y se atuvieron á la naturaleza. En el siglo XII esta oposicion encontró un tipo en *Guillermo*, conde de Poitiers; caballero y trovador, representa desde la Edad Media el carácter ligero y frívolo de la nobleza francesa. Una de sus hazañas fué invadir una iglesia, donde se hallaban los obispos reunidos en concilio por el Legado del Papa. Arrastrado á su pesar á la Cruzada, perdió en ella inmensas riquezas; se consoló con un escrito en verso, que, según los contemporáneos, era una bufonada indecente, lo cual no impidió que fuese muy aplaudida. Los historiadores lo pintan como un espíritu fuerte que hacía gala de no creer en Dios. Lo que hay de cierto es que el concepto de la vida que anima sus poesías es el de la naturaleza: «Ya que vemos que los prados vuelven á florecer, que reverdecen los verjeles y corren los arroyos y las fuentes, ya que dis-

- (1) *BARBAZANO*, *Fabliaux*, t. I, p. 209.—*LE GRAND D'AUSSY*, *Fabliaux* t. IV, p. 264.

frutamos del aire y del viento, justo es que cada cual recoja la parte de alegría que le corresponde» (1).

Aun cuando la frivolidad de espíritu en el seno de una vida de placeres no sea todavía la incredulidad, revela sentimientos hostiles á la doctrina cristiana. El caballero, hombre de mundo, encuentra en él placer y alegría; es lo opuesto al monje, que huye del mundo y cree que todo placer es un crimen. Es la oposición entre la naturaleza tal como sale de las manos de Dios y el espiritualismo cristiano. La literatura es á la vez la expresión de este estado social y el ideal de la sociedad laica. *Sordel*, el célebre trovador, pide á su señor que no lo lleve á la Cruzada; confiesa que con estas expediciones se alcanza la salvación: «pero, dice, no tengo prisa de salvarme, quiero llegar á la vida eterna lo más tarde que pueda» (2). El cielo cristiano tenía poco atractivo para los poetas; preferían los placeres de la vida:

«No hay más paraíso que el dinero, comer y beber buen vino, y dormir en cama bien mullida» (3).

Semejantes aficiones estaban más en armonía con el paraíso de Mahoma que con la visión beatífica; así es que los poetas, en su audacia impía, transformaron el cielo en un lugar de delicias. El autor de *Partenopeus de Blois* dice que perdona el Paraíso si no han de entrar en él las damas de hermoso rostro (4). Un trovador hace del cielo cristiano una especie de paraíso mahometano, «en el cual se encuentran las más hermosas damas sobre alfombras cubiertas de flores» (5).

La poesía es siempre la imagen más ó menos exacta de la vida real. El epicureísmo invadió las clases superiores, y epicureo era sinónimo de incrédulo, enemigo de Cristo. Desde el siglo XIV eran tan numerosos los epicúreos, que Dante les dedicó todo un círculo del infierno; cita entre los sectarios del filósofo griego á dos florentinos. *Farinata degli Uberti*, espíritu despreocupado, no creía en la otra vida, y decía que era menester disfrutar ésta: el

(1) FAUBIEL, *Historia de la literatura provenzal*, t. I, p. 449-477.

(2) MILLOT, *Historia de los trovadores*, t. II, p. 98.

(3) JUBINAL, *Fabliaux*, t. II, p. 204.

(4) DENIS PYRAM, *Partenopeus de Blois*, edic. de ROBERTO Y CRAPHELET.

(5) GUILL. DE BERGEDAN, en MILLOT, *Trovadores*, t. II, p. 131.

infierno mismo no hizo, según parece, gran impresión en el atrevido doctor. *Cavalcante Cavalcanti* tenía reputación de ateo; cuando las buenas gentes, dice *Bocacio*, lo veían pensativo en las calles de Florencia, decían que iba buscando argumentos para probar que no hay Dios. No podía faltar en este círculo Federico II, pero se hallaba bien acompañado por un cardenal y un papa, que durante su vida no habían estado muy seguros de tener un alma. El círculo de los incrédulos era uno de los más poblados (1). El Dante llama heresiarcas á los epicúreos. Era ésta, en efecto, la peor de las herejías. Su oposición contra la Iglesia era más radical que la de los sectarios; éstos querían volver al verdadero cristianismo, mientras que los epicúreos querían destruirlo (2).

No quedó el epicureísmo en estado de instinto; llegó á ser una doctrina. Dos poemas igualmente célebres nos dan á conocer esta teoría anticristiana. El *Romance de la Zorra* no se contenta con ridiculizar el culto de la Iglesia; presenta la religión de la naturaleza en oposición al espiritualismo cristiano. A la muerte del protagonista, el asno, en su cualidad de arcipreste, pronuncia un sermón, especie de panegírico de los hechos de la *Zorra*; después, dirigiéndose al Rey, le dice que haga pregonar en su imperio que todos sus súbditos deberán vivir y multiplicarse, y que de este modo alcanzarán el perdón de sus pecados, y que en penitencia deberán comer carne todos los días de la semana: «Los que guardasen estos mandamientos irán al Paraíso; los que se negasen á vivir, hombres, mujeres ó animales, serán castigados con los tormentos del infierno» (3). La misma moral predica el *Romance de la Rosa*, tan generalizado como el de la *Zorra* en las clases elevadas. La popularidad de dos poemas anticristianos demuestra por sí sola cuánto habían cambiado las convicciones religiosas. Uno de los grandes doctores de la Edad Media, *Gerson*, condena la doctrina de *Guillermo de Meung* (4). Pero el público ilustrado no fué

(1) INFIERNO, canto IX y X. BENVENUTO D'IMOLA dice que la secta de los epicúreos es, con mucho, la más numerosa. (RENAN, *Averroes*, p. 227.)

(2) El poema de la *Bajada de San Pablo á los infernos* habla de una sociedad secreta que había jurado la destrucción del cristianismo (OZANAM, *Dante*, página 345).

(3) *Romance de la Zorra*, t. III, p. 354-356.

(4) GERSON, *Tractatus contra Romantium de Rosa* (Op., t. III, p. 297-308).

de su opinion; aplaudió al poeta como un «excelente é irreprensible doctor en la Sagrada Escritura y en elevada filosofía» (1). Singular teólogo aquel, cuya obra no respira un sentimiento cristiano; más bien pudiera decirse que es el renacimiento del paganismo (2), ó la moral fácil que en nuestros dias se ha predicado con el nombre de rehabilitacion de la carne (3).

He aquí la doctrina de que se alimentaba la sociedad ilustrada. ¿Podremos admirarnos de que en el siglo xv fuese general el epicureismo aún entre los clérigos? (4). Esto es lo que *Erasmus* llama el paganismo cristiano, que no conoce más Dios que el placer (5). Era una reaccion contra el espiritualismo y era exagerada como toda reaccion. Sin embargo, se engañaría quien creyera que la poesía no cantaba más que un grosero materialismo. La literatura expresa las esperanzas de la sociedad y sus aspiraciones tanto como la realidad; tal es principalmente la mision de los poetas, y no fueron infieles á ella en la Edad Media. La religion práctica se resumía en dos palabras igualmente desesperadoras, el Infierno para la inmensa mayoría de los hombres, y el Paraíso para un corto número de elegidos. La conciencia humana protestó contra tan desconsoladora doctrina por medio de un trovador famoso, enemigo nato de la Iglesia. Escuchemos á *Juan Cardenal* interpelando á Dios mismo contra la creencia que se enseñaba en su nombre; su *servente* es tan atrevido por el pensamiento como por la expresion:

«Quiero hacer un *servente* nuevo que he de recitar el dia del Juicio á Aquel que me ha creado y sacado de la nada, si piensa en acusarme de algo y enviarme con el diablo. Yo le diré: «No, no, Señor, muchas gracias! Hacedme el favor de guardarme de los verdugos del infierno, ya que he pasado toda mi vida en atormentarme en este pícaro mundo en que me habeis puesto.» Toda la córte celestial quedará maravillada de oír mi defensa: diré á

(1) NISARD, *Historia de la literatura francesa*, t. I, p. 136.

(2) VILLEMMAIN, *Historia de la literatura en la Edad Media*, leccion XVII.

(3) GERUSEZ, *Historia de la literatura francesa*, p. 71. — Véase el sermón de GENIUS, en el *Romanee de la Rosa*, t. III, p. 148-157, v. 20514 y sig., edic. de DIDOT.

(4) ÆNEAS SYLVIUS, *Epist.* I, 166.

(5) ERASMI *Enarratio Psalmi, Beatus Vir* (Op., t. v, p. 175).

Dios que es faltar á los suyos si piensa en destruirlos ó en sumirlos en el infierno. Lo justo sería que toda alma que quisiera entrar en el Paraíso tuviera entrada franca. Una córte en donde unos ríen y otros lloran no es una córte perfecta. Y, por poderoso soberano que sea Dios, si no nos admite, se le preguntará la razon. Más le valia reducir al diablo á la nada, con lo cual ganaría muchas almas. ¡Señor Dios nuestro, reducid á la nada á nuestro cruel é importuno enemigo! No quiero desconfiar de vos, no; en vos pongo mi confianza, porque á mi muerte me asistiréis y salvaréis mi alma y mi cuerpo. En otro caso tengo que haceros una proposicion leal: volvedme adonde estaba ántes de nacer y de donde me habeis sacado, ó perdonadme todas mis faltas, porque yo no las hubiera cometido si no hubiese existido. Si despues de haber sufrido aquí, hubiera de ser quemado en el infierno, en mi opinion sería una injusticia, porque puedo jurar que para un bien que haya tenido en este mundo, he sufrido mil males» (1).

El Infierno era el gran instrumento con que la Iglesia civilizaba á los Bárbaros, pero instrumento peligroso, porque rebajaba la moralidad al mismo tiempo que queria moralizar. Este defecto del dogma cristiano fué ya conocido en la Edad Media. Joinville cuenta que un fraile encontró, en una calle de Acre, á una mujer muy vieja, que llevaba en su mano derecha una escudilla llena de fuego, y en la izquierda una botella llena de agua. Preguntóle el fraile: «Mujer, ¿qué piensas hacer con esa agua y ese fuego?» Ella respondió que con el fuego queria quemar el Paraíso, y con el agua apagar el Infierno. Y habiéndole preguntado el religioso por qué decía tales palabras, ella respondió: «Porque no quiero de ninguna manera que nadie practique en este mundo el bien para alcanzar en recompensa el Paraíso, ni tampoco que nadie cuide de no pecar por temor al fuego del Infierno. El bien debe hacerse por el absoluto y perfecto amor que debemos profesar á Dios nuestro Creador, que nos ha amado tanto, que ha sufrido la muerte por redimirnos» (2). Joinville no hace más que narrar, no aprueba ni desaprueba, pero no estaba léjos el chistoso narra-

(1) FAURIEL, *Historia de la poesia provenzal*, t. II, p. 182-184.

(2) JOINVILLE, *Historia de San Luis*, p. 85, edic. DUCANGE.

dor de ser un incrédulo. Y no hay que refutarnos, *Joinville* mismo nos dirá si sus sentimientos eran los de un católico ferviente. Un día le preguntó San Luis: «¿Qué quisierais más, ser leproso ó haber cometido y cometer un pecado mortal?» «Y yo, dice *Joinville*, que nunca quise mentir, le respondí que más quería haber cometido treinta pecados mortales que ser leproso.» Mas después, á solas con su amigo, el Rey le reprendió con dulzura, pero *Joinville* persistió en su opinion.

¿Cómo conciliar estas ideas con el dogma cristiano? Pudiera creerse que no eran más que instintos, eso que los católicos llaman inspiraciones del diablo, pero que, á pesar de las seducciones del tentador, la fe queda intacta. No hay nada de esto. Surgian extraños pensamientos, cuya tendencia era nada ménos que conmover el cristianismo en sus fundamentos; no era incredulidad, era el gérmen de un fe nueva más grande, más consoladora que la fe cristiana. El autor de un *fabliau* hace del pecado original la misma crítica que la filosofía moderna: «La falta de Adán no es una caída que vicie la naturaleza humana; es el despertar al conocimiento, es decir, á la vida» (1). Negar el pecado original es creer que todo hombre puede salvarse y que todos se salvarán. La creencia en la salvacion universal estaba muy generalizada en el siglo XV; no querian creer que Dios hubiera creado las almas para tener el placer de condenarlas (2).

Así es que salió una creencia más verdadera de la oposicion en un principio irreflexiva é instintiva de la naturaleza humana contra el espiritualismo excesivo de la religion cristiana. La oposicion era inevitable en el sentido de que la doctrina católica era falsa, al paso que los instintos de la naturaleza eran la expresion de la verdad. Sin embargo, entra en los designios de la Providencia el favorecer el desenvolvimiento de la verdad. Circunstancias exteriores, que los hombres en su ignorancia llaman causalidad, despertaron la libertad del pensamiento en medio de las tinieblas de la Edad Media; era el contacto del Occidente cristiano con el Oriente mahometano y el renacimiento de la antigüedad.

(1) LEGRAND D'AUESY, *Fabliaux*, t. III, p. 246.

(2) GERSON, *Sermo de nativitate Domini* (Op., t. III, p. 947).

§ II.—Influencia del mahometismo.

La fe en una religion revelada no puede conservarse más que en el aislamiento. He aquí por qué Moises aisló á los Israelitas; solamente separándolos del resto de la humanidad consiguió hacer de ellos el pueblo de Dios. Pero tambien aquel pueblo que, segun los católicos, representaba la futura Iglesia, llegó á ser el más insociable de los pueblos; si es un tipo, lo es del exclusivismo que caracteriza á las revelaciones milagrosas. El aislamiento es una violacion de las leyes de la naturaleza; las naciones deben vivir en sociedad lo mismo que los individuos. Ahora bien, en cuanto los hombres entran en relacion, sus sentimientos se agrandan, sus ideas se extienden. La religion se pierde, dirán los adoradores celosos de un Dios que han hecho á su imágen. No, la religion deja de ser privilegio de una sociedad pequeña, para ser patrimonio comun del género humano.

Nunca salia el pueblo judío de su estrecha existencia sin sacrificar á los dioses de los paganos. En la Edad Media sucedió lo mismo á la cristiandad. La invasion de los Bárbaros fué como la muerte del mundo antiguo; el Occidente católico se separó del resto de la tierra. Mientras duró el aislamiento, los creyentes estuvieron al abrigo de toda duda; hubo algunos siglos de fe ciega y de tinieblas intelectuales. Pero la Iglesia misma levanta á la Europa y la arroja sobre el Asia. En ninguna parte resplandece más que en las cruzadas el gobierno providencial. Emprendidas por la Iglesia con propósitos de ambicion y de propaganda religiosa, las guerras santas arruinan á la Iglesia y comprometen la religion de Cristo. La fe sin limites que inspiraba á los cruzados se puso en contacto con otra creencia igualmente fanática. ¿Cuál fué el resultado de la colision? En los romances caballerescos los héroes cristianos y sarracenos disputan sobre teología; cada cual sostiene naturalmente la superioridad de su religion. Sin embargo, aquellas relaciones acabaron por despertar la reflexion; viendo á los discípulos de Mahoma tan adictos á su ley, que nadie consintió en abandonarla por la de Cristo, los cristianos con-

dor de ser un incrédulo. Y no hay que refutarnos, *Joinville* mismo nos dirá si sus sentimientos eran los de un católico ferviente. Un día le preguntó San Luis: «¿Qué quisierais más, ser leproso ó haber cometido y cometer un pecado mortal?» «Y yo, dice *Joinville*, que nunca quise mentir, le respondí que más quería haber cometido treinta pecados mortales que ser leproso.» Mas después, á solas con su amigo, el Rey le reprendió con dulzura, pero *Joinville* persistió en su opinion.

¿Cómo conciliar estas ideas con el dogma cristiano? Pudiera creerse que no eran más que instintos, eso que los católicos llaman inspiraciones del diablo, pero que, á pesar de las seducciones del tentador, la fe queda intacta. No hay nada de esto. Surgian extraños pensamientos, cuya tendencia era nada ménos que conmover el cristianismo en sus fundamentos; no era incredulidad, era el gérmen de un fe nueva más grande, más consoladora que la fe cristiana. El autor de un *fabliau* hace del pecado original la misma crítica que la filosofía moderna: «La falta de Adán no es una caída que vicie la naturaleza humana; es el despertar al conocimiento, es decir, á la vida» (1). Negar el pecado original es creer que todo hombre puede salvarse y que todos se salvarán. La creencia en la salvacion universal estaba muy generalizada en el siglo XV; no querian creer que Dios hubiera creado las almas para tener el placer de condenarlas (2).

Así es que salió una creencia más verdadera de la oposicion en un principio irreflexiva é instintiva de la naturaleza humana contra el espiritualismo excesivo de la religion cristiana. La oposicion era inevitable en el sentido de que la doctrina católica era falsa, al paso que los instintos de la naturaleza eran la expresion de la verdad. Sin embargo, entra en los designios de la Providencia el favorecer el desenvolvimiento de la verdad. Circunstancias exteriores, que los hombres en su ignorancia llaman causalidad, despertaron la libertad del pensamiento en medio de las tinieblas de la Edad Media; era el contacto del Occidente cristiano con el Oriente mahometano y el renacimiento de la antigüedad.

(1) LEGRAND D'AUESY, *Fabliaux*, t. III, p. 246.

(2) GERSON, *Sermo de nativitate Domini* (Op., t. III, p. 947).

§ II.—Influencia del mahometismo.

La fe en una religion revelada no puede conservarse más que en el aislamiento. He aquí por qué Moises aisló á los Israelitas; solamente separándolos del resto de la humanidad consiguió hacer de ellos el pueblo de Dios. Pero tambien aquel pueblo que, segun los católicos, representaba la futura Iglesia, llegó á ser el más insociable de los pueblos; si es un tipo, lo es del exclusivismo que caracteriza á las revelaciones milagrosas. El aislamiento es una violacion de las leyes de la naturaleza; las naciones deben vivir en sociedad lo mismo que los individuos. Ahora bien, en cuanto los hombres entran en relacion, sus sentimientos se agrandan, sus ideas se extienden. La religion se pierde, dirán los adoradores celosos de un Dios que han hecho á su imágen. No, la religion deja de ser privilegio de una sociedad pequeña, para ser patrimonio comun del género humano.

Nunca salia el pueblo judío de su estrecha existencia sin sacrificar á los dioses de los paganos. En la Edad Media sucedió lo mismo á la cristiandad. La invasion de los Bárbaros fué como la muerte del mundo antiguo; el Occidente católico se separó del resto de la tierra. Mientras duró el aislamiento, los creyentes estuvieron al abrigo de toda duda; hubo algunos siglos de fe ciega y de tinieblas intelectuales. Pero la Iglesia misma levanta á la Europa y la arroja sobre el Asia. En ninguna parte resplandece más que en las cruzadas el gobierno providencial. Emprendidas por la Iglesia con propósitos de ambicion y de propaganda religiosa, las guerras santas arruinan á la Iglesia y comprometen la religion de Cristo. La fe sin limites que inspiraba á los cruzados se puso en contacto con otra creencia igualmente fanática. ¿Cuál fué el resultado de la colision? En los romances caballerescos los héroes cristianos y sarracenos disputan sobre teología; cada cual sostiene naturalmente la superioridad de su religion. Sin embargo, aquellas relaciones acabaron por despertar la reflexion; viendo á los discípulos de Mahoma tan adictos á su ley, que nadie consintió en abandonarla por la de Cristo, los cristianos con-

cibieron dudas respecto de su fe. Bajo el punto de vista filosófico, dos revelaciones que coexisten se destruyen mutuamente: esta fué á la larga el efecto de la lucha del cristianismo y del mahometismo.

Safido es el fanatismo que animaba á los primeros cruzados; la intolerancia fomentó las cruzadas y duró tanto tiempo como las guerras santas. Sin embargo, al fin de aquellas luchas seculares se despertaron mejores sentimientos, al ménos en los poetas que cantaban las hazañas de los guerreros y que muchas veces tenían parte en ellas. Se lee en un poema caballeresco de *Wolfram d'Eschenbach* una apología de los gentiles; los acentos del poeta son dignos de la poesía, que debe cantar el amor y no el ódio: «Dios, dice, que es todo misericordia, ¿había de crear á los hombres para entregarlos á la muerte eterna?» (1). La idea misma de una guerra emprendida para convertir á los infieles por la fuerza de las armas, esa idea mahometana más bien que cristiana, encontró censores. Un clérigo no temió atacar al Papa y á los príncipes que acometían «como fieras» á aquellos pueblos cuya creencia era diferente de la suya: «¿No obrarían mejor, dice, esperando, como Dios espera, á que aquellos hombres extraviados vuelvan por sí mismos á la verdadera fe?» (2).

Se acusa de intolerancia á los católicos. Bajo su punto de vista tienen razón, porque de la tolerancia á la idea de que todas las religiones son santas, no hay más que un paso. Desde la Edad Media hubo sectas que sostenían que la fe de Mahoma era tan verdadera como la de Jesucristo (3). La indiferencia conducía á la incredulidad. Esto se vió en Federico II y sus cortesanos. Un príncipe que tenía relaciones íntimas con los Sarracenos y que hablaba de teología con los doctores árabes, no podía ya ver en el cristianismo la única religión verdadera. Ahora bien; el creer que todas las religiones son verdaderas, es decir en cierto sentido que todas son falsas. De aquí la blasfemia de los *Tres Impostores*. Inocencio IV echó en cara al Emperador incrédulo su predilec-

(1) GERVINUS, *Geschichte der deutschen Dichtung*, t. I, p. 406.

(2) GUILLERMO, clérigo de Normandía (*Historia literaria*, t. XIX, p. 662).

(3) D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. I, P. 1.^a, p. 396.

ción por los Sarracenos; los Árabes acudían á su córte, y en pos de ellos vino la indiferencia y la incredulidad, que invadieron hasta los dignatarios de la Iglesia. El cardenal Ubaldini, amigo de Federico II, hacía pública profesion de materialismo (1).

Otro origen de incredulidad fué el mal éxito de las cruzadas. Esta pudiera llamarse la incredulidad de la desesperacion. Los cruzados habían tomado las armas al grito de *¡Dios lo quiere!*; se creían seguros de la victoria. Cuando vieron vencedores á los Sarracenos, concibieron dudas acerca de un Dios que los había engañado; cuanto más profunda había sido la fe, más amarga fué la desesperacion. Su cólera se dirigió primeramente contra la Iglesia. El clero era el que había encendido las guerras que llamaba santas; había prometido á los combatientes el apoyo de las milicias celestes; las derrotas humillantes de los cruzados desmintieron rotundamente estas promesas. Escuchemos al trovador *Austore d'Orlac*; despues de la muerte de San Luis, exclama: «¡Maldito sea el clero! ¡Malditos sean los Turcos que nos han retenido en esta tierra! Pero ¿no es Dios el que ha hecho este mal, puesto que les ha dado poder para ello? Desde hoy ya no se debe creer en Jesucristo; es justo que adoremos á Mahoma, puesto que Jesucristo y la Santa Virgen quieren que seamos vencidos contra todo derecho» (2). Como se ve, la reaccion no se detuvo en la Iglesia; ¿no se identificaba la Iglesia con la religion? Los cruzados oían decir á los enemigos de la cristiandad: «¿Dónde está vuestro Dios, cuyo sepulcro venís á salvar? ¿Por qué os abandona?» (3). Lo que los infieles echaban en cara á los cristianos como un insulto, los cristianos se lo decían á sí mismos. El canto famoso del *Templario trovador*, es una revelacion de estos sentimientos:

«El dolor y la cólera se han apoderado de mi alma, y poco falta para que me maten. Caemos bajo el peso de esta cruz que habíamos tomado en honor de Aquel que murió en ella. Ya no hay cruz ni fe que valga contra esos malditos felones Turcos. Parece, por el contrario, y todo el mundo puede verlo, que Dios los sos-

(1) RENAN, *Averroes*, p. 228-230.

(2) *Historia literaria de la Francia*, t. XIX, p. 606.

(3) *Epistola Gregorii IX, a*, 1274 (MANSI, t. XXIV, p. 40).

tiene para nuestro mal..... Los Turcos han jurado formalmente no dejar en estos lugares un solo hombre creyente en Jesucristo; de la iglesia de la Santa Virgen van á hacer, segun dicen, una mezquita. Pues bien; si Dios, á quien todo esto debia desagradar, lo consiente y se conforma, preciso será que nos conformemos tambien. Bien loco es, pues, el que busca pendencia á los Turcos, cuando Jesucristo se lo consiente todo..... Dios dormita; Dios, que ántes velaba por nosotros, y Mahoma hace resplandecer su poder» (1).

¿Quién creerá que este canto emana de uno de aquellos guerreros que consagraban su vida á la defensa de la cristiandad y que fueron por mucho tiempo el terror de los infieles? El nombre del Temple despierta el recuerdo de una tragedia lúgubre; la orden entera fué suprimida como inficionada de herejía y de incredulidad. Apenas nos atrevemos á hablar de los errores religiosos de los Templarios, en presencia del crimen de sus jueces, mejor diriamos de sus verdugos. Sin embargo, puesto que los condenó un concilio, preciso es cuando ménos que consignemos las acusaciones dirigidas contra las víctimas. El Papa escribia en 1306 á Felipe el Hermoso, que circulaban rumores increíbles, inauditos, sobre los Templarios (2). Decíase que los novicios, despues de haber recibido los paños de la orden (el manto blanco y la cruz roja) eran conducidos á un lugar secreto, donde se les mandaba escupir sobre la cruz y pisotearla, renegando de Jesucristo como de un impostor; que los recalcitrantes eran castigados con la prision y aún con la muerte; así como los que revelaban tan horrible secreto; por último, que los Templarios adoraban en lugar de Jesucristo un Dios desconocido, un demonio. La Bula de 1308 consigna la apostasia y la incredulidad; el Papa afirma que en su presencia y en várias ocasiones los caballeros arrestados confesaron haber negado al Redentor; se felicitó por el descubrimiento de esta defecion escandalosa que amenazaba la existencia del cristianismo (3).

(1) FAURIEL, *Historia de la poesia provenzal*, t. II, p. 138.

(2) *Epistola Clementis ad Philippum* (BALUZE, *Vita Pap. Aven.*, t. II, p. 75).

(3) MANSI, t. XXV, p. 424.—D'ACHERY, *Spicilegium*, t. II, p. 199.

¿Qué hay de cierto en estas acusaciones? Es imposible revisar el proceso al cabo de tantos siglos. Una cosa es segura, y es la crueldad de los jueces; y cuando los jueces son culpables, las presunciones son favorables á los condenados. No creemos en la culpabilidad de la orden como tal; sería contrario á todas las probabilidades históricas que una orden religiosa se hubiese convertido en una orden incrédula; las negativas constantes de la mayor parte de los acusados manifiestan su inocencia y la de la orden. Pero sería igualmente inconcebible que no hubiese nada de verdad en acusaciones que tuvieron eco en toda la cristiandad. Hay confesiones, no arrancadas en las torturas, sino hechas libremente en Inglaterra, y que confirman la informacion hecha en Francia. Hay otro hecho igualmente cierto é igualmente concluyente, al ménos respecto de los individuos; las acusaciones dirigidas á los Hospitalarios y á los Templarios, mucho tiempo ántes de los inicuos procedimientos de Felipe el Hermoso. Inocencio III escribe al gran Maestre del Temple: «¡Oh dolor! Los Templarios no se sirven de la religion más que como de un pretexto para satisfacer su ambicion y para entregarse á los placeres del mundo» (1). Gregorio IX acusa á los Hospitalarios de tener concubinas públicamente; y aún muchos, dice, incurren en herejía y no temen sostener á los enemigos de Dios y de la Iglesia (2). La influencia inevitable del contacto del Oriente, explica las aberraciones de los caballeros cristianos. Despues vino la desesperacion que la caída de Jerusalem produjo en el alma de sus defensores; los soldados de Jesucristo, viéndose abandonados por Aquel cuyo sepulcro defendian contra los infieles, renegaron de Jesucristo. La religion del Temple era el fanatismo llevado hasta el furor; los extremos se tocan; el fanatismo, estrellándose bajo la fuerza de la triste realidad, dió lugar á la incredulidad. Este es el destino de muchas almas que se pierden en el catolicismo; la supersticion engendra en ellas fatalmente la duda y la negacion.

(1) INNOCENTII III *Epist.* X, 121.

(2) GREGOR. IX *ad Magistrum Hospitalis* (RAYNALDI, *Annal.*, a. 1238, número 32).



LIBRO TERCERO.

EL RENACIMIENTO.

UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPÍTULO I.

CONSIDERACIONES GENERALES.

Cada siglo desprecia lo presente y exalta lo pasado; si hiciéramos caso de los lamentos de los contemporáneos, habríamos de creer con Horacio que el género humano va deteriorándose incesantemente, y que su desdichada condición se hace de día en día más miserable. No es éste el lugar oportuno para poner de manifiesto la ilusión que constituye el fondo de estas quejas; es natural que los hombres se afecten más por los males reales que les tocan de cerca, que por las desgracias que no conocen más que por la historia. Hay sin embargo épocas afortunadas entre todas, en que los gemidos son reemplazados por esperanzas infinitas; en estos tiempos felices, los ánimos se lanzan risueños hacia el porvenir. Tal fué el Renacimiento. Los filósofos y los literatos del siglo xv creían que iba á volver la edad de oro. Escuchemos á Ficino, el admirador entusiasta de Platon: « Las letras renacen; las artes y la filosofía, la elocuencia y la sabiduría se dan la mano. La Alemania inventa el medio de multiplicar y de perpetuar los tesoros de la literatura. ¿ No es esto la edad de oro que vuelve? » (1). La vida, que siempre tiene sus contras y que á veces es tan pesada, era

(1) FICINI *Epist.*, lib. XI (*Op.*, t. I, p. 969). C. lib. XII, p. 889. — POMPONIIUS LAETUS (*POLITIANI Epist.* I, p. 25) y NICOLAS GERBELLIIUS se felicitan de haber nacido en el siglo magnífico en que hay tantos hombres distinguidos (TRITHEMII *Op.*, p. 543). — ERASMO dice frecuentemente, en las cartas escritas antes de las perturbaciones de la Reforma, que ve ante sí una edad de oro (*Epist.* 417, *Op.*, t. III, P. 1.ª, p. 438).

entonces dulce y ligera: *el vivir es un placer*, exclama *Hutten*, uno de los más nobles órganos de aquella edad que ha producido tantos hombres distinguidos (1).

El Renacimiento merece el nombre que ha dado la posteridad á la exuberancia de vida del siglo xv; no es, como comunmente se cree, que la antigüedad revive, sino una vida nueva que se manifiesta en todos los dominios del pensamiento. Este sentimiento es el que anima á los hombres del Renacimiento y les hace la existencia tan agradable. La idea de un renacimiento implica á la vez aspiraciones hácia el porvenir y abandono de lo pasado. La Edad Media estaba léjos de tener para los humanistas el atractivo que tiene hoy para los hombres que echan de ménos la religion y las instituciones de nuestros antepasados. Entonces se consideraban como un largo sueño los siglos en que el pensamiento había estado encadenado por el dogma (2), y como el sueño es la imagen de la muerte, el despertar del pensamiento parecía un verdadero renacimiento á la vida (3).

Cuando la humanidad entra en una era nueva, tiene siempre lugar una reaccion contra lo pasado; así sucedió en el paso de la antigüedad al cristianismo; lo mismo sucedió en el paso de la Edad Media á los tiempos modernos. En la Edad Media el catolicismo era la palabra de vida de los hombres; ahora bien, el catolicismo es la reprobacion de la naturaleza, de la sociedad, de la vida, del mundo; su ideal es morir para el mundo y para la vida real. Bajo la inspiración de la antigüedad, el Renacimiento sacudió su sudario. El genio antiguo, tal como está encarnado en el helenismo, diviniza la naturaleza, la vida y la humanidad. El Renacimiento fué tambien el regreso á la naturaleza; de aquí una profunda hostilidad contra el catolicismo. Juliano el Apóstata decía que jamas un verdadero heleno se haria cristiano; creia imposible que una religion de muerte triunfase sobre una religion de vida. El Galileo venció, pero el helenismo no murió más que

(1) HUTTEN *Epist. ad Pirckheimer* (Op., t. III, p. 99, ed. MÜNCH).

(2) ERASMI *Epist. 417* (Op., t. III, P. 1.^a, p. 437): «*Mundus resipiscit velut in altissimo somno exurgens.*»

(3) HERMOLAUS BARBARUS dice de los escolásticos: «*Qui ne viuentes quidem vivebant.*» (POLITIANI, *Ep. IX*, 3.)

para renacer; Juliano tenía razon al creerle imperecedero, porque se identifica con la libertad de la inteligencia. En el siglo xiv, desde la primera aurora del Renacimiento, exclama *Petrarca*: «*Juliano renace*» (1). Era este un grito de alarma, porque era predecir la hostilidad de la edad que iba á empezar contra el cristianismo.

La oposicion del Renacimiento contra la Edad Media tomó diversas formas. En primer lugar preparó la revolucion religiosa del siglo xvi. Los frailes lo presintieron con la perspicacia del odio; de aquí sus ataques furiosos contra los hombres de letras. La Reforma dió la razon á los temores de los monjes, porque muchos de sus jefes eran literatos. Sin embargo, hubo algunos, y de los más ilustres, que se negaron á seguir la bandera de Lutero. Aquellos mismos que con sus escritos habian preparado la revolucion, renegaron de ella. ¿Era esto porque el protestantismo profesaba ideas más avanzadas, más radicales? En cierto sentido puede decirse que la Reforma iba más allá que los humanistas, porque éstos no pensaban en un movimiento religioso; pero tambien puede decirse que, bajo otros puntos de vista, los humanistas iban más allá de la Reforma. Eran, sin saberlo, de la opinion de Montaigne, de que no valia la pena de separarse del catolicismo por tan poca cosa. Si no se separaron abiertamente de la Iglesia, no fué por adhesión á la ortodoxia, sino más bien por indiferencia religiosa; siguieron siendo católicos en cuanto á la forma, pero su manera de pensar y de sentir no era ya cristiana. Se los precursóres de la filosofia moderna; hé aquí por qué no hicieron alianza con el protestantismo.

La oposicion del Renacimiento contra la Edad Media tomó un color todavia más vivo; fué en apariencia un regreso hácia la religion del pasado. Al mismo tiempo que salió de su tumba la literatura de la antigüedad, pareció revivir igualmente el paganismo, íntimamente ligado á ella. El espíritu humano procede siempre por saltos exagerados. En el siglo xv se enamoró de Grecia,

(1) PETRARCA. *Epistol. sine titulo*, v, p. 717: «*Sentio, rediit ab inferis Julianus, coque funestior quod novum nomen assumpsit, animum servat antiquum, et hostile propositum amicitiae velo tegit..... et nisi se Christus iterum vindicet, actum est.*»

de su filosofía, de su poesía, de su religión; pero sería un error el tomar en serio el renacimiento del paganismo. Hubo en la misma época dos movimientos hacia el pasado; los protestantes, pretendían volver al cristianismo primitivo, y los humanistas parecían volver á la religión de Homero. En realidad, ni los literatos ni los reformadores querían volver al pasado; unos y otros vinieron á parar á la libertad de pensar, aún en materia de religión. La idea de la religión se engrandeció. No era ya la estrecha ortodoxia de una Iglesia que se llama universal y condena á todos los que están fuera de su seno; era un movimiento cosmopolita que abrazaba todas las manifestaciones del sentimiento religioso. El paganismo parecía á los hombres del Renacimiento una forma religiosa tan legítima como el catolicismo. Sin dejar de creerse cristianos, los filósofos aceptaron las religiones no cristianas; no se elevaron aún á la idea de una revelación progresiva por el intermedio de la humanidad, pero su cosmopolitismo tenía esta tendencia; porque era en realidad el abandono de la revelación milagrosa. De aquí ese espíritu de tolerancia que con tanta satisfacción se observa al salir de la Edad Media, después de las cruzadas contra los herejes y en vísperas de las guerras religiosas y de las hogueras de la Inquisición.

Hé aquí el verdadero Renacimiento. Bajo cualquier punto de vista que se lo considere, se advierten en él tendencias hostiles al catolicismo. No debe pues, extrañarnos que los neocatólicos del siglo XIX emprendan de nuevo contra los humanistas la guerra que les hicieron los frailes y teologastros del siglo XV. «El Renacimiento, dicen, no es una vida nueva, es una vida artificial, es el espíritu mezquino de una filología de baja estofa, que quiere reconstituir la antigüedad en medio de la civilización cristiana. Desdeña las lenguas y las literaturas nacionales, para copiar servilmente las formas de una lengua muerta; si se hubiera escuchado á los humanistas, los italianos, los franceses y los alemanes se hubieran hecho romanos; los cristianos hubieran vuelto á los altares de Júpiter.» Tal es la acusación que *F. Schlegel* dirige contra el Renacimiento (1). Los que no ven en el Renacimiento más que

(1) SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, lección XIV.—*Geschichte der Literatur*, t. II, p. 13-15.

el regreso hacia los dioses de Homero se fijan en exterioridades y en algunos excesos más ó menos ridículos de los que siempre tienen lugar en las épocas de reacción y de vivo entusiasmo. El paganismo no es más que un elemento de la civilización helénica; lo que caracteriza el helenismo es la libertad, la independencia del pensamiento. Al renacer en el siglo XV, el genio de la Grecia sirvió para demoler el catolicismo que rechaza la libertad de la inteligencia. Pero el movimiento no fué puramente negativo; no se limitó, como dice un gran escritor, á destruir la Edad Media con la imitación artificial de la antigüedad (1). El Renacimiento, como toda revolución, tiene dos aspectos; tenía que realizar una obra de destrucción; ésta es la lucha contra la barbarie escolástica (2); tenía también la mirada vuelta hacia el porvenir, porque abre una nueva era de la civilización. Para juzgar á los humanistas, no debemos detenernos en el siglo XVI; los siglos XVII y XVIII son los que nos darán á conocer los frutos del Renacimiento. Nuestra vida intelectual procede de Grecia y de Roma; hemos sido iniciados en la cultura de la inteligencia, en la libertad del espíritu, por el estudio de las lenguas que se llaman muertas, pero que no morirán nunca. Este gran beneficio lo debemos al Renacimiento.

(1) COUSIN, *Abelardo*.

(2) HUTTEN, *Epist. ad. Jul. Pflugh* (Op., t. II, p. 530): «Magna est studiosis omnibus cum barbarie lucta, spe ingenti, fore ut pervincamus, ac littera vigeant.»

CAPITULO II.

EL RENACIMIENTO Y LA EDAD MEDIA.

Los literatos del siglo xv tenían razón al celebrar el Renacimiento como una edad de oro; para ellos era verdaderamente la realización de este sueño de los poetas. En ninguna época han sido las letras objeto de tanta admiración; era un verdadero culto. Un humanista, cuyo nombre no es hoy conocido más que por los sabios, *Francisco Filelfo*, nos dirá la autoridad que disfrutaba en la primera ciudad de Italia, en Florencia: «Mi nombre está en los labios de todos; los primeros magistrados de la república, las mujeres más nobles, me respetan. Tienen conmigo tantas deferencias, que casi me da vergüenza. Todos los días tengo más de cuatrocientos oyentes, la mayor parte hombres hechos y del orden senatorial. Los primeros dignatarios de la república no tienen una influencia mayor que la mía» (1). Y sin embargo, aquel hombre tan considerado, tan poderoso, no tenía más mérito que saber el griego y el latín.

Cosa notable y que prueba que la Providencia dirige los destinos humanos á veces en sentido inverso de nuestros esfuerzos, un papa fué el que dió el ejemplo del apasionamiento por la literatura antigua. Nicolás V consagró su vida á la protección de las letras griegas y latinas. Después de la caída de Constantinopla, su primer cuidado fué enviar á las provincias ocupadas por los Turcos humanistas encargados de comprar los manuscritos á cual-

(1) F. PHILELPHI *Epist.*, lib. II, p. 9 y 10 v.*

quier precio; envió otros hasta las islas más lejanas del Occidente para buscar los autores latinos. Los aficionados á la literatura decían que, gracias al Papa, la Grecia no había perecido, no había hecho más que emigrar á Italia (1). Se comprende que los hombres de letras hayan ensalzado á su protector hasta las nubes. *Lorenzo Valla* lo pone por encima de todos los soberanos pontífices: «Apénas, dice, hay uno solo que pueda compararse» (2). Sin embargo, ¿quién no ve que los sucesores de San Pedro favorecían un movimiento intelectual que había de ser fatal á su poder y áun al cristianismo? Hubo papas á quienes el instinto de la conservación hizo conocer el peligro. Pablo II persiguió á los literatos; decía que todos eran herejes (3). Pero el espíritu de los tiempos era más fuerte que los individuos; sucedió en el siglo xv lo que se vió en el xviii; la Iglesia protegió á aquellos cuya misión era arruinarla, de la misma manera que los reyes y los nobles mimaron á los filósofos que esparcían las semillas de la revolución francesa.

Por más que los papas protegieron á los literatos, la guerra entre éstos y la Iglesia era inevitable. En todas partes se pronunciaron los frailes contra los restauradores de la antigüedad. El monaquismo era el verdadero representante de la inmutabilidad católica. Perfeccionar el arte de escribir y de hablar en latín, resucitar lenguas desconocidas en los monasterios, el griego y el hebreo, era, á sus ojos, una innovación que comprometía la fe. Escuchemos el sermón de un religioso predicante: «Se ha inventado una lengua nueva llamada el griego; es preciso guardarse de ella, porque es la madre de todas las herejías. En cuanto al hebreo, queridos hermanos, lo cierto es que todos los que lo aprenden se vuelven al instante judíos» (4). No se equivocaban los frailes; no podían equivocarse respecto de las tendencias de los humanistas. No había ni uno que no cubriese de ridículo la santidad monástica; y ¿no se atacaba la perfección evangélica ata-

(1) F. PHILELPHI *Epist.*, lib. XIII, p. 32.

(2) LORENZO VALLA, *De lingua latina elegantia* (Prefacio).

(3) TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, t. VI, P. 1.^a, p. 72.

(4) Estas frases son textuales. Las refiere CONRADO DE HERESBACH, escritor grave y respetable. (VILLEBS, *Ensayo sobre la reforma*, p. 64, nota.)

cando al monaquismo? Los religiosos predicaron que era una herejía el leer un poeta, y entendían por poeta lo mismo Cicerón y Tito Livio que Catulo y Propertio (1). Sabida es la tempestad que promovieron contra Reuchlin en odio al hebreo, la lengua de los deidades. Los libros santos, en su texto original, les parecían sumamente sospechosos: «Veo en manos de mucha gente, dice un fraile mendicante, un libro escrito en griego, al cual llaman el *Nuevo Testamento*; es un libro lleno de espinas y de veneno». ¿No eran cismáticos los griegos? Luego todo lo que estaba escrito en griego debía oler a cisma (2).

Esta oposición estúpida contra el Renacimiento no procedía únicamente de los frailes. Las Universidades, que en la Edad Media habían dirigido el movimiento intelectual, trataron de contenerlo en el siglo xv; órganos del catolicismo, se habían inmobilizado como la Iglesia. Un humanista, que estudió en Colonia en 1477, dice que tenían allí la misma afición a la antigüedad que los Judíos a la carne de cerdo (3). Colonia llegó a ser el centro de la ignorancia y de la barbarie; de allí partieron, a principios del siglo xvi, las persecuciones del oscurantismo teológico contra el ilustre Reuchlin. En Inglaterra, la lucha entre el pasado y el porvenir fué igualmente viva. Los doctores de Oxford formaron una liga contra la enseñanza del griego. Para demostrar su antipatía contra los helenistas, tomaron el nombre de los enemigos mortales de la Grecia; los *Trojanos* persiguieron con sus injurias y sus violencias a todos aquellos en quienes suponían afición a las letras antiguas. El nombre de guerra que escogieron aquellos nuevos Bárbaros era de mal agüero para su causa. No faltó un Aquiles para combatir a París y a Héctor. *Morus*, una de las inteligencias más sutiles del Renacimiento, puso a los *Trojanos* en ridículo; pero los teologastros dominaban; fué necesario el apoyo omnipotente de Enrique VIII para hacer obligatorio el estudio del griego en la Universidad de Oxford (4). Estas guer-

(1) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 4, § 154, p. 531.

