

punto errados, como quiera que en este gran misterio concurren Dios y el hombre, obrando el primero y cooperando el segundo. Y aun por esta razon no suele dar Dios, por punto general, sino la gracia que es suficiente para mover la voluntad con blandura. Temeroso de oprimirla, se contenta con llamarla hácia sí con suavísimos reclamos. El hombre, por su parte, cuando acude al reclamo de la gracia, acude con incomparable suavidad y complacencia; y cuando la voluntad suavísima del hombre que se complace en el llamamiento, se junta en uno con la voluntad suavísima de Dios, que llamándole se complace y que complaciéndose le llama, entonces sucede que de suficiente que era la gracia, se torna en eficaz por el concurso de estas dos suavísimas voluntades.

Por lo que hace á aquellos que no conciben la libertad sino en la ausencia de toda sollicitacion que mueva á la voluntad del hombre, solo diré que caen sin advertirlo en uno de estos dos grandes absurdos: en el que supone que puede moverse sin ninguna especie de motivo un sér razonable, ó en el que consiste en suponer que un sér que no es razonable puede ser libre.

Si lo dicho anteriormente es cierto, la facultad de escoger otorgada al hombre, lejos de ser la condicion necesaria, es el peligro de la libertad, puesto que en ella está la posibilidad de apartarse del bien y de caer en el error; de renunciar á la obediencia debida á Dios, y de caer en manos del tirano. Todos los esfuerzos del hombre deben dirigirse á dejar en ocio esa facultad, ayudado de la gracia, hasta perderla del todo, si esto fuera posible, con el perpétuo desuso. Solo el que la pierde entiende el bien, quiere el bien y le ejecuta; y solo el que esto hace es perfectamente libre, y solo el que es libre es perfecto, y solo el que es perfecto es dichoso; por eso ningún dichoso la tiene: ni Dios, ni sus santos, ni los coros de sus ángeles.

CAPÍTULO II.

SE DA RESPUESTA Á ALGUNAS OBJECIONES RELATIVAS Á ESTE DOGMA.

Si la facultad de escoger no constituye la perfeccion sin el peligro del libre albedrio del hombre; si en aquella facultad tuvo principio su prevaricacion y origen su caida, y si en ella está el secreto del pecado, de la condenacion y de la muerte, ¿cómo se complace con la infinita bondad del Dios infinito ese funestísimo don que viene henchido de desventuras y preñado de catástrofes? ¿Cómo llamaré á la mano que me lo dá, misericordiosa ó airada? Si es una mano airada, ¿por qué me dió la vida? ¿Por qué me la acompañó con carga tan grave, si es misericordiosa? ¿La llamaré justa, ó solo fuerte? Si es justa, ¿qué habia hecho yo antes de ser, para ser asunto de sus rigores? Y si es solo fuerte, ¿qué hace que no me pisa y no me quiebra? Si pequé por el uso del don que recibí, ¿quién es el autor de mi pecado? Si llego á condenarme por el pecado á

que me incliné por la inclinacion que me fué dada, ¿quién es el autor de mi condenacion y de mi infierno? ¿Ser misterioso y tremendo á quien no sé si bendecir ó detestar! ¿caeré derribado á tus pies como tu siervo Job, y te enviaré hasta rendirte, acompañándolas con mis acervos sollozos, mis encendidas plegarias; ó pondré monte sobre monte, Pelion sobre Osa, volviendo á emprender contra tí la guerra de los Titanes? Esfinge misteriosa! ni sé cómo aplacarte, ni sé cómo vencerte; no sé si echar por el camino de tus enemigos, ó por el camino de tus siervos. Ni sé aun cómo te llamas. Si, como dicen, eres omnisciente, dime, por lo menos, en cuál de tus libros sellados tienes escrito mi nombre, para saber cómo he de llamarte; porque tus nombres son tan contradictorios como tú mismo. Los que se salvan, te llaman Dios; los que se condenan, tirano.

Así habla, vueltos los ojos encendidos hácia Dios, el génio del orgullo y de las blasfemias. Por una demencia inconcebible y por una aberracion inexplicable, el hombre, hechura de Dios, cita ante su tribunal al mismo Dios que le dá el tribunal en que se asienta, la razon con que le ha de juzgar y hasta la voz con que le llama. Y las blasfemias llaman á otras blasfemias, como el abismo á otro abismo; la blasfemia que le emplaza, va á parar á la blasfemia que le condena, ó á la blasfemia que le absuelve. Absuélvale ó condénele, el hombre que en vez de adorarle le juzga, es blasfemo. ¡Desdichados los soberbios que le emplazan, y bienaventurados los humildes que le adoran! porque él vendrá á los unos y á los otros: á los unos, como emplazado, en el dia del emplazamiento; á los otros, como adorado, en el dia de las adoraciones; á ninguno que le llame dejará nunca de responder: á los unos, empero, responderá con sus iras, á los otros con sus misericordias.