(2) REUCHLIN, en *Majus, Vita Reuchlini*, p. 161.

(3) CELTES, *Od.*, lib. III, 21.—ULLMANN, *die Reformatoren*, t. II, p. 309.

(4) TH. MORUS, *Epistola scholasticis quibusdam Trojanos se appellantibus* (en

ras nos parecen hoy como la de las ranas, cantada por Homero; en el siglo xv no lo creían así: era en realidad la lucha del catolicismo contra la civilización moderna. La primera facultad de teología de la cristiandad, la Sorbona, se atrevió a decir ante el Parlamento que la religión había concluido si se permitía el estudio del griego y del hebreo (1).

Cuando estalló la Reforma, la lucha se hizo más violenta. En el siglo xvi la revolución religiosa dió la razón a los frailes, como la revolución política del siglo xviii dió la razón a los enemigos de la filosofía. Los *teologastros* se encarnizaron principalmente contra Erasmo. El Luciano del Renacimiento usó contra sus adversarios la poderosa arma del ridículo, y preciso es confesar que daban motivo para ello. Habiendo acusado un predicador a Erasmo de herejía en pleno púlpito, le preguntaron cuáles eran los errores que condenaba en él; el fraile respondió: «No he leído los libros de Erasmo: he querido leer sus paráfrasis del Evangelio, pero el latín en que están escritas es demasiado elevado. Por esta elevación temo que haya incurrido en herejía» (2). Todo lo que aquellas santas gentes no comprendían era herético (3). Sin embargo, con todo el talento del mundo, Erasmo no podía negar lo que era claro como la luz, la relación entre el Renacimiento y la Reforma. Si Lutero no procedía del Renacimiento, como los frailes decían (4), no es ménos cierto que el Renacimiento iba unido a la Reforma, y que los literatos eran enemigos de la teología escolástica, lo cual, bajo el punto de vista de una estrecha ortodoxia, los hacía sospechosos de herejía. Los frailes no dejaron de asediar a los príncipes, insinuando que el estudio de las letras antiguas engendraba necesariamente revoluciones; se apoderaron de la juventud, haciendo temer a las mujeres que perdían

la biografía de MORUS, por ROPER).—WABTON, *History of english poetry*, t. III, p. 4.

(1) VILLERS, *Ensayo acerca de la reforma*, p. 63, nota.

(2) ERASMI *Epist.* 530 (*Op.*, t. III, P. 1.^a, p. 580).

(3) «*Quidquid non intelligunt, hæresis est; græce scire, hæresis est; ex polite loqui, hæresis est; quidquid ipsi non faciunt, hæresis est.*» ERASMI *Epist.* 477. (*Op.*, t. III, P. 1.^a, p. 517.)

(4) *Diotitans ex his fontibus hæreses nasci.* ERASMI *Epist.* 380. (*Op.*, t. III, P. 1.^a, p. 406).

sus hijos la salvacion si acudian á tal ó cual escuela en donde se leia á Ciceron y se estudiaba el griego y el hebreo (1). Pero sus esfuerzos fueron vanos, como lo son siempre los esfuerzos de los hombres del pasado que luchan contra un porvenir inevitable y providencial. El hombre que sufría de los frailes más ataques que el mismo Lutero (2), Erasmo, tenía la conciencia de su triunfo futuro. «¿Qué es esto en suma, decia, más que la lucha de las tinieblas contra la luz, de la barbarie contra la civilizacion?» (3). Añádanse á esto las vanidades humilladas, las ambiciones contrariadas, los intereses comprometidos (4), y se tendrá el espectáculo de lo que pasaba en el siglo XVI lo mismo que de lo que pasa á nuestra vista. La lucha sigue siendo la misma, pero el éxito es ménos dudoso que nunca.

Los *teologastros* del siglo XV han encontrado émulos en nuestros días; en pleno siglo XIX se ha querido proscribir la literatura antigua, porque es la literatura de los paganos. Este furor impetuoso no demuestra más que una cosa, los esfuerzos desesperados de un partido que se encuentra en el último trance para recobrar una dominacion que pierde por momentos. Pero es tal la fuerza del espíritu moderno, que arrastra áun á los que quisieran oponerse á él; una parte del episcopado se ha levantado contra la nueva invasion de los Bárbaros. Esto no impide que la Iglesia proscriba los libros que le parecen peligrosos para la salvacion de los fieles. Si pudiera, la literatura quedaria reducida á los escritos ortodoxos por el estilo de los que recomiendan los jesuitas. ¿Puede tener esperanzas la Iglesia de detener la marcha de la humanidad? ¿Ignora que la literatura es la expresion de la sociedad, de sus deseos y de sus aspiraciones, así como de sus antipatías y de sus repugnancias? Si pues la literatura moderna es anticatólica ¿no consistirá esto en que la sociedad abandona los altares de

(1) ERASMI *Adag. Chil. IV, Centur. V, Prov. I* (Op., t. III, p. 1053).

(2) «*Theologi monachique, quorum implacabile odium in me concitarem, et propecta bonarum literarum studia, quas ista pecudes multo pejus oderunt quam Lutherum ipsum....*» ERASMI *Epist. 742* (Op., t. III, P. 1.^a, p. 859).

(3) «*Temporis progressu vincet veritas.*» ERASMI *Epist. 422* (Op., t. III, P. 1.^a, p. 442).

(4) ERASMI *Epist. 453* (Op., t. III, P. 1.^a, p. 490); *Ep. 920* (*ib.*, p. 1051).

Cristo? No son los literatos los que hacen incrédula á la sociedad, sino que la sociedad, al abandonar la fe de lo pasado, ha hecho á la literatura más ó ménos hostil al catolicismo. Y sin embargo, esta sociedad es obra de la Iglesia; ¡la Iglesia es quien durante diez y ocho siglos ha guiado á la humanidad por lo que ella llama camino de salvacion, y al cabo de esta dominacion secular el mundo se escapa de sus manos! A ménos de cerrar deliberadamente los ojos á la luz, debe verse en este hecho una señal de los tiempos; la muerte de una religion antigua y los resplandores que ya se perciben y que anuncian el advenimiento de una religion más conforme con las necesidades de la humanidad.

CAPITULO III.

EL RENACIMIENTO Y LA REFORMA.

La influencia del Renacimiento sobre la Reforma es incontable. Verdad es que los primeros humanistas no trataron de atacar al catolicismo, y que hubo siempre muchos que, entregados por completo á sus libros predilectos, no pensaron en entrar en lucha con la Iglesia. Esta fué una de las fases del Renacimiento, pero tiene otras mil; al apreciarlo, no se debe olvidar que no tanto es un regreso hácia la antigüedad cuanto una vida nueva, y que la vida tiene infinidad de variedades. Los literatos siguieron caminos muy diversos; mientras que unos se contentaban con el estudio pacífico de la antigüedad, otros llevaban hasta el fanatismo el culto de los antiguos, y á fuerza de exaltar á Griegos y Romanos, se hacían paganos é incrédulos; otros, por último, prepararon el camino á la Reforma y se unieron á los reformadores. Algunos de los jefes de la revolución religiosa fueron humanistas; el dulce *Melancton* y el atrevido *Zuinglio* pusieron al servicio del protestantismo, el uno su ciencia y el otro la libertad de espíritu que había adquirido en el estudio de los antiguos. Tal fué la tendencia general del Renacimiento en Alemania. El genio de la nación es religioso, y necesitaba una religión más íntima, más severa que la que reinaba en Roma en el siglo XVI. En cuanto los Alemanes cultivaron las letras, se dedicaron al estudio de los libros sagrados: éste fué el comienzo de la Reforma (1).

(1) ROD. AGRICOLA, uno de los primeros humanistas alemanes, deploraba las tinieblas de la Iglesia; reprobaba la misa y el celibato, disputaba ya acerca de

Es imposible negar, dice Lutero, que el Renacimiento favoreció el estudio de la Escritura (1); y sabido es el temor que inspiraba á la Iglesia la lectura de la Biblia. Entregar la palabra de Dios á la discusión de los fieles ¿no era separarlos de la religión ortodoxa y hacerlos volver al cristianismo primitivo? En realidad los literatos llegaron por medio de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia á las mismas ideas que los reformadores, opusieron el cristianismo primitivo al catolicismo; predicaron el regreso á la pureza evangélica. Por otra parte el Renacimiento desarrolló la libertad del espíritu, la luz de la antigüedad disipó las supersticiones que se habían generalizado en siglos de tinieblas (2). Por último; el Renacimiento y la Reforma tenían los mismos enemigos: los frailes y los teologastros odiaban á los literatos tanto como á Lutero: esto hizo que ambas causas se confundieran. Los humanistas y los reformadores llegaron á ser aliados casi sin quererlo (3).

Las diversas tendencias del Renacimiento se unieron en un hombre, cuyo nombre conserva su grandeza en medio de los grandes hombres que ilustraron el siglo XVI. *Erasmus* era considerado por Lutero como un racionalista, y los católicos decían que en sus obras se encontraba todo Lutero (4). Estas dos censuras parecen contradictorias; sin embargo, ambas tienen su fundamento. *Erasmus* es á la vez un precursor del protestantismo y un espíritu libre que anuncia á los libres pensadores. Es preciso considerar bajo muchos puntos de vista este genio tan variado para conocerlo y hacerle justicia. Los frailes, enemigos del Renacimiento y de la Reforma, no se engañaban al decir que era semi-

la justificación por la fe y las obras. (MELANCHTHONIS, *Declamatio*, t. I, página 602.)

(1) LUTHERI *Epist. ad Erasm.* (ERASMI *Op.* t. III, 1, p. 846.)

(2) El abate TRITHEIM se lamenta de la libertad de espíritu que reinaba entre los humanistas: «*Sanctorum miracula et exempla velut deliramenta contemnunt, nihilque sanctum admittendum existimant, quod philosophorum argumentis non probant, revelationes omnes a Deo devotis hominibus ostensas mendacia vel somnia mulierum reputant, legendas sanctorum fabulas appellant, &c.*» (*De laudibus S. Annæ*, c. 3.)

(3) ERASMI *Epist.* 542 (*Op.*, t. III, 1, p. 591).

(4) ERASMI *Op.*, t. I, p. 900.

protestante (1); decían que *Erasmus* era peor que Lutero; que *Erasmus* había puesto el huevo y que Lutero lo había incubado; que el reformador había sacado todo su veneno de los escritos del humanista (2). Hubo una especie de tempestad monástica contra *Erasmus*. En todas partes se predicaba contra él, y, según costumbre, en vez de razones se proferían injurias; se le trataba de herejarca, de cismático, de falsario (3). *Erasmus* replicó con viveza; sin embargo, cuando hablaba entre amigos, confesaba que había dicho antes que Lutero, pero con reserva y comedimiento, todo lo que predicaba el gran reformador (4).

Erasmus recomienda la lectura de la Sagrada Escritura con tanto celo como Lutero; quisiera que no hubiese una mujer que no poseyera y leyera el Evangelio y las epístolas de San Pablo (5). Se admira con razón de que la palabra de Dios, que Jesucristo mandó predicar á toda criatura, sea ignorada por los que se llaman cristianos (6). En vano se dice que la mayoría de los fieles no comprendería la Escritura; *Erasmus* responde: « Que se expliquen los sacerdotes; la ignorancia del rebaño no prueba que sea muy inteligente el celo de los pastores. ¿ Se quiere saber cuál es el verdadero móvil del clero? Teme que se quebrante su autoridad y que disminuyan los ingresos pecuniarios » (7). *Erasmus* dió comienzo á la obra de Lutero, publicando una traducción latina del Nuevo Testamento, más exacta y más elegante que la Vulgata. Los teologastros se alborotaron; según ellos, la religión había concluido, pues que había hombres que se atrevían, con sacrilega temeridad, á corregir el Evangelio y hasta la oración dominical (8). *Erasmus* respondió, como ántes Reuchlin, que facilitando el acceso á las fuentes divinas del cristianismo, había

(1) ERASMI *Colloq.* (Op., t. I, p. 719).

(2) ERASMI *Epist.* 1266 (Op., t. III, 2, p. 1490); *Epist.* 562 (*ib.*, p. 628).

(3) ERASMI *Epist.* 1649 (Op., t. III, 1, p. 746); *Epist.* 481, 530, 533 (*ib.*, p. 530, 579, 583); *Epist.* 547, p. 594.

(4) ERASMI *Epist. ad Zuingl.* (ZUINGLI *Op.*, t. VII, 1, p. 308).

(5) ERASMI *Op.*, t. VI, Prólogo.

(6) ERASMI *Op.*, t. V, p. 142.

(7) ERASMI *Epist.* 679 (Op., t. III, P. 1.^a, p. 797).

(8) ERASMI *Epist.* 207 (*ib.*, p. 188).

prestado un servicio á la religion (1). No dudamos de la buena fe de los humanistas; pero lo cierto es que el invitar á los cristianos á estudiar los textos era alejarlos del catolicismo. Los trabajos de *Erasmus* y de Reuchlin prepararon la exégesis protestante que en nuestros días ha dado un golpe mortal al cristianismo histórico.

El estudio del Evangelio, de San Pablo y de los Padres de la Iglesia, puso en evidencia la contradicción que existe entre el catolicismo de la Edad Media y el verdadero cristianismo. *Erasmus* es sobre este punto tan explícito como los reformadores: « Jesucristo ha venido á emancipar á los hombres de las observancias que constituían la religion de los Fariseos; por esto dice que su yugo es dulce y ligero. Pero, gracias á los teólogos, el cristianismo ha llegado á ser una religion recargada con mil leyes humanas; por un lado, dogmas sobre la distincion de las personas divinas ó sobre misterios, que se convierten en artículos de fe, como si hubieran sido recibidos directamente del cielo; por otro lado, preceptos innumerables sobre el ayuno, las fiestas, la confesión, los votos, cosas todas inventadas para gravar las conciencias en beneficio del clero (2). ¿Cuál es el fruto de este farisaismo? La masa de los cristianos cree que la religion reside en las cosas exteriores, el Bautismo, la Confesion y la Comunión; añádase á esto el no trabajar los días de fiesta, la misa y el ayuno, y se tendrá un cristiano perfecto. Lo cual no impedirá á estos discípulos de Cristo amontonar riquezas por todos los medios lícitos é ilícitos, entregarse al desorden y á todas las malas pasiones (3). Este mismo farisaismo constituye la perfeccion tan decantada de los frailes; llevar un hábito determinado, rezar ciertas oraciones, ayunar y azotarse, he aquí lo que llaman vida perfecta. Por medio de estas santas obras llegan á adquirir un orgullo insensato que los ciega hasta tal punto que no ven siquiera que carecen de las virtudes más sencillas, las de los paganos; diríase más bien que su perfeccion consiste en fomentar todos los vicios » (4).

(1) ERASMI *Epist.* 148 (*ib.*, p. 130).

(2) ERASMI *Annotat. ad Matth.* II, 30: *Jugum meum suave.*—C. *Epist.* 477 y 746 (Op., t. III, 1, p. 515 y 872).

(3) ERASMI *Colloq.* (Op., t. I, p. 683 y sig.)

(4) ERASMI *Militis christiani Enchiridion* (Op., t. V, p. 33).

A este cristianismo corrompido opone *Erasmus* la verdadera doctrina de Jesucristo: «Donde asiste el espíritu de Dios, reina la libertad (1). Ábrase el Evangelio. ¿Dónde encontraréis un precepto que prescriba ceremonias? Citadme una palabra de Cristo sobre los hábitos, alimentos, el ayuno y la flagelación. El único mandamiento que da se refiere á la caridad; la caridad es toda la ley (2). Y aún no son las obras de caridad las que justifican al cristianismo; la justificación por las obras también es farisaismo. Entre los judíos había tantas justicias como obras; entre los cristianos no hay más que una; solamente la fe justifica» (3). Es literalmente la doctrina de Lutero, y á primera vista admira que el humanista que enseña la justificación por la fe no siga la bandera del reformador. Si *Erasmus* se ha negado á seguir á los protestantes, no es, como se ha repetido muchas veces, porque le faltase valor para ello, sino porque no era más luterano que católico. Quedó aparentemente en el seno de la Iglesia, porque en el siglo XVI no había todavía lugar para los libres pensadores; era indispensable ó continuar en la Iglesia ó afiliarse en una secta. ¡Gloria á los que han preparado la emancipación del espíritu humano! *Erasmus* ocupa uno de los primeros lugares entre estos libertadores.

(1) ERASMI *Enarratio in Psalm. XXII* (*Op.*, t. v, p. 325): «*Ubi spiritus Domini, ibi libertas.*»

(2) ERASMI *Ratio vera theologiae* (*Op.*, t. v, p. 106).

(3) ERASMI *Enarratio in Psalm. XII* (*Op.*, t. v, p. 342): «*Justitia nostra Christus est, qui justificat per fidem omnem hominem ad ipsum venientem.*»

CAPÍTULO IV.

EL RENACIMIENTO Y EL PAGANISMO.

Erasmus dice que en Italia el Renacimiento era un verdadero paganismo (1). Esta influencia de las letras sobre las creencias de los humanistas era debida al carácter del genio italiano, tanto como al prestigio de la literatura antigua. En Italia el cristianismo no ha tenido nunca la intimidad, la espiritualidad que la raza germánica le ha dado en el Norte de Europa; siempre ha sido una religión exterior para el pueblo y un instrumento de dominación para el clero. El paganismo había dejado en las almas raíces demasiado profundas para que la religión de Cristo pudiera implantar su exaltado espiritualismo. De aquí resultó que el catolicismo siempre estuvo mezclado con sentimientos paganos. ¿Se creará que en siglo XVI un literato de Ravena enseñaba que todo lo que dicen los poetas griegos y latinos es verdad, y que deben creerse sus fábulas mejor que los misterios del cristianismo? (2). Cuando en el siglo XV salieron de sus tumbas los grandes genios de Grecia y Roma, encontraron un eco en las tendencias de la raza italiana. De aquí aquel entusiasmo por las letras antiguas que tuvo las apariencias de una nueva religión. Sucedió con la antigüedad en el siglo XV como con la filosofía en el XVIII; cuando una idea se apodera con fuerza del espíritu de una generación, toma los colores de un culto, de una religión.

(1) ERASMI *Epist.* 746 (*Op.*, t. III, 1, p. 863).

(2) GLABER RADULPHUS, *Chronic.*, en BOUQUET, t. x, p. 23.

El patriotismo italiano tuvo también su parte en este movimiento de los ánimos. En el siglo xv la Italia fraccionada, dividida, llegó á ser fácil presa para los Bárbaros del Norte, porque los italianos se obstinaban en llamar Bárbaros á los pueblos que muy pronto iban á adelantarles en la civilización. El estudio de la antigüedad vino á consolarlos de su decadencia presente, poniéndolos á la vista un pasado lleno de gloria. En otro tiempo la Italia había sido la señora del mundo, la lengua de Roma había sido la de todo el Occidente; aquella lengua, olvidada ó alterada, seguía siendo la de la raza italiana. ¿Qué tiene de extraño que el entusiasmo por la grandeza romana haya llegado á ser un culto en un pueblo que brilla por su imaginación? Los literatos tuvieron su apóstol en el ilustre orador de Roma (1). Para ellos la santidad consistió en ser ciceroniano, es decir, en hablar la lengua de Cicerón (2). La nueva secta fué tan orgullosa como la Ciudad Eterna, tan intolerante como la Iglesia; separarse en la cosa más insignificante del estilo de Cicerón, emplear una palabra que él no hubiera usado, era una herejía (3). Así mirado, el cristianismo mismo era una herejía, ó por lo ménos, para contemporizar con las exigencias de los ciceronianos, tenía que adoptar formas ciceronianas. Los santos de la Edad Media no hubieran reconocido la religión de Cristo en el lenguaje del cardenal Bembo. Cuando habla de la proclamación de un papa, dice que la debe á los dioses inmortales; cuando trata de la Santísima Virgen, el príncipe de la Iglesia la designa con el nombre de diosa; llama al Espíritu Santo *soplo del céfiro celeste*; transforma al Hijo de Dios en *Minerva saliendo de la frente de Júpiter*. El cardenal ciceroniano unía á estas niñerías de erudito un verdadero desden hacia los libros sagrados; habiendo encontrado un día al piadoso y sabio *Sadolet* ocupado en traducir la *Epístola á los Romanos*, «Dejad esas puerilidades, le dijo; esas ineptias no son propias de un hombre grave» (4).

(1) ERASMI *Ciceronianus* (Op., t. I, p. 975): «*Ciceroni inter apostolos in Calendario meo locum dedi.*»

(2) IBID., p. 974: «*Quis non malit apud posteros celebrari Ciceronianus quam sanctus?*»

(3) ERASMI *Epist.* 394 (Op., t. III, p. 1.ª, p. 1025).

(4) BAYLE, v.º BEMBUS.—BURIGNY, *Vida de Erasmo*, t. I, p. 560.

Este disfraz de la religión cristiana influyó sobre el fondo de las creencias: al adoptar la forma pagana, había peligro de que también el fondo se hiciera pagano. Escuchemos á un orador católico que habla de la muerte de Jesucristo ante el papa Julio II y los cardenales. La mitad de su sermón versó sobre los altos hechos del pontífice guerrero; el predicador lo comparó con Júpiter lanzando el rayo y haciendo temblar la tierra con un movimiento de su cabeza. Trató después de excitar la piedad de sus oyentes, presentándoles un cuadro de los sufrimientos de Jesús: pero ¿cómo había de conmover á los demás cuando él estaba frío? Después el orador quiso exaltar la gloria de la santa muerte de Cristo. Recordó los Decios y los Curcios, que se habían sacrificado por la república; habló de todos los personajes paganos que habían tenido en más la salvación de su patria que su propia vida. Por fin, deploró la ingratitud de los hombres: Jesucristo, en pago de sus beneficios, es ultrajado por los judíos y condenado á muerte ignominiosa! Por lo demás, ni una palabra respecto del pecado del hombre que había hecho necesario tan gran sacrificio, ni una palabra acerca de la redención del género humano; la muerte del Hijo de Dios es presentada de la misma manera que la muerte de Sócrates (1).

No se equivocaba, pues, Erasmo al decir que los literatos, «cristianos en el nombre y paganos de corazón, preferían los dioses de Homero á Jesucristo» (2). Había en esto un peligro real para el cristianismo. Un papa que no participó del entusiasmo general por las letras vió una verdadera herejía en la predilección de los humanistas por la civilización antigua: Pablo II se mostró duro contra la *Academia romana* fundada por *Pomponio Letus*. No se contentaban los académicos con abdicar sus nombres de bautismo para cargarse de nombres romanos; se los acusaba de rechazar el cristianismo como una mezcla de errores y de mentiras. *Tiraboschi*, el sabio historiador de la literatura italiana, trata de lavar esta mancha del Renacimiento, á riesgo de comprometerse.

(1) ERASMI *Ciceronianus* (Op., t. I, p. 993).

(2) ERASMI *Op.*, t. I, p. 972, 993, 999. *C. Epist.* 207 (Op., t. III, 1, p. 139); *Epist.* 399, p. 1021.

ter la autoridad del Soberano Pontífice (1). Es difícil decidir respecto de la culpabilidad de los individuos, pero es indudable que la tendencia general de los humanistas de Italia era anticristiana. Uno de los espíritus más entusiastas de aquella época de entusiasmo, *Ficino*, manifiesta que bajo la capa de la literatura crecía la incredulidad: «Los poetas, dice, consideran los misterios como fábulas, y los filósofos los desdennan como cuentos de viejas» (2). Los literatos tenían cuidado de ocultar sus opiniones, porque las hogueras estaban siempre preparadas para los herejes; sin embargo, la incredulidad estallaba á veces por medio de extraños arranques. *Lorenzo Valla* no se contentó con atacar la donación de Constantino; se atrevió á decir que tenía en su aljaba flechas contra el Mesías mismo (3).

Una idea singular, relacionada con las creencias de la época, nos hace ver cuánto se habia debilitado la fe en la divinidad de Cristo. Estaba en gran boga la astrología; cuando la religion desaparece, ocupa su lugar la superstición. Creíase que los astros gobernaban el mundo, y que, por consiguiente, todas las cosas variaban como el aspecto del cielo. ¿Era la religion inmóvil, por excepción, en medio de la movilidad universal? No habia razon alguna para creerlo, una vez admitido el principio. Los astrólogos enseñaban que el planeta Júpiter producía las diversas religiones por su conjunción con los otros planetas. Como no se conocían más que seis planetas además de Júpiter, no podía haber más que seis religiones: el cristianismo, que era la quinta, habia de ser sustituido por la sexta, la cual habia de dominar con el Antecristo (4). De manera que el cristianismo dejaba de ser una verdad revelada é inmutable, y quedaba sometido á la influencia de los astros. La irreverencia llegó hasta hacer su horóscopo, y se encontró que se acercaba su fin: «Los milagros cesan, dice *Pomponacio*; ya no quedan más que los falsos; la consumación de los siglos se acerca» (5). Esta doctrina, que envilece la religion, no

(1) TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, t. VI, P. 1.^a, p. 109, 112.

(2) FICINUS, *Epistol.*, lib. VIII, t. I, p. 899.

(3) BAYLE, en la palabra *Lorenzo Valla*.

(4) J. PICI MIRANDULÆ, *de Astrol.*, v, 17 (*Op.*, t. I, p. 391).

(5) POMPONAT., *De incantat.* 12, p. 286.

se explica más que por la decadencia del espíritu religioso. Según *Pomponacio*, la fe es cuestion de imaginación; por esto ejerce tanta influencia sobre la infancia de los pueblos. El filósofo italiano admite también que los reveladores pueden engañar á los hombres muy legítimamente (1). Hémos aquí en la degradante concepción del siglo XVIII, que considera la religion como una invención del sacerdocio para explotar la credulidad humana.

Ya se ve, pues, en qué vino á parar el paganismo de los literatos italianos. No debe tomarse al pié de la letra lo que dice Erasmo, y después los historiadores del Renacimiento, respecto del regreso de los humanistas á la religion de Homero. El peligro no estaba en el politeísmo, sino en la incredulidad. La incredulidad, anterior al Renacimiento, tomó un engrandecimiento peligroso bajo la influencia de la antigüedad que resucitaba. La libertad de espíritu, fortificada por la literatura antigua, se volvió contra la religion de la Edad Media. Este movimiento continúa todavía en los tiempos modernos; aún hoy la mayor parte de los literatos son paganos, al ménos en el sentido de que están fuera del cristianismo. Pero no debemos considerar como esencia del Renacimiento lo que no es más que su aspecto negativo. Cuando el entusiasmo domina generaciones enteras, podemos estar seguros que hay algo más que la incredulidad, porque el espíritu humano no vive de negaciones, sino de fe. Creíase que la humanidad va á hacerse atea en el siglo XVIII; no sucede así: la fraternidad, la igualdad, la libertad se convierten en una religion nueva. En el siglo XV parecia que la humanidad iba á volver á los altares de Júpiter; lejos de ello, aspira á una religion más grande que la estrecha ortodoxia de la Edad Media. Estas aspiraciones hácia el porvenir hacen la gloria del Renacimiento.

(1) POMPONAT., *De incantat.* 4, p. 51 y sig.; *de immortal.* 14, p. 103 y sig.

CAPITULO V.

EL RENACIMIENTO Y EL PORVENIR.

Los grandes hombres son los que tienen la mirada vuelta hácia el porvenir y arrastran á los pueblos por su camino; de la misma manera las revoluciones que descuellan en los anales de la humanidad son las que hacen al género humano dar un paso hácia adelante. Tal fué la Reforma, por más que pretendia volver al cristianismo primitivo; tal fué tambien el Renacimiento, á pesar de su admiracion excesiva hácia la antigüedad pagana. ¿Cuál es el rasgo característico del Renacimiento bajo el punto de vista religioso? Se agranda el círculo de las ideas y de los sentimientos. Es verdad que la mayor parte de los humanistas creen ser católicos, pero su catolicismo es completamente diferente del sombrío catolicismo de la Edad Media y del catolicismo artificial del siglo XIX. A pesar de sus pretensiones de universalidad, el catolicismo es una religion estrecha; reprueba las demas formas religiosas, y por consiguiente, condena á los hombres y á los pueblos que están fuera de la Iglesia. Causa admiracion encontrar sentimientos más humanos en el siglo XV. Una Iglesia exclusiva no es posible sino mientras los hombres viven aislados. Durante siglos la Edad Media no conoció más religion que la de Cristo, porque los judíos eran demasiado odiados para que los fieles pudiesen sacar utilidad de su trato. En cuanto los cristianos entraron en colision con los sectarios de Mahoma, sus creencias se trasformaron; surgieron dudas sobre la verdad de la revelacion en presencia de una revelacion rival; la fe, fuera de la cual no hay salvacion, se que-

brantó. Asi es que resultó una especie de tolerancia de la lucha más intolerante que menciona la historia. Sin embargo, el mahometismo no tenía nada que pudiese seducir á la inteligencia; la civilizacion árabe estaba ya en su decadencia cuando empezaron las grandes guerras entre el Oriente y el Occidente. El Renacimiento de Grecia y de Roma tuvo una influencia igualmente benéfica, pero mucho más fuerte y duradera. No era una religion que salia del sepulcro, era la más brillante de las literaturas. Y ¿cuál era el espíritu de las letras antiguas? La libertad del pensamiento, al paso que la Edad Media estaba dominada por una ortodoxia celosa, que no tenía más que hogueras para los que se separaban del dogma oficial. El paso de aquella compresion intelectual al helenismo fué como el paso de una prision al aire vivificante de la libertad; los pulmones se dilataron, el hombre respiró con desahogo, y abrazó á toda la naturaleza, á toda la humanidad en sus aspiraciones y simpatías.

Los doctores escolásticos no se ocupan de las religiones extrañas más que para maldecirlas. En el siglo XV nace una filosofia religiosa que respeta todos los cultos, por erróneos que parezcan. Los hombres que se ponen á la cabeza de este movimiento cosmopolita no son libres pensadores ni herejes, son clérigos. Un cardenal inaugura la era nueva. *Nicolás de Cusa* no rechaza ninguna religion; todas son más ó ménos imperfectas, dice, pero todas tienen algunos elementos de verdad, hasta el mahometismo, que en definitiva no es más que una secta cristiana (1). El filósofo del Renacimiento cree que podria establecerse la paz entre las diversas confesiones, porque todas tienen un fondo comun, y solamente difieren en el modo de la adoracion (2). En una vision muy diferente de las que solian tener los santos en la Edad Media *Nicolás de Cusa* vió á los sabios de los diversos pueblos reunidos en Jerusalem, glorificando á Dios cada cual en su lengua y á su manera, pero reconociendo todos una sola ver-

(1) NICOL. CUSAN., *De docta ignorant.*, III, 11 y sig.; *De Cribrat. Aleor.*, Prol. 2, I, 6.

(2) NICOL. CUSAN., *De pace seu concordantia fidei*, c. 1: « Non est nisi una religio in rituum varietate. »

dad (1). Las mismas ideas se manifiestan en Italia. *Ficino* es á la vez filósofo y sacerdote; la ortodoxia romana tendria bastante que decir respecto de su fe, pero la sinceridad de sus creencias no puede ser puesta en duda. Cree que todas las religiones tienen algo de bueno en cuanto nos acercan á Dios; los ritos son diferentes, pero esta variedad produce una bella armonia bajo la inspiracion de Dios (2). No es esto indiferencia religiosa, como cree un sabio historiador de la filosofia (3); basta leer un renglon de *Ficino* para convencerse de que es un creyente más bien que un pensador.

Habia en la filosofia religiosa del siglo xv un elemento hostil al cristianismo. *Ficino* y *Nicolas de Cusa* no sospechaban que estaban de acuerdo con *Juliano el Apóstata*, el enemigo encarnizado de Cristo. Pero la hostilidad se manifestó más claramente en otro escritor griego de pura raza, que despreciaba á los Bárbaros lo mismo que un ateniense. Creeríase que *Gemisto Plethon* era un filósofo de la antigüedad que salia de su tumba. Hallándose en el Sínodo de Florencia dijo en una conversacion familiar con su compatriota Jorge de Trebisonda, que las naciones renunciarían muy pronto al Evangelio y al Corán para abrazar una religion parecida á la de los Gentiles. Se dice tambien que en un escrito sobre las *Leyes* daba francamente la preferencia al paganismo sobre la religion de Cristo. Habiendo sido destruida la obra del filósofo griego por orden del Patriarca de Constantinopla, era posible dudar de la veracidad de estas acusaciones. Recientemente se han encontrado fragmentos que prueban que *Plethon* pensaba seriamente en restaurar el paganismo, pero no el politeísmo vulgar; su religion era la de Zoroastro, de Pitágoras y de Platon; era el sincretismo neoplatónico (4). Esta confusion de todas las doctrinas religiosas y filosóficas sobrevivió al siglo xv; encuéntranse las

(1) NICOL. CUSAN., *De paucis fidei*, c. 3, 5; *De docta ignor.*, I, 25. — RITTEB, *Geschichte der Philosophie*, t. IX, p. 154-157.

(2) FICINUS, *De christiana Religione*, c. 4: «*Forssitan vero varietas Augustini, ordinante Deo, decorem quemdam parit in universo mirabilem.*»

(3) RITTEB, *Geschichte der Philosophie*, t. IX, p. 276.

(4) PLÉTHON, *Tratado de las leyes*, ó recopilacion de los fragmentos en parte inéditos de esta obra, por ALEXANDRE, 1858.

mismas tendencias en Reuchlin, y en el siglo xvii en Cudworth y en Morus. El eclecticismo, impotente por su naturaleza, no producirá nunca una religion nueva, pero alienta los ánimos, presentándoles la parte verdadera de todas las filosofias y de todas las religiones.

La filosofia de la Historia, tal como la hace el siglo xii, imparcial y benévola, puede aceptar el juicio de *Ficino* sobre los filósofos griegos. Para él la filosofia antigua es una especie de religion (1). Platon no es un jefe de escuela, tiene una mision religiosa; Dios le ha enviado para comunicar á los hombres las verdades que guian á la salvacion (2). *Ficino* toma al pié de la letra el dicho del pitagórico Numenio, de que Platon era un Moises que hablaba en griego; cree que los diálogos de Platon contienen las bases de la religion cristiana; llega á decir que Sócrates es el tipo de Jesucristo. *Ficino* iba demasiado lejos al identificar el platonismo y el cristianismo; éste es el escollo del espíritu ecléctico que tiene tendencia á ver en todas partes la verdad una y eterna. Pero por el mero hecho de ver el eclecticismo un elemento de la verdad en toda doctrina, no puede condenar ni maldecir lo pasado. *Ficino* cree en la salvacion de los filósofos que han practicado la Ley natural (3). Hé aquí una doctrina humana, pero que ciertamente no es cristiana.

Este cosmopolitismo religioso anuncia una nueva era y una religion realmente católica, universal. Hay un abismo entre el Renacimiento y la Edad Media. Rogerio Bacon es muy superior á *Ficino*. Sin embargo, no le ocurre siquiera dudar acerca de la condenacion de los filósofos del gentilismo. *Erasmo* era monje lo mismo que Bacon; pero ¿qué elevacion de ideas en el escritor del siglo xvi! «*Leyendo á Ciceron y á Plutarco, dice, me siento mejor; cuando leo á Duns Scoto y otros semejantes, me siento frio para la virtud y no me encuentro animado más que para disputas odiosas. Me pregunto si los Oficios de Ciceron han sido realmente escritos por un pagano para paganos; ¿es tan verdadera su moral*

(1) FICINUS, *Epist.*, lib. VII (t. I, p. 823).

(2) FICINUS, *Proem. in Commentaria Platonis* (t. II, p. 102 y sig.).

(3) FICINUS, *Epist.*, lib. VIII (t. I, p. 895).

y tan conforme con la naturaleza! No puedo dudar de que aquel hombre ha recibido inspiración divina. Me inclino tanto más á creerlo cuando considero cuán grande es la caridad del Sér Supremo. ¿Por qué hay hombres de corazón mezquino que quieren limitar á su imagen la bondad infinita de Dios?» (1). *Erasmus* no ensalza solamente á los filósofos; encuentra entre los hombres políticos de la antigüedad almas santas que harían avergonzar á los cristianos: «Citeseme, dice, un dominico ó un franciscano que pueda compararse con Foción ó Aristides. ¡Los pueblos cristianos serían dichosos si fuesen gobernados por Antoninos ó Trajanos!» (2). *Erasmus* abre el cielo á los grandes hombres del paganismo con preferencia á los fariseos de los claustros que tan envanecidos estaban con su perfección (3); *San Ciceron* y *San Sócrates* son más divinos á sus ojos que los beatos del monaquismo; no desespera ni aún de la salvación del epicúreo *Horacio* (4).

Habia una raza más detestada por los católicos que los paganos, y eran los desgraciados descendientes de Israel. Los hombres del Renacimiento, griegos por completo y romanos, apenas tenían simpatías hacia aquel pueblo obstinado en sus creencias; pero el afán de saber los llevó á la antigüedad hebraica lo mismo que á la antigüedad griega. Este era un gran paso hacia el cosmopolitismo religioso. Sabida es la tempestad que suscitó el ilustre *Reuchlin* en el mundo escolástico cuando se atrevió á abrazar el partido de la literatura de un pueblo reprobado. La facultad de teología de París declaró que el libro en que *Reuchlin* sostenía que no debían quemarse los escritos de los judíos, «estaba lleno de aserciones falsas, temerarias, ofensivas para oídos piadosos, escandalosas, erróneas, que favorecían manifiestamente la perfidia judaica, llenas de blasfemias para Jesucristo y su Esposa la Iglesia, vehementemente sospechosas de herejía, unas oliendo á

(1) ERASMI Colloq. (Op. t. I, p. 682); Epist. 457 (t. III, p. 1.^a, p. 496); Epist. 499 in Ciceronis Tusculanas Quaestiones, t. III, p. 2.^a, p. 1881.

(2) ERASMI Colloq. (Op. t. I, p. 847); Epist. 318 (t. III, p. 1.^a, p. 326).

(3) ERASMI Antibarbarus, lib. I (Op., t. X, p. 1711): «Si conjecturas sequi celimus, facile convicero aut illos viros aut omnino nullos saluos esse.»

(4) ERASMI Colloq. (t. I, p. 683): «Vix mihi tempero quin dicam: Sancte Socrates, ora pro nobis.—At ipsi mihi saepe numero non tempero, quin bene omiser sanctae animae Maronis et Flacci.»

herejía y otras heréticas» (1). No se engañaba *Hutten* al decir que los *teologastros* eran más enemigos de la civilización que los Turcos (2); llegaron hasta amenazar al Papa con un cisma si no se convertía en instrumento de su ciego furor (3). *Reuchlin* respondió que se debía convertir á los judíos por medio de la caridad y de la razón y no quemando sus libros (4). Era el espíritu moderno en lucha con el espíritu de la Edad Media; la libertad del pensamiento frente á los que explotaban la servidumbre del pensamiento. Hé aquí porque *Reuchlin* es uno de los grandes hombres del Renacimiento; no lo es tanto por lo que ha hecho cuanto por el movimiento que imprimió al pensamiento. Lutero dice con razón que, sin tener conocimiento de ello, era un instrumento de los designios de Dios (5). El sabio hebraista no pensaba en una reforma religiosa; él mismo dice que creía trabajar en favor del cristianismo, estudiando la lengua en que están escritos los libros sagrados (6). Pero su influencia alcanzó más lejos que su modesta ambición. Por grande que sea su genio, los grandes hombres no ven nunca el último término de sus trabajos; la Providencia se sirve de ellos para realizar sus designios; grandes por lo que hacen, lo son además porque han merecido ser los órganos de Dios. El odio envidioso de los teólogos es la confesión instintiva de la gran importancia de los trabajos de *Reuchlin*; tratábase nada ménos que de reconciliar á los judíos y por su intermedio al Oriente con la tradición cristiana (7).

La filosofía religiosa del siglo xv con sus tendencias cosmopolitas, debía dar por resultado la tolerancia; hasta puede decirse que su cosmopolitismo no era otra cosa que la tolerancia. Sin

(1) D'ARGENTRÉ, *Collectio Judiciorum*, t. I, p. 2.^a, p. 350.—Las universidades de Louvain, de Maguncia y de Erfurt se decidieron igualmente contra REUCHLIN.

(2) HUTTEN, *Triumphus Capnionis* (Op., t. III, p. 360).

(3) MAJUS, *Vita Reuchlini*, p. 465.

(4) VON DER HARDT, *Aurora in Reuchlini senio*, p. 50.

(5) LUTERO, *Epist. ad Reuchlinum* (MAJUS, *Vita Reuchl.*, p. 223): «Fuisse tu sane organum consilii divini, sicut sibi ipsi incognitum, ita omnibus pura theologia studiosis expectatissimum.»

(6) MAJUS, *Vita Reuchlini*, p. 212.

(7) MICHELET, *la Reforma*, p. 8, 22.

embargo, es tal la influencia de las preocupaciones, que los mismos humanistas, tolerantes por su genio y por sus ideas, apenas se atrevían á confesar sus sentimientos. Hubo en el siglo XVI un recrudecimiento de intolerancia en el campo de la ortodoxia; los hombres del pasado, conociendo que se acababa su dominación, se unieron para resistir al espíritu nuevo. El menor desvío, no de la fe, sino de la teología admitida en la escuela, era considerado como una herejía, y, según los teólogos, toda herejía merecía la muerte: «Diríase, exclama *Erasmus*, que teólogo y verdugo son sinónimos» (1). ¿Nos extrañará, pues, que el tímido humanista no tuviera valor para manifestar todo su pensamiento? No es que *Erasmus* ocultase precisamente la verdad; practicaba la tolerancia, pero sin pronunciar la palabra mal sonante que le hubiera hecho romper irrevocablemente con la Iglesia. No se engañaron sus enemigos; la facultad de teología de París condenó proposiciones sacadas de sus obras que implicaban el dogma de la libertad religiosa. La censura merece ser consignada como muestra de la doctrina católica: «Se debe tener por seguro, dice la Sorbona, que los herejes deben ser castigados con el último suplicio. La libertad era buena en tiempos del Evangelio, cuando los tiranos perseguían á la Iglesia. Ahora que dominan los cristianos, es un deber para los príncipes el extirpar la herejía.» *Erasmus* dice que la Iglesia no mandaba á los príncipes dar muerte á los sectarios. La Facultad responde con San Agustín: «La justicia es el primer deber de los reyes, y la herejía es un crimen más atroz que la falsedad y la muerte.» *Erasmus* pretendía que San Agustín no quería más que penas espirituales. Este era un error que no dejó de recoger la Sorbona. Por último, *Erasmus* invocaba la Escritura, que dice que se debe huir de los herejes, pero no manda quemarlos. «La Escritura, dicen los teólogos de París, no ha abolido el derecho natural; según el derecho natural, es lícito castigar á los criminales; se puede, pues, y se debe quemar á los herejes» (2).

Cuando los teólogos convertían la persecución en un deber ri-

(1) ERASMI *Epist.* 467 (*Op.*, t. III, P. 1.^a, p. 515).

(2) D'ARGENTRÉ, *Collectio Iudiciorum*, t. I, P. 2.^a, p. 69 y sig.

goroso para los príncipes, hay que glorificar á los humanistas que se atrevieron á pensar en la tolerancia. Un amigo de *Erasmus* la predicó claramente; verdad es que la puso en un mundo imaginario. *Tomás Morus* hace de la libertad religiosa una ley fundamental de la *Utopía*. Quiere conservar la paz y la concordia más comprometidas por los odios religiosos que por las guerras extranjeras. Cree por otra parte que la libertad es de la esencia de la religión: «¿Puede concebirse un absurdo mayor, dice, que la violencia empleada para inspirar la fe? ¿Quién sabe si la variedad de cultos forma parte de los designios de Dios? Y si realmente hay uno solo verdadero, debemos creer que la verdad triunfará del error por la sola fuerza de la razón, como la luz resplandeciente del sol disipa las tinieblas de la noche» (1). La tolerancia de *Morus* era en el siglo XVI tan impracticable como las demás instituciones de su *Utopía*; él mismo no fué fiel á sus ideas. Esto no impide que la doctrina de *Morus* tenga gran importancia; cuando se compara la *Utopía* del siglo XVI con la realidad del siglo XIX, ¿es posible seguir negando el dogma del progreso? Lo que hace trescientos años era un sueño irrealizable, es hoy un principio inscrito en nuestras constituciones, y lo que vale más, la tolerancia ha entrado en nuestras costumbres.

La libertad de pensar en todas sus manifestaciones encontró en el siglo XVI un partidario más decidido y más firme que el autor de la *Utopía*. *Herder* ha caracterizado admirablemente á *Hutten*, llamándole el caballero del libre pensamiento (2). Él mismo dice que el amor á la libertad es innato en él; empieza y termina sus inmortales escritos, exclamando: ¡*Viva la libertad!* (3). El siglo XVI se rebeló contra Roma en nombre de la libertad cristiana; pero la libertad del cristiano solamente servía para legitimar la esclavitud del hombre, y con demasiada frecuencia para esclavizar la razón. *Hutten* no la entendía así; asombró á los reformadores con sus aspiraciones ardientes, infinitas (4). Necesitaba la liber-

(1) TH. MORUS, *Utopia*, lib. II (*Op.*, p. 16).

(2) HERDER, *Denkmal Ulrichs von Hutten* (*Obras*, t. XXXVI, p. 68).

(3) HUTTEN, *Op.*, t. V, p. 218, 365; t. III, p. 575 (edic. de MÜNCH).

(4) CAMERARIUS, *Vita Melanctonis*, p. 93 dice HUTTEN: «*Libertatis immo-
dica cupidus... Animus ingens ac ferox.*»

tad en todo; todas las cuestiones en que se trataba de libertad eran suyas. Saludó la victoria de Reuchlin sobre los *teologastros* de Colonia como el triunfo de la libertad de la inteligencia (1). No tenía la libertad mayores enemigos que los dominicanos y la Inquisición á quien animaban con su espíritu cruel: *Hutten* hizo una sátira sangrienta de aquellos discípulos de un Dios de caridad que no respiraban más que odio y sangre (2). Abrazó la causa de Lutero porque vió en la Reforma la emancipación de un yugo secular; no cesó de llamar á los alemanes á la libertad, haciéndoles avergonzarse de la tiranía sacerdotal bajo la cual se doblegaban con tanta mansedumbre los indómitos vencedores de Roma pagana. *Herder* deplora el fin prematuro del jóven héroe; ¿pero por qué deplora que no haya vivido más tiempo? ¿Qué había de hacer en los debates teológicos de los luteranos y calvinistas? No es un protestante, es un precursor de la revolución más grande, más humana, de 1789.

El Renacimiento tiene una misión diferente de la que tiene la Reforma: fué más allá que la revolución religiosa del siglo XVI y dió la mano á la filosofía moderna. *Erasmus* tenía razón al decir que su causa no era la de Lutero (3). El reformador á su vez veía muy bien que no tenía un aliado en *Erasmus*; con su violencia habitual lo trata de epicúreo, enemigo de Cristo, enemigo de todas las religiones (4). Esto era exagerado: *Erasmus* era cristiano, pero cristiano racionalista. Su racionalismo le llevó á profesar opiniones que rayaban en herejía respecto de los principales dogmas del cristianismo. Los reformados suizos que negaban la presencia real de Jesucristo en el Sacramento de la Eucaristía, decían que habían tomado su doctrina de los escritos de *Erasmus*; él mismo confesaba, aunque con reserva, que participaba de aquella opinión que, según Lutero, contiene el principio de todas las he-

(1) HUTTEN, *Triumphus Capnionis* (Op., t. II, p. 387).

(2) HUTTEN, *Nemo* (t. II, p. 214); *Triumphus Capnionis*, *ib.*, p. 376.

(3) ERASMI *Epist.* 317 (Op., t. III, I, p. 322).

(4) LUTERO, *De seruo arbitrio*: «Significas te in corde, Lucianum aut alium quemdam de grege Epicuri porcum alere, qui cum ipse nihil credat esse Deum, rideat occulte omnes qui credunt et confitentur.»

rejas (1). En este mismo sentido defendió *Erasmus* la libertad contra el *arbitrio seruo* de Lutero. Esto era atacar á la Reforma en su esencia. Para atraer á las almas á Dios, Lutero pone al hombre en una dependencia absoluta de su Creador; niega la libertad para no dejar imperar más que la gracia. *Erasmus*, al reivindicar la libertad humana, abrazaba aparentemente el partido de la Iglesia ortodoxa; en realidad su punto de vista estaba tan distante de la ortodoxia como del protestantismo. Los católicos no admitían la libertad más que para utilizarla en provecho de la Iglesia; *Erasmus* la quería de véras. Los católicos, aun cuando admitían la libertad, quedaban forzosamente sujetos á la doctrina de San Agustín sobre el pecado original y á sus espantosas consecuencias. *Erasmus* combate á San Agustín; se subleva contra el odioso papel que hace representar á Dios el Padre de la Iglesia. ¿No parece que ha creado los hombres para tener el placer de condenarlos? Hé aquí la terrible crítica que aparece en el fondo de las veladas palabras de *Erasmus* (2); esto era arruinar el fundamento mismo del catolicismo. Sus trabajos sobre la Sagrada Escritura tenían una tendencia más peligrosa todavía porque comprometían la revelación; el humanista del siglo XVI inauguró la atrevida exégesis que en nuestros días ha venido á parar á la negación de la divinidad de Cristo. Estudiando la Sagrada Escritura, *Erasmus* echó de ver que la pretendida obra del Espíritu Santo estaba sembrada de inexactitudes como los escritos de los simples mortales; no negó la inspiración divina; pero señaló las incorrecciones del lenguaje y los errores. ¿A qué queda reducido, pues, el don de las lenguas? dice el adversario de Lutero, el doctor *Eck*; ¿que es de la divinidad de la Escritura? (3). *Erasmus* hizo además otros descubrimientos igualmente peligrosos para la Revelación. No queda hoy más que un solo argumento á los defensores de la divinidad de Cristo, y es que él mismo dice que es Dios, y que por tanto hay que venerarlo como á tal ó decir que era un impostor. Los unitarios del siglo XVI responden que Jesu-

(1) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. III, p. 193, notas 27 y 28.

(2) ERASMI, *De libero arbitrio* (Op., t. IX, p. 1242).

(3) ERASMI *Epist.* 303 (Op., t. III, p. 296 y sig.).

cristo no proclama en ninguna parte clara y expresamente su divinidad, y parece que *Erasmus* era de su opinion (1).

Los reformadores han acusado á *Erasmus* de timidez; Lutero dice que no era más que un humanista llamado á preparar la Reforma, pero que no tuvo valor para asociarse á sus luchas (2). Del mismo modo se juzga generalmente al Renacimiento. Más exacto es decir que el Renacimiento iba más allá que el protestantismo; había en los literatos un elemento racionalista, al paso que los reformadores anulaban la razón para someter á los hombres á una fe ciega. Si pudiese quedar duda acerca de la tendencia de los humanistas, bastaría comparar el concepto que se forman de la vida con el concepto cristiano. Los protestantes, lo mismo que los católicos, y aún más que ellos, rechazan la naturaleza y no ven salvacion más que en la gracia. Por el contrario, la consigna de los humanistas es la máxima de los antiguos; *sequi á la naturaleza*. Esta tendencia es tan irresistible, que se revela hasta en literatos que han sido víctimas de su fe: Los Utopistas, dice *T. Morus*, definen la virtud: *vivir segun la naturaleza*. Dios, al crear al hombre, no le dió otro destino. De esta doctrina deduce *Morus* una moral que ha sido considerada como la rehabilitacion de la carne. La opinion de *Morus* no era una opinion aislada (3). La *Utopia* excitó un entusiasmo universal entre los humanistas, y no se dirigió ni una palabra de crítica á su teoría de la felicidad. Estos sentimientos anticristianos encontraron un representante en uno de los grandes genios del siglo XVI, tan fértil en genios. En *Rabelais* llega á su término la reaccion contra el cristianismo de la Edad Media. Los doctores católicos y reformados maldecían la naturaleza; segun ellos, cuando el hombre nace, es presa del demonio, y el mundo entero es el dominio de Satanas. El autor de *Gargantua*, por el contrario, dice como Rousseau: el hombre es bueno; léjos de mutilar su naturaleza, se la debe desarrollar por completo. Los cristianos de la Edad Me-

(1) HAGEN, *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter*, t. III, p. 251.

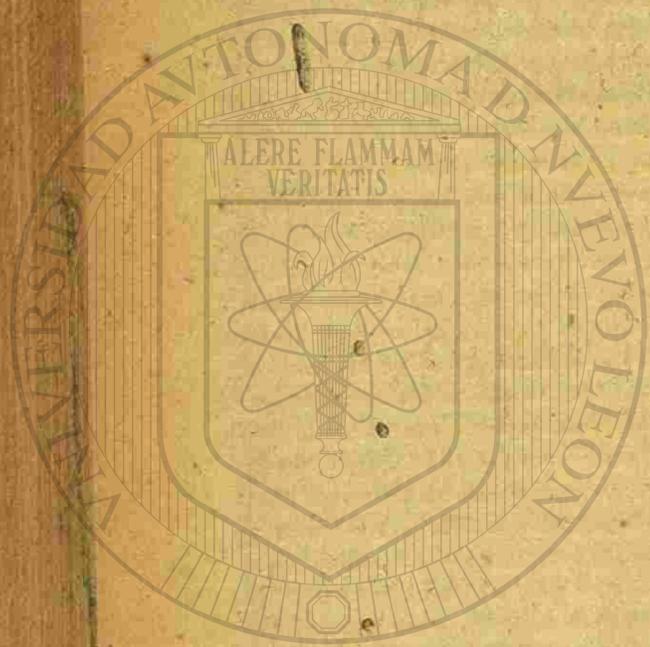
(2) LUTERO, *Epist.* (DE WETTE, t. II, p. 498, 352).

(3) Así opinaban LORENZO VALLA (BAYLE, h. v.) y el filósofo aristotélico NIPHUS (BITTER, *Geschichte der Philosophie*, t. IX, p. 381).

dia no encontraban refugio contra las tentaciones del diablo más que detras de los muros de un claustro; tambien *Rabelais* tiene su abadía, pero el único voto que se hace en ella es el de ser libre y feliz (1). Esto no impide que *Rabelais* se tenga por buen cristiano; lo era, pero á la manera de Voltaire.

El concepto que los literatos se formaban de la vida hace ver mejor que sus doctrinas religiosas los vínculos que los unen con la humanidad moderna. Al mismo tiempo nos enseña por qué el Renacimiento no ha podido triunfar de la Reforma. El Renacimiento va á parar al racionalismo, y en sus extravíos, al materialismo y á la incredulidad. Ahora bien, la humanidad necesitaba una religion y no una doctrina de negacion; por esto Lutero tuvo poder para conmover al mundo, mientras que la accion de *Erasmus* quedó concentrada en el círculo, siempre reducido, de los hombres de letras. Los humanistas se preocupaban muy poco de las necesidades religiosas de las masas; tenían el orgullo de la ciencia; satisfechos con haberse emancipado de las creencias supersticiosas de la Edad Media, dejaban sin dificultad que dominasen en el pueblo, y en caso de necesidad las explotaban en provecho propio. Sin la Reforma la humanidad hubiera seguido encadenada á Roma, aún cuando el trono pontificio hubiera estado rodeado de libres pensadores. Lutero emancipó, pues, el espíritu humano rompiendo los hierros con que lo habia aprisionado la Iglesia. Pero el protestantismo por su parte no satisfacía otra necesidad tan imperiosa como la fe: la del libre pensamiento. El Renacimiento fué una protesta contra la dominacion tiránica de la fe y contra el elemento supersticioso del cristianismo. Hé aquí por qué los reformadores no absorbieron á los humanistas. Gracias á la coexistencia de la Reforma y del Renacimiento, la humanidad conservó el sentimiento religioso sin abdicar la libertad del pensamiento. Un dia se unirán los dos movimientos en una armonía superior que dará satisfaccion á un mismo tiempo á la fe y á la razon.

(1) « En su regla no habia más que esta cláusula: *Haz lo que te dé la gana.* » (GARGANTUA, lib. I, c. 57.)



LIBRO CUARTO.

LA REFORMA.

UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCION GENERAL DE BIBLIOTECAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

CAPÍTULO I.

CONSIDERACIONES GENERALES.

§ I. — Apreciación de la Reforma.

Los juicios emitidos sobre la Reforma son casi todos inspirados por la pasión, por el espíritu de partido, por las preocupaciones de la fe ó de la raza. Si el catolicismo ha suscitado una oposición que entre los libres pensadores ha llegado hasta el odio, también ha encontrado ardientes defensores; sus enemigos mismos, los filósofos y los protestantes, han acabado por hacerle justicia. No sucede lo mismo con la Reforma; los ortodoxos y los incrédulos se unen para atacarla; encuentra adversarios en todas partes, y no tiene amigos en ninguna. No carece de interés el echar una ojeada sobre las apreciaciones de que ha sido objeto el protestantismo: esto nos revelará lo que hay de característico en la revolución religiosa que abre la era moderna.

Comprendemos el odio inmortal de los partidarios de Roma contra la obra de Lutero y de Calvino. La Reforma ha roto la unidad católica, ha separado de la Iglesia una gran parte de la cristiandad; ha quebrantado la fe en el cristianismo histórico; en nuestros días le vemos dar la mano á la filosofía. ¡Cuántos motivos para que los ultramontanos detesten la revolución del siglo xvi! La oposición durará mientras haya una Iglesia que se diga fundada en las palabras del Hijo de Dios. Es imposible que los católicos hagan justicia á las confesiones rivales de la fe revelada. Poseedores de la verdad absoluta, deben ver en todas las de-

mas creencias la obra del error y de la mentira, y como creen en una personificación del mal, atribuyen al diablo la revolución de Lutero. Bajo este punto de vista, los hombres que presidieron á la regeneración religiosa del siglo XVI debían ser agentes del infierno. Los ultramontanos no se avergüenzan de entregarse á estos ataques furiosos en pleno siglo XIX (1). En cuanto á los católicos moderados, alimentan la esperanza de que la revolución que ha separado de la Iglesia á sus hermanos protestantes, tendrá término. Uno de los grandes genios que honran á la Francia ha dado el ejemplo de la moderación que se esfuerza por calmar las pasiones, á fin de conciliar á los hijos de un mismo Dios. La obra de Bossuet ha sido emprendida de nuevo en nuestros días con más ciencia, pero con menos caridad, por un teólogo cuyo nombre goza de mucha autoridad en Alemania. Moehler dice que los protestantes han atacado los abusos de la Iglesia, como si estos abusos fueran inherentes á la misma: que se han fijado en la exposición de la doctrina católica bajo la forma escolástica, como si esta exposición fuese la verdad ortodoxa. Tal es, según el teólogo alemán, el único principio de la Reforma; sin la confusión de lo que hay de individual y de permanente en la Iglesia, no hubiera habido protestantismo, el cual no subsiste más que por esta confusión (2).

Creeríase que los libres pensadores deben ser favorables á una revolución que ha destruido el poder de la Iglesia: ¿el odio de los católicos contra los reformadores, no debía ser para los filósofos un motivo de simpatía hacia los enemigos de Roma? No sucede así, sin embargo. Un escritor protestante hace observar que el tono de Voltaire es amargo cuando habla del catolicismo, y despreciativo cuando habla de la Reforma (3). En efecto, no hay nada más desdeñoso que los juicios de Voltaire sobre los orígenes del protestantismo: «Una cuestioncilla de frailes que se disputa-

(1) El abate ROHRBACHER dice sin rodeos que LUTERO estaba poseído del diablo (*Historia de la Iglesia católica*, t. XXIII, p. 3 y 7).—AUDIN hace de CALVINO un impostor más mentiroso que Mahoma: la historia, dice, no conoce mayor criminal.

(2) MOEHLER, *Symbolik*, p. 25 y sig.

(3) VILLERS, *Ensayo acerca de la Reforma*, p. 15.

ban la venta de las indulgencias encendió la revolución. Si todo el Norte se separó de Roma, fué porque se vendía demasiado caro el librarse del purgatorio á almas cuyos cuerpos tenían entonces muy poco dinero» (1). Esta antipatía de los libres pensadores hácia una revolución que ha atacado y debilitado el Pontificado, no es una inconsecuencia, como pudiera creerse. Desdeñ de Voltaire tiene su origen en una sana apreciación de uno de los elementos del protestantismo. En su primera manifestación la Reforma fué un renacimiento del sentimiento religioso: lejos de pactar con la razón, la reprobó con más violencia que la Iglesia; sobrepujo al catolicismo en los dogmas más contrarios al sentido común; reprimió y venció por algún tiempo el espíritu de incredulidad que había invadido las clases elevadas. Por todo esto la Reforma era tan enemiga de los filósofos incrédulos como de Roma. Debe añadirse que la filosofía se conformaba mejor con el catolicismo que con la confesión de Lutero, porque deja algún lugar al elemento humano, al paso que el protestantismo acaba por negar tanto la libertad como la razón, lo cual debe parecer á los libres pensadores el colmo del absurdo.

Bajo ciertos puntos de vista la Reforma es una revolución nacional. Nacida en Alemania, ha encontrado en la raza germánica sus más decididos partidarios; la raza latina ha quedado casi por completo fuera de este gran movimiento del espíritu humano. Hay para esto varias razones. En cierto sentido, las aspiraciones de los pueblos del Mediodía iban más allá que el protestantismo; nada lo prueba mejor que el carácter que tomó en Italia la revolución del siglo XVI; los reformadores italianos llegaron desde el primer momento á una doctrina extrema, á una especie de racionalismo que no tenía de cristiano más que el nombre. Como el catolicismo histórico satisfacía á la razón más que la Reforma, se concibe que la confesión de Lutero haya encontrado pocas simpatías entre las clases ilustradas. En cuanto á las masas, la religión romana no había sido nunca para ellas más que el paganismo revestido con formas cristianas: un culto exterior que se confundía

(1) VOLTAIRE, *Ensayo sobre las costumbres*, c. 127; *Diccionario filosófico*, en la palabra *Clima*.

con el arte, tenía más atractivo para las naciones meridionales que la religion interior y severa de los reformadores de Alemania. Un poeta ilustre se ha hecho eco de la antipatía que estas naciones sienten hácia la Reforma: el catolicismo, dice *Schiller*, es la religion de los artistas; el protestantismo es la religion de los mercaderes. Si se considera además que los reformadores se han inspirado en el individualismo, y que el genio latino tiene tendencias hácia la unidad, se comprenderá por qué la revolucion del siglo xvi no ha sido juzgada en Francia con mucha equidad. Hay casi tanto desprecio en el juicio de *Chateaubriand* como en las bur-las de *Voltaire*; trata á los reformadores de puros pedantes; incapaces de levantar un monumento de arte á su culto sin poesia: «¿Qué son sus templos? exclama el gran escritor. Salas de escuela ó catedrales que han desmantelado, y en las cuales ponen de manifiesto su desnudez» (1).

Los enemigos más peligrosos de la Reforma son tal vez los que alimenta en su propio seno. La pretension de los reformadores era traer nuevamente la cristiandad á las fuentes puras del Evangelio, enturbiadas por la ambicion y las pasiones mundanas de Roma. Este regreso al cristianismo primitivo era una gran ilusion; los hechos hicieron ver muy pronto que el protestantismo era un primer paso fuera del cristianismo histórico. Surgieron una multitud de sectas, de las cuales várias atacaron á la religion cristiana en su esencia, negando la divinidad de Cristo ó debilitando esta creencia. *Bossuet* confundió á la Reforma, poniéndole de manifiesto sus variaciones incesantes y necesarias: «La herejía, dice, es siempre una novedad, y para mejor conservar todavía el título de nueva, hace todos los dias innovaciones y todos los dias cambia su doctrina. La verdad católica, recibida de Dios, tiene desde luego su perfeccion; la herejía, débil produccion del espíritu humano, no puede formarse más que por medio de piezas mal reunidas; los reformadores se ven obligados á reformarse todos los dias, de manera que no pueden decir cuándo acabarán sus innovaciones, ni estar nunca contentos de sí mismos» (2).

(1) CHATEAUBRIAND, *Memorias de ultratumba*.

(2) BOSSUET, *Historia de las Variaciones*, Prólogo.

En la situacion á que hemos llegado en nuestros estudios acerca de los orígenes de la Reforma y de su mision, nos es fácil responder á estos ataques. *Montaigne* dice que no valia la pena de hacer una revolucion por los pocos dogmas que separan á los católicos y á los protestantes. Esta apreciacion desdeñosa es en el fondo la de todos los libres pensadores; implica el deseo y la esperanza de una revolucion más radical, que para unos sería el racionalismo filosófico, para otros la armonía de la razon y de la fe. ¿Pero era posible semejante revolucion en el siglo xvi? En el xix es todavía imposible. Hoy hay gérmenes de una nueva creencia en la conciencia de los individuos; pero se necesitarán muchos años ántes de que estos átomos esparcidos se reúnan para formar una religion, es decir, un vínculo espiritual entre los hombres. En cuanto al racionalismo de los libres pensadores, nunca reemplazará al cristianismo, porque no es una religion, y la religion es un elemento necesario de la vida humana. Lo que necesitaba el siglo xvi no era una doctrina filosófica; la filosofia había hecho ya demasiados estragos, introduciendo la incredulidad en las clases superiores; y en cuanto á las clases inferiores, las dejaba vegetar en prácticas supersticiosas que las ponian bajo la absoluta dominacion de la Iglesia. Lo que necesitaba el siglo xvi era despertar el sentimiento religioso; por esto la Reforma exaltó el poder de Dios y anuló al hombre; porque la religion no es otra cosa que la dependencia en que el hombre se siente colocado respecto del Sér Supremo.

Esto responde á una objecion bastante necia que los católicos hacen al protestantismo; no quieren ver en él más que una simple negacion, una protesta contra los abusos de la Iglesia; le niegan poder religioso. Que hay en la Reforma un elemento negativo es incontestable; esto sucede en toda revolucion. ¿No empezaron las Constituyentes de 1789 por demoler el feudalismo ántes de levantar el edificio de la libertad y la igualdad? También los reformadores tenían que demoler, pero no simples abusos, como se dice, sino el fondo mismo de la religion católica. Bajo la influencia de las circunstancias en medio de las cuales se desarrolló, el catolicismo vino á ser un sistema de fórmulas exteriores; el sacerdocio se valió de esta circunstancia para apoderarse del gobier-

no de la sociedad, y por consiguiente, la igualdad cristiana se vio sustituida por un espíritu de casta. Esto es lo que los reformadores tenían que destruir. Pero su misión no era puramente negativa; consistía esencialmente en reavivar el sentimiento religioso; por esta razón exageraron los dogmas cristianos del pecado original, de la gracia, de la predestinación, hasta el punto de negar la libertad humana. Han conseguido su objeto: el protestantismo ha satisfecho la necesidad de creer, es todavía hoy un alimento para millares de creyentes. En el siglo XIX, lo mismo que en el XVI, la religión de los católicos apenas consiste más que en ciertas prácticas exteriores que no dan alimento al alma. Si se quiere encontrar el verdadero sentimiento religioso, hay que buscarlo en el seno de las comunidades protestantes.

Nada tenemos que responder á los ultramontanos; les hemos contestado ya. La unidad católica es una unidad falsa; se funda en la suposición de que la verdad, milagrosamente revelada, debe llegar á ser la ley de todas las naciones. Este es un principio de dominación que destruye á un tiempo la libertad del individuo y la independencia de las naciones. Ya ántes del advenimiento de los reformadores los herejes habían reivindicado la libertad de pensar por medio de su heroico martirio, y los pueblos habían rechazado el yugo que Roma quería imponerles en nombre de Cristo. Una de las glorias de la Reforma es el haber roto definitivamente la falsa unidad del catolicismo; ha conquistado el derecho del hombre en el dominio de la conciencia, ha inaugurado la era de las naciones soberanas. Para esto ha sido necesario un nuevo heroísmo, nuevos mártires, sangre derramada á torrentes; pero esta sangre ha dado sus frutos. Hoy disfrutamos los beneficios de la victoria; no lo olvidemos nunca.

Verdad es, como dicen los católicos, que el protestantismo, de variación en variación, ha llegado á una concepción religiosa que no tiene del cristianismo histórico más que el nombre. Si se comparan las creencias de San Agustín y de Calvino con las de Channing, cuesta trabajo creer que todas procedan del Evangelio. Sin embargo, el *unitarismo* data de los primeros tiempos de la Reforma; luego es exacto lo que hemos dicho, que la revolución del siglo XVI era un paso fuera del cristianismo. Pero, lejos de

condenarla por esta tendencia, vemos en ella un título de gloria. Maldecir la Reforma porque va más allá que el cristianismo, es maldecir á la Providencia y á las leyes que ha dado á la creación. La humanidad está en estado permanente de transformación; esta es una condición de la vida. En realidad, y á pesar de sus pretensiones de inmutabilidad, el catolicismo obedece también á una ley que no tiene excepción. El protestantismo no ha hecho más que manifestar patentemente la revolución necesaria que tiene lugar en la religión como en todos los ramos de la actividad humana.

No puede ser ésta la opinión de los católicos. Por el hecho de creer en la revelación divina de su religión, deben creerla eterna, como expresión de la verdad absoluta. Todas las otras manifestaciones del sentimiento religioso, las sectas protestantes, lo mismo que el mosaísmo, el mahometismo y el budhismo, no son á sus ojos más que desviaciones de la verdad, y por consiguiente, males pasajeros. La Reforma es, pues, una cosa transitoria; los hermanos extraviados volverán al seno de la Iglesia ortodoxa. De aquí la polémica mesurada y casi benévola de *Bossuet*; según él, protestantes y católicos están conformes en el fondo; no se trata más que de renunciar á ciertas preocupaciones, de confesar que ha mediado una mala inteligencia y firmar el tratado de alianza. Estas esperanzas no son más que una ilusión. El grande hombre ha podido hacer por sí mismo la experiencia. *Bossuet*, el más protestante de los católicos, no ha podido entenderse con *Leibnitz*, el más católico de los protestantes. La experiencia es decisiva; prueba que es imposible entenderse; la separación durará mientras haya una religión cristiana.

A las preocupaciones de raza no hay nada que responder. Siempre habrá hombres y pueblos que sentirán la necesidad de la unidad; seguirán siendo católicos, aún después de haber dejado de ser creyentes. Testigo la Francia; el siglo XVIII ha destruido las antiguas creencias, y sin embargo, está más lejos aún de la Reforma que del catolicismo; sigue siendo católica por su genio; necesita, no una religión de individualismo, sino una religión de unidad. Hay otros hombres, otros pueblos, en quienes es innata la necesidad de la individualidad; pueden sufrir por más ó menos

tiempo el yugo de la unidad; pero acabarán por rechazarla, á riesgo de caer en la anarquía intelectual y moral. Tal es la raza germánica; ha nacido individual. El protestantismo es la expresión religiosa de esta tendencia. Se le han echado en cara los excesos del individualismo: en efecto, estableció como regla de las creencias la Escritura, interpretada por la razón de cada individuo, lo cual conduce al escepticismo en teoría y al egoísmo en la práctica. Pero puede hacerse la objeción contraria á la unidad romana, y es que compromete la libertad del individuo y de las naciones. El ideal está en una armonía superior que satisfaga al individualismo germánico y al catolicismo latino.

Bossuet creía matar al protestantismo poniendo de manifiesto las mil contradicciones de las sectas nacidas de la Reforma. Ya hemos dicho que el catolicismo no es uno é inmutable más que en la apariencia. Compárese la doctrina de San Agustín sobre el pecado original con la de Gregorio y Orígenes; la diferencia será tan considerable como la que separa á los reformados de los católicos. Compárense los escritos de San Agustín y de Lutero con los de los jesuitas, y el Padre de la Iglesia parecerá seguramente un protestante. ¿Dónde está, pues, esa unidad, esa inmutabilidad tan celebradas? Si las variaciones son más notables, más numerosas, en el seno del protestantismo, la razón es muy sencilla, y es que ésta era su misión. La Reforma es un llamamiento á la razón individual contra la autoridad de la tradición, por lo cual deja campo abierto á las revoluciones y á las contradicciones. Pero ¿qué importa? Más vale la inconsecuencia de los protestantes que el rigor lógico de los ortodoxos, porque en los errores del protestantismo hay un elemento de libertad, mientras que en la inmutable verdad del catolicismo hay un principio de servidumbre. Al romper la unidad católica, la Reforma ha roto las cadenas del espíritu humano; la inmovilidad que mata, porque viola las leyes de la naturaleza, ha sido reemplazada por el progreso que vivifica, porque responde á las necesidades de la naturaleza. La humanidad se hubiera petrificado en el seno de la unidad romana. Con la Reforma ha emprendido de nuevo su marcha laboriosa, pero progresiva hácia el término de sus destinos. Verdad es que en la doctrina del progreso hay que renunciar á poseer la

verdad absoluta; pero la verdad absoluta no es más que una ilusión; no hay nada absoluto para la criatura; solamente Dios es la verdad absoluta; solamente Dios la comprende; el fin del hombre consiste en acercarse á ella por el lento trabajo de las generaciones.

Llegamos al punto que en nuestra opinión caracteriza la Reforma. Es más fácil contestar á los adversarios del protestantismo que precisar su verdadera misión. Sin embargo, nos parece que esto es ménos difícil en los tiempos que alcanzamos. Nuestra regla para apreciar los hombres y las cosas es la siguiente: Cuando un hombre ha guiado á la humanidad por el camino del porvenir, lo consideramos grande entre los grandes: cuando una revolución hace á la humanidad dar un paso hácia el término de sus destinos, la admiramos y la glorificamos. Nuestra convicción es que la Reforma es uno de esos movimientos gloriosos del espíritu humano.

§ II.—Progreso realizado por la Reforma.

La creencia en una revelación progresiva apareció en la revolución del siglo XVI; pero tomó una forma tan desagradable, que los reformadores la rechazaron con disgusto; era el misticismo, que pretendía hallarse iluminado por una revelación interior, y que vino á parar en delirios insensatos y en un cruel fanatismo. Por otra parte, la fuerza de su principio obligaba á los protestantes á negar el progreso en materia de religión. Procediendo de la revelación milagrosa verificada por medio de la Encarnación del Hijo de Dios, tenían que ver en el Evangelio la verdad absoluta, el pan de vida de que han de alimentarse los hombres hasta la consumación de los siglos (1). Un cristianismo perfectible ó una religión más perfecta que la de Cristo era, pues, una herejía, tanto á los ojos de los protestantes como de los católicos. Sin embargo, escuchemos lo que dicen hoy los protestantes. Lo que, según ellos, distingue fundamentalmente al catolicismo de la Re-

(1) LUTERO dice: «Aber doch muss der christliche Glauben bleiben bis an der Welt Ende.» (HAUSS POSTILLA, Obras, t. XVI, p. 316.)

forma, es que el uno representa la inmovilidad y el otro el progreso; oponen esta insuperable barrera á todas las proposiciones de conciliación fundadas en la identidad de las dos creencias: «Imposible, dicen, unir en una misma confesión á los que están inmóviles en el pasado y á los que marchan con paso resuelto hacia el porvenir» (1). Esto quiere decir que el cristianismo deja de ser para los protestantes una doctrina fija, inmutable, que se transforma según las necesidades y el desarrollo intelectual y moral de los pueblos; es decir, que el protestantismo es una religión progresiva. ¿Cómo ha podido introducirse la idea del progreso en una doctrina religiosa fundada en la revelación?

Católicos y libres pensadores se complacen en echar en cara al protestantismo su incurable inconsecuencia, y no sin razón, porque es en el fondo la negación de la doctrina que solamente se proponía reformar. Los protestantes replican á esta acusación: ¿no eran Lutero y Calvino los campeones animosos de la divinidad de Cristo contra los sectarios que surgieron en el movimiento tumultuoso de la Reforma, y que, negando al Hijo de Dios, negaban por lo mismo el cristianismo? Verdad es que los reformadores tenían por punto de partida la revelación; pero también es verdad que la revelación no tiene base sólida en su doctrina.

El catolicismo se funda en la tradición. Encarnada en la Iglesia, la tradición es el fundamento más sólido del origen divino del Evangelio; es, por decirlo así, su prueba viva. En este sentido decía San Agustín que creía en la Escritura porque creía en la Iglesia. Pero la tradición, al mismo tiempo que sostiene el dogma de la divinidad de Cristo, hace del Papa una especie de Dios sobre la tierra y da á la Iglesia un poder inmenso de que ha abusado; de aquí la guerra á muerte de los reformadores contra la Iglesia. Los protestantes vencieron en el terreno de las ideas más aún que en el de la realidad. Pero ¿cómo reemplazaron la importante autoridad de una tradición secular, cuyo depósito tenía la Iglesia? Después de haber rechazado la tradición y la Iglesia, no les quedaba más apoyo que la Escritura. La Escritura fué el arma de guerra de la Reforma; con el Evangelio en la mano batió en

(1) BAUR, *der Gegensatz des Katholicismus und des Protestantismus*, p. 402.

brecha Lutero el edificio del catolicismo; pero la Escritura, excelente para demoler, fué impotente para reconstruir.

Los reformadores admiten una revelación divina, indispensable para la salvación; esta revelación está contenida en un libro inspirado de una manera sobrenatural. Pero ¿quién determinará con certidumbre el verdadero sentido de los textos sagrados? Al rechazar la Iglesia, los protestantes abandonaban la interpretación al juicio individual de cada fiel, sabio ó ignorante, necio ó ilustrado. Esto no solamente era abrir la puerta á infinitas variaciones, sino comprometer la revelación misma. ¿No podía haber hombres á quienes la lectura de los libros sagrados convenciera de que Jesucristo no es Dios? Hubo estas dudas desde el origen de la Reforma, y á pesar de las violentas injurias de Lutero, se sostuvieron y formaron una secta poderosa. Ahora bien, ¿qué es del cristianismo si Cristo deja de ser hijo de Dios?

Todavía había un peligro mayor en el principio de los reformadores. En rigor el cristianismo sigue siendo una religión revelada, mientras los libros sagrados sean aceptados como la palabra de Dios. La palabra de Dios es una fuerza inmensa para el que cree tener de su parte esta autoridad omnipotente; dió á Lutero una confianza admirable; era la fortaleza dentro de la cual se sentía invencible. Pero ¿quién le garantizaba que esas hojas de papel que se llaman la Escritura contenían la palabra de Dios? Hombre de fe y educado en la tradición católica, conservó su fe en la Escritura después que perdió su fe en la Iglesia. No sucedió lo mismo con las generaciones nuevas; preguntaron en qué se fundaba la divinidad de la Escritura. Esta pregunta atormentó mucho á Calvino. Conocía bien que al decir «que la Escritura era de inspiración divina porque emanaba de los discípulos de Cristo, porque se distinguía de los libros humanos por la sublimidad de su contenido», podía engendrar una probabilidad, pero no la certidumbre. Calvino también era hombre de fe; respondió á las dudas de la razón que la divinidad de la Escritura no necesitaba de pruebas. ¿Se ha pensado nunca en probar la existencia del sol? La Escritura es divina, dice, por el solo hecho de existir (1). Este

(1) CALVINO, *Instit.* I, 7, 2.

argumento era bueno para los que creían; pero éstos no necesitan argumentos. Para los que pedían un motivo de certidumbre, la evidencia de Calvino no era una razón para creer: ¿no tenían derecho de decir que á sus ojos no había tal evidencia? Y además, ¿no era buscar la prueba de la divinidad de la Escritura en una inspiración humana? Verdad es que Calvino pretendió que la inspiración provenía de Dios, que Dios mismo respondía de su palabra (1). Pero esta pretendida inspiración divina tenía un escollo peligroso, contra el cual había de chocar el protestantismo; por una parte el misticismo se apoderó de ella para legitimar sus locuras; por otra parte abrió la puerta al racionalismo. En efecto, la inspiración que Calvino atribuye á Dios ¿no puede provenir de la razón humana? Si es así, la razón será en definitiva quien juzgue á la revelación; lo cual es la negación de la verdad revelada (2).

Una vez abandonada la revelación milagrosa, ¿qué viene á ser el cristianismo? Un momento en la vida de la humanidad, una era en su desarrollo, preparada por los trabajos de los siglos que precedieron á la venida de Cristo, y que prepara á su vez una era nueva. La verdad progresiva reemplaza á la verdad inmutable. Fue fácil á los protestantes racionalistas probar la imposibilidad de una religión perfecta. Para que el cristianismo fuese la verdad absoluta sería preciso que los Apóstoles hubiesen sido seres perfectos, al menos en el sentido de que hubiesen sido capaces de concebir la perfección y de revelarla en sus escritos y en sus palabras. ¿Hay necesidad de probar que no ha sido así? Hasta los libros sagrados demuestran que sus autores participaban de las preocupaciones, errores é ignorancia del tiempo en que vivieron (3). Hay más; supongamos que haya una revelación; siempre tendremos que la palabra de Dios se dirige á seres imperfectos; tiene, pues, que acomodarse á su imperfección; es decir, que la revelación es imperfecta en su esencia. Los Padres de la Iglesia admiten esta imperfección relativa para el mosaismo, á un cuan-

(1) CALVINO, *Instit.*, I, 7, 4 y 5.

(2) STRAUSS, *Dogmatik*, t. I, p. 131-136.

(3) Esta es la doctrina de SEMLER. Véase STRAUSS, *Dogmatik*, t. I, p. 259.

do lo suponen revelado. Si esto es cierto para la religión de Moisés, ¿por qué no ha de serlo para la de Jesucristo? Pero si la revelación es necesariamente imperfecta, por esto mismo debe ser perfectible, es decir, sucesiva y progresiva. Las ideas y los sentimientos de los hombres se modifican incesantemente bajo la ley del progreso; ahora bien, si las facultades de los hombres se desarrollan, la religión debe modificarse igualmente, para no encontrarse en oposición con las necesidades de los hombres, en cuyo caso no podría gobernar las almas (1).

En este orden de ideas la revelación cambia de naturaleza: deja de ser milagrosa, y se convierte en la expresión de las leyes naturales que rigen el mundo. ¿Para qué un milagro, el más imposible de todos, el Creador convirtiéndose en criatura, para enseñar á los hombres una verdad mezclada con errores? La revelación permanente de Dios por la humanidad basta para darse razón de los progresos realizados en el pasado y para dar certidumbre de los que realizaremos en el porvenir. Bajo este punto de vista el cristianismo no es más que un eslabón en la inmensa cadena de los destinos del género humano: no es la última palabra de Dios, como no lo son el mosaismo ó el buddismo. La pretendida palabra de Dios, la Escritura, que debería manifestar su perfección, prueba su imperfección, es decir, su origen humano; en cada página se trata de ángeles y de demonios, del cielo y del infierno, del fin del mundo, creencias supersticiosas, propias de un revelador humano, pero no del Hijo de Dios. Esta revelación imperfecta será sustituida por una creencia nueva, pura de supersticiones y en armonía con los sentimientos y luces del porvenir. Tal es la doctrina de Lessing. Ya en este punto el protestantismo y la filosofía se dan la mano.

Un célebre teólogo, educado en el protestantismo, ha hecho un último esfuerzo para salvar el cristianismo como religión revelada. Schleiermacher ha tratado de conciliar el dogma del progreso con la idea de la revelación divina, de que Jesucristo es el órgano. No niega que haya un elemento humano imperfecto, y por

(1) KRUG, *Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion*, p. 10, 83.—STRAUSS, *Dogmatik*, t. I, p. 260-262.

consiguiente pasajero, en la Escritura; declara que la humanidad puede con razon desecharlo; confiesa tambien que en sus enseñanzas religiosas Cristo se ha acomodado á las preocupaciones de sus discípulos; pero la esencia, dice, no debe ser confundida con la manifestacion; la esencia es la verdad absoluta, eterna, miéntras que la manifestacion es imperfecta y transitoria (1). La doctrina de *Schleiermacher* es una de esas teorías que tanto gustan á nuestros vecinos de Alemania, vagas y nebulosas, que les permiten llamarse á un mismo tiempo filósofos y cristianos. ¿Cómo distinguir en la misma persona una esencia superior á su manifestacion? Si se entiende por esto que la esencia inmortal es superior á las manifestaciones transitorias que vemos sobre esta tierra, estamos conformes; pero entónces volvemos al dogma del progreso y del desenvolvimiento sucesivo, lo cual destruye la idea de una religion revelada milagrosamente. Otra cosa es conciliar esta revelacion con la idea del progreso. Esto es imposible. Bajo este punto de vista, la distincion de la esencia y de la manifestacion es tan vacía de sentido como la distincion cristiana de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en la persona de Jesucristo.

Nuestra conclusion es que no hay nada absoluto, nada perfecto más que Dios; el hombre no lo conoce nunca más que imperfectamente. Los católicos se apoderan de esta confesion, y dicen que en nuestro órden de ideas la religion se hace imposible: «La religion, dicen, no es la investigacion de la verdad; es la posesion de una verdad bajo la forma de una creencia. Decir á los hombres: «No podeis poseer la verdad», es decirles: «No podeis ya creer.» En este caso no hay religion; no hay más que una filosofía, es decir, una ciencia de discusion y de duda. ¿Es éste, dicen, el pan de vida con que alimentaréis á la humanidad?» Es verdad que no se alimenta al hombre con discusiones y dudas; pero hay en cada edad un conjunto de verdades reconocidas por el espíritu humano, que son admitidas por todas las inteligencias; hé aquí la fe, la religion. No se dice á los hombres: «No creais; no hay nada verdadero.» Se les dice: «Creed, porque siempre hay un

(1) SCHLEIERMACHER, *Glaubenslehre*, t. II, § 93.

rayo de luz eterna que os alumbra, y este rayo basta para guiarnos en el trabajo laborioso de vuestro perfeccionamiento.»

§ III. — ¿Era posible la Reforma por la Iglesia?

La Reforma es una revolucion, y toda revolucion acarrea innumerables desastres. La Reforma, más que cualquiera otra revolucion, ha tenido un funesto séquito de sangre y de ruinas; en Francia, la guerra civil y horrible de San Bartolomé; en Inglaterra, el cadalso permanente, levantado por los vencedores contra los vencidos; en Alemania, una lucha de treinta años, que ha retrasado su civilizacion en un siglo; en todas partes divisiones y ódios, que han desgarrado la cristiandad y que hoy todavía no se han extinguido. A la vista de males tan espantosos, ocurre preguntar si no podian haberse evitado. ¿No hubieran podido realizarse los beneficios de la Reforma sin esas terribles sacudidas que se llaman revoluciones? Responderémos sin vacilar: no; la revolucion era necesaria. ¿Es esto fatalismo bajo el nombre de gobierno providencial? La Historia responderá por nosotros.

I.

Los católicos pretenden que la Iglesia se hubiera reformado por sí misma. Ante todo, es menester ponerse de acuerdo respecto del sentido que se da á la palabra Reforma. Los católicos no la comprendian como los protestantes. Para los primeros, siendo igualmente divinas la religion y la Iglesia, la idea de reformarlas era un verdadero sacrilegio; convenian en que se habian introducido abusos en la disciplina; segun ellos, la cuestion era únicamente corregirlos. Los protestantes iban más léjos; se separaban de la Iglesia, rechazaban la tradicion: reconocian la divinidad del cristianismo, pero decian que estaba alterado por la ignorancia y por el fraude; la Reforma, en su opinion, debia, pues, alcanzar tanto á la religion como á la Iglesia. Bajo el punto de vista de la filosofía y de las sectas más avanzadas del protestantismo, todavía se debe

consiguiente pasajero, en la Escritura; declara que la humanidad puede con razon desecharlo; confiesa tambien que en sus enseñanzas religiosas Cristo se ha acomodado á las preocupaciones de sus discípulos; pero la esencia, dice, no debe ser confundida con la manifestacion; la esencia es la verdad absoluta, eterna, miéntras que la manifestacion es imperfecta y transitoria (1). La doctrina de *Schleiermacher* es una de esas teorías que tanto gustan á nuestros vecinos de Alemania, vagas y nebulosas, que les permiten llamarse á un mismo tiempo filósofos y cristianos. ¿Cómo distinguir en la misma persona una esencia superior á su manifestacion? Si se entiende por esto que la esencia inmortal es superior á las manifestaciones transitorias que vemos sobre esta tierra, estamos conformes; pero entónces volvemos al dogma del progreso y del desenvolvimiento sucesivo, lo cual destruye la idea de una religion revelada milagrosamente. Otra cosa es conciliar esta revelacion con la idea del progreso. Esto es imposible. Bajo este punto de vista, la distincion de la esencia y de la manifestacion es tan vacía de sentido como la distincion cristiana de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en la persona de Jesucristo.

Nuestra conclusion es que no hay nada absoluto, nada perfecto más que Dios; el hombre no lo conoce nunca más que imperfectamente. Los católicos se apoderan de esta confesion, y dicen que en nuestro órden de ideas la religion se hace imposible: «La religion, dicen, no es la investigacion de la verdad; es la posesion de una verdad bajo la forma de una creencia. Decir á los hombres: «No podeis poseer la verdad», es decirles: «No podeis ya creer.» En este caso no hay religion; no hay más que una filosofía, es decir, una ciencia de discusion y de duda. ¿Es éste, dicen, el pan de vida con que alimentaréis á la humanidad?» Es verdad que no se alimenta al hombre con discusiones y dudas; pero hay en cada edad un conjunto de verdades reconocidas por el espíritu humano, que son admitidas por todas las inteligencias; hé aquí la fe, la religion. No se dice á los hombres: «No creais; no hay nada verdadero.» Se les dice: «Creed, porque siempre hay un

(1) SCHLEIERMACHER, *Glaubenslehre*, t. II, § 93.

rayo de luz eterna que os alumbra, y este rayo basta para guiarnos en el trabajo laborioso de vuestro perfeccionamiento.»

§ III. — ¿Era posible la Reforma por la Iglesia?

La Reforma es una revolucion, y toda revolucion acarrea innumerables desastres. La Reforma, más que cualquiera otra revolucion, ha tenido un funesto séquito de sangre y de ruinas; en Francia, la guerra civil y horrible de San Bartolomé; en Inglaterra, el cadalso permanente, levantado por los vencedores contra los vencidos; en Alemania, una lucha de treinta años, que ha retrasado su civilizacion en un siglo; en todas partes divisiones y ódios, que han desgarrado la cristiandad y que hoy todavía no se han extinguido. A la vista de males tan espantosos, ocurre preguntar si no podian haberse evitado. ¿No hubieran podido realizarse los beneficios de la Reforma sin esas terribles sacudidas que se llaman revoluciones? Responderémos sin vacilar: no; la revolucion era necesaria. ¿Es esto fatalismo bajo el nombre de gobierno providencial? La Historia responderá por nosotros.

I.

Los católicos pretenden que la Iglesia se hubiera reformado por sí misma. Ante todo, es menester ponerse de acuerdo respecto del sentido que se da á la palabra Reforma. Los católicos no la comprendian como los protestantes. Para los primeros, siendo igualmente divinas la religion y la Iglesia, la idea de reformarlas era un verdadero sacrilegio; convenian en que se habian introducido abusos en la disciplina; segun ellos, la cuestion era únicamente corregirlos. Los protestantes iban más léjos; se separaban de la Iglesia, rechazaban la tradicion: reconocian la divinidad del cristianismo, pero decian que estaba alterado por la ignorancia y por el fraude; la Reforma, en su opinion, debia, pues, alcanzar tanto á la religion como á la Iglesia. Bajo el punto de vista de la filosofía y de las sectas más avanzadas del protestantismo, todavía se debe

ir más lejos, y decir, como lo hemos hecho, que la Reforma no era un regreso hácia lo pasado, sino un arranque hácia el porvenir; un primer paso fuera del cristianismo histórico.

Es evidente que, considerada como revolucion religiosa y filosófica, la Reforma no podía proceder de la Iglesia; es igualmente evidente que Roma no podía renunciar á su pretendido derecho divino; el derecho divino no puede abdicar, no puede ser destruído más que por la fuerza. Hé aquí, pues, un punto que todo el mundo tiene que reconocer; si es verdad que la Reforma es una revolucion religiosa y filosófica, es verdad también que no podía llevarse á cabo por la Iglesia. ¿Se hubiera realizado mediante el trabajo lento, pero progresivo del espíritu humano? Lo que hemos dicho del Renacimiento prueba que la Europa marchaba á grandes pasos hácia la incredulidad. Ahora bien; lo que los hombres necesitaban no era un paganismo literario, un racionalismo griego ó latino; necesitaban una creencia. Esta fué la verdadera misión de la Reforma; salvó al mundo cristiano de la incredulidad. ¿Hubiera llevado á cabo la Iglesia esta tarea sin el movimiento impreso por Lutero al sentimiento religioso? Recuérdese que la impiedad tenía sus partidarios más decididos entre los grandes eclesiásticos y hasta en la Sede de San Pedro: ¿cómo habian de reanimar la fe los incrédulos que explotaban la fe de los incautos? Por más que Leon X decretase la inmortalidad del alma, decretos con la firma de Bembo no ejercian gran poder sobre los ánimos, porque nadie los tomaba en serio. Para reanimar la religion era necesario hacer una revolucion contra la Iglesia, porque en ella perecia la religion.

La fe se extinguía, y ni la Iglesia ni el Renacimiento tenían fuerzas para reanimarla. En esto se ve la necesidad profunda de una revolucion religiosa. ¿Se quiere una prueba bien patente de la impotencia de la Iglesia? Abranse los anales del siglo xv, y se la verá incapaz de destruir, no dirémos las creencias supersticiosas que constituian toda la religion, pues en esto no pensaba siquiera, sino los abusos más escandalosos de la disciplina eclesiástica. Desde el Concilio de Viena de 1311 se hablaba de reformar la Iglesia en su jefe y en sus miembros. Cuando el gran cisma de Occidente puso en descubierto los vicios del gobierno pontificio,

el clamor de reforma se hizo general. La Universidad de París predijo á los papas que si no la favorecian se arrepentirian cuando ya no fuera tiempo: «¿Quién podría soportar, dice, semejante régimen por más tiempo?... ¡Si los hombres se callasen, las piedras clamarian contra vosotros!» (1). El movimiento arrastró á los príncipes de la Iglesia. Concilios sobre concilios se reunieron para trabajar en la Reforma. ¿Cuál fué el fruto de tantos trabajos?

Cuando se ve lo que los concilios entendian por Reforma, no extraña la ineficacia de sus esfuerzos. A partir de Gregorio VII, los papas absorbieron todas las fuerzas de la Iglesia. Aun admitiendo, como creemos, que aquella poderosa unidad fué necesaria, esto no impide que el poder ilimitado engendre abusos inevitables. Los obispos, que bajo el régimen feudal habian buscado apoyo en el Pontificado, pagaron cara esta proteccion: Roma cristiana explotó las iglesias particulares de la misma manera que Roma pagana habia esquilinado á las provincias. De aquí las quejas que se produjeron en toda la cristiandad. Pero ¿en qué sentido querian los obispos una reforma? No pedian más que una cosa, la independencia del episcopado y la abolicion de las exacciones pontificias, lo cual queria decir que pretendian sustituir al Papa. Desde el primer concilio se manifestaron claramente las miras de la aristocracia episcopal. El concilio de Pisa empezó por recomendar al Santo Padre que reformase la Iglesia en su jefe y en sus miembros. Esto venia repitiéndose desde el año 1311; era una fórmula que no producía consecuencias. Lo que más interesaba á los Padres era el librarse de la fiscalizacion romana; en esto fué en lo que insistieron; se quejaron de que el Papa habia usurpado el nombramiento de todos los beneficios, despreciando los derechos de los coladores; hicieron resaltar los inconvenientes de las expectativas; vinieron luégo las quejas sobre las annatas y las mil invenciones del genio fiscal de Roma (2). Esto era lo que se llamaba reformar la Iglesia. Lo mismo sucedió en Constanza (3). ¡Ni una palabra de reforma religiosa! Sin embargo, habia desde

(1) BULÆUS, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. IV, p. 687.

(2) MARTENE, *Collectio Amplissima*, t. VII, p. 424-432.

(3) VON DER HARDT, *Concil. Constant.*, t. IV, p. 1452.

entonces un abuso que un siglo más tarde provocó la insurrección de Lutero; el comercio de las indulgencias no había alcanzado aún la perfección que le dieron los hacendistas del siglo XVI; pero se hacía ya uso de aquellas gracias como de un recurso pecuniario, y se las prodigaba. Pues bien ¿se quiere saber qué fue lo que preocupó á los reformadores de Constanza? El temor de que la mercancía perdiese su valor á fuerza de prodigarla (1). Ninguno de ellos pensó en disputar el poder exorbitante que engendraba tan monstruoso tráfico. El gran fin que se proponían era hacer del Papa el primero entre los obispos sus iguales, subordinando su poder al de los concilios; era una revolución parlamentaria, que tendía á reducir al Soberano Pontífice al papel de rey constitucional. Todavía fué peor en Basilea; el Papa echó en cara á los Padres del concilio el querer transformar la monarquía pontificia en democracia (2). En efecto, si el concilio hubiera triunfado, el Pontificado se hubiera convertido en una monarquía republicana, es decir, en una transición hácia la república.

¿Qué eran, pues, los concilios reformadores del siglo XV? La Reforma era la consigna, consigna con la cual se dejaba contentos á los inocentes; pero en el fondo se trataba de una lucha de influencia y de poder. En cuanto á corregir la disciplina y las costumbres ¿cómo habían de pensar en ello los obispos que eran los principales culpables? Los pretendidos reformadores tenían más necesidad que otro cualquiera de ser reformados. Esta sátira sangrienta no es nuestra; fué proferida en el concilio de Constanza por uno de sus oradores (3). Los testimonios de los contemporáneos son unánimes respecto de la inmoralidad de los prelados que asistían á él. *Lenfant*, el sabio historiador del concilio, dice: «Evitaré al lector la horrible descripción de sus costumbres; preciso es que la corrupción fuese muy espantosa, puesto que no se te-

(1) En el concordato del Papa con la nación alemana, se lee: «*Cavebit Dominus noster Papa in futurum nimiam indulgentiarum effusionem, ne vilescant*» (VON DER HARDT, t. I, p. 1068.)

(2) RAYNALDI *Annales*, 1432, 11; 1436, 3, 6, 7.

(3) THEOBALDI, *Oratoris Constantiensis publica conquisitio* (VON DER HARDT, t. I, p. 904): «*Sic volunt reformare, ut ipsi tamen in suis pravitatibus permanent. Sed nisi se ipsos primo reformaverint, impossibile est alios reformare. Quo modo enim reformare poterint deformati?*»

nia reparo en decir en pleno concilio cosas que no me atreveré á presentar á los ojos del público en esta historia» (1). A la depravación añadian los obispos la hipocresía; el abad *Bernardo Bautizado* los presenta como fariseos que se burlaban de la religión y de la Iglesia bajo el velo de sus procesiones y de sus devociones exteriores (2). Los demócratas de Basilea no valían más que los aristócratas de Constanza; desplegaban un santo celo para reformar la corte de Roma, pero no se ocupaban en reformarse á sí mismos (3). Aquellos hombres eran indignos de presidir á una verdadera Reforma, por modesta que fuese. Querían corregir los abusos que les perjudicaban, pero tenían cuidado de no tocar los que les eran favorables; la mayor parte de los Padres que iban á los concilios, lo hacían exclusivamente con objeto de sacar algún partido: «¿Quiénes son los que más se oponen á la Reforma? exclama un predicador en el concilio de Constanza. Los eclesiásticos, á quienes se puede comparar con lobos hambrientos que vienen al rebaño cubiertos con pieles de corderos» (4). Cuando los Padres habían conseguido los beneficios que codiciaban, juzgaban ya hecha la Reforma (5). Un obispo de Constanza dice con todas sus letras que el concilio era un mercado (6).

Si los obispos que pedían reforma no deseaban una reforma seria, ménos aún la deseaban los papas; no querían ceder ninguno de sus derechos, ni corregir ningún abuso, porque derechos y abusos se confundían de manera que unos y otros pasaban como ejercicio del poder divino de que estaban investidos. La conducta de los papas en sus relaciones con los concilios fué una verdadera comedia. En el concilio de Pisa los cardenales jura-

(1) LENFANT, *Historia del concilio de Constanza*, t. II, p. 7.

(2) BERNARDUS, sive *Eberhardus Baptizatus*, en VON DER HARDT, t. I, página 879.

(3) VOIGT, *Enea Silvio de Piccolomini, und sein Zeitalter*, t. I, p. 110.

(4) LENFANT, *Historia del concilio de Constanza*, t. I, p. 483.

(5) CLEMANGIS, *Disputatio de materia concilii generalis* (Op., p. 70).—*ENEAS SYLVIUS* que no era lerdo y que vió de cerca á los Padres de Basilea, dice que la mayor parte no buscaban más que los honores y beneficios particulares. (*Pentalogus*, en PEZ, *Thesaurus Anecdotorum*, t. IV, P. 3.^a, p. 675.)

(6) JACOBI, *Episcopi Laudensis, Idea melioris summi pontificis* (VON DER HARDT, t. I, p. 935): «*Nonnulli ad hanc sacram synodum se venisse professi sunt, qui utinam ad concilium, non ad mercatum adissent.*»

ron que, si resultaba elegido uno de ellos, no disolvería la Asam-
blea hasta que quedase decretada la Reforma. Antes de la elec-
ción, el nuevo Pontífice era uno de los partidarios más decidi-
dos de la Reforma; demostraba su necesidad por un número in-
finito de razones teológicas, filosóficas y jurídicas. Después de su
elección ya no se trató de reformar nada (1). En el concilio de
Constanza la nación alemana insistió para que se pudiese manos
á la obra antes de proceder á la elección; pero no fué escuchada,
y, una vez elegido, Martín V se dió prisa á disolver el sínodo.
El concilio de Basilea estuvo en guerra declarada con la Santa
Sede; sus decretos, admitidos en Francia en la *Pragmática San-
ción*, fueron reprobados por el Papa como contrarios á la fe (2).
Eugenio IV violó el concordato que concedió á Alemania, y aca-
bó por declarar nulas todas las concesiones que había hecho y que
fuesen contrarias á los derechos y privilegios del Pontificado (3).

Tal fué el resultado de los esfuerzos intentados por la Iglesia
para reformarse á sí misma. No se trataba del dogma, ni aún de
la Iglesia ni del Pontificado; los Padres de Constanza y de Basile-
lea no pensaban en poner en duda el derecho divino de los suce-
sores de San Pedro; no se trataba más que de corregir abusos pa-
tentes, escandalosos, y sin embargo, los largos trabajos de los
concilios más solemnes dieron por resultado el *parto de los montes*.
Los reformadores más señalados, los más afectos á la ortodoxia,
se vieron precisados á confesar que era imposible conseguir una
reforma por la vía legal. «¿Para qué tales concilios? exclama *Pedro de Ailly*.
¿Para qué servirían las reformas que decretasen? ¿No es cosa sabida que el Papa y los cardenales no las admiten
de ninguna manera?» (4). *Gerson*, partidario decidido de los
concilios, perdió la esperanza de conseguir la Reforma; dice que
no era posible confiar en los concordatos celebrados con la Santa

(1) RAYNALDI, *Annales*, ad a. 1409, núm. 71.—GÉRON, *de modo reformandi
Ecclesiam* (VON DER HARDT, *Concil. Const.*, t. I, p. 5.^a, p. 90.)

(2) Escribió al Rey de Francia: «*Has esse contra Deum, contra aequitatem, in-
justas, et contra salutem animæ tuæ.*» (RAYNALDI, 1439, núm. 37.)

(3) RAYNALDI, *Annales*, 1447, núm. 7.

(4) PETRUS DE ALLIACO, *De difficultate Reformationis*, c. 3. (VON DER
HARDT, *Concil. Constant.*, t. I, p. 260.)

Sede, aún cuando estuviesen confirmados con juramentos (1).

La imposibilidad de reformar legalmente la Iglesia era una
convicción general en el siglo xv. De aquí las voces proféticas
que anunciaban una revolución violenta. *Pedro de Ailly* escribe
en 1416 que, si la Iglesia no se reforma por sí misma, verá bien
pronto un espectáculo más terrible que el cisma que la aflige, que
vendrán tormentas sobre tormentas y tempestades todavía más es-
pantosas (2). La irritación era grande, principalmente en Alema-
nia: el cardenal *Juliano*, un príncipe de la Iglesia, á quien *Bos-
suet* llama el hombre más grande de su tiempo, nos lo dice: «De-
cíase que el clero era incorregible; que se burlaba de Dios y de los
hombres; que no quería más que podrirse en su corrupción, y
que no había más remedio que rebelarse contra la Iglesia, como
los Husitas. Los clérigos, añade el Cardenal, temen la Reforma,
porque temen ser despojados del poder temporal; lo perderán pre-
cisamente por su resistencia á toda reforma. La cuña está clava-
da al pié del árbol, éste vacila, y en lugar de sostenerlo, cuando
aún es tiempo, lo tiran á tierra. Dios deja ciegos á aquellos á
quienes quiere perder; el clero ve el fuego que le amenaza y lo
atiza» (3). Hé aquí lo que un cardenal escribe en 1431 á un papa.

¿Será necesario después de esto probar la necesidad de la re-
volución religiosa en el siglo xvi? Los príncipes de la Iglesia con-
fiesan que la Reforma no es posible más que por medio de una
revolución; ¡y eso que no se trata más que de disciplina y de los
excesos del Poder pontificio! Pero la Reforma de la disciplina, y
aún la Reforma de la Iglesia y del Pontificado, distaban mucho
de responder á las necesidades de la humanidad. Para el que es-
tudia sin prevención la Edad Media, es cosa averiguada que ya
bajo la dominación absoluta del catolicismo tenía lugar un mo-
vimiento fuera del cristianismo tradicional, que por una parte

(1) GÉRON, *De modis reformandi Ecclesiam* (VON DER HARDT, t. I, p. 96).

(2) PETRI DE ALLIACO *Canones reformandi Ecclesiam* (VON DER HARDT,
Concil. Constant., t. I, p. 409).—GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 4, § 131,
nota n.

(3) Carta del cardenal Juliano al papa Eugenio IV (*Fasciculus rerum expe-
tendarum*, t. I, p. 54 y sig.).—GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. II, 4, § 132,
nota f.

iba á parar á la herejía, y por otra á la incredulidad, prueba evidente de que el cristianismo oficial no satisfacía ya al sentimiento religioso. Este doble movimiento continúa hasta el siglo XVI. ¿Qué necesitaba la humanidad para salvarse? Un Renacimiento religioso. ¿Podía esperarse de la Iglesia este Renacimiento? El clero era en parte incrédulo, en parte estaba entregado á las más estúpidas supersticiones; no conservaba de la fe más que el espíritu de intolerancia que ha nacido con la revelación y que solamente con ella perecerá. Lo que sucedió en los concilios de Constanza y de Basilea debe ilustrar á los ménos perspicaces respecto del espíritu religioso de la Iglesia. El concilio de Constanza tuvo dos hombres sometidos á su juicio: el uno, incrédulo y manchado con todos los crímenes imaginables; el otro, hombre evangélico y creyente; el primero era Juan XXIII, el vicario de Dios, cuyos crímenes eran tan enormes, que no se atrevieron á presentarlos en público (1); el segundo, Juan Hus, que se resistía á ceder ante la autoridad de la Iglesia, porque su conciencia le decía que sus adversarios estaban fuera del verdadero cristianismo. ¿Qué hizo el concilio con estos dos hombres? El que estaba convicto de todos los crímenes no perdió más que los honores de la Santa Sede, y el que era acusado como hereje, fué entregado á las llamas.

Se ha echado en cara á Segismundo el haber faltado á su palabra; no tratamos de justificarle, pero los más culpables fueron los Padres del concilio. Persuadieron al Emperador de que no le era lícito defender á un hombre acusado de herejía; le amenazaron con abandonar el concilio, lo cual hubiera sido perpetuar el cisma, si el jefe de la Iglesia pretendía mantener su salvo-conducto (2); en fin, para eternizar su vergüenza y la de la Iglesia, decretaron que no había por qué respetar la palabra dada á los herejes. Transcribamos este cánón famoso para edificación del si-

(1) El papa Juan XXIII fué convicto por el testimonio de 37 personas, de las cuales 10 eran obispos, de 70 delitos, entre otros de haber envenenado á su predecesor y de despreciar la religión lo mismo que un pagano. (MANSI, t. XXVII, p. 662-673, 684-699.)

(2) NEANDER, *Geschichte der christlichen Religion*, t. VI, p. 630.—PALACKI, *Geschichte von Böhmen*, t. III, p. 328.

glo XIX, á quien se trata de llevar de nuevo al yugo del catolicismo: «El sínodo declara que el salvo-conducto concedido por el Emperador, por los reyes ú otros príncipes seculares, á herejes ó gentes acusadas de herejía, con la esperanza de traerlos á buen camino, no se opone á la fe católica ni á la jurisdicción eclesiástica, ni impide que estas personas puedan y deban ser examinadas, juzgadas y castigadas segun la justicia requiera, si estos herejes se niegan á retractarse de sus errores, aun cuando hubieren venido al lugar en que deben ser juzgados confiando en el salvo-conducto. Y el que les hubiere prometido seguridad, no estará obligado en este caso á cumplir su promesa, sea cual fuere el compromiso que hubiere contraído.» La conciencia de aquellos á quienes no cegaba el fanatismo se sublevó contra el asesinato cometido por el concilio. Los Padres respondieron, por medio de un nuevo decreto, que segun el derecho natural, divino y humano, no se debía cumplir la palabra dada á Hus con perjuicio de la fe católica; prohibieron hablar mal del concilio ó del Emperador con motivo de J. Hus, so pena de ser castigado como autor de herejía y criminal de lesa Majestad (1).

Lo más aflictivo en el suplicio de Juan Hus es que entre los acusadores y los jueces se encontraba lo más escogido de los teólogos, los D'Ailly, los Gerson. El concilio de Basilea no tuvo hereje que quemar, pero hizo en el dominio de las ideas una cosa igualmente censurable, decretando una superstición ante la cual la Edad Media misma había retrocedido, la Inmaculada Concepción (2). ¿Eran éstos los hombres que podían reanimar el sentimiento religioso? ¡Vengan, pues, Lutero y Calvino! Hé aquí cómo las revoluciones se hacen inevitables. El desarrollo regular de las ideas encuentra siempre enemigos en los partidarios del pasado; rechazan la Reforma porque quieren á toda costa mantener su dominación. Sin embargo, el progreso que se quiere detener, comprimir, es una necesidad de la vida; si no se opera con regularidad, se realizará por medio de sacudidas violentas. La

(1) LENFANT, *Historia del concilio de Constanza*, t. I, p. 491.—MANSI, t. XXVII, p. 791, 799.

(2) *Concil. Basil., Sess. XXXVI* (MANSI, t. XXIX, p. 183).

Reforma se convirtió en una revolución, porque la Iglesia no se reformó por sí misma.

II.

Si la historia de la Iglesia en el siglo xv justifica la revolución religiosa del xvi, la historia de la Reforma es una justificación más patente todavía. Diríase que la Providencia ha querido protestar contra las acusaciones de los católicos dotando á los reformadores del espíritu de conservación y haciendo ver por medio de ensayos multiplicados de conciliación y de paz que la conciliación y la paz eran imposibles. No ha habido nunca un revolucionario más conservador que Lutero. Léjos de conmover las creencias en que descansa el cristianismo, las exagera para darles una fuerza nueva; no quiere chocar con nada; nada de violencia; la persuasión únicamente debe extirpar las supersticiones y los abusos. Tenía á su lado un espíritu más conciliador todavía y más amigo de la paz; el dulce Melancton hizo todo género de sacrificios por sostener la unidad de la cristiandad, y fracasó. Las conferencias de Alemania y Francia no sirvieron sino para ahondar más el abismo que separaba á los católicos y á los protestantes. Un papa á su vez trató de dar satisfacción á los deseos de una reforma: Adriano sucumbió en su empresa. Los ultramontanos no le agradecieron su buena voluntad, y declararon que más hubiera valido más prudencia; la prudencia, según ellos, consistía en no hacer concesiones á los innovadores, y en dominar la revolución por medio de la fuerza (1). Sin embargo, las ideas de la Reforma ganaban terreno en Italia, aún en el alto clero: en tiempo de Pablo III se hubiera dicho que los ortodoxos y los reformadores iban á darse la mano; se vió, con gran escándalo de los ultramontanos, al legado Contarini ponerse de acuerdo con los protestantes respecto del dogma fundamental de la justificación. Hombres importantes, el general de los Capuchinos Bernardino Ochino, el agustino Vermigli, el obispo Vergerio, participaban de

(1) PALLAVICINI, *Hist. Concilli Tridentini*, lib. II, c. 6, § 8: «*Perduellenti incendium non nisi terroris gelu, vel sanguinis pluvia restingui.*»

las mismas ideas. ¿Cuál fué el resultado de esta aproximación de ideas? La persecución sangrienta de los católicos italianos que participaban de las ideas de los reformadores (1). Las tentativas de unión fueron repetidas más tarde por dos de los genios más grandes que honran á la humanidad: Leibnitz y Bossuet no se entendieron, como no se habían entendido los luteranos y los católicos del siglo xvi. Aún en nuestros días hay hombres que creen que la Reforma no es más que una mala inteligencia; pero una mala inteligencia ¿se hubiera perpetuado por espacio de siglos? No; hay más que una mala inteligencia, hay, por una parte, un cristianismo progresivo, y por otra una ortodoxia inmutable: la religión del porvenir y la religión de lo pasado.

Así, cuando decimos que la Reforma era inevitable, no erigimos los hechos consumados en fatalismo histórico; no hacemos más que exponer la realidad de las cosas. ¿Quiere esto decir que justifiquemos las persecuciones, la noche de San Bartolomé, las guerras religiosas? En otra parte diremos á quién corresponde la responsabilidad de la sangre derramada; pero los crímenes cometidos con ocasión de la Reforma ó contra ella, no son una razón para reprobarla, como no lo son los crímenes cometidos en nombre de la revolución francesa para condenarla. Las pasiones humanas se mezclan con las revoluciones más santas. Basar en estos errores una apreciación, sería un medio infalible de formar un juicio falso. Sabemos cuáles son los males producidos por la Reforma, pero ignoramos por completo lo que hubiera sucedido si la Reforma hubiera sido vencida. No conocemos más que un aspecto de las cosas; el otro es el secreto de Dios. Sin embargo, los temores de los contemporáneos nos dirán cuál hubiera sido la suerte de la cristiandad si Roma hubiera vencido á Lutero.

El porvenir inquietaba á los que asistían á la lucha del siglo xvi sin tomar parte en ninguno de los partidos. Entre éstos se encontraba un hombre de genio. Ya hemos dicho por qué Erasmo no se unió á la Reforma; tampoco tenía más inclinación al catolicismo de la Edad Media. Erasmo había preparado la Reforma y aún iba más allá; pero lo que dominaba en él es el espíritu

(1) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. III, p. 493-507.

conservador; las revoluciones le asustaban, porque nunca se sabe dónde se detendrán (1). Dice y repite que desapruueba la Reforma únicamente porque es una revolución; la verdad misma le desagradaba cuando va mezclada con movimientos sediciosos (2); llega á decir que sacrificaría gustoso una parte de la verdad por conservar la paz (3). ¿Qué pensaba aquel hombre, pacífico por excelencia, de la lucha que presenciaba? No ve por ambas partes más que Escila y Caribdis; pero teme principalmente el triunfo de los hombres del pasado. Erasmo escribe al arzobispo de Cantorberi: «Si triunfan esas gentes que no conocen más Dios que su vientre y su ambición, tendré que escribir el epitafio de Jesucristo, porque ya no resucitará. No quedará una chispa de la caridad evangélica, ni un rayo de luz divina, ni un átomo de la doctrina cristiana (4)..... ¿Quién podrá soportar la tiranía de esa raza estúpida, cuya avaricia, fausto y sed de placeres son igualmente insaciables?.... ¿Qué será el estudio de las letras bajo el régimen de hombres que desprecian lo que ignoran? Será el reinado de la barbarie pura.» En su desesperación, Erasmo exclama que preferiría el yugo de los Turcos al de los frailes (5), y no se equivocaba. Para convencernos, no tenemos más que escuchar los gritos de furor de los ultramontanos y penetrar en sus siniestros proyectos; lo que pasa á nuestra vista es la repetición de lo que pasaba en el siglo XVI. En 1535, la Sorbona consiguió del rey una ordenanza que suprimía la imprenta (6); recomendamos á los teólogos modernos este medio enérgico de acabar con la libertad de pensar. ¿Nos admirará que en vista de tales locuras, Erasmo, el hombre pacífico, reconociese que era necesario un remedio vio-

(1) ERASMI *Epist.* 547 (t. III, 1, p. 601): «Malo hunc, qualis qualis est, rerum humanarum statum, quam novos excitari tumultus, qui saepe munero verguntur in diversum, atque putabatur.»

(2) ERASMI *Epist.* 587 (t. III, 1, p. 656): «Mihí sanæ adeo est invisa discordia, ut veritas etiam displiceat seditiosa.»

(3) ERASMI *Epist.* 643 (ib., 739): «Citius deserturus sim aliquam veritatis portionem, quam turbaturus concordiam.»

(4) ERASMI *Epist.* 574 (Op., t. III, 1, p. 645).

(5) ERASMI *Epist.* 608, ib., p. 684; *Epist.* 528, p. 577; *Epist.* 1003 (t. III, 2, p. 1136); *Ep.* 514 (t. III, 2, p. 1696).

(6) MICHELET, *la Reforma*, p. 396.

lento para curar á la cristiandad? (1). De suerte que el enemigo sistemático de las revoluciones se ve precisado á confesar que era necesaria una revolución. Hé aquí un testimonio que por sí solo justificaria la Reforma, si ésta necesitase de justificación. Después de todo, ¿quién es el responsable de las revoluciones, los que las hacen á costa de su sangre, ó los que las hacen necesarias por su tiranía? Melancthon deplora también las revoluciones y los males inevitables que llevan consigo; «pero, dice, la culpa es de los que han difundido los errores y de los que procuran perpetuarlos» (2).

(1) ERASMI *Epist.* 590 (Op., t. III, P. 1.^a, p. 661): *Nemo non fatetur, vehementi quadam medicina fuisse opus Ecclesiae.* *Ep.* 796, p. 915: «Morbus erat ingens et inveteratus, nec quidquam hinc poterant levia vulgariaque remedia.»

(2) MELANCHTHON, *Vita Lutheri.*

del sentimiento religioso contra la Iglesia dominante; todas fueron ahogadas. En el siglo XVI ya no había ni Cataros ni Valdenses. Los Husitas sucumbieron también bajo los repetidos ataques de la Alemania católica y bajo sus excesos y sus divisiones. Así es que el mundo católico parecía más unido que nunca; la fe ortodoxa triunfaba. Pero ¿qué sucedía en el seno de la Iglesia dominante? La teología escolástica había venido á parar en secas fórmulas, y ocultaba en su seno el enemigo perpétuo de la religión cristiana: el racionalismo. Había por lo demás completa decadencia en el mundo teológico; prueba indudable de que el catolicismo no atraía las fuerzas vivas de la inteligencia. El espíritu humano tomaba otra dirección; se entregaba con entusiasmo al estudio de las obras maestras desenterradas de Grecia y Roma. El Renacimiento dió el triunfo al genio de la antigüedad, y no le hay más hostil al cristianismo. Es la naturaleza frente á la gracia. La libertad de pensar sedujo á todos los que leían á Platon y á Ciceron: á unos los condujo á una especie de religión cosmopolita, racionalista; á otros, á una incredulidad más ó menos manifiesta. Las clases superiores estaban completamente dominadas por este orden de ideas, empezando por los papas y los grandes dignatarios de la Iglesia. Una ignorancia grosera, acompañada de una corrupción igualmente brutal, reinaba en el clero y hasta en el monaquismo, que se preciaba de realizar la perfección evangélica. La incredulidad y la indiferencia habían penetrado también en las clases inferiores.

Tal era el estado del mundo cristiano en el siglo XVI: ¿es una exageración el decir que la religión estaba en decadencia y que amenazaba ruina? No lo inventamos nosotros *à posteriori*; no hacemos más que repetir las palabras de Lutero: «Sin la Reforma, dice, la religión hubiera perecido, y todos los cristianos se hubieran convertido en epicúreos» (1). Una reforma era urgente para combatir á la incredulidad bajo todas sus formas, para luchar contra el racionalismo y al mismo tiempo contra la superstición de las obras monásticas, y por último, para traer á la Iglesia á la

(1) LUTHERS Briefe, edit. de WETTE, t. III, p. 433.

CAPITULO II.

LOS REFORMADORES.

§ I.—Los conservadores.—Lutero.

A los ojos de los católicos, Lutero es el mayor enemigo del cristianismo; de aquí el odio inmortal con que persiguen su memoria. Creemos que llegará un día en que no haya protestantes ni ultramontanos; entonces la Historia, en su imparcialidad, dirá que el gran reformador, lejos de ser el adversario del cristianismo, lo salvó de una ruina inminente. Para apreciar la misión de Lutero, no se debe mirar en lo que la Reforma ha venido á parar; bajo este punto de vista pudiera parecer enemigo del cristianismo, puesto que el protestantismo ha venido á dar la mano á la filosofía; pero los hombres no son responsables del último resultado de sus pensamientos y de sus acciones; no responden más que de lo que han querido hacer. Es preciso, pues, ver cuál era el estado de la religión, cuándo comenzó la Reforma y cuáles fueron las tendencias de los reformadores. El detenido estudio que hemos consagrado á los movimientos religiosos y antireligiosos que agitaron la Edad Media nos hace fácil esta tarea. Si nuestras investigaciones son exactas, la misión de Lutero no puede ofrecer duda. El sentimiento religioso se perdía bajo la influencia de la incredulidad, del racionalismo y de una religión que no consistía más que en prácticas supersticiosas; Lutero era llamado á reanimarlo; de esta manera salvó al cristianismo y á la humanidad. Las herejías que estallaron desde el siglo XI eran una reacción

conciencia de su mision. A esto consagró Lutero una gran parte de su vida, y lo consiguió.

Se ha echado en cara á Lutero con bastante dureza que era hostil á la filosofía. Se olvida que ni los reformadores ni los reveladores del cristianismo proceden de la filosofía: están, por el contrario, en lucha con ella. San Pablo rebajó la sabiduría del hombre ante la locura de la cruz, y la locura de la cruz triunfó; la filosofía antigua pereció, al ménos por el momento. Sin embargo, el pensamiento humano no puede estar mucho tiempo ocioso; bastaron algunos fragmentos de Aristóteles para despertar la afición á los estudios filosóficos en la Edad Media. La escolástica, inspirándose en el gentilismo tanto como en la religion cristiana, acabó por poner la razon sobre la fe, y la moral de Aristóteles sobre el Evangelio. Este racionalismo de la escuela fué el primer enemigo que Lutero combatió (1); lo combatió ántes de dirigir sus ataques contra el Pontificado, y siguió siendo siempre adversario de la filosofía dominante. Los escolásticos eran á sus ojos los peores de los herejes, peores que los Pelagianos, dice (2), lo cual era el mayor crimen á los ojos del reformador, porque el debilitar la doctrina de la gracia era arruinar el fundamento del sentimiento religioso. Persiguió con sus invectivas al pagano Aristóteles, porque el filósofo griego era el hombre de la naturaleza y de la razon y no conocia la gracia (3).

No fué Lutero ménos hostil al Renacimiento. No tomó parte en la lucha de Reuchlin contra los dominicanos; la bandera del humanismo no era la suya. Veia en Erasmo un segundo Luciano, y no se engañaba por completo. Lo que combate en los humanistas, lo mismo que en los escolásticos y en Aristóteles, es el orgullo de la razon; quiere humillarla, anularla, para que el hombre descansa en la fe absoluta. Jamas ningun católico ha hablado de

(1) En sus tesis contra la libertad de 1517 (MERLE D'AUIGNÉ, *Historia de la Reforma*, t. I, p. 301-306).

(2) *Memorias de LUTERO*, traduccion de MICHELET.

(3) LUTHER, *Rath von Besserung christliches standes* (t. XVII, p. 483): «*Es thut mir wehe in meinem Hertzen, dass der verdammte, hochmüthige, schalkhafte Heyde, mit seinen falschen Worten, so viel der besten Christen verführt und genarret hat.*»

la razon con más desden que el reformador aleman. Confiesa que no hay un dogma del cristianismo que no choque con la razon humana. «¿Qué cosa más absurda, dice, que la divinidad de Cristo? (1). ¿Se concibe un Dios que se encarna en el seno de una vírgen? ¿Se comprende que un Dios, presente bajo la forma de pan y vino, sea comido por los fieles? Toda la religion no es más que locura á los ojos de la razon» (2). ¿Cuál es la consecuencia? ¿No se debe creer? ¿Ó no se debe creer más que lo que se comprende? Lutero humilla la razon y se burla de ella: «¡La razon querrá imponer la ley á Dios! ¡querrá darle lecciones! ¡querrá enseñarle lo que hubiera debido hacer ó decir!» (3). Lutero insulta á esta temeraria: «Es la prostituta del diablo; no hace más que blasfemar contra Dios y criticar sus obras; no comprende nada de Dios; es preciso matarla» (4). Puesto que la razon no es más que ceguedad, ¿qué queda que hacer más que «cegar los ojos, los oidos y todos los sentidos y creer?» (5). El *creo porque es absurdo* de Tertuliano no es más fanático. ¿Por qué esta guerra tan encarnizada contra la razon? Porque la experiencia secular de la Edad Media demostraba que la razon, áun cuando parece ponerse al servicio de la fe cristiana, la destruye. Lutero, más franco que nuestros modernos ortodoxos, no admite la razon, porque la verdad está toda en la fe.

Cuando la razon se encuentra en presencia de una religion que, segun confiesa Lutero, parece que se complace en contrariarla, conduce fatalmente á la incredulidad. La impiedad habia invadido hasta la Sede de San Pedro. Lutero vió de cerca la innoble comedia que se representaba en Roma, y quedó espantado. De

(1) «*Weil Gottheit und Menschheit mehr wider einander sind, denn Himmel und Erden.*» (*Sermon vom Sacrament*, t. XIX, p. 401.)

(2) «*Alle Vernunft muss dazu sagen es sei eitel Narrentheyding*» (*Ueber das Buch Mose*, t. I, p. 174): «*Gottes Wort ist immer der Vernunft eine Thorheit.*» (*Sermon vom Sacrament*, t. XIX, p. 402.)

(3) LUTHER'S, *Dass diese Worte Christi: das ist mein Leib, noch feste stehen wider die Schwarmgeister* (t. XIX, p. 434).

(4) LUTHER'S *Werke*, edic. de WALCH, t. XX, p. 309; t. I, p. 263; t. II, p. 82; t. XXII, p. 369.

(5) *Ueber das Buch Mose*, t. I, p. 100: «*Augen, Ohren und alle Sinne zuthun, und nicht weiter fragen.*»

Roma se extendió la incredulidad por el resto de la cristiandad. Era tal la indiferencia general, que Lutero consideraba como un beneficio del cielo el bautismo de los niños: «Si se esperase, dice, á que los hombres hubiesen llegado á la edad de la razon para conferirles este Sacramento, no habria un diez por ciento que se hiciesen cristianos» (1). Los incrédulos tomaron parte en el movimiento de la Reforma para dirigirle en provecho propio (2). Eran enemigos peligrosos; los reformadores les hicieron una guerra á muerte. Si la secta de los *libertinos* no fué destruida, tuvo al ménos que ceder á la Reforma.

El catolicismo era impotente contra la incredulidad; hasta puede decirse con Lutero que él la habia engendrado y la fomentaba (3). Contra esta decadencia del sentimiento religioso estaba llamada á reobrar la Reforma. La dificultad era inmensa. Lutero encontró enemigos en todas partes; entre los indiferentes, entre los racionalistas, y principalmente entre los frailes, cuya religion no consistia más que en farsas que dejaban el alma vacía. ¿Qué arma opuso el reformador á sus numerosos adversarios? Lutero era un alma profundamente religiosa; los terrores de la fe lo llevaron al convento (4). Pensaba encontrar la calma y la seguridad en la práctica de las obras que ocupaban la vida monástica y que hacian considerarla como el camino de la perfeccion cristiana. ¡Cuál fué su desencanto! Su desesperacion fué en aumento; en vano se sometió á las torturas del cuerpo y del alma usadas en los claustros; cada dia sentia con más viveza que entre el hombre caido y Dios hay una distancia infinita, un abismo que no pueden llenar las obras más santas. El alma atormentada del jóven monje no encontró reposo más que en la creencia de la justificacion por la fe. Este dogma, segun Lutero, es el fundamento de la Refor-

(1) LUTHER, *Vermahnung zum Sacrament des Leibes und Blutes unseres Herrn* (t. XX, p. 248).

(2) ERASMI *Epist.* 1033 (t. III, 2, p. 1175): *Subiicit mihi multos hic tumultibus admisceri paganos, qui nihil omnino credunt.*—*O. Epist.* 1064, p. 1216.

(3) LUTHER, *Kurtzes Bekenntniss vom Sacrament* (t. XXI, p. 446).

(4) MELANCHTHON, *Vita Lutheri*: «*Sæpe eum cogitantem attentius de ira Dei, aut de mirandis peccatorum exemplis, subito tanti terrores concutiebat, ut pæne exanimaretur.*»

ma (1). Esto se concibe: la mision de la Reforma era reanimar el sentimiento religioso, y el dogma de la justificacion reduce á la nada al hombre ante Dios; mata la libertad y la razon en obsequio á la fe.

¿Hay necesidad de probar que Lutero no es enemigo del cristianismo? Es reformador, pero sin atacar la religion, sin querer corregirla; es reformador, exagerando el dogma cristiano de la gracia; por lo demas, acepta todo el cristianismo. Erasmo le echa en cara, no sin algun desden, el haber tomado de los antiguos todo lo que tiene de bueno y de malo; lo único, dice, que le pertenece, son sus grandes frases (2). A los ojos de Lutero, esta censura era un mérito; él mismo declara que viene á predicar el antiguo Evangelio; se defiende de la imputacion de novedad como de un crimen, y sus partidarios se hallaban en el mismo orden de ideas (3). Combate á la Iglesia, pero no al catolicismo; confiesa, por el contrario, que procede del catolicismo, y que el catolicismo contiene toda la verdad cristiana (4). Al separarse de la Iglesia, sintió partirse el corazon; pero habia para él una autoridad más alta, la palabra divina, tal como está consignada en la Sagrada Escritura. Conservó todas las instituciones que le parecian conciliables con la palabra de Dios. La Escritura era su ley; no queria separarse de ella por nada, ni aún en beneficio de su propia causa. Hé aquí por qué Lutero fué inflexible respecto del dogma de la presencia real; tuvo tentaciones de negarlo, conociendo que de este modo daba al Pontificado el golpe más rudo: «pero, dijo, me encuentro atado; el texto es demasiado poderoso; no puedo salir de él; nada puede arrancarlo de mí

(1) LUTHER, *Comment. in Epist. ad Galatas* (t. IV, p. 90, verso, *Jen*): «*In loco justificationis comprehenduntur omnes alii fidei nostræ articuli.*»

(2) ERASMI, *Hyperaspita*, lib. II (*Op.*, t. X, p. 1415).

(3) En las conferencias de Worms de 1540, sostuvieron los protestantes que ellos estaban en la verdadera tradicion de la Iglesia universal, y que no eran innovadores. (RANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (t. IV, p. 198).

(4) BRIEF VON DER WIEDERTAUFGE, (1528) t. XIX, p. 675: «*Wir bekennen, dass unter dem Papstthum viel christliches gutes, ja alles christlich gut sei, und auch daselbst herkommen sei an uns.*»

espíritu» (1). Lutero era tan poco revolucionario, que respetaba hasta las supersticiones católicas, en el sentido de que no quería que se las destruyese por medio de la violencia. Reprobó los excesos de los iconoclastas: «Qué importa, dijo, que se derriben las imágenes materiales si las almas les conservan su adhesión? Y si las almas las abandonan, las estatuas y los cuadros no harán ningún mal» (2). Desde el principio tuvo el reformador partidarios que no admitían su carácter conservador; los Sickingen, los Hutten, estaban muy dispuestos á apelar á la espada; Lutero los combatió con viveza, en el momento mismo en que tenía necesidad de su apoyo: «El mundo, dice, ha sido vencido por medio de la palabra; por la palabra se ha sostenido la Iglesia, y por la palabra ha de ser reformada» (3). Lutero era hombre de fe y no de violencia: «Predicar y sufrir, dice, hé aquí nuestra misión; nuestra lucha no es un combate á puñetazos, es un combate espiritual contra el demonio. Jesucristo y sus Apóstoles no han demolido los templos, ni roto las imágenes; han influido sobre las almas» (4).

Lutero no es un revolucionario; sin embargo, produjo la más asombrosa de las revoluciones, una revolución religiosa en medio de un siglo que se inclinaba á la incredulidad. Esta revolución la hizo, no destruyendo y acumulando ruinas, sino apoderándose del dogma cristiano de la gracia, alterado y debilitado por la escolástica y el monaquismo. La Reforma, aún cuando quebrantada, subsiste todavía; miles de almas siguen buscando aún su alimento en la palabra evangélica. Sin embargo, esto no es más que la mitad de la obra de Lutero; fué un reformador para la Iglesia católica lo mismo que para las sectas protestantes. En el siglo xv se reunieron un concilio tras de otro para reformar la cristiandad y no lograron corregir ni aún los abusos del poder pontificio. Y un monje oscuro hace lo que los papas, cardenales y obispos no podían ó no querían hacer. No se trata ya de algunos abusos de

(1) *Warnungsschreiben an alle Christen zu Strassburg* (1525) (t. XIX, p. 226.)

(2) *LUTHER Wider die himmlischen Propheten* (t. XIX, p. 159).

(3) *LUTHER'S Briefe* (DE WETTE, t. I, p. 543).

(4) *LUTHER'S Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem anführerischen Geiste* (1524).

disciplina; la religión misma, reducida á su origen divino, es depurada de las supersticiones humanas; empieza á vivir con vida nueva, como una planta generosa á quien se desembara de las malas yerbas que le quitaban los jugos nutritivos de la tierra. La vida comunica la vida. Bajo la influencia de la Reforma, el catolicismo se reforma. La incredulidad desaparece de la Iglesia, y es sustituida por un ardor conquistador: ya no se ven papas ateos, cardenales que se rien de Cristo, prelados que no creen en la vida futura. El sentimiento religioso se despierta; las creencias de la Iglesia ortodoxa se aproximan á las de la Reforma. Las cosas llegaron á tal estado, que Bossuet pudo creer que no había más que una mala inteligencia entre los católicos y sus hermanos separados. Esto era una ilusión. El protestantismo no era solamente un movimiento conservador, era también una revolución; se alejaba del cristianismo tradicional á la vez que pretendía volver á su origen. Este es el elemento revolucionario de la Reforma.

§ II.—Los revolucionarios. Zuinglio.

Lutero se queja de que tenía que sostener una lucha más ruda contra los que exageraban la Reforma que contra el Papa (1). Esto se concibe fácilmente. Había en el catolicismo de la Edad Media tantos abusos irritantes, tantos errores condenados por el texto de la Escritura, que la tarea del reformador era fácil, porque tenía de su parte el asentimiento de todos aquellos á quienes no cegaba la fe ó el interés. Otra cosa fué cuando del seno mismo de los reformados surgieron hombres que traspasaban los límites que Lutero quería imponer al movimiento religioso. El arma con que combatía á la Iglesia no le servía contra los sectarios. La única ley de los protestantes era la Escritura, pero ya no había autoridad para interpretar la palabra de Dios; la interpretación de Lutero no tenía más peso que la de los hombres más avanzados

(1) *LUTHER, Vermahnung an die gantze auf dem Reichstage zu Augspurg versammelte Geistlichkeit*, 1530 (t. XX, p. 162).

que veían en los libros sagrados lo que el monje sajón se obstinaba en no ver, ó que no encontraban en ellos lo que veía el alma religiosa y semi-católica de Lutero. De aquí los combates que envenenaron la vida del gran reformador; luchó contra los revolucionarios hasta su muerte, y tuvo fuerzas bastantes para contener con su mano poderosa el protestantismo propiamente dicho; pero no pudo reunir á las sectas disidentes. Estas sectas no podían sucumbir, porque contenían los gérmenes de la religión del porvenir.

La Reforma agitó profundamente los ánimos. Era imposible señalar un límite á un movimiento que por su naturaleza era ilimitado; una vez rotas las barreras de la Iglesia y de la tradición; ¿quién podía decir al espíritu humano: no irás más allá? Desde un principio hubo hombres aventureros que fueron más allá del cristianismo; no debemos admirarnos porque hemos visto que ya en la Edad Media habían sido atacados los dogmas fundamentales de la teología cristiana. Algunos años ántes de la Reforma un *Hermann Ryswick* fué condenado á la hoguera por haber negado la Creación, la vida futura y la inmortalidad; decía que Jesucristo era un entusiasta, un pobre de espíritu; que su religión era contraria á la razón, y que no era más que una fábula desde el principio hasta el fin (1). Estas opiniones no eran errores individuales. Después que Lutero dió el primer paso fuera de la Iglesia, hubo como una explosión de sentimientos anticristianos. Hasta la base misma del cristianismo sufrió ataques. *Louis Hetzer* escribió un libro contra la divinidad de Cristo; la obra se ha perdido, porque un celoso protestante creyó conveniente arrojar á las llamas el último manuscrito que se conservaba; pero se ve por otros testimonios que las dudas se fundaban en la Escritura y en el silencio de Jesucristo: para ellos Cristo era un maestro que tenía por misión enseñar el camino de salvación. Esta creencia tuvo numerosos partidarios: «Satanas, dice Lutero, ha intrigado tan bien en Nuremberg, que muchos niegan que Cristo sea Dios; niegan la palabra de Dios; niegan el Bautismo y la Eucaristía; nie-

(1) HAGEN, *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter*, t. II, p. 106.

gan toda autoridad; dicen que sólo Dios existe» (1). Los reformadores avanzados consideraban la reforma de Lutero como un catolicismo recompuesto; Lutero, por su parte, no quiso ver en la secta (2) que rechazaba la divinidad de Cristo más que una obra diabólica. No sería justo, sin embargo, condenarla como un puro libertinaje del espíritu; los revolucionarios eran hombres de sentimientos é ideas más extensas y generales, que no podían aceptar los dogmas católicos conservados y muchas veces exagerados por Lutero. No creían en el pecado original, ni por consiguiente, en el Infierno; decían que la fe salvaba en toda religión; algunos iban más lejos en sus esperanzas y enseñaban que todas las criaturas se habían de salvar. Con estas elevadas aspiraciones se mezclaban otras tendencias ménos puras; unos alimentaban delirios apocalípticos sobre un reinado de mil años; otros se extraviaban en el panteísmo. Pero lo que prueba en favor de los innovadores es que tenían de su parte á las clases ilustradas. Lo que prueba más á su favor es su espíritu de caridad y de tolerancia. La tolerancia no se manifiesta más que cuando desaparece la creencia en la verdad revelada (3).

Las tendencias que iban más allá del protestantismo encontraron en Zuinglio un noble representante. El reformador suizo no procede del catolicismo; no es un monje, es un humanista; tiene las libres tendencias del Renacimiento y la misma independencia de espíritu. Como hombre de acción, es inferior á Lutero; éste tenía ese sentido admirable que distingue á los hombres prácticos, el sentido de lo posible. Zuinglio es un genio más aventurero; pedía á la humanidad más de lo que ésta podía dar en el siglo XVI. Lutero era un conservador que tenía un pié en lo pasado; un reformador que, según Zuinglio, contemporizaba demasiado con las supersticiones católicas (4). Por su parte Lutero acusaba á

(1) LUTHER'S *Briefe*, ed. DE WETTE, t. II, p. 623, 526.—HAGEN, *Deutschlands religiöse Verhältnisse*, t. III, p. 108, 275-285.—RANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, t. III, p. 525 y sig.

(2) Esta era una verdadera secta. PIRCKHEIMER escribe: «Nova jam secta gliscere incipit, quæ non solum evangelium et Christum sed et Deum ipsum abnegat.» (HAGEN, t. III, p. 108.)

(3) HAGEN, III, 265-300.—RANKE, III, 527 y sig.

(4) ZUINGL., *Explanat. articulí 18* (*Op.*, t. I, p. 275).

Zuinglio de no ser cristiano (1). Esto era decir demasiado. Zuinglio es el tipo de los hombres ilustrados que siguieron siendo creyentes; el estudio de la antigüedad engrandeció en él lo que el dogma cristiano hace pequeño. Bajo este punto de vista es superior á Lutero; es el hombre del porvenir, mientras que Lutero es el hombre del presente.

El cristianismo histórico, tanto el protestantismo como el catolicismo, es una secta estrecha, á pesar de sus pretensiones de universalidad. Zuinglio, como los humanistas, sus maestros, engrandeció la religion. El dogma del pecado original es el que ha hecho pequeño el Evangelio, y de una religion de caridad ha hecho casi una religion de ódio. Esta creencia, tal como fué transmitida al Occidente por San Agustín, trae consigo consecuencias espantosas; la inmensa mayoría de los hombres son condenados; los niños no bautizados, que mueren ántes de tener conciencia de su sér, son condenados; naciones enteras que no han podido conocer á Jesucristo, son condenadas por no haberle conocido. En apariencia Zuinglio admite el pecado original, pero en el fondo lo destruye; protestantes y católicos se lo han echado en cara con amargura; Melancton y Bossuet dicen que no conoce la corrupcion de nuestra naturaleza. En efecto, Zuinglio enseña que el pecado original es una enfermedad y no un pecado; dice que los hombres nacen inclinados al pecado, no pecadores. Esta inclinacion al pecado constituye, segun él, todo el mal de nuestro origen. ¿Por qué tiene el hombre inclinacion al pecado? ¿Es á consecuencia de una falta misteriosa de Adán y de un castigo igualmente misterioso? Zuinglio responde que la enfermedad innata en el hombre no es otra cosa que la union del alma con el cuerpo (2). En definitiva, el hombre tiene inclinacion al pecado, porque es un sér finito, limitado. Esta doctrina es la de la filosofia y no la del cristianismo. De aquí las atrevidas proposiciones que Zuinglio emite en la *confesion de fe* dirigida á Francisco I. Al explicar el artículo de la vida eterna, dice á aquel príncipe: «Que

(1) LUTHER, *Bekennniss vom Abendmahl Christi* (t. XIX, p. 468).

(2) ZUINGLI *Op.*, t. I, p. 553; t. III, p. 629, 79. — BOSSUET, *Historia de las Variaciones*, lib. II. — GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. III, P. 2.^a, § 35, § 10 y 11.

debe tener la esperanza de ver la reunion de todos los hombres santos, valerosos, fieles y virtuosos que ha habido desde el principio del mundo. Allí veréis, prosigue, á los dos Adán, el reatado y el redentor. Veréis un Abel, un Noé y todos los santos de la Antigua y de la Nueva Ley. Veréis á Hércules, á Teseo, á Sócrates, á Aristides, á Numa, á Camilo, á Caton, á Escipion... En fin, no habrá ningun hombre de bien, ningun espíritu santo, ninguna alma fiel que no veais allí con Dios. ¿Qué espectáculo puede imaginarse más bello, más agradable y más glorioso?» (1).

Para comprender la audacia de la doctrina de Zuinglio es menester oír la voz tonante de Lutero que se vuelve contra aquella blasfemia: «Desespero de su salvacion, dice, porque no contento con combatir el sacramento, se ha convertido en pagano, poniendo entre las almas bienaventuradas á paganos impíos, hasta un Escipion Epicúreo, hasta un Numa, órgano del demonio para instituir la idolatría en Roma. Porque ¿de qué nos sirven el Bautismo y los demas sacramentos, la Escritura y hasta Jesucristo, si los impíos, los idólatras y los epicúreos son santos y bienaventurados? ¿Y qué otra cosa es esto más que enseñar que cada cuál puede salvarse en su religion y en su creencia?» (2). ¡Cómo se traduce en estas palabras la mezquina envidia de los elegidos de Dios! ¡Solamente los cristianos pueden salvarse; todas las demas religiones no son más que inspiracion del diablo! Ruborizándose de su doctrina, los católicos modernos quisieran poder ensanchar su cielo; escuchen á Bossuet, conforme en este punto con Lutero: «¿A quién se le ha ocurrido nunca poner así á Jesucristo mezclado con los santos? ¿y á continuacion de los patriarcas, de los profetas, de los apóstoles y del Salvador mismo, hasta Numa, el padre de la idolatría romana? ¿y no solamente á tantos adoradores de falsas divinidades, sino hasta los dioses y héroes que han adorado? En este mismo sentido habia ya hablado Zuinglio de Séneca, como de un hombre muy santo. Hé aquí, pues, á todos los filósofos en el número de los santos y llenos de fe; aquellos á quienes San Pablo condenó, Zuinglio los justifica y los santifica.»

(1) ZUINGLI *christiana fidei expositio* (t. IV, p. 65) trad. de BOSSUET.

(2) LUTHERI *enarratio in Genesim* (trad. de BOSSUET).

El atrevimiento de Zuinglio no se detuvo en el pecado original; por mejor decir, el que ataca este dogma, arruina todo el cristianismo. Lutero dice que la opinion de Zuinglio sobre la Eucaristia equivalia á negar la divinidad de Cristo: «Si se rechaza la presencia real, porque es absurdo comer el cuerpo de Cristo y beber su sangre, hay que rechazar con mayor razon la creencia de que Dios se haya hecho hombre. ¿Cómo se encarna un Dios en el seno de una mujer? ¿Cómo puede Dios comer, beber y morir? Dios no puede ser hombre, como el hombre no puede ser Dios» (1). La doctrina del reformador suizo sobre la Eucaristia fué la que suscitó la cólera de Lutero contra Zuinglio y contra todos los sacramentarios. Trató á Zuinglio de pagano y á los sacramentarios de racionalistas, es decir, de incrédulos (2): «Aquél, dice, que no cree todo no cree nada; el que se separa en cualquier cosa del texto de la Escritura, va á parar á la negacion de toda la fe cristiana» (3). Como verdadero sectario, Lutero no quiso considerar como hermanos á los reformados; combatió á Zuinglio con el mismo furor que empleaba en sus ataques contra el Pontificado: «Guardaos, exclama, de tocar á los escritos de Zuinglio, porque están llenos del veneno de Satanás» (4).

Bajo el punto de vista cristiano, Lutero no se equivocaba. El que quiere ser hombre de fe revelada tiene que abdicar la razon y creer ciegamente; abrir los ojos sobre cualquier artículo del dogma y razonar es abrir la puerta á la duda sobre toda la religion. Lutero ignoraba que la Reforma, si bien era un regreso al sentimiento religioso, era tambien un paso fuera del cristianismo tradicional. Zuinglio mismo no tenía conciencia del fin á que conducian sus tendencias más aún que sus opiniones. Pero hubo revolucionarios más atrevidos que los sacramentarios. Zuinglio admitia que Cristo era Hijo de Dios; aún cuando en su doctrina la

(1) LUTHER, *Kurtzes Bekenntniss* (t. XXI, p. 445); *Bekenntniss vom Abendmahl* t. XIX, p. 468.

(2) LUTHER, *Kurtzes Bekenntniss*, t. XXI, p. 439. — *Sermon vom Sacrament*, t. XIX, p. 401.

(3) LUTHER, *Kurtzes Bekenntniss*, t. XXI, p. 445: «*Darum heisst's, rund und rein, gantz und alles gegläubt, oder nichts gegläubt.*» — *Rathschlag und Bedenken*, t. XXI, p. 92.

(4) LUTHER, *Bekenntniss vom Abendmahl*, t. XIX, p. 458.

divinidad de Jesucristo, no tenía fundamento sólido. En Alemania hubo escépticos más resueltos que se atrevieron á negar al Dios de los cristianos, pero estaban más ó ménos aislados. La Italia, la tierra del Papa, hizo de la negacion de la divinidad de Cristo el dogma distintivo de una secta. Para los italianos la religion estaba tan confundida con la Iglesia que, al salirse de la Iglesia, rechazaron al mismo tiempo todo el cristianismo (1).

Comprendemos la crueldad de Calvino, en quien se unian el espíritu intolerante del cristianismo y el rigor severo del legista, contra el desgraciado Servet; era para el cristianismo cuestion de ser ó no ser. Pero la tendencia progresiva de la humanidad es más fuerte que la voluntad de los hombres; sin creerlo y sin quererlo, la Reforma era un paso hácia la doctrina tan aborrecida del unitarismo. ¡Cosa singular! la secta de los calvinistas fué la que dió el impulso, por decirlo así, fatalmente. La lógica es funesta para las malas causas. Enseñando el dogma de la predestinacion en todo su rigor con las espantosas consecuencias que de él se deducen, Calvino hizo dudar de todas las verdades religiosas. La humanidad retrocedió de horror ante una creencia que hace de Dios un tirano implacable. En todas partes, en Ginebra, en Inglaterra, en los Estados-Unidos, el unitarismo fué una reaccion contra el calvinismo.

Otro movimiento dió el mismo resultado, la filosofía. Lutero consiguió contener el racionalismo filosófico, pero no más que momentáneamente; el cristianismo reformado tenía ménos fuerzas que el catolicismo para encadenar el pensamiento; ¿no era él mismo una insurreccion de la razon individual contra la autoridad? La filosofía invadió la Reforma y la trajo á la doctrina de los unitarios; nada de revelacion milagrosa, nada de Dios hecho hombre; una revelacion permanente y progresiva en la humanidad. Esta es la aurora de una religion que ha de absorber al catolicismo y al protestantismo, que, sin confundir la fe y la razon, permitirá á la fe aceptar la razon, y á la razon aceptar la fe.

(1) DE PORTA, *Hist. Reformationis Ecclesiarum rhoticarum*, I, 2, p. 496: «*Hominibus italis nulla religio placet, quando papistica eis incepit displicere.*»

que le ha hecho esclavo del pecado, la fe en Aquel que tomó la forma de esclavo para redimir á los hombres.

Este mismo dogma, de que se sirvió Lutero para reavivar el sentimiento cristiano, fué tambien el arma de guerra con que venció al Pontificado. El catolicismo procede, como la Reforma, del pecado original y de la redención; pero no reduce á la nada al hombre ante Dios, le deja participacion en la obra de su salvacion. Hemos dicho en otra parte que reconociendo la libertad del hombre es como la Iglesia halló medio de esclavizarlo; ella preside á las obras meritorias, necesarias para la justificación; solamente por su intermedio se entra en el reino de los cielos. Todo el aparato de la ortodoxia se desploma si el hombre no tiene parte en su justificación; si la fe y la gracia lo hacen todo, ¿para qué hace falta entonces la Iglesia? Su autoridad no es más que tiranía. La Reforma emancipa á los discípulos de Cristo, les devuelve la libertad cristiana; siervos ante Dios, son libres ante los hombres (1).

Es menester considerar la doctrina protestante en este conjunto para apreciarla bien. A primera vista la Reforma parece un paso hácia atrás: en efecto, el catolicismo reconoce la libertad del hombre, mientras que los reformadores declaran que la libertad es una palabra que carece de sentido. Pero ¿por qué dice Lutero que el hombre es siervo del pecado? Para humillar su orgullo, para obligarle á doblar las rodillas ante Dios y á someterse por completo á Aquel de quien debe esperar todo y temerle todo. La misma doctrina que subordina el hombre á Dios lo libra del yugo de la Iglesia. Aquí está el principio del progreso. La Iglesia había tenido á la humanidad en tutela, tutela necesaria mientras la pupila fué de menor edad; pero quiso eternizar su poder, y entonces de protector se convirtió en tiránico. En lugar de fomentar el sentimiento religioso, no vió en la religion más que una mina que explotar para asegurar su dominación; estaba, pues, llamada á desaparecer. Pero su fuerza era tal, que ningún poder humano se

(1) «Seamos, dice G. FAREL, por el Evangelio, siervos de Dios y del Evangelio, y emancipados de todo lo que Jesucristo no nos ha ordenado y que no contiene el Evangelio.» (GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. III, 2, p. 144, nota 3.)

CAPITULO III.

LA DOCTRINA PROTESTANTE.

SECCION PRIMERA.

LA RELIGION.

§ I. — El hombre y Dios.

La Reforma tiene su sistema teológico, que presenta en oposicion á los dogmas del catolicismo. Sin embargo, las creencias fundamentales de ambas confesiones son idénticas; lo eran sobre todo en la época en que Lutero enarboló la bandera de la rebelion contra Roma. El gran reformador no era un hombre de doctrina, sino un hombre de accion; atribuía poca importancia á las discusiones puramente teológicas; le recordaban las vanas disputas de la escolástica, que acabaron por alterar el sentimiento religioso. La mision de Lutero era reavivar la fe; debía, pues, concentrar sus esfuerzos en los vínculos que unen al hombre con Dios. Hé aquí por qué la justificación, el pecado original, la gracia, la predestinacion y la redención desempeñan tan gran papel en la polémica protestante. A fuerza de exaltar su libertad y su mérito, el hombre se había alejado de Dios; Lutero le hizo volver á Dios, haciéndole ver su impotencia para conseguir su salvacion, y que no tenía más que un solo medio para justificarse despues de la caída

hubiera atrevido á atacarla : la Iglesia, que habia usurpado el poder en nombre de Dios, no podia ser vencida más que con las armas que le habian dado el imperio. Esto es lo que hizo Lutero, volviendo contra ella el pecado original, la gracia, la predestinacion y la redencion. La victoria fué grande y saludable para la humanidad. ¿ Quiere esto decir que el dogma de la justificacion y las creencias que á él se refieren sean la expresion de la verdad y hayan de subsistir en la religion del porvenir? No, no han sido, bajo el punto de vista providencial, más que un arma de guerra; la lucha ha terminado, se ha ganado la batalla; hora es de soltar las armas. Libre de las trabas de la Iglesia, el género humano sigue su camino bajo la inspiracion y con el apoyo de Dios.

N.º 1.—*Pecado original. Gracia. Predestinacion. Justificacion.*

El catolicismo y el protestantismo tienen el mismo punto de partida; enseñan que el hombre, tal como salió de las manos de Dios, era justo y santo. Pero no están conformes respecto del carácter de esta santidad: ¿ estaba en la naturaleza del hombre, ó le habia sido dada por un dón sobrenatural? Los católicos sostienen la última opinion. De aquí resulta una consecuencia muy importante para el dogma del pecado original. El hombre ha caido por el pecado, pero su naturaleza no ha sufrido alteracion; sigue siendo la misma, ménos la santidad primitiva. La corrupcion del hombre no viene, pues, de la corrupcion de su naturaleza, sino de la ausencia de un dón sobrenatural (1). Así, aunque el pecado original haya sometido al hombre á la muerte y le haya hecho incapaz de conseguir su salvacion sin la mediacion de Jesucristo, sigue siendo libre, y no comete el mal por necesidad (2).

(1) BELLARMINUS, *De gratia primi hominis*, c. 5: «Corruptio natura non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malæ qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adæ peccatum amissione profluxit. Quæ sententia communis est doctorum scholasticorum veterum et recentiorum.»—C. MOEHLER, *Symbolik*, p. 5.—BAUR, *Der Gegensatz des Protestantismus und des Katholicismus*, p. 30 y sig.

(2) MOEHLER, *Symbolik*, p. 31.

Los protestantes dicen, y no sin razon, que si el hombre no ha perdido por el pecado más que el dón sobrenatural de la gracia, ya no hay pecado original; que la naturaleza del hombre es hoy lo que era en el nacimiento de Adán (1). Y si la naturaleza del hombre no ha sufrido alteracion, ¿ dónde está la necesidad de un Reparador, de un Redentor? ¿ Qué viene á ser la Encarnacion del Hijo de Dios? Una obra supérflua, dice Lutero (2). Los reformadores no podian aceptar una doctrina que rehabilita al hombre y lo aleja de Dios, haciéndole ménos necesario su apoyo; volvieron á la severa opinion de San Agustin. El estado del hombre despues del pecado no es ya el estado primitivo; ha sufrido alteracion; su naturaleza no es, pues, ya la misma. No hay nada en él más que pecado y corrupcion; su naturaleza está tan viciada, que necesita un reparador para cambiarle más bien que para curarle. Incapaz de elevarse á Dios, el hombre no puede hacer nada por su salvacion; no es nada sin la gracia; concederle la menor facultad de hacer el bien es lisonjear su orgullo; es preciso, por el contrario, humillarlo, haciéndole ver que está en una dependencia absoluta de Dios (3).

Si el hombre no puede hacer nada por su salvacion, se deduce que Dios únicamente lo salva. Salva á unos y no salva á otros: de aquí el terrible dogma de la predestinacion. La predestinacion está en gérmen en la doctrina de San Agustin, pero el Padre de la Iglesia retrocede ante las consecuencias espantosas que de ella se deducen. Los reformadores no vacilaron; para reducir al hombre á la nada, llegan hasta hacer de Dios un poder ciego y fatal. Lutero atacó la libertad ántes de atacar al Papa. Entre las proposiciones condenadas en la bula de Leon X se lee: « El libre arbitrio despues del pecado es una cosa puramente nominal. » Lutero respondió: « Confieso que me he equivocado: hubiese debido decir que el libre arbitrio es una ficcion, una palabra sin realidad alguna. » Despues, apoyándose en San Agustin, lanza contra la liber-

(1) BAUR, *Der Gegensatz, das Katholicismus*, p. 36.

(2) LUTHERI *Commentar. in Genes. 3*: « Sed vido quid sequatur ex illa sententia si statuas justitiam naturalem non fuisse naturæ, sed donum quoddam superfluum superadditum; amonon igitur frustra est mittere redemptorem Christum in »

(3) CALVINO, *Institut.*, II, 1, 8, 9.

tad todo su desden: «El Padre de la Iglesia dice que el hombre no es libre más que para pecar. ¡Famosa libertad! Es como si dijéranos de un cojo que anda derecho. El hombre sin la gracia es libre como lo son las fieras. No se encuentra en la Escritura la palabra libre arbitrio; San Pablo dice que el hombre es esclavo del pecado, y por esto San Agustín llama siervo al arbitrio» (1). Si el hombre es siervo, el señor es Dios: Lutero se complace en rebajar la razón humana ante el poder divino. Sin embargo, el poder absoluto del Creador sobre la criatura que da por resultado la condenación de los unos y la salvación de los otros, llena de confusión al reformador; pero la Escritura habla; es preciso que la razón se someta, es preciso que la conciencia misma se calle para aceptar las proposiciones inmorales que se deducen del imperio de Dios sobre el hombre siervo: «Todo el bien y el mal que se realizan en el hombre tiene lugar por una necesidad inevitable. Es Dios quien opera en nosotros el bien y el mal que hacemos; el adulterio de David es obra suya, lo mismo que la vocación de San Pablo; en fin, no es más indigno de Dios el condenar á los inocentes que el perdonar á los culpables, como lo hace.»

La predestinación fué el tormento de la vida de Lutero: por más empeño que pusiese en hacer callar á su razón, su conciencia se rebelaba. Hubo un espíritu más fuerte, un teólogo legista, acostumbrado á manejar las ideas como números y á aceptar resueltamente todas las consecuencias á que le condujese el cálculo teológico. Calvino se burla de los que admiten la predestinación de los elegidos y rechaza la predestinación de los condenados: «Pura inconsecuencia, dice, y puerilidad. ¿Podría haber elegidos si no hubiera condenados? ¿Si Dios elige á unos, es claro que reprueba á los otros!» (2). Para salvar la libertad humana y la justicia divina, los teólogos atribuían la predestinación á la presciencia de Dios y no á su voluntad arbitraria: «¡De manera, exclama Calvino, que la decisión de Dios dependerá del libre arbitrio de los hombres! Esto es indigno de Dios; todo depende de su exclusiva voluntad; si los unos se condenan y los otros se

(1) LUTERO, *Assertio articulorum per bullam Leonis damnatorum*, art. 36.

(2) CALVINO, *Instit.*, III, 23, 1.

salvan, es porque Dios ha creado á los unos para la muerte y á los otros para la vida» (1). Es inútil añadir que Dios no solamente permite el mal, sino que lo quiere. Un discípulo de Calvino dice en su lenguaje claro y preciso: «Dios hace todas las cosas según su consejo determinado, áun aquellas que son malas y execrables» (2). Dios ha querido el pecado del primer hombre, y ha querido también, por consiguiente, la condenación de una gran parte de su raza. ¡Si se pregunta á Calvino para qué ha creado Dios á los hombres, sabiendo que se han de condenar y queriéndolo, responde sin turbarse que para su gloria! (3).

Este imperturbable lógico encontró, sin embargo, un adversario, la conciencia humana; ésta se subleva ante la idea de que el hombre sea siervo de Dios, y que Dios, entre esclavos que todos merecen la muerte, escoja algunos, los menos, para salvarlos, y entregue la mayoría á los tormentos eternos del Infierno. En vano Lutero y Calvino deducían esta horrible creencia (4) de otro dogma admitido por todos los cristianos; los fieles preferían ser inconsecuentes á tener por Dios un ser caprichoso y al mismo tiempo cruel. Melancton, menos teólogo que los reformadores, pero más hombre, se hizo órgano de estas tendencias. Niega con todas sus fuerzas que Dios sea la causa del pecado y que quiera la condenación de los hombres: «La causa del pecado, dice, debe buscarse en la criatura y no en el Creador: Dios quiere la salvación de todos los hombres: si hay algunos que se condenan, es porque su voluntad se opone á la acción de la gracia divina» (5). Los libros simbólicos de los protestantes retrocedieron igualmente ante la lógica de Calvino; de aquí sus inconsecuencias. Sientan el principio de que el hombre es el autor del pecado, lo cual implica que es libre; sin embargo, rechazan la libertad como una creencia pagana. Esto no les impide afirmar que, si no se salvan

(1) CALVINO, *Instit.*, III, 21, 5: «*Non enim pari conditione creantur omnes; sed aliis vita æterna, aliis damnatio æterna præordinatur.*»

(2) TH. DE BÈZE, *Exposición de la fe*, c. 2, concl. 1.

(3) CALVINO, *Instit.*, III, 23, 8: «*Videbat, nominis sui gloriam inde merito illustrari.*»

(4) CALVINO mismo le llama *decretum horribile* (*Instit.*, III, 23, 7).

(5) MELANCHTHON, *Loci theologici*, De causa peccati, de libero arbitrio.

todos los hombres, debe atribuirse á ellos únicamente. Parece que debería deducirse de aquí que el hombre entra por algo en su salvacion; no, esta doctrina está condenada (1). Estas contradicciones resultan de la lucha del buen sentido y de la conciencia contra la lógica; vale más la inconsecuencia de Melancthon que la lógica de Calvino.

Para comprender la doctrina de Lutero y de Calvino es preciso tener en cuenta la mision de estos reformadores. No se habían rebelado contra Roma para exaltar la libertad humana; para esto no hace falta salir del seno de la Iglesia, puesto que el catolicismo admitía el libre arbitrio. La mision de los reformadores era precisamente negar la libertad. De aquí su inexorable lógica y hasta su oposicion con el sentido comun. La gran cuestion que preocupaba á las almas religiosas en el siglo XVI era la de la salvacion. ¿Cómo se justificará el hombre ante Dios? Los católicos respondian: « Por medio de sus obras. » Los protestantes respondian: « Por medio de la fe. » Como la fe es un puro dón de Dios, en el que no entra el hombre para nada, resultaba que la salvacion dependia enteramente de la gracia divina. Los católicos no negaban la gracia; pero interviniendo el hombre en las obras, le reconocian parte en su justificacion. Llevada al extremo, la doctrina protestante parece una apuesta contra el buen sentido; pero no debe olvidarse cuál era la práctica contra la cual estaban llamados á influir los reformadores. Las obras que el catolicismo declaraba indispensables para la salvacion, no eran ni más ni menos que un tráfico cuyas utilidades recaian en la Iglesia; los católicos creian comprar la vida eterna haciendo oracion, ayunando ó pagando oraciones. Contra este farisaismo tronó Lutero con indignacion (2). La doctrina de las obras, aún sin hablar de los abusos inevitables á que da lugar, comprometia la religion á los ojos de los reformadores; en efecto, su tendencia era á ensalzar al hombre, puesto que le atribuía parte en su salvacion; ahora bien, el ensalzar al hombre ¿no es rebajar á Dios? Es ofender á Jesu-

(1) BAUR, *der Gegensatz des Katholicismus*, p. 62-64.—STRAUS, *die christliche Glaubenslehre*, t. II, p. 442-446.

(2) LUTHER, *Sermon von guten Werken* (t. XVII, p. 396, 398).

cristo, es casi declarar inútil su sacrificio (1). Sin embargo, el dogma católico tiene algo de consolador; lleva al hombre á su salvacion por medio de una serie de esfuerzos sucesivos, estimula su actividad y le tiene siempre en jaque; este progreso en el bien sostiene al fiel que tiene fe en la Iglesia. El protestantismo dice al hombre que el apoyo de la Iglesia es un apoyo engañoso; le dice que no puede tener confianza alguna en sus obras; que la obra más santa, si Dios la juzgase con severidad, sería un pecado (2). Los reformadores no querian dejar al hombre más asilo que Dios; pero abandonándole impotente y culpable en brazos del Creador, ¿no corrian el mismo riesgo de sumirle en la desesperacion ó de no dejarle más que una sombría resignacion?

N.º 2. — *Apreciacion del dogma protestante.*

Los protestantes tienen razon en decir que el dogma católico es una desviacion de la doctrina de San Agustin. Ahora bien, en separándose del rigor del Padre de la cristiandad latina, hay probabilidades de estrellarse contra un escollo peligroso: el pelagianismo. Precisamente para evitar este peligro formuló San Agustin su doctrina. Pelagio decia que el arbitrio era libre; San Agustin declaró que era siervo. Pelagio rompía el vínculo entre el Creador y la criatura; San Agustin puso al hombre bajo la absoluta dependencia de Dios. El aflojar este vínculo ¿no es volver á los errores de Pelagio, no es conmover el cristianismo en su base más sólida? De aquí los ataques que los protestantes dirigen al catolicismo por tener tendencias al pelagianismo, y quien dice pelagiano dice casi sociniano (3). Los católicos rechazan con viveza la acusacion de pelagianismo; segun ellos, el decir que el hombre entra por algo en su salvacion, no es decir que la merezca (4). A esto responden los protestantes que por poco que se debilite la

(1) *Apologia*, III, 139: « Alioqui quorsum opus erat Evangelio, quorsum Christo? »

(2) CALVIN., *Instit.*, III, 14, 11.

(3) BAUR, *der Gegensatz des Katholicismus una Protestantismus*, p. 161-164.

(4) MOEHLER, *Symbolik*, p. 102.

accion de la gracia, y queda debilitada en cuanto se atribuye al hombre alguna parte en su justificacion (1), el pecado original se debilita, y con el pecado original desaparece la necesidad de una reparacion, y por consiguiente, la de la revelacion, ó por lo ménos, disminuye mucho.

Es verdad que el catolicismo, aún cuando altera el dogma del pecado original, no deja de sostener la necesidad de la redencion. Esto es una inconsecuencia, dicen los protestantes. Bajo nuestro punto de vista hay un elemento de verdad en la inconsecuencia de los católicos. A pesar de los errores de los teólogos, el sentimiento de la libertad ha quedado en el fondo de la conciencia humana; es tan vivo, tan indestructible, que aún aquellos mismos que en virtud de su doctrina deberían negar el libre arbitrio, lo reconocen. San Agustín, si hubiera sido tan lógico como Calvino, hubiera llegado al mismo resultado; pero el gran doctor prefirió ser inconsecuente á negar un hecho cuya prueba lleva en sí cada hombre. El catolicismo es más inconsecuente aún que San Agustín, y, por consiguiente, está más cerca de la verdad; no solamente admite la libertad en teoría, sino que reconoce que el hombre tiene parte en su salvacion. Escuchemos á Bossuet: « Dios dice que dará á cada cual segun sus obras; ¿no quiere esto decir que tratará á cada cual segun se merece? Hay, pues, alguna justicia en la coronacion de los elegidos. Pero, si la vida eterna no es dada como recompensa, también nos es dada como gracia, porque las buenas obras que nos la facilitan, son también un don de Dios » (2). Hé aquí cómo entiende el catolicismo la participacion del hombre y la de Dios en la justificacion.

El dogma protestante es más lógico que el catolicismo. Si se admite el pecado original, hay que reconocer con San Agustín que el hombre caído ha llegado á ser esclavo del pecado; incapaz de levantarse hasta Dios por sus propias fuerzas, no puede entrar por nada en su renacimiento; la voluntad de Dios es quien lo realiza, y esto conduce á la predestinacion de los elegidos y los con-

(1) El concilio de Trento dice (*Sess. VI de Justificatione, c. 7*): « *Justitia Dei renovamur...., unusquisque suam secundum mensuram, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* »

(2) BOSSUET, *Sermon acerca de la limosna* (Obras, t. V, p. 505).

denados. Los protestantes confiesan hoy que este dogma subleva la conciencia humana (1), no tienen ya la fe ciega de Lutero que triunfaba del absurdo de las creencias cristianas; ahora bien, lo que es absurdo á los ojos de la razon, y lo que subleva la conciencia, es falso; el *creo porque es absurdo* pasó ya, y los teólogos tienen que renunciar á él. Siendo falso el punto de partida del protestantismo; cómo han de ser ciertas las consecuencias? « Es una doctrina extraña é inconcebible, dice Bossuet, que Dios, al concedernos la vida eterna, no tenga en cuenta nuestras obras. Jesucristo dice á cada momento que toda la religion consiste en amar á Dios y á su prójimo; y sin embargo, segun los reformadores, no es la caridad la que justifica, sino la fe, es decir, una inspiracion divina enteramente independiente de la voluntad del hombre. » La filosofia va más lejos que Bossuet en su crítica del dogma protestante. Un dia la humanidad se admirará de que se haya hecho una revolucion religiosa con la justificacion por medio de la fe. ¿La fe en quién? En el Redentor, el Hijo de Dios. ¡De manera que la fe en una redencion imaginaria es el único medio de salvacion! ¡De manera que los que no pueden creer en una cosa imposible no se salvan! ¡De modo que los pueblos que nunca han oído hablar de Cristo quedarán sumidos para siempre en las tinieblas de la muerte! ¡De manera que la vida santa de un Sócrates, de un Epicteto, es un pecado, porque no han tenido la fe del Mediador!

El catolicismo es en cierto sentido superior á la Reforma; reconoce el libre arbitrio, al paso que los reformadores quisieran proibir esta palabra de la teología (2). En este punto la filosofia está conforme con la doctrina católica; pero quiere la libertad real, y no como medio de someter á la humanidad á una Iglesia determinada; libre ante Dios el hombre, lo es con mayor razon ante sus semejantes. La filosofia puede tomar también del catolicismo la idea de la justificacion, en cuanto reconoce al hombre parte en la obra de su salvacion. Por el solo hecho de ser el hombre libre debe procurarse por sí mismo su salvacion con el apoyo

(1) BAUR, *der Gegensatz des Katholicismus*, p. 108.

(2) MICHELET, *la Reforma*, p. 109.

y bajo la inspiracion de Dios. La justificacion no se realiza milagrosamente por un acto de fe, como dicen los protestantes. Porque la salvacion no es otra cosa que la perfeccion relativa que la criatura puede alcanzar, y la perfeccion es el resultado final del desenvolvimiento de nuestras facultades, lo cual implica una serie de esfuerzos y de progresos. Los católicos tienen, pues, razon al enseñar que la justificacion es sucesiva; el progreso que admiten en el bien es en el fondo la doctrina del desenvolvimiento progresivo del hombre, solamente que el progreso no llega nunca á su último límite; no hay, pues, santos. Pero tampoco el progreso se ve nunca detenido por la muerte; si hay un Purgatorio, no hay un Infierno. ¿Cómo tiene lugar esta justificacion progresiva? Tambien en esto se aproxima la filosofía al catolicismo. Las obras son las que justifican, como decia Cristo; la perfeccion del hombre consiste, en efecto, en la abnegacion y en el sacrificio por sus semejantes.

Es inútil añadir que la filosofía rechaza la parte supersticiosa de la doctrina cristiana. Sin dejar de conceder al hombre participacion en su salvacion, el catolicismo enseña que la justificacion tiene lugar por el efecto milagroso de la gracia divina; el protestantismo exagera este dogma, diciendo que solamente la fe justifica. La verdad es que la gracia ó la inspiracion de Dios nos ayuda en el trabajo de nuestro perfeccionamiento; pero no nos hace perfectos, ni justos, ni santos. Hablando en lenguaje teológico, la justificacion no es el producto instantáneo de la accion de Dios, es la tarea infinita de la existencia infinita del hombre. El error de la doctrina cristiana estriba en su concepcion de la vida. La vida del cristiano está limitada á la existencia terrestre, en el sentido de que debe justificarse ántes de morir; á su muerte se decide la terrible cuestion de ser ó no ser. Para las almas religiosas esta conviccion es desconsoladora y está llena de angustias. ¿Cómo puede el hombre adquirir la conviccion de que siendo débil y culpable merece el cielo, es decir, la felicidad infinita? En vano hará todo lo que se llaman buenas obras; conocerá que hay algo de imperfecto aún en sus actos más puros, conocerá que hay un abismo entre su imperfeccion y el estado de perfeccion á que aspira. Sin embargo, no tiene más que algunos instantes para dedi-

carse á este trabajo de perfeccionamiento. Para salvar al hombre de estas angustias enseña el protestantismo que solamente la fe justifica, que no es nuestro trabajo el que nos hace justos, sino el mérito infinito de un sér infinito. Esto es cortar la dificultad por medio de un milagro que la razon rechaza. No hay más que un medio de conciliar todas las contradicciones y de reunir en una armonía superior lo que encierran de verdad el catolicismo y el protestantismo, y es admitir una vida infinita y progresiva.

La creencia en una vida progresiva es inconciliable con la idea de un pecado original que hubiese viciado la naturaleza hasta el punto de que para repararlo haya sido necesaria la intervencion milagrosa de Dios. En efecto; el pecado es un efecto de la libertad; ahora bien, la pena, lo mismo que la falta, corresponde al individuo y no á la especie. Verdad es que siendo la criatura un sér finito y falible, todo hombre peca; pero la falta varía en cada individuo, y lo mismo la pena. El pecado no produce jamas una corrupcion absoluta de la naturaleza; no hace más que alejar de Dios al pecador. Pero por culpable que se le suponga, el hombre sigue siempre unido á Dios por la gracia, conserva su libertad; puede, pues, siempre rehabilitarse; la pena misma que Dios le impone es el instrumento de su renacimiento. Tales son, bajo el punto de vista de la filosofía, el pecado y la redencion. Puesto que el hombre avanza en el camino del bien ayudado por la gracia divina, que no lo abandona nunca, la intervencion sobrenatural de Dios para salvar á la humanidad no tiene ya razon de ser, y la accion sobrenatural de la gracia es igualmente inútil. Ya no debe tratar la criatura de pasar de la imperfeccion á la perfeccion por una transicion súbita; ya no se trata de salvacion ni de cielo; se trata del desarrollo de un sér finito y limitado, pero perfectible. La santidad ó la perfeccion es el fin último del hombre. Es un ideal que no alcanzará jamas: su mision consiste en aproximarse á él incesantemente. Todo lo que se le puede pedir es que trabaje en la obra de su perfeccionamiento: ésta es su justificacion.

§ II.—La Iglesia y el hombre.

N.º 1.º—La Iglesia invisible y la Iglesia exterior. La tradición.

En la doctrina católica la Iglesia es una institución divina; por mejor decir, se confunde con Dios. Jesucristo la ha fundado, y sigue unido á ella, que es su esposa mística; él es el jefe, la Iglesia es el cuerpo (1). La Iglesia tiene órganos exteriores igualmente instituidos por Dios; Jesucristo ha delegado sus poderes en San Pedro, poniéndolo á la cabeza de la Iglesia; Jesucristo ha querido también que la Iglesia fuese un vínculo necesario entre el hombre y Dios, puesto que le ha entregado las llaves del reino de los cielos. Por último, el Hijo de Dios ha prometido á la Iglesia estar siempre con ella; tiene, pues, el depósito de la verdad, es la verdad infalible; interpreta y suple á la Escritura. El hombre no participa de la vida espiritual más que como miembro de la Iglesia; el que está fuera de la Iglesia, está por lo mismo fuera de la comunión de Dios; no hay, pues, salvación para el hombre fuera del seno de la Iglesia (2).

Si la autoridad de la Iglesia es divina, el hombre viene á ser esclavo del hombre; la libertad que la doctrina católica le reconoce no es más que una palabra sin sentido; libre en apariencia ante Dios, es esclavo del clero, que encubre su dominación con el nombre de Dios. Emancipar á la humanidad de esta servidumbre ha sido la misión de la Reforma. La idea católica de la Iglesia es, según los protestantes, una idea pagana y judía. Es en el fondo el sistema de las castas; los clérigos forman la casta dominante; los laicos, la casta subordinada. El sacerdote es el intermediario necesario entre el hombre y Dios; es el intérprete de la verdad, el órgano de los sacramentos; él es el que diariamente celebra el

(1) S. PABLO, *Ephes. V, 25.*—Tit. II, 14.—*Ephes. V, 29*; IV, 15.—*Coloss. I, 18*; I *Corinth. 12, 4.*

(2) CYPRIAN., *De unitate Ecclesie*, c. 6: «Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem.»—Compárese el t. V de mis *Estudios*, p. 322 y sig. de la traducción española.

sacrificio, mediante el cual el hombre se reconcilia incesantemente con Dios. En todas sus relaciones el laico es un ser inferior, pasivo, condenado á una dependencia eterna (1). La idea de casta, prosiguen los protestantes, está en oposición con la esencia misma del cristianismo, la igualdad religiosa. Nuestro mediador es Jesucristo; ha venido á librarnos del pecado y á enseñarnos la verdad; su sacrificio y su enseñanza son útiles, y se aplican directamente á todos los hombres. La idea de la Iglesia está también en oposición con la esencia del cristianismo, en cuanto el cristianismo es una religión interior, mientras el sistema católico, que la confunde con la Iglesia, la convierte en una religión exterior (2).

¿Qué es la Iglesia en la doctrina protestante? La fe justifica por la gracia del sacrificio de Jesucristo. Hay, pues, un vínculo directo que nos une con Dios; por lo tanto, es superflua la mediación de una Iglesia exterior; no puede ser más que un instrumento de tiranía. La Iglesia, esencialmente interior, es la comunidad de los santos; la constituye la fe, y no una profesión exterior ni una jerarquía eclesiástica (3). La verdadera Iglesia no tiene más jefe que Jesucristo. En este orden de ideas no hay ya distinción entre clérigos y laicos, ni dominación ejercida por los pretendidos órganos de Dios sobre la masa de los fieles. La tradición también se derrumba, puesto que ya no hay cuerpo que sea depositario de ella. Los protestantes la sostienen ciertamente, pero transformándola. Hay, dicen, en toda asociación, política ó religiosa, un sentimiento que domina á los individuos; no necesita de un órgano exterior; su fuerza es tanto mayor cuanto que es interior, y obra sobre las almas por la convicción ó la fe. Hé aquí lo que los protestantes llaman tradición (4); interpreta y suple á la Escritura sin imponer sus decisiones; el individuo es libre de no someterse

(1) BAUR, *Der Gegensatz des Katholicismus*, p. 391.

(2) *IBID.*, p. 382.

(3) *Apología Confess. Ang.*, IV, 5: «Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut alia politica, sed principaliter est societas fidei et spiritus.»—BELLARMINO, por el contrario, dice (*De Ecclesia militante*, c. 2): «Ecclesia est cætus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est cætus populi romani vel regnum Gallia aut respublica Venetorum.»

(4) BAUR, *Der Gegensatz des Katholicismus*, p. 343.

á ella, pero se somete involuntariamente en el sentido de que la conciencia general no es otra cosa que la voz de Dios en la humanidad.

N.º 2.—*Apreciación del dogma protestante.*

Hemos dicho en otra parte cuál fué la necesidad histórica de la Iglesia (1). Los protestantes mismos confiesan hoy que una Iglesia interior, invisible, era una utopía en las circunstancias en que se desarrolló el cristianismo. La unidad era una condición de vida y de porvenir para la religión cristiana, y la unidad puramente espiritual era una quimera. Necesitaba la Iglesia un cuerpo; de aquí la aristocracia episcopal, y más tarde el Pontificado. Los obispos y los papas hicieron derivar de Dios su derecho. Era éste un poderoso medio de influencia; pero para influir sobre los Bárbaros ha necesitado la Iglesia más que una autoridad divina, ha necesitado la fuerza que da el poder. En la Edad Media es cuando la Iglesia toma ese carácter exterior que tanto ha irritado á los reformadores del siglo XVI; no veían en el ardor de la lucha que la ruda disciplina del Pontificado había sido necesaria para dominar á los Bárbaros. La necesidad providencial de la Iglesia ¿implica su legitimidad y su divinidad? Implica, por el contrario, que su imperio era pasajero. Se concibe que el niño esté sometido á una regla disciplinaria; pero conservar esta regla para el hombre hecho, es querer perpetuar la infancia. Además es proceder contra el fin de la Iglesia; en efecto, su dominación no se justifica sino en cuanto es necesaria para moralizar á los hombres; ahora bien, no hay verdadera moralidad donde no hay libertad; y la Iglesia destruye la libertad, puesto que el individuo no recibe la verdad y no participa de la salvación más que por su intermediario; la dominación de la Iglesia está, pues, en contradicción con el principio de su institución. Destruyendo la Iglesia, los reformadores han inaugurado la era de la verdadera religión y de la verdadera moralidad.

(1) Véase el t. V de mis *Estudios*.

Los protestantes dicen que la idea de la Iglesia es una reminiscencia de la institución de las castas. Esto es verdad en cierto sentido; pero también se puede decir que la Iglesia no es ya una casta, puesto que su entrada es libre para todos, y que el celibato hace imposible la herencia. La Iglesia se parece más bien al Estado tal como lo concebían los antiguos. En la antigüedad el Estado absorbía al individuo, el hombre no era algo más que como ciudadano; fuera de la ciudad era extranjero, es decir, estaba fuera de la ley. La Iglesia también absorbe al individuo: el hombre fuera de la Iglesia no es ya un creyente; está fuera de la ley, no puede alcanzar su salvación, está condenado. Por esta concepción antigua del Estado, que la Iglesia reproduce, está en oposición con un principio esencial de la humanidad moderna. El individualismo, traído al mundo por los Germanos, ha acabado por dominar en la sociedad política; bajo su influencia, el derecho del individuo ha sido reconocido frente al derecho del Estado. En el terreno de la religión, la raza germánica comenzó por sufrir el yugo de la Iglesia; pero el individualismo debía prevalecer en religión lo mismo que en política. El hombre tiene derecho á más independencia como fiel que como ciudadano; como ciudadano, debe someterse á la ley, está subordinado al Estado; como fiel, no puede recibir ley propiamente dicha, porque las relaciones del hombre con Dios caen por fuera de toda autoridad de obediencia. Si hoy el Estado mismo no tiene ya sobre el ciudadano el poder absoluto que tenía en la antigüedad; si se ve obligado á reconocer al individuo derechos sobre los cuales no tiene acción ninguna, ¿cómo la Iglesia, que no tiene verdadero poder, había de conservar su dominación sobre los fieles? Correspondía á la raza que ha introducido en el mundo político la independencia individual dar también al creyente la libertad de que la Iglesia lo había despojado. Hé aquí por qué la Reforma ha nacido en Alemania. ¿Qué es, pues, la Iglesia? No puede ya ser un poder, porque todo lo que es poder propiamente dicho cae dentro de las atribuciones del Estado. La Iglesia no es más que una asociación de creyentes.

Si el protestantismo ha emancipado al hombre de la esclavitud de la Iglesia, lo ha sometido á nuevas cadenas, reemplazando el despotismo del sacerdocio por el de la Escritura. La razón y la li-

bertad del pensamiento ganaban poco en el cambio, al parecer, si es que ganaban algo. ¿No vale más una autoridad viva que una autoridad muerta? A primera vista se diría que el hombre marcha y avanza con los progresos de la sociedad, mientras que la letra, que siempre se conserva la misma, parece un obstáculo al desarrollo de la vida. Pero los hechos prueban lo contrario. La Iglesia católica se ha inmovilizado, porque tiene interés en pasar por inmutable como poder divino. Por el contrario, el protestantismo es progresivo, á pesar de la inmovilidad de la letra escrita. El progreso está en la destrucción de un poder al cual los fieles no podían oponer su razón individual, al paso que la interpretación de la Escritura queda abandonada á la razón del individuo. En realidad, el peligro que nace del principio de la Reforma no está en la tiranía, está más bien en la anarquía, que parece ser la consecuencia necesaria del individualismo protestante. La unidad es una necesidad de la naturaleza tanto como la independencia individual; la religión satisface esta necesidad. Sin embargo, el protestantismo hace de cada individuo como un Dios aislado en su conciencia y satisfecho de sí mismo: ¿qué es entonces de la vida comun? Tal es la cuestión que un teólogo el siglo XIX dirige á sus hermanos separados (1). La cuestión no es dificultosa más que en teoría; los protestantes responden á su adversario: «Decir que el protestantismo destruye la comunión de las almas, es negar la luz del día; trescientos años de existencia prueban que hay vida comun en el seno de la Reforma, aún cuando cada cual quede entregado á su libertad individual.» La contradicción entre la teoría y el hecho se explica fácilmente; la verdad tiene el poder de agrupar las inteligencias, sin que sea necesaria la concepción de una autoridad exterior. La verdad, luz del alma, penetra en todas partes é ilumina todos los espíritus (2).

Los católicos dirigen una censura más grave al individualismo protestante; escuchemos á Bossuet: «No queda en la tierra ninguna autoridad que viva y hable, capaz de determinar el verdadero sentido de la Escritura, ni de fijar las opiniones respecto de

(1) MOEHLER, *Symbolik*, p. 383.

(2) BAUR, *Der Gegensatz des Katholicismus*, p. 331-333.

los dogmas que componen el cristianismo. Por este medio es evidente que los artículos de la fe desaparecerán unos despues de otros; una vez excitados los ánimos y abandonados á sí mismos, no podrán detenerse; y la indiferencia de las religiones será el fruto desdichado de las disputas que se excitan en toda la cristiandad y el término fatal en que vendrá á parar la Reforma» (1). La acusación ha sido reproducida en el siglo XIX: «Al rechazar la Iglesia, dice Moehler, para atenerse á la inspiración interior, es preciso, para que haya lógica, negar la necesidad de una revelación exterior, de un cristianismo histórico» (2). Estas imputaciones adquieren una fuerza extraordinaria, cuando se ve el movimiento racionalista que invade á las sectas protestantes. Creemos que Bossuet y Moehler tienen razón. Si al salir de la Iglesia los protestantes han dado el primer paso fuera del cristianismo tradicional, han abandonado forzosamente la doctrina de una revelación milagrosa para venir á parar en la creencia de una revelación por la humanidad, permanente y progresiva. En vano los más avanzados admiten aún la Escritura como palabra revelada; la inmutabilidad de la revelación, lo que los católicos llaman la verdad absoluta, es imposible en cuanto se reconoce á la razón individual como órgano de interpretación. En vano los protestantes pretenden que la Escritura es tan inmutable como la tradición católica; en vano dicen que su doctrina está menos sujeta á error que la doctrina ortodoxa, puesto que la ortodoxia se funda en una tradición humana, al paso que la Reforma descansa en la palabra de Dios. Les preguntamos con Bossuet: ¿quién interpreta esa palabra inmutable? La razón. Ahora bien, ¿no es la razón esencialmente perfectible? Y si el órgano que nos da á conocer la palabra de Dios se perfecciona incesantemente, ¿cómo se quiere que la palabra divina siga siendo la misma? Una revelación interpretada por una razón progresiva es una revelación progresiva. ¿Será necesario insistir más? ¿No es un hecho evidente que los protestantes no creen ya hoy lo que creían en el siglo XVI? Sin embargo, la letra de la Escritura es siempre la misma; pero la conciencia

(1) BOSSUET, *Estado presente de las controversias* (t. XI, p. 349).

(2) MOEHLER, *Symbolik*.

general ha cambiado, y esta conciencia general es lo que llamamos la revelación de Dios en la humanidad.

Esto responde á la objeción que los protestantes y los católicos presentan al dogma de una religión progresiva; dicen que es imposible una religión positiva, en separándose, ya de la Escritura revelada, ya de la tradición de la Iglesia. Al rechazar la autoridad de la Escritura y la de la Iglesia, no rechazamos la autoridad de la tradición; pero la tradición debe modificarse como toda manifestación del espíritu humano. Los católicos la invocan para probar que la doctrina de la Iglesia ha sido siempre la misma; para ellos la tradición se confunde con la revelación. Esta noción de la tradición es falsa, porque está en oposición con las leyes que rigen la vida. La tradición es la conciencia viviente de una sociedad cualquiera; bajo un punto de vista general, es la conciencia de la humanidad sobre las grandes cuestiones que le interesan; ahora bien, como la humanidad vive, marcha, progresa, la conciencia de la humanidad debe también ser una conciencia progresiva; no puede ya ser en el siglo XIX lo que era en la Edad Media; de hecho no es ya la misma, digan lo que quieran los católicos. La verdadera tradición, en lugar de probar la inmovilidad, prueba, pues, el progreso. ¿Impide esta tradición viva y progresiva que haya una creencia acerca de Dios y acerca del destino del hombre? No lo creemos.

La tradición es en el orden religioso lo que las costumbres en el orden civil. Expresión de un aspecto de la vida, el derecho se manifiesta por medio de usos ó de leyes. El derecho bajo la forma de costumbres vive en la conciencia general; por el hecho mismo de no estar fijado en fórmulas, participa de la movilidad de la vida, varía con el estado social. Estas variaciones incansables no impiden que el derecho exista y que sea considerado en cada edad de la humanidad como la razón escrita. Lo mismo sucede con la tradición; es la vida religiosa de la humanidad. Varía igualmente con las necesidades y con la cultura moral é intelectual de los pueblos; estas variaciones no impiden que cada edad tenga una fe admitida por la conciencia general y considerada como expresión de la verdad. La creencia religiosa, así entendida, conserva gran autoridad, aún cuando no tenga la de una revelación mi-

lagrosa. Es una doctrina divina, puesto que se desarrolla bajo la inspiración de Dios; es la palabra de vida de las generaciones que nacen, porque les es transmitida bajo la forma de enseñanza. Pero no ata á la humanidad, como han querido hacerlo las revelaciones; no obliga á los individuos, sino mientras su conciencia individual está conforme con la conciencia general; tienen el derecho de separarse de la sociedad religiosa. Estas escisiones no serán ya condenadas como cismas, porque son el ejercicio de un derecho; pueden hasta ser el principio de un progreso nuevo.

SECCION II.

EL ESTADO.

§ I.—Emanipación de la sociedad laica.

El protestantismo fué en su origen una reacción contra la Iglesia. Cuando Lutero se rebeló contra las indulgencias, cuando combatió al Pontificado, no pensaba aún en una revolución religiosa, ni aún en un cisma: los abusos del poder eclesiástico eran los que excitaban su indignación elocuente y los que á su vez conmovieron la Alemania. Pero atacar á la Iglesia era atacar indirectamente á la religión; porque la Iglesia tiene su fundamento en las entrañas del cristianismo; está basada en la distinción de lo espiritual y lo temporal, distinción esencialmente cristiana. La separación de la vida del alma y del cuerpo lleva consigo la división de los hombres en clérigos y laicos, los unos, elegidos del Señor y que practican la perfección evangélica; los otros, que viven la vida del mundo, vida más ó menos pagana, puesto que el mundo es el imperio de Satanás; así es que no consiguen su salvación más que por intermedio del clero, que es el intermediario entre Dios y la

general ha cambiado, y esta conciencia general es lo que llamamos la revelación de Dios en la humanidad.

Esto responde á la objeción que los protestantes y los católicos presentan al dogma de una religión progresiva; dicen que es imposible una religión positiva, en separándose, ya de la Escritura revelada, ya de la tradición de la Iglesia. Al rechazar la autoridad de la Escritura y la de la Iglesia, no rechazamos la autoridad de la tradición; pero la tradición debe modificarse como toda manifestación del espíritu humano. Los católicos la invocan para probar que la doctrina de la Iglesia ha sido siempre la misma; para ellos la tradición se confunde con la revelación. Esta noción de la tradición es falsa, porque está en oposición con las leyes que rigen la vida. La tradición es la conciencia viviente de una sociedad cualquiera; bajo un punto de vista general, es la conciencia de la humanidad sobre las grandes cuestiones que le interesan; ahora bien, como la humanidad vive, marcha, progresa, la conciencia de la humanidad debe también ser una conciencia progresiva; no puede ya ser en el siglo XIX lo que era en la Edad Media; de hecho no es ya la misma, digan lo que quieran los católicos. La verdadera tradición, en lugar de probar la inmovilidad, prueba, pues, el progreso. ¿Impide esta tradición viva y progresiva que haya una creencia acerca de Dios y acerca del destino del hombre? No lo creemos.

La tradición es en el orden religioso lo que las costumbres en el orden civil. Expresión de un aspecto de la vida, el derecho se manifiesta por medio de usos ó de leyes. El derecho bajo la forma de costumbres vive en la conciencia general; por el hecho mismo de no estar fijado en fórmulas, participa de la movilidad de la vida, varía con el estado social. Estas variaciones incesantes no impiden que el derecho exista y que sea considerado en cada edad de la humanidad como la razón escrita. Lo mismo sucede con la tradición; es la vida religiosa de la humanidad. Varía igualmente con las necesidades y con la cultura moral é intelectual de los pueblos; estas variaciones no impiden que cada edad tenga una fe admitida por la conciencia general y considerada como expresión de la verdad. La creencia religiosa, así entendida, conserva gran autoridad, aún cuando no tenga la de una revelación mi-

lagrosa. Es una doctrina divina, puesto que se desarrolla bajo la inspiración de Dios; es la palabra de vida de las generaciones que nacen, porque les es transmitida bajo la forma de enseñanza. Pero no ata á la humanidad, como han querido hacerlo las revelaciones; no obliga á los individuos, sino mientras su conciencia individual está conforme con la conciencia general; tienen el derecho de separarse de la sociedad religiosa. Estas escisiones no serán ya condenadas como cismas, porque son el ejercicio de un derecho; pueden hasta ser el principio de un progreso nuevo.

SECCION II.

EL ESTADO.

§ I.—Emanipación de la sociedad laica.

El protestantismo fué en su origen una reacción contra la Iglesia. Cuando Lutero se rebeló contra las indulgencias, cuando combatió al Pontificado, no pensaba aún en una revolución religiosa, ni aún en un cisma: los abusos del poder eclesiástico eran los que excitaban su indignación elocuente y los que á su vez conmovieron la Alemania. Pero atacar á la Iglesia era atacar indirectamente á la religión; porque la Iglesia tiene su fundamento en las entrañas del cristianismo; está basada en la distinción de lo espiritual y lo temporal, distinción esencialmente cristiana. La separación de la vida del alma y del cuerpo lleva consigo la división de los hombres en clérigos y laicos, los unos, elegidos del Señor y que practican la perfección evangélica; los otros, que viven la vida del mundo, vida más ó menos pagana, puesto que el mundo es el imperio de Satanás; así es que no consiguen su salvación más que por intermedio del clero, que es el intermediario entre Dios y la

humanidad. De aquí el dualismo de la Iglesia y el Estado: la Iglesia preside á la vida espiritual; el Estado á la existencia corporal. El dualismo del espíritu y del cuerpo, así como de los órganos correspondientes, implica la superioridad del sacerdocio y de la Iglesia sobre los laicos y el Estado; bajo el punto de vista cristiano, esta superioridad es tan incontestable como la del alma sobre la materia.

Para destruir en sus fundamentos la superioridad del sacerdocio no hay más que un medio, y es negar el espiritualismo evangélico. Pero atacar el espiritualismo es atacar el cristianismo. Hé aquí la situación perpleja en que se encontraban los reformadores. Enemigos de la Iglesia y del yugo sacerdotal, debían rechazar la distinción orgullosa de clérigos y laicos, debían reivindicar la libertad del Estado. Pero los reformadores eran también cristianos, más cristianos que los católicos; ahora bien, es imposible ser cristiano sin dar en el exceso del espiritualismo evangélico, y en este caso, ¿cómo evitar las consecuencias que necesariamente se desprenden de él? Una vida santa en oposición con la vida laica, la reprobación del mundo, una existencia espiritual fuera de la realidad; hé aquí el monaquismo en su esencia. La inconsecuencia tan censurada á los reformadores era inevitable, pero el progreso se realizó á través de las contradicciones; el instinto de la naturaleza fué más fuerte que el dogma.

Había una aspiración en el cristianismo primitivo, tan orgullosa como la distinción de clérigos y laicos, pero que podía servir de arma á los reformadores para combatir aquella distinción famosa. Escuchemos á Lutero: «Se dice que el papa y los obispos, los sacerdotes y todos los que pueblan los conventos, forman el estado espiritual ó eclesiástico, y que los príncipes, los nobles, los plebeyos y los villanos forman el estado secular ó laico. Gran invención; pero no hay que asustarse. Todos los cristianos son de condición espiritual; no hay entre ellos más diferencia que la de las funciones que ejercen. Todos tenemos el mismo bautismo, la misma fe, y esto es lo que constituye el hombre espiritual.... Todos somos consagrados por el bautismo, según lo dice San Pedro: *todos sois sacerdotes y reyes*, aún cuando no á todos corresponda ejercer tales cargos.... Así es que los clérigos y los

laicos no tienen nada que los distinga más que las funciones. Todos tienen el mismo estado, pero no todos tienen que realizar la misma obra» (1). De aquí resulta que entre los cristianos y Dios no puede ya haber mediador humano; Jesucristo es el único mediador. Desde este momento el sacerdote no es ya más que un ministro que no tiene más derechos que un funcionario civil para pretender un poder divino.

El sacerdocio general de los cristianos no ha sido nunca más que una ficción; es el deseo de Moisés, la aspiración de los Apóstoles, pero no es más que un piadoso deseo. Supone que los discípulos de Cristo llevan una vida espiritual en armonía con tan elevada elección. Algunos santos anacoretas se aproximaron al ideal cristiano, matando al cuerpo en obsequio del alma; pero la masa de los fieles continuó viviendo la vida del mundo, que en definitiva es la única posible, la vida tal como la ha hecho Dios. ¿Era más realizable en tiempo de la Reforma el sacerdocio general de los cristianos? Los reformadores no podían dar realidad á una idea contradictoria é impracticable. Lutero se vió precisado á confesar que el sacerdocio de los fieles no era más que una utopía (2). Sin embargo, la idea del sacerdocio general, por imaginaria que sea, destruyó para siempre el prestigio del sacerdote. Más de un protestante hubiera querido, una vez consolidada la Reforma, volver á la tradición católica, tan favorable á la ambición clerical; pero estas nuevas inconsecuencias fueron trabajo perdido; el sacerdocio no se recobró del golpe que le dió Lutero.

Si todos los cristianos son sacerdotes, ¿á qué se reducen el espiritualismo cristiano y la vida espiritual? La vida espiritual, ó por mejor decir, la pretensión del espiritualismo, se había encarnado en el monaquismo, que decía ser el camino de la perfección y aún la perfección misma. Ya se sabe lo que llegó á ser esta perfección en el siglo XVI; si había ideal era el de la ignorancia, de la estupidez y de la corrupción, que frecuentemente acompaña á la ausencia de toda cultura intelectual. Los reformadores no po-

(1) LUTHER, *An den christlichen Adel deutscher Nation*, al párrafo aduana.
 (2) LUTHER, *Deutsche Messe, Vorrede* (GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. III, p. 356, nota 7).

dian atacar á la Iglesia sin encontrar en su camino á los frailes, en los cuales estaba encarnada la Iglesia; los llamaron á la libertad cristiana, y á su voz religiosos y religiosas abandonaron la vida perfecta para volver á la vida imperfecta del mundo laico. Esto era rehabilitar el matrimonio, la propiedad y el trabajo, y condenar el celibato, la comunidad y la vida contemplativa (1). A decir verdad, no fueron los reformadores los que llevaron á cabo esta revolución; estaba preparada y en cierto modo realizada en la conciencia general, mucho tiempo ántes que Lutero y millares de monjes, siguiendo su ejemplo, arrojasen los hábitos. De aquí la facilidad con que los reformadores destruyeron una institución secular.

Abandonar los conventos, rehabilitar el matrimonio, la propiedad y el trabajo, ¿no era repudiar el espiritualismo cristiano? Tan lejos estaban de ello los reformadores, que quisieron hacerlo extensivo á todos los cristianos. La Iglesia habia conocido la imposibilidad de imponer el espiritualismo evangélico á todos los hombres; á fin de conciliar las máximas del Evangelio con las exigencias de la vida real, inventó la distincion de los consejos y de los preceptos. Al exaltar la virginidad, decia, al recomendar la renuncia de los bienes, el perdón de las injurias, el Evangelio no pensaba en hacer de estas reglas de la vida perfecta una ley general, sino en dar consejos á los que deseaban llegar á la perfeccion. De aquí el monaquismo; los votos de castidad, de pobreza y de obediencia de los monjes convirtieron en leyes los consejos del Evangelio; pero para los que no entraban en la vida monástica, aquellos consejos no tenían nada de obligatorio. Los reformadores rechazaron la distincion: Los consejos, dice Lutero, se dirigen á todos los cristianos, lo mismo que los preceptos (2).

Hé aquí el espiritualismo cristiano ó la perfeccion evangélica declarado obligatorio para todo discípulo de Cristo. Esto es lógico. Lo que Lutero reprueba en el monaquismo no es el espiritua-

(1) El matrimonio es de derecho natural, segun la *Apología de la Confesion de Augsburgo*, XI, 9. Al aprobar el Evangelio la institucion de los Estados, aprueba tambien la propiedad y el trabajo, dice MELANCHTON (*Loci theologici, de paupertate*).

(2) LUTHER, *Schrift von weltlicher Obrigkeit* t. XVIII, p. 386 y sig.

lismo, sino la doctrina de las obras que justifican al que las practica. No quiere el celibato forzoso como obra de santidad; pero la virginidad sigue siendo para él un ideal superior al matrimonio: la considera como una gracia sublime y sobrenatural (1). Lutero santifica ciertamente el matrimonio, pero esto ya lo habia hecho la Iglesia. La cuestion no está en santificar el matrimonio, sino en ver qué idea se forma de él; ahora bien, tanto para Lutero como para los católicos, el matrimonio no es más que un remedio contra la incontinencia. El matrimonio no es, pues, bueno en sí mismo; no es la union de las almas, es la union de los cuerpos. Sin embargo, si Lutero es cristiano, y cristiano espiritualista, como San Pablo, tambien es alemán; tanto sus buenas cualidades como sus defectos provienen de la raza alemana, de la cual es uno de los más enérgicos representantes. Debía, pues, ver en la mujer algo más que la materia; y en efecto, encuentra palabras para exaltar á la compañera que Dios ha dado al hombre: «El que desprecia á las mujeres, dice, desprecia á Dios. La mujer es el más precioso de los tesoros: está llena de gracias y virtudes.» Pero mirando de cerca se advierte que la idea bíblica, que es la de la antigüedad, predomina sobre el sentimiento germánico, que es el sentimiento moderno; aun cuando glorifica á la mujer, no parece que el reformador alemán ve en ella más que la conservacion de la vida humana (2). Hay lucha entre las tendencias germánicas y las tendencias cristianas en Lutero; de aquí sus incansantes contradicciones. En teoría el dogma venció á la raza; pero de hecho la raza fué más poderosa, sobre todo en las masas, en las cuales ejercia ménos imperio el elemento teológico. Los Alemanes creyeron á sus poetas más que á la Biblia y al catecismo de Lutero.

Los reformadores incurren en la misma contradicción respecto á la distincion de los consejos y de los preceptos.

(1) LUTERO dice de la virginidad en su *Catecismo*: «*Sublimis et supernaturalis gratia.*» — *C. Apología*, XI, 36 y 37: «*Negue tamen conjugio æquamus virginitatem..... Virginitas donum est præstantius conjugio.*» No hablan los católicos de otro modo.

(2) MICHELET, *Memorias de Lutero*: «No cabe duda que las mujeres que mueren de parto, conservando la fe, se salvan; porque mueren en el cargo y funcion para que Dios las ha creado.»

de la concepción de la vida. Lutero rehabilita la vida laica; es á sus ojos tan santa como la vida religiosa; por mejor decir, la vida laica y la vida religiosa se confunden: «El labriego que trabaja la tierra, la mujer que arregla su casa, el magistrado que desempeña sus funciones, el obrero que trabaja, hacen una obra tan santa como el monje que reza y ayuna» (1). Pero ¿qué vida laica es esa que santifica Lutero? ¿Opina Lutero, como los humanistas, que la naturaleza es santa, y que para ser santo basta con obedecer á sus inspiraciones? El reformador alemán está muy lejos de decir, como *Hutten*, que es un placer el vivir; ve la existencia humana con sombríos colores, lo mismo que un monje católico. «El hombre está en poder del diablo; su misión es sufrir. A cada instante debemos esperar alguna desgracia; si pasa una hora sin que sucedan diez accidentes, debemos felicitarnos como de una dicha inaudita» (2). Lutero teme á los bienes de la tierra, que los hombres buscan con tanta avidez; está tan convencido como los católicos de que el mundo es el imperio de Satanás. El reformador conoce demasiado bien su Evangelio, para no mirar con desconfianza las riquezas: «¡Bienaventurados los pobres!» exclama (3). Si tan gran peligro son las riquezas para la salvación, ¿no es una locura insigne el trabajar para aumentarlas? Lutero siente hacia el comercio la misma antipatía que los Padres de la Iglesia; no lo admite más que para las cosas de primera necesidad, como los patriarcas; pero el comercio exterior le parece una peste; y los comerciantes le parecen peores que bandidos (4). Lutero no tiene tampoco el sentimiento del derecho; toma al pie de la letra los preceptos del Evangelio: *No pongais resistencia al malo; antes bien, si alguno os hiriese en la mejilla derecha, presentadle la izquierda, y al que quiera demandaros en justicia para quitaros vuestra túnica, dadle también vuestro manto.*

Aquí era necesaria, más que en ninguna otra parte, la distinción entre los consejos y los preceptos, para poner el Evangelio en ar-

(1) LUTERO, *De captivitate babilonica Ecclesie*.

(2) LUTHER, *Bedenken, ob Kriegsleute in einem seeligen Stande sein können* (t. XXII, p. 325).

(3) LUTHER, *Ueber das Buch Mose* (t. I, p. 134).

(4) LUTHER, *Bedenken von Kaufshandlung* (t. XXII, p. 306, 315).

monía con la realidad de las cosas; sin embargo, Lutero la rechaza como un sofisma y una mentira; llama paganos á los cristianos que no obedecen á los mandamientos precisos del Salvador. Las objeciones que desde el punto de vista del derecho se hacen contra la doctrina evangélica, no le importan: la religión, dice, no tiene que ver nada con la ley civil. Si se le pregunta cuál ha de ser en este orden de ideas la misión del Estado, responde que el Estado es bueno para los que no son cristianos más que de nombre; por lo demás, confiesa que éstos son el mayor número, y aún hubiera podido decir que todos, incluso los que predicaban una moral imposible (1).

Este concepto de la vida fué exagerado por los calvinistas. *Voltaire* dice que si abrieron las puertas de los conventos fué para convertir á la sociedad humana en conventos. Esto no es un chiste; la tendencia de los protestantes era realmente convertir el espiritualismo evangélico en una ley para todos los cristianos, lo que equivalía á transformar á todos los cristianos en monjes. Esto se manifestó con evidencia en la secta de los Mennonitas, verdaderos monjes de la Reforma, que tomaron en serio los preceptos del Evangelio y los aplicaron literalmente: la vida no era para ellos más que una aspiración á la muerte (2). La misma tendencia produjo en los tiempos modernos el movimiento pietista. Estamos en pleno monaquismo.

Pero no tratemos de juzgar la Reforma con los argumentos severos de la lógica; la inconsecuencia es de su esencia. El espiritualismo no es más que una de las fases de la revolución religiosa del siglo XVI; es el elemento católico, pudiera decirse cristiano, conservado y á veces exagerado por los reformadores. Había en el protestantismo otras muchas tendencias. Destruyendo los claustros, los protestantes destruían, sin pensarlo, la concepción cristiana de la vida. Cuando Lutero tomó una mujer, aceptó tanto los placeres como los males de la existencia real. Así es que se encuentran en él, al lado de sentimientos profundamente cristianos,

(1) LUTHER, *Von weltlicher Obrigkeit* (t. XVIII, p. 392 y sig.); *grosser Sermon vom Wucher* (t. XXII, p. 152 y sig.).

(2) SEBASTIAN FRANKS *Chronik*. (GIESELER, t. III, 2, p. 90 nota 1.)

acentos espontáneos de la naturaleza; es que se revela la sangre germana. Lutero no condena las alegrías de este mundo; no es nada pietista; aprueba el baile; dice, como pudiera hacerlo Rabelais, que «si Dios puede crear buenos sollos y buenos vinos del Rhin, los hombres pueden también comerlos y beberlos» (1). Esta no es ya la voz sombría de la Edad Media; es la voz del Renacimiento: *Seguid á la naturaleza.*

La humanidad había entrado ya en este camino cuando apareció Lutero; nunca había podido resignarse á una concepción de la vida que destruye la vida: el sentimiento de la realidad, de la conservación, pudo siempre más en las masas que las exageraciones de la doctrina religiosa. Los hombres se resistieron á creer que Dios los había creado para entregarlos al diablo; la raza germánica principalmente, dotada en tan alto grado del sentimiento de la naturaleza, no podía ver en esta naturaleza tan bella y tan grande el imperio de Satanás; inclinábase más á exagerar el culto de la creación, confundiéndolo en su majestad con el Sér infinito de que procede. Esta manera de sentir era incompatible con el dualismo cristiano del espíritu y del cuerpo. No porque la rehabilitación de la naturaleza deba dar por resultado la confusión de Dios con la creación y del alma con la materia; la naturaleza no es más que la manifestación de Dios, y el cuerpo es el límite necesario del espíritu; pero es el órgano del alma, y no su enemigo. No hay diablo que gobierne el mundo y que esté ocupado incessantemente en luchar con Dios y en tentar al hombre. En este sentido la conciencia moderna rechaza el dualismo cristiano. La vida es una, á la vez espiritual y temporal. No hay separación entre clérigos y laicos; no hay más que una sociedad; no hay distinción entre la Iglesia y el Estado; no hay más que una soberanía, la de la Nación.

(1) LUTHER, *Ueber das Buch Mose* (t. 1, p. 162).

§ II. — La Reforma y el Estado (1).

El catolicismo absorbe al individuo, á la sociedad y á la humanidad completa. Al individuo no le deja sombra de libertad; desde su nacimiento hasta su muerte el hombre está sujeto en las cadenas de un dogma inmutable y de una Iglesia fuera de la cual no puede dar un paso sin incurrir en la condenación eterna. La sociedad sufre el mismo yugo; la Iglesia le traza los límites dentro de los cuales debe moverse; ella dirige los destinos de los pueblos; los gobiernos no son más que instrumentos que maneja, no tienen existencia propia. La Iglesia tiene la espada temporal así como la espada espiritual; si se digna confiarla á los príncipes, es á condición de que la desenvainen cuando ella lo manda, á la primera indicación de su voluntad. Su imperio se extiende á la humanidad entera, porque el poder de la Iglesia procede de Dios y le ha sido concedido sobre todos los pueblos. No hay más que una verdad, y no puede haber por consiguiente más que una ley y un solo órgano de esta ley, que es el Papa. Es verdad que el Papa tiene enfrente al Emperador, pero el Emperador está subordinado á él. A los que se atreven á comparar el Pontificado con el Imperio, Roma les responde que esto es comparar la luz vivificante del sol con el pálido reflejo de la luna.

La Reforma era una reacción contra la Iglesia; debía, pues, protestar contra las pretensiones de un clero que, olvidando su misión espiritual, hacía consistir la religión en el poder civil y político; debía volver á llevar la religión á su verdadera misión, dando de este modo satisfacción á la sociedad laica. Emancipar completamente á la sociedad de la dominación clerical: tal era la misión política de la revolución del siglo XVI; es tan legítima y tan santa como su misión religiosa. Si el individuo tiene derecho á la libertad, todavía es más incontestable el derecho de la sociedad á la soberanía. El individuo está sometido bajo ciertos conceptos á la so-

(1) Véase mi *Estudio sobre la Iglesia y el Estado*, P. 2.^a, p. 343-378.

acentos espontáneos de la naturaleza; es que se revela la sangre germana. Lutero no condena las alegrías de este mundo; no es nada pietista; aprueba el baile; dice, como pudiera hacerlo Rabelais, que «si Dios puede crear buenos sollos y buenos vinos del Rhin, los hombres pueden también comerlos y beberlos» (1). Esta no es ya la voz sombría de la Edad Media; es la voz del Renacimiento: *Seguid á la naturaleza.*

La humanidad había entrado ya en este camino cuando apareció Lutero; nunca había podido resignarse á una concepción de la vida que destruye la vida: el sentimiento de la realidad, de la conservación, pudo siempre más en las masas que las exageraciones de la doctrina religiosa. Los hombres se resistieron á creer que Dios los había creado para entregarlos al diablo; la raza germánica principalmente, dotada en tan alto grado del sentimiento de la naturaleza, no podía ver en esta naturaleza tan bella y tan grande el imperio de Satanás; inclinábase más á exagerar el culto de la creación, confundiendo en su majestad con el Sér infinito de que procede. Esta manera de sentir era incompatible con el dualismo cristiano del espíritu y del cuerpo. No porque la rehabilitación de la naturaleza deba dar por resultado la confusión de Dios con la creación y del alma con la materia; la naturaleza no es más que la manifestación de Dios, y el cuerpo es el límite necesario del espíritu; pero es el órgano del alma, y no su enemigo. No hay diablo que gobierne el mundo y que esté ocupado incessantemente en luchar con Dios y en tentar al hombre. En este sentido la conciencia moderna rechaza el dualismo cristiano. La vida es una, á la vez espiritual y temporal. No hay separación entre clérigos y laicos; no hay más que una sociedad; no hay distinción entre la Iglesia y el Estado; no hay más que una soberanía, la de la Nación.

(1) LUTHER, *Ueber das Buch Mose* (t. 1, p. 162).

§ II. — La Reforma y el Estado (1).

El catolicismo absorbe al individuo, á la sociedad y á la humanidad completa. Al individuo no le deja sombra de libertad; desde su nacimiento hasta su muerte el hombre está sujeto en las cadenas de un dogma inmutable y de una Iglesia fuera de la cual no puede dar un paso sin incurrir en la condenación eterna. La sociedad sufre el mismo yugo; la Iglesia le traza los límites dentro de los cuales debe moverse; ella dirige los destinos de los pueblos; los gobiernos no son más que instrumentos que maneja, no tienen existencia propia. La Iglesia tiene la espada temporal así como la espada espiritual; si se digna confiarla á los príncipes, es á condición de que la desenvainen cuando ella lo manda, á la primera indicación de su voluntad. Su imperio se extiende á la humanidad entera, porque el poder de la Iglesia procede de Dios y le ha sido concedido sobre todos los pueblos. No hay más que una verdad, y no puede haber por consiguiente más que una ley y un solo órgano de esta ley, que es el Papa. Es verdad que el Papa tiene enfrente al Emperador, pero el Emperador está subordinado á él. A los que se atreven á comparar el Pontificado con el Imperio, Roma les responde que esto es comparar la luz vivificante del sol con el pálido reflejo de la luna.

La Reforma era una reacción contra la Iglesia; debía, pues, protestar contra las pretensiones de un clero que, olvidando su misión espiritual, hacía consistir la religión en el poder civil y político; debía volver á llevar la religión á su verdadera misión, dando de este modo satisfacción á la sociedad laica. Emancipar completamente á la sociedad de la dominación clerical: tal era la misión política de la revolución del siglo XVI; es tan legítima y tan santa como su misión religiosa. Si el individuo tiene derecho á la libertad, todavía es más incontestable el derecho de la sociedad á la soberanía. El individuo está sometido bajo ciertos conceptos á la so-

(1) Véase mi *Estudio sobre la Iglesia y el Estado*, P. 2.^a, p. 343-378.

ciudad, mientras que los pueblos no están sometidos á ninguna autoridad superior; su independencia no puede, pues, ser limitada por ningun poder; la soberanía de las naciones no tiene más límites que los que le imponen los derechos de los individuos.

El carácter político de la revolución del siglo XVI resalta en la Reforma de Inglaterra. Protestantes y católicos se han puesto de acuerdo para rebajarla. Enrique VIII, dice Bossuet (1), el autor de la Reforma anglicana y el que, á decir verdad, ha establecido el verdadero fundamento en el odio que ha inspirado contra el Papa y contra la Iglesia romana, es un hombre igualmente rechazado y anatematizado por todos los partidos. » Segun Herder, la Reforma inglesa es la página más vergonzosa del protestantismo (2). Escuchemos á un escritor inglés sobre esta mancha de su patria: « En ninguna parte se presentó la Reforma con colores tan repugnantes. En Inglaterra fué completamente política; en otras partes era completamente religiosa. Entre nosotros los intereses temporales se sirvieron de las discusiones teológicas para conseguir sus fines..... Un monarca á quien sin injusticia se puede llamar la *encarnacion del despotismo*, unos ministros sin principios, una aristocracia rapaz, un Parlamento servil, hé aquí los autores de nuestro cisma, hé aquí los instrumentos despreciables á los cuales debemos la libertad religiosa. La obra comenzada por Enrique, el asesino de sus mujeres, fué proseguida por Somerset, el asesino de su hermano, y terminada por Isabel, asesino de la infortunada María Estuardo, que venia á pedirle asilo» (3). No tomaremos la defensa de Enrique VIII, ni del servilismo del clero y del Parlamento. Pero para apreciar la Reforma de Inglaterra, no se debe olvidar que la revolución religiosa tenía una misión política, y se debe tener en cuenta el genio de la raza inglesa. Imbuida más que otra nación cualquiera en el espíritu individualista de los germanos, quiere la independencia, el *self government*, lo mismo en materia religiosa que en materia política. Esta necesidad de libertad existia en todos los pueblos; pero de-

(1) BOSSUET, *Historia de las Variaciones*, lib. VII.

(2) HERDER, *Adrastea* (t. XXXIII, p. 107).

(3) EDINBURGH REVIEW, en la *Revista Británica*, 1829, t. I, p. 172.

bia manifestarse en los ingleses con particular vivacidad. Hé aquí lo que hay de legítimo en la Reforma de Enrique VIII; las malas pasiones del Rey no pueden deslustrar la revolución á que dió su nombre, y que sin él se hubiera realizado también.

El cardenal Reginaldo Poole cuenta que Enrique VIII estaba dispuesto á ceder al Papa, cuando un confidente de Wolsey, el famoso Cromwell, le hizo entender que podia prescindir de la aprobacion de Roma: « Señor, le dijo, no sois más que un semi-rey, y nosotros unos semi-súbditos; los obispos prestan juramento al Rey y al Papa, y el segundo los dispensa del primero. Volved á ser rey. Apoyado en vuestro Parlamento, proclamamos jefe de la Iglesia de Inglaterra, y veréis crecer la gloria de vuestro nombre y la prosperidad de vuestro pueblo » (1). Dudamos de que Enrique VIII tuviese necesidad de quien le abriese los ojos respecto de sus relaciones con la Santa Sede. Ya en los siglos XIV y XV los reyes y los parlamentos habian hecho oír á los papas palabras de libertad é independencia. Esto prueba que no hay necesidad de apelar al servilismo para explicar el apoyo que la nación prestó á su jefe. Hay una verdad tan sencilla y tan clara en las palabras atribuidas á Cromwell, que debia ocurrirse á todo el mundo en un país que tenía la práctica del poder soberano. El Parlamento hizo presente « que el clero congregado en concilio hacia leyes en una lengua extranjera sin someterlas á la aprobacion de la Corona, y que sus decretos estaban á veces en contradicción con la legislación laica: ¿no era esto dividir la soberanía? y ¿á quién se debía obedecer en definitiva, al Rey ó á la Iglesia? » (2). El clero mismo era favorable á la independencia religiosa del Estado; recordaba que la Iglesia anglicana habia sido más explotada que otra cualquiera por los papas; de Inglaterra habian partido en la Edad Media las quejas más vehementes contra la fiscalizacion de Roma y de sus procónsules *mitrados*; el clero salia ganando con romper aquellas cadenas. Bajo la influencia de todas estas causas, perfectamente legítimas en sí mismas, fué declarado Enrique VIII jefe de la Iglesia de Inglaterra.

(1) *Apologia Reginaldi Poli ad Carolum V, Epist. I*, 126.

(2) RANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, t. IV, p. 46.

Bossuet se indigna de la miserable servidumbre de la Iglesia protestante; de aquí resulta, dice, que la religión no ha sido más que una política, y que se ha hecho todo lo que han querido los reyes. Bajo el punto de vista católico, el obispo de Meaux tiene razón; si es verdad que Dios tiene su representante sobre la tierra, es un crimen de lesa majestad divina el usurpar sus derechos al Papa. Pero considerando las cosas bajo el punto de vista humano, ¿por qué una nación reunida en parlamento no ha de tener un poder tan extenso como el del Papa ó de los concilios? Si el Papa puede imponer á los fieles la superstición de la Inmaculada Concepcion, ¿por qué los pueblos no han de tener el derecho de darse leyes religiosas? No quiere decir esto que aprobemos la tiranía de Enrique VIII y de sus parlamentos; la soberanía no alcanza á las relaciones del hombre con Dios; en éstas, más que en el terreno político, debe dominar el *self-governement*, la libertad más absoluta. Pero estos principios no eran reconocidos en el siglo XVI; ni los reformadores de Alemania, ni el regio reformador de Inglaterra admitían la libertad religiosa. Al reprobar á Enrique VIII, los protestantes repudian las tendencias políticas del protestantismo, porque en todas partes la Reforma viene á parar, con cortas diferencias, al régimen anglicano.

Los que están por la soberanía de la sociedad laica, deben aprobar los primeros ataques de los reformadores contra la dominación sacerdotal. Los protestantes sostienen la distinción del Estado y de la Iglesia, pero esta distinción no tiene ya el sentido que tenía bajo el imperio de Roma. No es un repartimiento de la soberanía, y ménos aún la supremacía de la Iglesia sobre el Estado, es una division de funciones. El protestantismo admite la Iglesia y el Estado como órganos de dos órdenes de funciones diversas, pero sin pensar en hacer de la Iglesia un poder independiente del Estado ó superior á él. Se lee en la confesion de Augsburgo que el poder de la Iglesia no es más que un ministerio; no está fuera del Estado, como una República separada, y ménos aún sobre el Estado; está en el Estado, como uno de sus miembros. La famosa *libertad de la Iglesia* es, pues, reemplazada por la subordinacion de los clérigos; éstos quedan al mismo nivel que todos los ciudadanos. Desde este momento ya no se puede tra-

tar de inmunidades ni de privilegios del clero; queda sometido á la ley general. Los municipios y los legistas habian sostenido ya esta doctrina, que se deduce tan claramente de la idea de la soberanía, que admira que haya podido ponerse en duda jamás; los reformadores la presentaron bajo un punto de vista teológico: la igualdad de los laicos y de los clérigos (1).

Pero ¿qué iba á ser de las inmensas posesiones de la Iglesia? ¿Se presentaría la Reforma como heredera de tan rica sucesion? Se ha imputado á los reformadores como un crimen el haber despojado al clero; se ha hecho consistir en un vil motivo de lucro la razon de la acogida que encontró en los príncipes la revolucion religiosa. Los ciegos partidarios del pasado ignoran que los príncipes católicos fueron los que tomaron la iniciativa de la secularizacion; considerando los bienes eclesiásticos como inútiles para la religion y para el Imperio, querían secularizar á los obispos y á los abades y abolir los monasterios, sin conservar más que algunos conventos para la nobleza. Aquellos proyectos fracasaron; pero lo que no se hizo legalmente se hizo por la violencia, sin distincion de países católicos y países protestantes. Lutero, lejos de provocar el pillaje de los bienes eclesiásticos, se opuso á él (2); no aprobó más que la secularizacion legal, y aún ésta á condición de que los príncipes empleasen los bienes, según la intencion de los donadores, en las atenciones de la religion y de la enseñanza (3). Nosotros preguntamos: ¿quién es el verdadero espoliador, Lutero, que queria que los bienes eclesiásticos sirviesen para su objeto primitivo, ó la Iglesia, que los malgastaba, permitiendo á los prelados que usáran y abusáran de ellos para sus placeres y su ambicion? ¿Era mejor, como decia el monje sajón en su rudo lenguaje, que los conventos fuesen lugares de prostitucion, que utilizar las riquezas para instruccion del pueblo? (4).

(1) LUTHER, *An den deutschen Adel* (t. XVII, p. 460).

(2) RANKE, *Deutsche Geschichte im Reformationszeitalter*, t. II, p. 248-250, 462.

(3) LUTHER, *Vermahnung an die gantze auf dem Reichstage zu Augsburg versammelte Geistlichkeit* (t. XX, p. 150).—*Glossen auf das vermeintliche kaiserliche Edikt* (ib., p. 334).—*Bedenken der geistlichen Güter halber* (ib., p. 379).—*Von den conciliis und Kirchen* (t. XXI, p. 298).

(4) LUTHER, *Vermahnung* (t. XX, p. 156).—*Wider Hans Worst* (t. XXI, p. 389).

Hasta aquí la Reforma está en lo cierto, y lo está también al proclamar la soberanía del Estado (1): pero ¿debe esta soberanía extenderse sobre la Iglesia? Tal era la gran dificultad que Enrique VIII resolvió á favor del poder laico, y la fuerza de las cosas produjo la intervencion de los príncipes en los negocios de religion donde quiera que se estableció el protestantismo. La Iglesia reformada comenzó por ser democrática; como todo hombre era sacerdote, resultaba que el poder eclesiástico residía en los fieles (2). Pero las ideas y las costumbres, el estado social enteró eran aristocráticos, en Alemania más que en cualquiera otra parte. ¿Cómo era posible admitir la soberanía del pueblo en materia religiosa, mientras el pueblo seguía siendo siervo? Lutero no cesa de quejarse de la brutal grosería de los Alemanes, de su falta de cultura intelectual y moral: ¿podía residir en aquellas masas incultas la iniciativa religiosa? Conociendo la imposibilidad de organizarse democráticamente, la Reforma delegó esta mision en los príncipes; de aquí una doctrina que contrasta singularmente con los primeros arranques de libertad de Lutero: «Los jefes del Estado son los principales miembros de la Iglesia; Dios les ha confiado su cuidado; deben velar por la pureza de la doctrina; prohibir las sectas impías; aun cuando no tengan accion alguna sobre las conciencias, pueden obligar á sus súbditos á cumplir con los deberes exteriores de la religion» (3).

Bossuet se opone con razon á semejante dominacion: lo que se ganó, dice, rechazando al Papa eclesiástico, sucesor de San Pedro, fué hacer un papa laico y poner en manos de los magistrados la autoridad de los Apóstoles. Las inteligencias más distinguidas de la Reforma están conformes en este punto con el obispo de Meaux. Herder declara que para conceder á los príncipes algun poder sobre el dogma, más valía el Pontificado. Bunsen dice que el despotismo religioso de los príncipes es el gran vicio del protestantismo (4). La Historia hace ver que la dominacion

(1) LUTHER, *An den deutschen Adel*.—RANKE, t. I, p. 443-445.

(2) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. III, 2, p. 355, notas 5 y 6.—RANKE, t. II, p. 447-449.

(3) GIESELER, t. III, 2, p. 359-361.

(4) BOSSUET, *Historia de las Variaciones*, lib. V.—HERDER, *Briefe an Theophrast*, VI (t. IX, p. 99).—BUNSEN, *Hippolytus*, Prólogo, p. 26.

del poder laico fué fatal para las sectas protestantes; si evitaron la anarquía, gracias á la proteccion de los príncipes, pagaron, caro este beneficio; la vida desapareció, como siempre, con la libertad, y con la vida el progreso. Se puede explicar la conducta de los reformadores y excusarla por la necesidad que tuvieron de buscar un apoyo en el poder laico contra el Pontificado unido con el Imperio; pero no por esto es ménos cierto que la dominacion religiosa del Estado es tan inicua como la de la Iglesia. ¿Habrá que decir, pues, como Herder, que valia más la autoridad del Papa que la de los reyes? Herder no ha visto lo que hay de providencial en el poder religioso del Estado: era un gran paso hácia la libertad del individuo. El Papa tenía á su favor el prestigio de su mision divina; este prestigio aseguró durante siglos su poder, y le conserva aún hoy un resto de autoridad. No sucedía lo mismo con el Estado: éste no podia invocar una palabra de Jesucristo para legitimar su intervencion en la Iglesia; su mision era evidentemente temporal, porque la recibia de las circunstancias históricas. El poder del Estado no era, pues, más que una transicion de la dominacion de la Iglesia á la libertad del hombre. Hoy el Estado no se ocupa ya en imponer dogmas; se mantiene apartado de las cuestiones religiosas, porque es radicalmente incompetente.

No exageremos, sin embargo, la teoría de la incompetencia del Estado en el órden moral. El Estado no ha sido instituido solamente para asegurar la vida y los bienes de sus miembros; es el órgano de la sociedad, y la sociedad tiene intereses mayores que el órden público; debe sostener á los individuos en el desenvolvimiento de sus facultades intelectuales y morales. De aquí resulta que el Estado tiene la mision de enseñar. En la Edad Media la Iglesia absorbió la ciencia, como absorbió la justicia y el poder; sin poner en duda los servicios que ha prestado á la humanidad, puede decirse que desempeñó muy mal su mision científica. En nuestros dias los católicos sostienen que solamente la Iglesia tiene capacidad para enseñar, porque solamente ella tiene una doctrina; prueban en esto, como en todo, que ignoran su propia historia. Durante muchos siglos ha estado la enseñanza en manos de la Iglesia: ¿qué ha hecho de ella? Las universida-

des eran exclusivamente teológicas; la filosofía estaba encadenada en los vínculos del dogma y condenada á mentir cuando quería un poco de independencia; por lo demás, nada de historia, ni de literatura, ni de ciencias naturales, ni de matemáticas. Cuando en el siglo xv el Renacimiento resucitó el estudio de las letras, ¿dónde encontró sus más obstinados, sus más estúpidos adversarios? En el seno de las universidades más católicas, en Oxford, en París, en Colonia. No hablamos de la enseñanza elemental, y con razón, pues no existía; la gran masa de los hombres no sabía ni leer ni escribir. Hé aquí cómo ha probado la Iglesia su misión de enseñar. ¿Desde cuándo se ha difundido la instrucción por todas las clases? Desde que se ha secularizado. Lutero, en pos del Renacimiento, es quien ha impreso este movimiento á las sociedades modernas. Dice que la enseñanza es un deber para el Estado, y que, en caso necesario, puede imponerla á las familias. Lutero no tiene presentes solamente las necesidades religiosas, como la Iglesia católica: «Aun cuando, dice, no hubiera cielo ni infierno, todavía sería necesaria una enseñanza para la sociedad civil; y en suma, ¿no es divino el Estado lo mismo que la Iglesia? (1). Todos los sofismas católicos no conseguirán oscurecer esta gran verdad. Jesucristo dice que debe darse al César lo que es del César y á Dios lo que es de Dios; esto quiere decir en lenguaje moderno que hay que tener presentes el Estado y la religión. Al Estado pertenece todo lo relativo á la soberanía; á la religión las relaciones libres del hombre con el Creador.

SECCION III.

TOLERANCIA Y LIBERTAD DEL PENSAMIENTO.

Es en cierto modo un axioma histórico que la Reforma ha traído la tolerancia al mundo cristiano. No vamos á disputar este

(1) LUTHER, *An die Bürgermeister und Rathsherrn aller Städte Deutschlands dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen* (t. XIX, p. 333 y sig.)—*Ein Sermon Dass man solle Kinder zur Schule halten* (t. XXII, p. 211 y sig.)

beneficio de la revolución religiosa del siglo xvi; pero ¿es cierto que los reformadores tuvieron intención de reemplazar la intolerancia católica por la libertad religiosa? *Rousseau* dice que la religión protestante es tolerante por principio, que es lo más tolerante posible, puesto que el único dogma que no tolera es el de la intolerancia (1). Con más razón pudiera decirse que el protestantismo, por el solo hecho de conservar el dogma de la revelación, es intolerante por esencia, porque toda religión revelada es esencialmente intolerante. Sin embargo, también puede decirse que la tolerancia procede de la Reforma. En esto, mejor que en el dogma, se ve cuán cierto es que la revolución del siglo xvi es el primer paso fuera del cristianismo histórico. Que el catolicismo ha sido intolerante lo demuestra la historia con caracteres de sangre; era intolerante, porque se creía en posesión de la verdad revelada. Los protestantes tienen la misma pretensión, y sin embargo, á pesar de los reformadores, la Reforma ha venido á parar en la tolerancia. Esta es una de sus contradicciones, pero contradicción que debemos bendecir como uno de los mayores beneficios de Dios.

Cuando se quiere apreciar el genio de una secta, no hay más que ver lo que piensa de los cultos rivales. En el siglo xvi la cristiandad no conocía más religiones extranjeras que el mahometismo y el mosaismo. No es posible pedir á un cristiano que juzgue con imparcialidad al gran impostor y su ley. La opinión de Lutero respecto de Mahoma no difiere de la de los católicos: el Corán es á sus ojos una ley infame (2). Pudiere esperarse más equidad, al menos más reserva, al hablar de los Judíos; ¿no veneraban los protestantes los libros sagrados de los Hebreos? ¿No habían defendido su literatura Reuchlin y los humanistas? Pero Lutero no tiene nada del espíritu de tolerancia que animaba á los literatos; siente contra los Judíos una antipatía, un desprecio, mejor dicho, un odio digno de las preocupaciones de la Edad Media. Los llena de invectivas: «Son hombres orgullosos, envanecidos

(1) ROUSSEAU, *Cartas escritas de la Montaña*, P. 1.^a

(2) LUTHER, *Vorrede zu Bruder Richards Verlegung des Alcorans* (t. XXI, p. 658).

des eran exclusivamente teológicas; la filosofía estaba encadenada en los vínculos del dogma y condenada á mentir cuando quería un poco de independencía; por lo demás, nada de historia, ni de literatura, ni de ciencias naturales, ni de matemáticas. Cuando en el siglo xv el Renacimiento resucitó el estudio de las letras, ¿dónde encontró sus más obstinados, sus más estúpidos adversarios? En el seno de las universidades más católicas, en Oxford, en París, en Colonia. No hablamos de la enseñanza elemental, y con razón, pues no existía; la gran masa de los hombres no sabía ni leer ni escribir. Hé aquí cómo ha probado la Iglesia su misión de enseñar. ¿Desde cuándo se ha difundido la instrucción por todas las clases? Desde que se ha secularizado. Lutero, en pos del Renacimiento, es quien ha impreso este movimiento á las sociedades modernas. Dice que la enseñanza es un deber para el Estado, y que, en caso necesario, puede imponerla á las familias. Lutero no tiene presentes solamente las necesidades religiosas, como la Iglesia católica: «Aun cuando, dice, no hubiera cielo ni infierno, todavía sería necesaria una enseñanza para la sociedad civil; y en suma, ¿no es divino el Estado lo mismo que la Iglesia? (1). Todos los sofismas católicos no conseguirán oscurecer esta gran verdad. Jesucristo dice que debe darse al César lo que es del César y á Dios lo que es de Dios; esto quiere decir en lenguaje moderno que hay que tener presentes el Estado y la religión. Al Estado pertenece todo lo relativo á la soberanía; á la religión las relaciones libres del hombre con el Creador.

SECCION III.

TOLERANCIA Y LIBERTAD DEL PENSAMIENTO.

Es en cierto modo un axioma histórico que la Reforma ha traído la tolerancia al mundo cristiano. No vamos á disputar este

(1) LUTHER, *An die Bürgermeister und Rathsherrn aller Städte Deutschlands dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen* (t. XIX, p. 333 y sig.)—*Ein Sermon Dass man solle Kinder zur Schule halten* (t. XXII, p. 211 y sig.)

beneficio de la revolución religiosa del siglo xvi; pero ¿es cierto que los reformadores tuvieron intención de reemplazar la intolerancia católica por la libertad religiosa? *Rousseau* dice que la religión protestante es tolerante por principio, que es lo más tolerante posible, puesto que el único dogma que no tolera es el de la intolerancia (1). Con más razón pudiera decirse que el protestantismo, por el solo hecho de conservar el dogma de la revelación, es intolerante por esencia, porque toda religión revelada es esencialmente intolerante. Sin embargo, también puede decirse que la tolerancia procede de la Reforma. En esto, mejor que en el dogma, se ve cuán cierto es que la revolución del siglo xvi es el primer paso fuera del cristianismo histórico. Que el catolicismo ha sido intolerante lo demuestra la historia con caracteres de sangre; era intolerante, porque se creía en posesión de la verdad revelada. Los protestantes tienen la misma pretensión, y sin embargo, á pesar de los reformadores, la Reforma ha venido á parar en la tolerancia. Esta es una de sus contradicciones, pero contradicción que debemos bendecir como uno de los mayores beneficios de Dios.

Cuando se quiere apreciar el genio de una secta, no hay más que ver lo que piensa de los cultos rivales. En el siglo xvi la cristiandad no conocía más religiones extranjeras que el mahometismo y el mosaismo. No es posible pedir á un cristiano que juzgue con imparcialidad al gran impostor y su ley. La opinión de Lutero respecto de Mahoma no difiere de la de los católicos: el Corán es á sus ojos una ley infame (2). Pudiere esperarse más equidad, al menos más reserva, al hablar de los Judíos; ¿no veneraban los protestantes los libros sagrados de los Hebreos? ¿No habían defendido su literatura Reuchlin y los humanistas? Pero Lutero no tiene nada del espíritu de tolerancia que animaba á los literatos; siente contra los Judíos una antipatía, un desprecio, mejor dicho, un odio digno de las preocupaciones de la Edad Media. Los llena de invectivas: «Son hombres orgullosos, envanecidos

(1) ROUSSEAU, *Cartas escritas de la Montaña*, P. 1.^a

(2) LUTHER, *Vorrede zu Bruder Richards Verlegung des Alcorans* (t. XXI, p. 658).

con la eleccion de su raza: se siguen llamando el pueblo elegido, sin ver que están reprobados como matadores del Hijo de Dios; deicidas, que no respiran más que la sangre de los discípulos de Cristo.» Lutero admite todos los cuentos inventados por la credulidad cristiana, cree á los Judíos capaces de todos los crímenes de que se les acusa, y hasta se atreve á invocar contra ellos el testimonio de Jesucristo. Los católicos, aún cuando consideraban á los Judíos como deicidas, los consentían, como se consienten los esclavos. Lutero es más intolerante que la Iglesia; quiere la demolición de las sinagogas, porque en ellas se blasfema contra Cristo; quiere la destrucción de las casas de los Judíos y que se los aloje en las cuadras; quiere que se prohíba á los rabinos enseñar su creencia; quiere que se les impida ejercer su comercio y que se les obligue á cultivar la tierra para los cristianos: ¡si se resisten, dice, arrojadlos! (1).

Lutero siente el mismo odio hacia todos los que están fuera del cristianismo: «Aun cuando, dice, adoran á un solo Dios, están condenados porque no conocen á Cristo» (2). ¿Son estos sentimientos conciliables con la tolerancia? Nacen de la convicción de que solamente los ortodoxos poseen la verdad revelada, y esta convicción engendra fatalmente la intolerancia. Por este concepto no hay diferencia alguna entre los protestantes y los católicos; no puede haberla: «Los protestantes, dice *Boussét*, están conformes con nosotros en que los príncipes cristianos tienen el derecho de servirse del poder de la espada contra sus súbditos enemigos de la Iglesia y de la sana doctrina.» En ninguna parte aparece la intolerancia más manifiesta y más repugnante que en la correspondencia de Calvino: «Cuando veo que alguno, escribe, tuerece con mala conciencia las palabras del Señor y apaga la luz de la verdad, no me sería posible perdonarle, aunque fuera cien veces mi padre.» Hé aquí lo que dice de un unitario, escribiendo á una mujer: «Sabiedo qué clase de hombre era, hubiera querido que se pudriese en alguna fosa, si hubiera podido hacerse á mi gus-

(1) LUTHER, *Von den Juden und ihren Lügen* (t. XXI, p. 544 y sig.).

(2) LUTHER, *Catechism. Maj.*, p. 2.^a, art. 3, 66.—C. CALVINO, *Instit.*, III, 14, 4.

to. Y os aseguro, señora, que, á no haberse escapado tan pronto, y en cumplimiento de mi deber, por mi parte hubiese sido arrojado á las llamas.» ¿Quién aseguraba á Calvino que sus adversarios eran «monstruos execrables, llenos de impiedad y desprecio de Dios?» La persuasión de que la palabra de Dios es clara, y que el error es el crimen voluntario de un espíritu entregado al orgullo. Pero cada secta tiene la misma convicción; si, pues, todos los cristianos fuesen lógicos tan rigurosos como el reformador de Ginebra, un sectario sería respecto de otro, no un lobo, como imaginó *Hobbes*, sino un verdugo, y el mundo cristiano no sería más que un teatro de sangre y de carnicería.

Sin embargo, en el hecho de una revolución dirigida contra la Iglesia habia un germen de tolerancia. La Iglesia quemaba á los herejes. Entre los mártires de la fe habia hombres á quienes la Reforma saludaba como sus precursores: Hus habia perecido en la hoguera. ¿Podían legitimar los reformadores aquellos sacrificios humanos? Lutero protestó desde el principio contra la muerte del ilustre bohemio; «Las piedras clamarán, dice, contra los sanguinarios tiranos de Constanza, que, para sostener su dominación, inmolaron á un hombre, creyendo que ahogarian la verdad en su sangre. Los papistas queman á los herejes, porque son incapaces de contestar á sus escritos; si bastase matarlos para refutarlos, los verdugos serían los teólogos más profundos» (1). Se lee en la bula de Leon X, que condenó los errores de Lutero, la proposición siguiente: «Quemar á los herejes es obrar contra el Espíritu Santo.» La primera autoridad teológica de la cristiandad, la Sorbona, unió su condenación á la de Roma (2). Estas censuras son la gloria de Lutero y la vergüenza del catolicismo.

El reformador alemán siguió fiel á esta doctrina en sus primeras luchas contra el partido revolucionario nacido del movimiento religioso del siglo XVI. Sabida es la violencia con que combatió la insurrección de los campesinos; pero aún cuando excitaba á los

(1) LUTHER, *Van den neuen Eckischen Bullen und Lügen* (1520) t. XVII, p. 322, 319.—*An den deutschen Adel*, *ib.*, p. 482.

(2) LA SORBONA dice: «*Hec propositio est falsa, contra voluntatem Spiritus divini asserta, et errori Waldensium et Catharorum consona.*» (D'ARGENTRÉ, *Collectio judisiorum*, t. I, 2, p. 367.)

principes á reprimirlos sin piedad, no quería que se los violentase en su fe: «La autoridad, dice, debe castigar el crimen de la insurrección, y no prescribir lo que se debe creer.» (1). Lutero tenía razón al decir que el usar de violencia en materia de fe era pecar contra el Espíritu Santo. ¿No enseñaba que solamente la fe salva? ¿Y quién da la fe? ¿No es Dios, sin intervencion alguna del hombre? En este caso ¿para qué la fuerza? (2). La única cosa que puede hacer el hombre es influir por medio de la palabra para difundir la verdad (3). ¿Qué hacen pues los principes cuando pretenden violentar la fe? Usurpan el poder de Dios. Lutero se burla de la ineficacia de sus esfuerzos: «Es como si el hombre tratase de dar órdenes á la luna. Hay que propinar eléboro á estas gentes; ¡vienen á violentar el pensamiento que no es susceptible de ninguna violencia! La herejía es una cosa espiritual que no puede ser atacada por el hierro, ni consumida por el fuego, ni apagada por el agua.» (4).

Por grande que fuese la antipatia de Lutero contra los sectarios á quienes llamaba los *nuevos profetas*, no quiso que se empleasen las armas para atraerlos á la verdad: «Tenga cuidado, escribe, nuestro príncipe de no teñir sus manos en la sangre de esos hombres. Solamente con la palabra se los debe combatir, con la palabra se los debe vencer, con la palabra se debe destruir lo que ellos han hecho por medio de la violencia.» Las locuras de los Anabaptistas no conmovieron los sentimientos de tolerancia de Lutero: «¿No basta, dice, que sean castigados con el fuego del infierno?» Después, contemplando la debilidad humana, el gran reformador añade: «Gran Dios, ¡cuán fácilmente se engaña el hombre! ¡Cuán pronto cae en las redes del diablo!» (5). Estos son acen-

(1) LUTHER, *Ermahnungen zum Frieden auf die XII Artikel der Bauernschaft*.

(2) LUTERO, *Unterricht an alle Beichtkinder* (1521): «Niemand soll zum Glauben gezwungen, sondern nur berufen werden. Soll jemand kommen, Gott wird ihn durch sein Rufen wohl bewegen; bewegt er ihn nicht, was machst du mit deinem Treiben?»

(3) LUTERO, *Predigt*, 1522 (t. XVIII, p. 264, 255).

(4) LUTERO, *Von weltlicher Obrigkeit* (t. XVIII, p. 394, 395, 397).

(5) LUTERO, *Brief an zwei Pfarrherrn von der Wiedertaufe*, 1522 (t. XIX, página 675).

tos de verdadera humanidad; pero tenemos que añadir que Lutero los olvidó, no porque haya pedido nunca la muerte de aquellos á quienes suponía en el error, sino porque insensiblemente se fué inclinando á la intolerancia católica. A medida que se consolidó la Reforma, fué tomando Lutero el sistema de la Iglesia dominante; no consentía la contradicción, al ménos sobre los dogmas que, según él, estaban claramente establecidos en la Escritura; entre estos dogmas contaba la divinidad de Cristo. Usó contra los sectarios los sofismas de que tan cruelmente habia abusado la Iglesia; decia que no se los debía castigar como herejes, pero quería que se los castigase como enemigos del orden público; á unos porque predicaban la comunidad de bienes, á otros, porque enseñaban que las magistraturas eran inútiles (1). Con este pretexto todos los sectarios se convertían en criminales. «¿No son las sectas una inspiracion del diablo? Y el diablo, ¿no es malo por esencia? Luego todos los sectarios turban la paz pública. De donde se sigue que los principes deben castigarlos.» (2). Inteligencias secundarias, más estrechas y más lógicas que su maestro, enseñaron claramente que se debía quemar á los herejes; á los que les echaban en cara su intolerancia, les respondían lo mismo que los católicos, que no se podía obligar á nadie á creer un error, pero que se podía muy bien imponer la palabra de Dios (3). Pero ¿quién ha de decidir lo que es error y lo que es palabra de Dios? El que dispone de la fuerza. Hé aquí á la Reforma que viene á parar á la doctrina que sirvió para legitimar las hogueras de la Inquisición y las cruzadas contra los herejes.

Calvino puso en práctica esta espantosa teoría. Lo horrible de la muerte de Servet no es la crueldad de un hombre, sino la aprobación que dieron todas las sectas. Digamos, sin embargo, que hubo un teólogo que protestó contra el sacrificio humano que hacia de Ginebra una triste copia de Roma: *Castellion* defendió la

(1) Véanse las pruebas en GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. III, 2, p. 132, notas 15 y 16.

(2) LUTERO, *Brief von den Schleichern und Winkelpredigern* (t. XX, p. 358).—*Hauspostille* (t. XV, p. 110).

(3) BULLINGER y MARTIN BUCER, en HAGEN, *Deutschlands Verhältnisse im Reformations Zeitalter*, t. III, p. 158 y sig.

tolerancia contra Teodoro de Beza. Desde los primeros años de la Reforma, *Baltasar Hubmaier* sostuvo que los verdaderos culpables eran los perseguidores: « Quemar á los herejes, dice, es renegar de Jesucristo, porque el Hijo de Dios no ha venido para destruir á los que están en el error; ha venido para convertirlos » (1). Consuela encontrar un reflejo de los sentimientos humanos del renacimiento en medio de las pasiones religiosas del protestantismo; *Muciano Rufo*, canónigo de Gotha, escribe á Espalatino: « ¿Cuál es el verdadero Cristo, el verdadero Hijo de Dios, sino, como dice San Pablo, la divina sabiduría? Esta sabiduría no solamente ha sido revelada á los Judíos en un rincón de Siria; ha sido revelada á los Griegos, á los Latinos, á los Germanos, aun cuando tuviesen diferentes cultos. El que es honrado, piadoso y limpio de corazón, es religioso; todo lo demás no es más que humo. » De intento citamos los nombres de estos hombres oscuros; la posteridad debe honrarlos, porque son los precursores de la humanidad moderna. Sus sentimientos no fueron estériles. Eran una semilla para el porvenir; la semilla germinó tan bien, que en el siglo XVII la tolerancia fué uno de los capítulos de cargos de *Bossuet* contra la Reforma; acusación gloriosa para los acusados y que condena á los acusadores. El obispo de Meaux cuida de probar que la tolerancia es de la esencia del protestantismo, porque rechaza toda confesión de fe obligatoria para los fieles, no admite más ley que la Escritura, cuya interpretación abandona á la razón individual, en cuyo caso ya no puede haber herejía. *Bossuet* demuestra además que el protestantismo viene á parar, no solamente á la tolerancia legal, sino lo que es mucho más grave, á la tolerancia religiosa, es decir, á la máxima de que es posible salvarse en todas las religiones: en este caso, ¿de qué sirve la revelación? *Bossuet* opone con orgullo la intolerancia católica á la relajación de las sectas protestantes; glorifica la santa é inflexible incompatibilidad del catolicismo (2). Lo que el gran obispo exalta como un título de gloria, ha llegado á ser un título de reprobación. Una Iglesia incom-

(1) BALTHASAR HUBMAIER, *Von Ketzern und ihren Verbrennern*, 1524 (HAGEN, t. II, p. 290).
 (2) BOSSUET, VI *Advertencia sobre las cartas de M. Jurieu*.

patible con las aspiraciones de la humanidad es una secta estrecha, no es una Iglesia universal; la doctrina que tiene la pretensión de ser católica, debe ensanchar el cielo para admitir en él, como decía el oscuro reformador del siglo XVI, á todos los hombres de corazón limpio y recto.

SECCION IV.

LIBERTAD É IGUALDAD.

§ I.—La libertad y la igualdad cristianas.

Tanto los enemigos como los partidarios de la Reforma dicen que la revolución del siglo XVI era un movimiento hácia la libertad política, á la vez que hácia la libertad religiosa. En 1522 el papa Adriano escribe á los príncipes alemanes: « ¿No veis que bajo el nombre de libertad procuran esos hijos de la iniquidad sacudir toda obediencia para hacer su voluntad? ¿Creeis que harán mucho caso de vuestras leyes y de vuestros mandamientos los que quemán los sagrados cánones y los decretos de los Santos Padres? ¿Pensais que respetarán vuestras cabezas los que se atreven á poner mano sobre los ungidos del Señor? » (1). *Montesquieu* parece de la misma opinión que el Papa, cuando dice que la religión católica conviene mejor á una monarquía, y que la religión protestante es más apropiada para una república (2). Un ilustre filósofo alaba á la reforma por haber fundado la libertad intelectual; á los siglos futuros, dice *Hegel*, toca realizar la libertad en el Estado (3). La libertad política se estableció en Inglaterra desde el siglo XVII, y sobre fundamentos tan sólidos, que no se conmueve

(1) RAYNALDI *Annal.*, ad a. 1522, núm. 60.

(2) MONTESQUIEU, *Espíritu de las leyes*, XXIV, 5.

(3) HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, p. 502.

tolerancia contra Teodoro de Beza. Desde los primeros años de la Reforma, *Baltasar Hubmaier* sostuvo que los verdaderos culpables eran los perseguidores: « Quemar á los herejes, dice, es renegar de Jesucristo, porque el Hijo de Dios no ha venido para destruir á los que están en el error; ha venido para convertirlos » (1). Consuela encontrar un reflejo de los sentimientos humanos del renacimiento en medio de las pasiones religiosas del protestantismo; *Muciano Rufo*, canónigo de Gotha, escribe á Espalatino: « ¿Cuál es el verdadero Cristo, el verdadero Hijo de Dios, sino, como dice San Pablo, la divina sabiduría? Esta sabiduría no solamente ha sido revelada á los Judíos en un rincón de Siria; ha sido revelada á los Griegos, á los Latinos, á los Germanos, aun cuando tuviesen diferentes cultos. El que es honrado, piadoso y limpio de corazón, es religioso; todo lo demás no es más que humo. » De intento citamos los nombres de estos hombres oscuros; la posteridad debe honrarlos, porque son los precursores de la humanidad moderna. Sus sentimientos no fueron estériles. Eran una semilla para el porvenir; la semilla germinó tan bien, que en el siglo XVII la tolerancia fué uno de los capítulos de cargos de *Bossuet* contra la Reforma; acusación gloriosa para los acusados y que condena á los acusadores. El obispo de Meaux cuida de probar que la tolerancia es de la esencia del protestantismo, porque rechaza toda confesión de fe obligatoria para los fieles, no admite más ley que la Escritura, cuya interpretación abandona á la razón individual, en cuyo caso ya no puede haber herejía. *Bossuet* demuestra además que el protestantismo viene á parar, no solamente á la tolerancia legal, sino lo que es mucho más grave, á la tolerancia religiosa, es decir, á la máxima de que es posible salvarse en todas las religiones: en este caso, ¿de qué sirve la revelación? *Bossuet* opone con orgullo la intolerancia católica á la relajación de las sectas protestantes; glorifica la santa é inflexible incompatibilidad del catolicismo (2). Lo que el gran obispo exalta como un título de gloria, ha llegado á ser un título de reprobación. Una Iglesia incom-

(1) BALTHASAR HUBMAIER, *Von Ketzern und ihren Verbrennern*, 1524 (HAGEN, t. II, p. 290).
 (2) BOSSUET, VI *Advertencia sobre las cartas de M. Jurieu*.

patible con las aspiraciones de la humanidad es una secta estrecha, no es una Iglesia universal; la doctrina que tiene la pretensión de ser católica, debe ensanchar el cielo para admitir en él, como decía el oscuro reformador del siglo XVI, á todos los hombres de corazón limpio y recto.

SECCION IV.

LIBERTAD É IGUALDAD.

§ I.—La libertad y la igualdad cristianas.

Tanto los enemigos como los partidarios de la Reforma dicen que la revolución del siglo XVI era un movimiento hácia la libertad política, á la vez que hácia la libertad religiosa. En 1522 el papa Adriano escribe á los príncipes alemanes: « ¿No veis que bajo el nombre de libertad procuran esos hijos de la iniquidad sacudir toda obediencia para hacer su voluntad? ¿Creeis que harán mucho caso de vuestras leyes y de vuestros mandamientos los que queman los sagrados cánones y los decretos de los Santos Padres? ¿Pensais que respetarán vuestras cabezas los que se atreven á poner mano sobre los ungidos del Señor? » (1). *Montesquieu* parece de la misma opinión que el Papa, cuando dice que la religión católica conviene mejor á una monarquía, y que la religión protestante es más apropiada para una república (2). Un ilustre filósofo alaba á la reforma por haber fundado la libertad intelectual; á los siglos futuros, dice *Hegel*, toca realizar la libertad en el Estado (3). La libertad política se estableció en Inglaterra desde el siglo XVII, y sobre fundamentos tan sólidos, que no se conmueve

(1) RAYNALDI *Annal.*, ad a. 1522, núm. 60.

(2) MONTESQUIEU, *Espíritu de las leyes*, XXIV, 5.

(3) HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, p. 502.

por ninguna de las tempestades que agitan el mundo moderno. ¿A quién deben los Ingleses la libertad de que disfrutan? Uno de los grandes historiadores de Inglaterra, *Macaulay*, responde que la deben á la insurreccion de la sociedad laica contra la Iglesia (1).

No ponemos en duda que en los designios de Dios sea la reforma un paso hácia la emancipacion política á la vez que hácia la emancipacion religiosa de los pueblos; pero en su principio el protestantismo, lo mismo que el cristianismo primitivo, no pedia la libertad, no queria ni áun la libertad religiosa; ¿cómo habia de querer la política? A las acusaciones de Adriano VI respondió un reformador que los protestantes no reclamaban más que la *libertad cristiana* (2). Lutero nos dirá si esta *libertad* tiene algo que ver con la libertad civil: «La fe, dice, salva al creyente; éste es libre en el sentido de que está emancipado de la servidumbre de las obras» (3). ¿Puede tener esta libertad alguna influencia sobre la condicion política de los pueblos? El presentar la cuestion es casi una tontería: ¿qué tienen de común la justificacion por la fe y la política? Escuchemos á *Melanchton*: «La religion es extraña al gobierno civil; Dios entrega éste á la razon humana; en cuanto á nuestra ciudad, está en el cielo. Cuando se habla, pues, de *libertad cristiana*, se entiende la *libertad interior*; en este sentido, nobles y villanos, príncipes y súbditos, son igualmente libres» (4). Los reformadores, más imbuidos que los ortodoxos en el espiritualismo cristiano, entienden y necesitan ménos aún que éstos la libertad política. Lutero, á quien se considera hoy como un revolucionario, mereció más bien pasar por un conservador á la manera de los católicos modernos. Dice que el gobierno de los Estados no puede fundarse en la caridad cristiana; que el mundo, lleno de malicia, debe ser regido por la fuerza. En su lenguaje enérgico, aunque algo vulgar, compara al pueblo con el asno que

(1) MACAULAY, *History of England*, c. 1.º.

(2) GIESELER, *Kirchengeschichte*, t. III, 1, p. 126.

(3) LUTERO, *De libertate christiana*: «Hæc est christiana illa libertas, fides nostra, quæ facit..... ne cuiquam opus sit Lege aut operibus ad justitiam et salutem.»

(4) MELANCHTHON, *Wider die Artikel der Bauerschaft*.— *Bedenken, ob man nach Mose oder kaiserlichen Rechten urtheilen solle.*

requiere que le den de palos: «Lo mismo sucede con el pueblo, dice: hay que dirigirlo por medio de la violencia. Dios sabia esto muy bien; por esto dió á los príncipes, no una cola de zorra, sino una espada, y esta espada debe estar siempre tinta en sangre» (1). Lutero reproduce en todas sus páginas estos consejos de brutalidad, y la doctrina del dulce *Melanchton* no difiere de la de su fogoso maestro; cree que los Alemanes tienen demasiada libertad, que los señores dirigen á los campesinos con demasiada dulzura, que deberian gobernarlos con el freno y el azote (2). Estas edificantes máximas vienen apoyadas con textos de la Sagrada Escritura, lo mismo que la *Politica Sagrada de Bossuet*.

Hé aquí en qué viene á parar la *libertad cristiana* en el orden político. Tampoco tenían los reformadores el sentimiento de la igualdad. Lutero dice que la igualdad religiosa no tiene que ver nada con la igualdad civil. Por mejor decir, la igualdad civil es imposible. El mundo social exige la desigualdad de condiciones: unos deben ser príncipes, otros súbditos; unos libres, otros siervos (3). Como verdadero discípulo de San Pablo, Lutero prefiere la servidumbre á la igualdad del señor y de su servidor; exalta el régimen de los patriarcas, inclusa la esclavitud, como el ideal de la sociedad: la igualdad le parece sinónimo de anarquía y de licencia (4). Sin embargo, desde los primeros años de la Reforma los movimientos revolucionarios ensangrentaron la Alemania. Los enemigos de Lutero le imputaron la revolucion de los campesinos; *Bossuet* reproduce estas acusaciones: «No habia contribuido poco el libro de la *libertad cristiana* á inspirarles la rebelion, por la manera atrevida con que en él se hablaba contra los legisladores y las leyes. Porque, áun cuando se excusara diciendo que no queria aludir ni á los magistrados ni á las leyes civiles, era, sin embargo, lo cierto que mezclaba á los príncipes y á los potentados con el Papa y los obispos; y el afirmar en general, como lo ha-

(1) LUTERO, *Bedenken von Kaufhandlung* (t. XXII, p. 312, 310).— *Sendbrief an Caspar Müllern* (t. XIX, p. 273).

(2) MELANCHTHON, *Wider die Artikel der Bauerschaft* (III y IX).

(3) LUTERO, *Ermahnung zum Frieden auf die XII Artikel der Bauerschaft* (t. XIX, p. 262).

(4) LUTERO, *Ueber das Buch Mose* (t. I, p. 201 y sig.).

cía, que el cristiano no estaba sujeto á ningún hombre, era, mientras llegaba la interpretacion, fomentar el espíritu de independencia en los pueblos é inspirar ideas peligrosas á sus directores. Además de que el despreciar los poderes sostenidos por la majestad de la religion, era tambien un medio de debilitar los otros.

Lutero rechazó con viveza estas imputaciones, y, en punto á sus intenciones, su respuesta es victoriosa. Nunca tomó parte en la insurreccion, por una razon muy sencilla, y es que los insurrectos eran tan enemigos de Lutero como de los obispos y de los señores. Para los verdaderos reformadores la religion se concentraba en la fe; la única libertad que prometian á sus discípulos era la emancipacion de la ley y de las obras; en cuanto á la libertad civil ó política, eran cristianos demasiado sinceros para pensar en ella. Lutero combatió incesantemente la insurreccion de los campesinos; en vano alegaban éstos la justicia de sus quejas y reclamaciones; Lutero encontraba en la Escritura argumentos invencibles que oponerles: « Los libros sagrados prescriben una sumision absoluta á la autoridad; amenazan al que desenvaina la espada con muerte por espada; mandan sufrir las injurias; prohiben reclamar el derecho en justicia. Cristo ha predicado con su ejemplo; no ha querido que sus discípulos tomasen su defensa; se ha sometido á la sentencia más inicua; de esta manera nos ha enseñado cuál es el derecho de los cristianos: sufrir. ¡ La cruz, la cruz! exclama Lutero; hé aquí el derecho de un discípulo de Cristo. Sea, pues, cual fuere el derecho de los campesinos, son culpables por el solo hecho de reclamarlo; deben sufrir y callar si quieren ser cristianos: el cristiano se deja robar, desollar, matar, porque es un mártir sobre la tierra » (1).

Tal es la profesion política de Lutero, la de los primeros discípulos de Cristo; el reformador del siglo XVI no tiene más sentimiento de la libertad que los contemporáneos de Neron. ¿Cómo han podido resultar la libertad y la democracia de una doctrina que, si no legitima el despotismo, no ofrece al menos contra la tiranía más remedio que la resignacion?

(1) LUTERO, *Der Bauerschaft Beschwerde und Begehren in XII Artikel verfasst* (t. XIX, p. 256 y sig.).

§ II. — Movimiento democrático.

N.º 1. — La guerra de los campesinos.

Por más que Lutero protesta contra las consecuencias políticas que los revolucionarios sacaban de su doctrina, estas consecuencias debian presentarse necesariamente. La distincion que hace entre el hombre interior y el mundo exterior es falsa; es el error del espiritualismo cristiano que pretende separar la vida del alma de la del cuerpo. Se comprende que semejante doctrina haya nacido bajo el Imperio romano cuando faltaba toda libertad; los filósofos se refugiaron en el fuero de su conciencia para arrostrar el despotismo de los hombres y la cólera de los dioses; los cristianos apelaron á la libertad de la fe, sin cuidarse de un mundo cuyo fin esperaban de un dia á otro. Pero en el siglo XVI la abdicacion de la libertad civil y política en obsequio á la libertad interior, era un anacronismo; hay más, era una contradicción, y de las más grandes que pueden echarse en cara al protestantismo. Lutero emancipa al hombre interior; le proclama libre ante sus semejantes en el terreno de la fe; ahora bien, ¿puede el individuo á la vez ser libre y esclavo? ¿libre como creyente, esclavo como hombre? En cuanto se reconoce el derecho del individuo ante la Iglesia hay que reconocerlo tambien ante el Estado. En este sentido tenian razon los papas al advertir á los príncipes de los peligros que entrañaba la Reforma. En efecto, ¿se concibe que los pueblos sacudan las preocupaciones de una antigua religion y que respeten los abusos de los poderes humanos? La distincion entre la autoridad espiritual y la autoridad temporal era tanto más difícil, cuanto que los abusos de que se quejaban los campesinos eran obra de los grandes eclesiásticos tanto como de los grandes laicos; ¿cómo habian de separar en el obispo que los oprimia el príncipe y el ungido del Señor?

Por más que hizo Lutero no pudo impedir que la Reforma tomase tendencias revolucionarias, por que era una revolucion que se llevaba á cabo por el pueblo y que encontraba adversarios en

cía, que el cristiano no estaba sujeto á ningún hombre, era, mientras llegaba la interpretacion, fomentar el espíritu de independencia en los pueblos é inspirar ideas peligrosas á sus directores. Además de que el despreciar los poderes sostenidos por la majestad de la religion, era tambien un medio de debilitar los otros.

Lutero rechazó con viveza estas imputaciones, y, en punto á sus intenciones, su respuesta es victoriosa. Nunca tomó parte en la insurreccion, por una razon muy sencilla, y es que los insurrectos eran tan enemigos de Lutero como de los obispos y de los señores. Para los verdaderos reformadores la religion se concentraba en la fe; la única libertad que prometian á sus discípulos era la emancipacion de la ley y de las obras; en cuanto á la libertad civil ó política, eran cristianos demasiado sinceros para pensar en ella. Lutero combatió incesantemente la insurreccion de los campesinos; en vano alegaban éstos la justicia de sus quejas y reclamaciones; Lutero encontraba en la Escritura argumentos invencibles que oponerles: « Los libros sagrados prescriben una sumision absoluta á la autoridad; amenazan al que desenvaina la espada con muerte por espada; mandan sufrir las injurias; prohiben reclamar el derecho en justicia. Cristo ha predicado con su ejemplo; no ha querido que sus discípulos tomasen su defensa; se ha sometido á la sentencia más inicua; de esta manera nos ha enseñado cuál es el derecho de los cristianos: sufrir. ¡ La cruz, la cruz! exclama Lutero; hé aquí el derecho de un discípulo de Cristo. Sea, pues, cual fuere el derecho de los campesinos, son culpables por el solo hecho de reclamarlo; deben sufrir y callar si quieren ser cristianos: el cristiano se deja robar, desollar, matar, porque es un mártir sobre la tierra » (1).

Tal es la profesion política de Lutero, la de los primeros discípulos de Cristo; el reformador del siglo XVI no tiene más sentimiento de la libertad que los contemporáneos de Neron. ¿Cómo han podido resultar la libertad y la democracia de una doctrina que, si no legitima el despotismo, no ofrece al menos contra la tiranía más remedio que la resignacion?

(1) LUTERO, *Der Bauerschaft Beschwerde und Begehren in XII Artikel verfasst* (t. XIX, p. 256 y sig.).

§ II. — Movimiento democrático.

N.º 1. — La guerra de los campesinos.

Por más que Lutero protesta contra las consecuencias políticas que los revolucionarios sacaban de su doctrina, estas consecuencias debian presentarse necesariamente. La distincion que hace entre el hombre interior y el mundo exterior es falsa; es el error del espiritualismo cristiano que pretende separar la vida del alma de la del cuerpo. Se comprende que semejante doctrina haya nacido bajo el Imperio romano cuando faltaba toda libertad; los filósofos se refugiaron en el fuero de su conciencia para arrostrar el despotismo de los hombres y la cólera de los dioses; los cristianos apelaron á la libertad de la fe, sin cuidarse de un mundo cuyo fin esperaban de un dia á otro. Pero en el siglo XVI la abdicacion de la libertad civil y política en obsequio á la libertad interior, era un anacronismo; hay más, era una contradicción, y de las más grandes que pueden echarse en cara al protestantismo. Lutero emancipa al hombre interior; le proclama libre ante sus semejantes en el terreno de la fe; ahora bien, ¿puede el individuo á la vez ser libre y esclavo? ¿libre como creyente, esclavo como hombre? En cuanto se reconoce el derecho del individuo ante la Iglesia hay que reconocerlo tambien ante el Estado. En este sentido tenian razon los papas al advertir á los príncipes de los peligros que entrañaba la Reforma. En efecto, ¿se concibe que los pueblos sacudan las preocupaciones de una antigua religion y que respeten los abusos de los poderes humanos? La distincion entre la autoridad espiritual y la autoridad temporal era tanto más difícil, cuanto que los abusos de que se quejaban los campesinos eran obra de los grandes eclesiásticos tanto como de los grandes laicos; ¿cómo habian de separar en el obispo que los oprimia el príncipe y el ungido del Señor?

Por más que hizo Lutero no pudo impedir que la Reforma tomase tendencias revolucionarias, por que era una revolucion que se llevaba á cabo por el pueblo y que encontraba adversarios en

casi todos los príncipes. El origen revolucionario del protestantismo le imprimió un carácter democrático á pesar del dogma. Aquí reaparece la oposicion de la raza y de la religion. El cristianismo, que los protestantes querian restablecer en su pureza primitiva, es esencialmente una religion de sufrimiento y de resignacion: Lutero lo dice: la mision del cristiano es sufrir sin quejarse. Pero la raza germánica no era de esta opinion; habia practicado el derecho de resistencia, y aún la insurreccion durante toda la Edad Media; el protestantismo mismo fué una rebelion contra las autoridades establecidas, eclesiásticas y laicas. La raza y la fuerza de las cosas pudieron más que el dogma. Lutero mismo fué arrastrado en el movimiento.

El gran reformador olvida la resignacion evangélica cuando habla de los príncipes. Dice muy bien lo que deben ser los reyes: «Hechos para los pueblos, no deben buscar más que el bien de sus súbditos.» Lutero nos dirá cómo cumplian los príncipes este deber: «Son del mundo, y el mundo es enemigo de Dios; así es que viven según el mundo y contra la ley de Dios..... Desde el principio de la historia, es una cosa muy rara un príncipe prudente, y mucho más un príncipe probo y honrado. Comunmente son grandes necios ó malditos bribones..... Sirven á Dios de liectores y de verdugos cuando quiere castigar á los malvados. Nuestro Dios es un rey poderoso; necesita nobles, ilustres, ricos verdugos y liectores como éstos; quiere que tengan en abundancia riquezas y honores y que sean temidos de todos. Quiere su divina voluntad que llamemos á sus verdugos señores clementes, que nos postremos á sus piés, que seamos sus humildísimos súbditos. Pero estos verdugos no llevan su artificio hasta querer parecer buenos pastores. Que un príncipe sea prudente probo, cristiano, es un gran milagro, un signo precioso del favor divino, porque de ordinario sucede lo que con los Judíos, de quienes decia Dios: «En mi cólera, les daré un rey» (1).

Esto respecto de los príncipes en general; el retrato no es liosnjero. ¿Manifestó más respeto Lutero á los reyes que encontró en su camino? «No he tenido miedo del Papa, dice, que me ame-

(1) LUTERO, *Von weltlicher Obrigkeit* (traduc. de MICHELET).

nazaba con privarme del cielo; no tengo miedo tampoco de los príncipes, que amenazan mi cuerpo» (1). El reto es soberbio, y el monje sajón llegó aún más allá. Para merecer el título de defensor de la fe, escribió Enrique VIII un libro en favor de la ortodoxia. Lutero le respondió en un tono de desprecio y audacia que aún hoy espanta á los historiadores del siglo XIX. Jamas un particular ha dirigido á un rey palabras como estas: «Es la locura personificada; miente á sabiendas; es bestia y estúpido, y al mismo tiempo más impudente que una cortesana» (2). No tuvo Lutero más miramientos con los príncipes alemanes. Al duque Jorge de Sajonia le llama diablo encarnado, peor que Faraon (3); dice de todos sus adversarios aristocráticos: «Hé ahí unas gentes á quienes en otro tiempo hubieran llamado truhanes; hoy es preciso darles el título de alteza y de excelencia» (4).

¿Cuál era el objeto de esta guerra de injurias? ¿Insultaba Lutero á los reyes por el solo placer de insultarlos? No, era una voz salida del pueblo que servia de advertencia á los príncipes: «Amos y señores, dice el monje sajón, gobernad con moderacion y justicia, porque vuestros súbditos no soportarán mucho tiempo vuestra tiranía; ni pueden, ni quieren; este mundo no es ya el mundo de otros tiempos, en que cazabais hombres como se cazan fieras.» Hubo entre los reformadores hombres más audaces todavía que Lutero; no solamente hicieron á los reyes una guerra de invectivas, sino que atacaron el principio de su dominacion. *Wenceslao Link* niega que el poder de los príncipes sea ilimitado y que el deber de la obediencia sea absoluto: «Cuando la autoridad degenera en tiranía, dice, no es ya de Dios, sino del diablo; en conciencia no hay obligacion de obedecerla» (5). Hubo inspira-

(1) LUTERO, *Von weltlicher Obrigkeit* (t. XVIII, p. 386).

(2) LUTERO, *contra Regem Angliæ*: «*Ut nescias, an ipsa mania sic insanire possit, aut ipsa stoliditas tam stolidi sit, quam est caput hoc Henrici nostri..... Rex iste mendacii..... Delirus rex, stupidus et stolidus..... Miserabilis hic rex..... Quæ meretrix tam impudenter suas ignominias ausa fuerit jactare, atque hoc impudentissimum regis os.....?*»

(3) LUTERO, *Urtheil von Herzog Georg* (t. XXI, p. 4).

(4) LUTERO, *Von weltlicher Obrigkeit*: «*Solche Leute heiss man vor Zeiten Buben, jetzt muss man sie christliche, gehorsame Fürsten heissen.*»

(5) HAGEN, *Deutschlands Verhältnisse im Reformationszeitalter*, t. II, p. 324.

ciones más democráticas que las de los jefes de la Reforma. Estos, aún cuando atacaban á los reyes, admitían el origen divino de su poder; escuchemos sobre este punto á un revolucionario del siglo XVI: «Sois de Dios; haced, pues, obras divinas. Reináis por la voluntad de Dios; reinad, pues, conforme á su voluntad. ¿Os impone Dios esa insaciable ambición que os mueve á invadir el mundo? ¿Os manda Dios hacer la guerra por codicia? ¿Os manda Dios odiar y perseguir á los que no obedecen vuestra voluntad bestial? ¿Os manda Dios arruinar al inocente? ¿Os da Dios un poder absoluto, y quiere que vuestro capricho sirva de ley?» (1).

La insurrección de los campesinos fué una explosión de estos sentimientos democráticos. Lo que distingue á la democracia del siglo XVI es que procede de la religión y que se apoya en la palabra de Dios. Tocamos aquí el lazo que une á la Reforma con los movimientos revolucionarios que estallaron en pos de ella. Los campesinos insurrectos reclaman la abolición de la servidumbre feudal, reivindicando la igualdad: ¿en qué se fundan? «Jesucristo, dicen, ha rescatado con su sangre preciosa á todos sin excepción, lo mismo al pastor que al emperador. Es contrario á la justicia y á la caridad que los pobres no tengan derecho alguno á la caza, á los pájaros y á los peces; porque, cuando Dios creó al hombre, le dió poder sobre todos los animales indistintamente.» Las primeras peticiones de los campesinos fueron modestas; querían ser libres, pero solamente, según la Escritura, sin licencia alguna, y reconociendo la autoridad; porque el Evangelio les enseñaba «á ser humildes y á obedecer á los poderes en todas las cosas razonables y cristianas» (2). Pero las pretensiones de los campesinos traspasaron pronto tan prudentes límites; intentaron nada ménos que una revolución social, tan impracticable en el siglo XVI como en el siglo XIX; por esto fracasó la insurrección, y, como todas las revoluciones que van más allá de los límites de lo posible, agravó la condición de aquellos que se habían levantado contra sus opresores.

(1) HAGEN, *Deutsche Verhältnisse in Reformationszeit*, t. III, p. 16.

(2) *Agravios de los Campesinos*, en MICHELET, *Memorias de Lutero*, t. I, página 94.

El hombre que se puso á la cabeza del movimiento revolucionario, Tomás Muntzer, era socialista más bien que republicano. Predicaba la igualdad absoluta, y quería realizarla en la vida civil, por medio de la violencia, si necesario fuese. Muntzer fundaba la comunidad en la caridad cristiana y en el ejemplo de los primeros discípulos de Cristo. Así entendida, hubiera debido ser voluntaria; si se la impone por la fuerza, dice Lutero, no es más que una obra de bandidos (1). El socialismo del siglo XVI se complicaba con un elemento supersticioso igualmente anárquico. Hemos dicho que la Reforma reemplazó la autoridad de la Iglesia con la de la Escritura; los *nuevos profetas*, sin abandonar la Escritura, la subordinaron á una inspiración milagrosa, que dispensaba de todo estudio y de todo trabajo intelectual: cuando Dios les hablaba directamente, ¿qué necesidad tenían de ninguna otra autoridad? La inspiración profética y el socialismo de Muntzer hubieran llevado la sociedad á su completa disolución; hay que agradecer á Lutero la guerra á muerte que hizo á aquellos revolucionarios de la peor especie. Mientras el reformador estaba en Wartburgo, las ideas nuevas habían invadido Wittemberg; dejó su asilo, á pesar de hallarse perseguido por el Imperio, á pesar de no tener salvoconducto; renunciando á toda protección de su príncipe, corrió á Wittemberg y redujo los ánimos á la moderación. No hay en la vida de Lutero acto más heroico ni más provechoso para la humanidad; salvó la Reforma y la sociedad de la anarquía que las amenazaba (2).

Si se quiere saber á qué excesos hubiera llegado el socialismo religioso de Muntzer, no hay más que seguir á los Anabaptistas en su corta y sangrienta carrera. Proceden del Evangelio, lo mismo que el jefe de los campesinos insurrectos; alimentan como él esperanzas apocalípticas; creen en el próximo advenimiento del reino de Dios sobre la tierra. Ciegos por el fanatismo, pasaron pronto de los sueños á las obras; decíanse llamados, como los Israelitas, á extirpar los infieles; ya habían llegado á la tierra los

(1) MELANCHTHON'S *Historie Thoma Muntzers* (LUTHER, t. XIX, p. 294). — LUTHER'S *Schrift wider die räuberischen und mörderischen Bauern* (t. XIX, página 265).

(2) RANKE, *Deutsche Geschichte im Reformationszeitalter*, II, 18 y sig.

mensajeros de Dios para señalar á los elegidos con el signo de la alianza. ¿Qué era, pues, aquel *reino de Dios*, renovación de los milenarios, judíos y cristianos? La comunidad de bienes, la poligamia, el desprecio de toda cultura intelectual, la inspiración profética, y para coronamiento de tan gran sistema, el despotismo teocrático en todo su horror; hé aquí la sociedad modelo que los Anabaptistas inauguraron en Munzter (1). Era todo lo contrario á las tendencias de la Reforma y de la humanidad. La Reforma era la manifestación del derecho del individuo en el terreno de la religión; la igualdad de los Anabaptistas, llevada hasta la comunidad universal, destruía la individualidad humana. La Reforma era, sin saberlo, una aspiración hacia la libertad política; la teocracia de los Anabaptistas no dejaba subsistir ni sombra de libertad. Felicitémonos de que semejantes doctrinas fuesen reprimidas prontamente. No rechazamos el dogma de la igualdad que inspiraba á los sectarios del siglo XVI; rechazamos el concepto que tenían de la igualdad; lo rechazamos, porque nos es imposible admitir que el ideal consista en destruir lo que hay de individual en el hombre y en los pueblos; esto sería, en definitiva, destruir la obra de Dios.

N.º 2.—*Derecho de resistencia y soberanía del pueblo.*

Había en los movimientos democráticos que estallaron en el siglo XVI principios más verdaderos que el socialismo religioso de Muntzer y de los Anabaptistas. La insurrección de los campesinos suscitó la cuestión del derecho de resistencia. Lutero la decidió contra los insurrectos; con la Escritura en la mano probó que el derecho de los cristianos consistía en sufrir la injusticia sin oposición alguna. La misma cuestión reapareció en circunstancias mucho más críticas; tratábase de saber si los príncipes alemanes podían resistir al emperador en defensa de su fe. Era una cuestión de vida ó muerte; si los protestantes se hubieran decidido á no resistir, la Reforma hubiera sucumbido. Los príncipes consul-

(1) RANKE, *Deutsche Geschichte*, t. III, p. 531 y sig.

taron á los teólogos. La opinión de los reformadores prueba cuán extraños eran á toda idea de política y de derecho. Lutero no vaciló en aquel momento solemne, como no había vacilado cuando fué necesario reprimir la insurrección de los campesinos: se decidió por la obediencia pasiva: «La Escritura, dice, impone á los cristianos el deber de sufrir la injuria; si les está prohibida la resistencia al que les hace violencia, con mayor razón deben ser sumisos á los príncipes; porque Jesucristo y los Apóstoles enseñan que se debe respetar la autoridad como de origen divino. Permitir la resistencia á los poderes constituidos, bajo cualquier pretexto que sea, es destruir la esencia de la autoridad; es rebelarse contra Dios mismo. Cuando los príncipes oprimen á los pueblos, es que Dios se sirve de ellos como de instrumentos para castigar los pecados de los hombres; hay que aceptar, pues, los malos reyes, como se aceptan las enfermedades.» Los legistas objetaban que los reyes tenían deberes que cumplir respecto de sus súbditos; que aquellos deberes estaban confirmados por su juramento al tomar posesión; que si los príncipes violaban su juramento, desligaban á los pueblos de todos sus deberes. Lutero responde: «¿Quién será el juez entre el rey y los pueblos? Solamente Dios, porque ha dicho: *no juzguéis, la venganza me corresponde*. La doctrina de la resistencia, añade el reformador, es una doctrina pagana; los Griegos y los Romanos la han practicado, pero el Evangelio no tiene nada que ver con el derecho natural» (1).

Los historiadores modernos ocultan mal el desden que les inspiran los escrúpulos religiosos de Lutero (2). Esto es no ver la grandeza que hay en el héroe del siglo XVI; no es un político, un hombre de cálculo, sino un hombre de fe; no teme al Emperador; aunque desarmado, está lleno de confianza en el éxito de su causa, porque su causa es la de Dios (3). Sin embargo, la opinión de Lutero no podía prevalecer. Hay en los pueblos una concien-

(1) LUTERO, *Schreiben an Churfürst Johannem zu Sachsen, die Gegenwehr belangend* (t. XX, p. 290).—*Von dem Papstthum zu Rom* (t. XVII, p. 456).—*Bedenken ob Kriegsleute in einem seeligen Stande sein können* (t. XXII, p. 322 y 324 b).

(2) PLANCK, por ejemplo, en su *Historia de la Iglesia protestante*.

(3) LUTERO, *Schreiben an Churfürst Johannem zu Sachsen* (t. XX, p. 290).

cia general que puede más que las sutilezas de los teólogos. El instinto de la conservación aconsejó la resistencia; los legistas encontraron razones que acallaron los escrúpulos de los reformadores. En Alemania el derecho de resistencia no tenía el carácter revolucionario que tiene en otras partes; no se trataba de la rebelión de los súbditos contra su príncipe, sino de una contienda entre príncipes soberanos y su jefe electivo; ahora bien, los príncipes no debían una obediencia absoluta al Emperador; la resistencia, cuando traspasaba los límites de su poder, era un derecho constitucional (1).

Hay una secta á la cual se atribuyen opiniones más democráticas que á Lutero; sin embargo, Calvino tiene sobre el derecho de resistencia las mismas ideas que el reformador alemán. En su correspondencia recomienda en todas ocasiones la resignación cristiana. Se le acusó de haber sido el instigador de la conjuración de Amboise; se defendió con viveza en una carta al almirante Coligny: «Siete ú ocho meses ántes, dice, un comisionado me pidió consejo sobre si era lícito resistir á la tiranía que oprimía por entónces á los hijos de Dios. Como yo veía que ya varios habían acariciado la misma idea, después de haberle dado una respuesta absoluta de que era preciso desistir de esta idea, me esforcé en hacerle ver que no tenía ningun fundamento segun Dios..... Sin embargo, eran grandes las lamentaciones acerca de la inhumanidad que se ejercía para abolir la religion; hasta que se esperaba de hora en hora una horrible matanza para exterminar á todos los pobres fieles. Respondí simplemente á estas objeciones que, si se llegaba á derramar una sola gota de sangre, correrían rios por toda Europa. De manera que valia más que pereciésemos todos cien veces que ser causa de que el nombre cristiano y el Evangelio se expusiesen á tal opróbio» (2).

En Francia, lo mismo que en Alemania, la resistencia pudo más que los consejos de resignación. Bossuet se prevale de estas contradicciones para acusar de hipocresía á los reformadores; des-

(1) RANKE, *Deutsche Geschichte*, t. III, p. 188, 189, 326, 327. — LUTHER'S *Schreiben an einen Bürger von Nürnberg* (t. XX, p. 345).
(2) *Cartas de CALVINO*, ed. de BONNET, t. II, p. 384.

pues de haber reseñado las doctrinas de Lutero y de Calvino, añade con amarga ironía: «Hé aquí palomas y ovejas que no respiran más que los humildes gemidos de la paciencia; son el espíritu más puro del antiguo cristianismo. Pero no era posible sostener por más tiempo lo que no estaba en el corazón.» Bossuet declara que la Reforma no es cristiana porque no ha sido fiel á su príncipe y á su patria (1). No nos tomaremos el trabajo de defender á los autores de la Reforma; su buena fe es incontestable; si sus consejos de paciencia y resignación no fueron escuchados, no es posible acusarlos por ello. Más difícil es, mejor dicho, imposible, lavar al partido reformado de la nota de inconsecuencia; bajo el punto de vista cristiano, Bossuet tiene mil veces razón contra los protestantes. La doctrina de la no resistencia es esencialmente cristiana, y no admite interpretaciones ni excepciones. ¿Por qué, pues, los primeros cristianos fueron sumisos hasta sufrir el martirio, al paso que los protestantes, igualmente celosos por su fe, tomaron las armas para defenderse? Es que los cristianos primitivos eran romanos del Imperio; el despotismo imperial y la decadencia de los espíritus no dejaron germinar siquiera la idea de la resistencia. Los protestantes, por el contrario, son hijos de la Edad Media, corre por sus venas sangre germana; el genio de la raza es más fuerte que el dogma, sobre todo cuando el dogma es falso; ahora bien, la doctrina de la no resistencia es falsa; si hubiera prevalecido, la Europa estaría hoy todavía en las cadenas del despotismo religioso y civil; esto solo basta para condenarla.

Los reformados acabaron por sostener dogmáticamente la doctrina del derecho de resistencia, y la aplicaron á los derechos políticos de los hombres lo mismo que á sus derechos religiosos: «Sea cual fuere la causa de la opresión, dice el ministro Jurieu en el siglo XVII, los pueblos tienen el derecho de defenderse; es un derecho de conservación, y este derecho es inalienable.» Bossuet combatió con viveza esta doctrina; escuchemos al elocuente defensor del derecho divino de los reyes: «¿Qué sería de los Estados si tales máximas se estableciesen? ¿Qué serían más que una carnicería y un teatro perpétuo y siempre sangriento de guerras

(1) BOSSUET, *V. Advertencia acerca de las cartas de M. Jurieu* (t. V, p. 86).

civiles?.... El principio de rebelion, que vive oculto en el seno de los pueblos, no puede ser desarraigado sino arrancando de cuajo, al ménos á los particulares, en cualquier número que sean, toda idea que puedan conservar de la fuerza, y no dejarles más que las oraciones y la paciencia contra el poder público» (1).

El siglo XVIII ha dado razon á los protestantes contra Bossuet; hoy el derecho de resistencia se encuentra consagrado expresa ó tácitamente en nuestras constituciones. Lo mismo sucede con el principio de la soberanía del pueblo, que va íntimamente unido al derecho de resistencia; las naciones tienen el derecho de resistir á la autoridad que las oprime precisamente porque la soberanía reside en el pueblo. Los reformados sostuvieron en el siglo XVII ambos dogmas, y trataron de fundarlos en la autoridad de los libros sagrados. « Pero, dice Bossuet, de ese pretendido poder del pueblo y de esa soberanía que se le quiere atribuir como natural, no hay ningun acto, ningun vestigio ni sombra en toda la Historia Sagrada, en todos los escritos de los profetas ni en todos los libros sagrados.... De manera que se puede decir que no se conocia ese pretendido poder del pueblo en los imperios que Dios mismo y Jesucristo han autorizado» (2).

De manera que los hechos demuestran que el protestantismo ha llegado á ser un principio de libertad, mientras que el catolicismo sigue siendo un principio de autoridad que, si no legitima la tiranía, por lo ménos la acepta. La lucha no ha terminado. En pleno siglo XIX hay gentes que sueñan con la reconstrucción del pasado; tratan de persuadir á los príncipes de que el catolicismo es el más sólido fundamento de su poder, y de que el protestantismo es un origen de revoluciones. Si esto es así, ¿ en qué consiste que el foco de las revoluciones se halla en los países católicos? Los peores revolucionarios son los que quieren hacer violencia á la sociedad, á sus tendencias, á sus aspiraciones, queriendo llevarla de nuevo á un estado que está en contradicción con sus ideas y con sus sentimientos. No es posible hacer que la hu-

(1) BOSSUET, v. *Advertencia acerca de las cartas de M. Jurieu* (t. XI, p. 129, 131, 133).

(2) BOSSUET, v. *Advertencia acerca de las cartas de M. Jurieu* (t. XI, p. 136-151).

manidad retroceda en su camino; los que lo intentan siembran revoluciones y recogerán tempestades. No hay más que un medio de conjurar la tormenta, y es satisfacer la necesidad de libertad. El protestantismo, por el solo hecho de tener en sí un principio de progreso que permite el desenvolvimiento regular de la sociedad, evita las violentas sacudidas que agitan á nuestro siglo, mientras que el catolicismo, que quisiera inmovilizar las sociedades, ó, lo que es igualmente falto de razon, resucitar así las instituciones como las creencias de lo pasado, conduce fatalmente á las revoluciones.

res, que absorbe al individuo en beneficio de la sociedad, ha dejado también de ser un ideal, porque mataría al individuo, en cuyo obsequio exclusivo se ha establecido la sociedad. En el orden moral y religioso la unidad ha conservado más partidarios; siendo la verdad una, dicen, ¿por qué no ha de haber una sola ley religiosa para todo el género humano? La respuesta es muy sencilla. Indudablemente la verdad es una, pero esto no ha impedido que las naciones cambien de religion desde que el mundo existe. ¿Por qué estas revoluciones incesantes? Porque la verdad debe ser adecuada á las necesidades de los pueblos, á su grado de cultura intelectual y moral. Las necesidades varían, la civilización varía; por consiguiente, la verdad debe variar, al menos de forma y de extensión. Ahora bien, esta variedad de necesidades y de cultura que existe en la vida de cada pueblo, existe también en una misma época, en la vida de los diversos pueblos; por consiguiente, la unidad absoluta de creencias es una quimera. Para que la religion fuese una, sería necesario que todas las naciones hubiesen alcanzado un grado idéntico de cultura intelectual y moral; esto es imposible, ó al menos está todavía en estado de utopía. Todo lo que se puede prever es que las diversas religiones tienden hacia la unidad, al mismo tiempo que la civilización. Sin embargo, la civilización no llegará nunca á una unidad absoluta, en razón á la diversidad de las razas y de los pueblos. Lo mismo sucede con la religion; la humanidad podrá llegar á tener las mismas creencias fundamentales, pero habrá una diversidad inevitable en la concepción de sus dogmas, y una diversidad mayor aún en los detalles del culto.

Bajo este punto de vista nada más legítimo que la Reforma; es la manifestación de la necesidad de individualidad que Dios mismo ha puesto en la naturaleza del hombre. Si los protestantes han roto la unidad católica, ha sido para preparar una unidad superior. Roma desconocía el principio de la individualidad, lo mismo en las naciones que en los individuos; nada lo prueba mejor que el cisma griego y la cristiandad de Oriente. La Iglesia ortodoxa se ha negado siempre á recibir en su seno á los Griegos y á los Orientales; no ha querido nunca reconocer lo que hay de legítimo en sus creencias particulares; sin embargo, hay conformidad en

CAPITULO IV.

LA REFORMA Y LA UNIDAD CRISTIANA.

La Reforma ha roto la unidad católica, como los Bárbaros rompieron la unidad romana; en ambas revoluciones la raza germánica ha sido el instrumento de los designios de Dios. Los que ven el ideal de la sociedad en la unidad, deploran la ruina de Roma católica de la misma manera que maldicen la destrucción de Roma pagana. Nosotros creemos que no puede ser la unidad absoluta el fin de la humanidad, porque es imposible. Hay ciertamente un movimiento hacia la unidad desde la cuna del género humano hasta nuestros días, y este movimiento continúa todavía. Pero la tendencia hacia la unidad no implica la absorción de lo que hay de individual en la Creación. La individualidad tiene su razón de ser lo mismo que la unidad; por mejor decir, la individualidad es el fin, porque la misión suprema del hombre es desarrollar sus facultades intelectuales y morales. La unidad no debe ser más que un medio; la asociación llamada Estado es un medio necesario á los individuos para su perfeccionamiento; igualmente la sociedad general de los pueblos no es más que un instrumento de educación para la humanidad. Convertir el medio en fin es sacrificar el individuo al Estado, y los pueblos al género humano: es en definitiva violar los designios del Creador.

En el orden político esta verdad ha llegado casi á ser un axioma; la monarquía universal ha dejado de ser un ideal; se la considera más bien, si pudiera realizarse, como la tumba del género humano. La República de Platon y de los utopistas sus imitado-

tre la Iglesia romana y las Iglesias separadas respecto de los dogmas fundamentales; y el desacuerdo no versa más que sobre puntos de importancia secundaria. Y es que Roma no quiere la vida individual; de aquí la necesidad del cisma y la ineficacia de los esfuerzos intentados durante siglos para ponerle término. Pero también en las naciones europeas hay diferencias de genio; unas se inclinan más hacia la unidad, otras hacia una existencia individual, según que predomina en ellas el elemento latino ó el germánico. La Reforma es una reacción del genio germánico, del genio de la diversidad y de la individualidad contra el genio absorbente de la unidad romana; hé aquí por qué domina en las naciones de origen germánico, al paso que ha tenido siempre una existencia precaria y débil en los pueblos de raza latina. Verdad es que la Reforma fué ahogada por medio de la fuerza en el Mediodía de Europa; pero si las armas consiguieron volver los pueblos al seno de la Iglesia, es porque el protestantismo no tenía sólido arraigo en los ánimos.

Las dos confesiones que dividen á la cristiandad, son la expresión de dos necesidades igualmente legítimas, la unidad y la individualidad. Cada cual tiene algo de exclusivo; si se puede criticar al catolicismo porque destruye lo que hay de individual en la religión, también se puede echar en cara al protestantismo que destruye otra cosa igualmente esencial, el vínculo de las almas. Nuestro ideal está sobre ambas confesiones; debe satisfacer la necesidad de unidad y la necesidad de libertad individual. El protestantismo ha preparado este porvenir religioso rompiendo la unidad católica, de la misma manera que los Bárbaros han preparado la asociación de las naciones europeas, rompiendo la unidad del Imperio romano. Después de la invasión de los Bárbaros hubo una época de disolución y de anarquía, en la cual nadie ve ya un ideal para la humanidad; de la misma manera no podemos ver el ideal religioso del porvenir en la desmembración infinita de la Reforma: el protestantismo, lo mismo que el feudalismo, es un paso, una transición de la falsa unidad á la unidad verdadera. Los reformadores han prestado un servicio á la humanidad poniendo fin á una unidad falaz, á una unidad que mata la vida en lugar de favorecer su desarrollo. Después que el catolicismo ha

fracasado en una obra imposible, no volverá á intentarse la unidad absoluta de las creencias. El ideal es la variedad en la unidad, lo mismo para la religión que para todas las manifestaciones del espíritu humano: Dios mismo lo ha querido así, porque la variedad en la unidad es una ley de la creación.

¿Cómo se realizará este ideal? Cuestión inmensa, cuya solución es el secreto de Dios. Puede decirse con Lutero, que la unidad no es necesariamente exterior; hay una unidad superior á la de Roma, la unidad de las almas. En las épocas de barbarie ha sido necesaria una Iglesia que tuviera todo el aspecto de un poder de este mundo; era para la religión una cuestión de existencia, una condición sin la cual no hubiera podido realizar su misión.

Pero á medida que se difunde la civilización, la unidad exterior va siendo ménos necesaria y acabará por ser inútil. Por consiguiente, la unidad del porvenir consistirá en la unidad de los espíritus. Todo tiende á ello: las comunicaciones maravillosas que las invenciones de la ciencia establecen entre los pueblos y aún entre los continentes; las relaciones intelectuales, comerciales é industriales que unen á todas las naciones civilizadas y hacen de todas ellas como una sola nación. Pero la unidad, aunque borre las divisiones y los odios nacionales, aunque haga desaparecer hasta un cierto punto la originalidad de las naciones, no absorbe nunca lo que hay de íntimo en la profundidad de los genios nacionales, porque esta individualidad procede de Dios. De la misma manera, la unidad religiosa, por lo mismo que será la comunión libre de los espíritus, dejará á los individuos la independencia y la libertad, sin las cuales no hay vida.

§ III. La Virgen.	68
N.º 1. Exaltacion de la Virgen.	72
N.º 2. Culto de la Virgen.	75
§ IV. Los santos.	75
N.º 1. El politeísmo cristiano.	83
N.º 2. La superstición explotada por la Iglesia.	83
I. Las falsas leyendas.	88
II. Las falsas reliquias.	93
III. Los falsos milagros.	98
§ V. La moral.	98
N.º 1. El culto de la Virgen y de los santos.	103
N.º 2. Las indulgencias.	140
Capítulo II. Las herejías y los precursores de la Reforma.	140
§ I. Las herejías.	140
N.º 1. Consideraciones generales.	145
N.º 2. Las herejías y la Reforma.	145
I. Regreso al cristianismo primitivo.—La Escritura.	145
II. El culto.	148
III. El culto.	121
§ II. Los precursores de la Reforma.	121
N.º 1. Los precursores y los herejes.	121
N.º 2. El dogma.	126
SEGUNDA PARTE.—LA REFORMA SOCIAL.	
Capítulo I. Concepto de la vida.	135
§ I. El espiritualismo católico y el concepto de la vida.	135
§ II. El monaquismo.	139
N.º 1. El ideal.	139
I. ¿Qué es el monaquismo?	444
II. El monaquismo en la Edad Media.	446
III. El ideal de la vida monástica.	456
N.º 2. La realidad.	157
I. La hipocresía.	160
II. El ascetismo.	161
III. El desprecio del mundo.	167
IV. Abdicación de la propiedad.	170
V. La humildad y la caridad.	175
VI. El monaquismo en el siglo xv.	175

Capítulo II. Reacción contra la concepción cristiana.	177
§ I. Reacción contra el monaquismo.	177
N.º 1. El clero secular y el monaquismo.	177
N.º 2. La vida laica y el monaquismo.	188
§ II. Reacción contra el espiritualismo cristiano.	192
N.º 1. El ideal cristiano.—El celibato.	192
N.º 2. El ideal laico.	201
Capítulo III. La Iglesia y el Estado.	208
Sección I. La idea de la Iglesia y del Estado.	208
I. Los clérigos y los laicos.	208
II. La Iglesia y el Estado.	210
III. La libertad de la Iglesia.	212
IV. Apreciación de la Iglesia.	213
Sección II. Lucha del Estado contra la Iglesia.	214
§ I. Los bienes de la Iglesia.	214
N.º 1. Las donaciones.	214
I. Las riquezas de la Iglesia.	214
II. Naturaleza de los bienes eclesiásticos. El ideal.	217
III. Los motivos de las donaciones.	221
N.º 2. Reacción contra las riquezas de la Iglesia.	224
§ II. La Iglesia fuera del Estado.	228
I. Las exenciones.	228
II. Reacción contra la exención de la Iglesia.	230
§ III. La dominación de la Iglesia.	234
N.º 1. Los diezmos.	234
I. El derecho divino de la Iglesia.	234
II. Reacción contra el derecho divino de la Iglesia.	237
N.º 2. Los privilegios de los clérigos.	238
I. La inmunidad de los clérigos.	238
II. Reacción del Estado.	240
N.º 3. La jurisdicción eclesiástica.	246
I. Principio de la jurisdicción.	246
II. Los abusos de la jurisdicción.	249
III. Lucha de los legistas contra la Iglesia.	251
IV. Apreciación de la dominación de la Iglesia.	256
Sección III. Resultado de la lucha.	259

§ I. Odio de los laicos contra los clérigos	259
§ II. Ataques de los laicos contra la idea de la Iglesia.	262
N.º 1. Las herejías	266
N.º 2. Los hombres políticos.	266
I. Arnaldo de Brescia y los Gibelinos.	267
II. Occam	269
III. Marsilio de Pádua.	273
IV. Los galicanos y los legistas.	273

LIBRO SEGUNDO.

LA HETERODOXIA EN LA EDAD MEDIA.

Capítulo I. Las herejías y las creencias modernas.	279
I. Consideraciones generales.	281
II. La revelación.	283
III. Los sacramentos.	284
IV. La vida futura.—La salvación universal.	288
Capítulo II. Cristianismo progresivo.	288
§ I. La idea del progreso.	288
N.º 1. Hugo de Saint Victor y Santo Tomás.	294
N.º 2. Rogerio Bacon.	297
§ II. El reinado del Espíritu Santo y el Evangelio Eterno.	306
Capítulo III. La filosofía.	306
Sección I. La escolástica y la libertad del pensamiento.	309
Sección II. Los libres pensadores.	309
§ I. Escoto Erígenes.	309
N.º 1. Discusiones sobre la predestinación en el siglo XI.—Gottschalk y sus adversarios.	313
N.º 2. Escoto Erígenes.	317
§ II. Berenger.	320
§ III. Abelardo.	325
§ IV. Los nominalistas y los realistas.	332
§ V. Los escépticos.	332
N.º 1. Influencia del método escolástico sobre el escepticismo.	332
N.º 2. El escepticismo y la religión.	334

§ VI. Los Averroistas.	340
Capítulo IV. La incredulidad.	348
Sección I. La incredulidad en la Edad Media.	348
§ I. Los tres impostores.	348
§ II. La indiferencia.	354
§ III. La incredulidad.	354
Capítulo V. Causas de la incredulidad.	367
§ I. Reacción contra la Iglesia y la religión.	367
N.º 1. Reacción contra la dominación de la Iglesia.	367
N.º 2. Reacción contra la concepción católica de la vida.	373
§ II. Influencia del mahometismo.	384

LIBRO TERCERO.

EL RENACIMIENTO.

Capítulo I. Consideraciones generales.	389
Capítulo II. El Renacimiento y la Edad Media.	394
Capítulo III. El Renacimiento y la Reforma.	400
Capítulo IV. El Renacimiento y el paganismo.	405
Capítulo V. El Renacimiento y el porvenir.	410

LIBRO CUARTO.

LA REFORMA.

Capítulo I. Consideraciones generales.	425
§ I. Apreciación de la Reforma.	425
§ II. Progreso realizado por la Reforma.	433
§ III. ¿Era posible la Reforma por la Iglesia?	439
Capítulo II. Los reformadores.	452
§ I. Los conservadores. Lutero.	452
§ II. Los revolucionarios. Zuinglio.	459
Capítulo III. La doctrina protestante.	466
Sección I. La religión.	466
§ I. El hombre y Dios.	466
N.º 1. Pecado original.—Gracia.—Predestinación.—Justificación.	468

N.º 2. Apreciacion del dogma protestante.	473
§ II. La Iglesia y el hombre.	478
N.º 4. La Iglesia invisible y la Iglesia exterior. La tradicion.	478
N.º 2. Apreciacion del dogma protestante.	480
Seccion II. El Estado.	485
§ I. Emancipacion de la sociedad láica.	485
§ II. La Reforma y el Estado.	493
Seccion III. Tolerancia y libertad del pensamiento.	500
Seccion IV. Libertad é igualdad.	507
§ I. La libertad y la igualdad cristianas.	507
§ II. Movimiento democrático.	511
N.º 1. La guerra de los campesinos.	511
N.º 2. Derecho de resistencia y soberanía del pueblo.	516
Capítulo IV. La Reforma y la unidad cristiana.	522

FIN DEL ÍNDICE DEL TOMO OCTAVO.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
 DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