Y no se diga que con esta doctrina se va á parar á un absurdo, como quiera que se va á parar á la negacion de toda competencia por parte de la razon humana para entender en las cosas de Dios, y por aquí á la condenacion implícita de los teólogos y de los santos doctores, y hasta de la misma Iglesia, que de ellas trataron y entendieron largamente en las edades pasadas. Lo que por

esta doctrina se condena, es la competencia de la razon no alumbrada de la fé para entender en las cosas que son materia de la revelacion y de la fé, por ser sobrenaturales. Cuando la razon entiende en aquellas cosas sin aquella ayuda, trata de Dios y con Dios en calidad de juez supremo que no consiente ni alzada ni recurso contra sus fallos inapelables: en esta suposicion, ahora sea condenatorio, ahora absolutorio, su fallo es una blasfemia; y lo es, no tanto por lo que en él se afirma ó se niega de Dios, como por lo que la razon humana afirma de sí en él implícitamente; como quiera que, así en la condenacion como en la absolucion, afirma siempre de sí una misma cosa: su propia independencian y su propia soberanía. Cuando la Iglesia santísima afirma ó niega alguna cosa de Dios, no hace otra cosa sino afirmar ó negar de Dios lo que á Dios mismo le oye. Cuando los teólogos eminentes y los doctores santos entran con su razon en el abismo oscuro de las divinas excelencias, no entran nunca en él sin un secretísimo terror, y sin que la fé les vaya abriendo camino. No se proponen sorprender en Dios secretos y maravillas ignoradas de la fé, sino solo juntar la lumbre de la razon con su lumbre, para ver por otro lado las mismas maravillas y secretos; no van á ver en Dios cosas nuevas, sino á ver en él las mismas cosas de dos maneras diferentes; y estas dos diferentes maneras de conocerle vienen á ser dos maneras diferentes de adorarle.

Porque es de saber que no hay misterio ninguno, entre los que nos enseña la fé y la Iglesia nos propone, que no reuna en sí, por una admirable disposicion de Dios, dos calidades que suelen andar reñidas: la oscuridad y la evidencia. Los misterios católicos vienen á ser á manera de cuerpos á un tiempo mismo luminosos y opacos, y que de tal manera lo son, que sus sombras no pueden ser esclarecidas nunca por su luz, ni su luz oscurecida por sus sombras, siendo perpétuamente oscuros y perpétuamente luminosos. Al mismo tiempo que derraman su luz por la creacion, guardan para sí sus sombras; lo esclarecen todo, y no pueden ser por nada esclarecidos. Todo lo penetran, y son impenetrables. Parece cosa absurda concederlos, y es mayor absurdo negarlos: para el

que los concede, no hay otra oscuridad sino la suya; para el que los niega, el día se le vuelve noche; y para sus ojos privados de luz, la oscuridad está en todas partes. Y sin embargo, los hombres ¡tan grande es su ceguera! prefieren negarlos á concederlos; la luz les es cosa intolerable, si por ventura les viene de una region sombría; y en el despecho de su gigantesco orgullo condenan sus ojos á eterna oscuridad, teniendo por desventura mayor las sombras que se concentran en un solo misterio, que las que se dilatan por todos los horizontes.

Sin salir de los altísimos misterios que son asunto de este capítulo, será cosa fácil de demostrar cuanto venimos afirmando. ¿Ignorais el por qué de ese don tremendo de escoger entre el bien y el mal, entre la santidad y el pecado, entre la vida y la muerte? Pues negadla por un solo momento, y en ese momento mismo haceis imposible de todo punto la creación angélica y la creación humana. Si en esa facultad de escoger está la imperfección de la libertad, quitada esa facultad, la libertad es perfecta; y la libertad perfecta es el resultado de la perfección simultánea de la voluntad y del entendimiento. Esa perfección simultánea está en Dios: si la poneis también en la criatura, Dios y la criatura son una misma cosa; todo es Dios, ó nada es Dios; de esta manera vais á dar al panteísmo, ó al ateísmo que son una misma cosa, expresada de dos maneras diferentes. La imperfección es una cosa tan natural á la criatura, y la perfección es una cosa tan natural á Dios, que no podeis negar ni la una ni la otra sin una implicación en los términos, sin una contradicción sustancial, sin un absurdo evidente. Afirmar de Dios que es imperfecto, es afirmar que no existe; afirmar que la criatura es perfecta, es afirmar que no existe la criatura: de donde resulta que si el misterio es superior, su negación es contraria á la razón humana; dejando el uno por la otra, habeis dejado lo oscuro por lo imposible.

Así como todo es falso, contradictorio y absurdo en la negación racionalista, todo es sencillo y natural y lógico en la afirmación católica. El Catolicismo afirma de Dios que es absolutamente perfecto; y de los seres creados, que son perfectos con una perfección re-

lativa, é imperfectos con una imperfección absoluta; y son perfectos é imperfectos por tan excelente manera, que su imperfección absoluta, por la cual se separan infinitamente de Dios, constituye su perfección relativa, con la cual cumplen perfectamente sus diferentes encargos, y forman todos juntos la perfecta armonía del universo. La perfección absoluta de Dios está, bajo nuestro punto de vista, en ser soberanamente libre, es decir, en entender perfectamente el bien, y en querer el bien que entiende, con una voluntad perfecta. La imperfección absoluta de todos los otros seres inteligentes y libres está en no entender y en no querer el bien, de tal manera, que no puedan entender el mal y querer el mal que entiende su entendimiento. Su perfección relativa está en esa misma imperfección absoluta, á la cual se debe, por una parte, que sean diferentes de Dios por naturaleza; y por otra, que pueden juntarse con Dios, que es su fin, por un esfuerzo de su propia voluntad, ayudada de la gracia.

Estando los seres inteligentes y libres ordenados en jerarquías, de tal manera son imperfectos, que lo son jerárquicamente. Se parecen entre sí, en que son imperfectos todos; se distinguen entre sí, en que lo son en diferentes grados, ya que no de diferente manera. El ángel no se diferencia del hombre sino en que la imperfección común á los dos es mayor en el hombre y menor en el ángel, como convenia al diferente puesto que ocupan en la inmensa escala de los seres. Salieron de la mano de Dios el uno y el otro con la facultad de entender y de querer el mal, y con la de ejecutar el mal que entendían: en esto está su semejanza. Empero en la naturaleza angélica esta imperfección duró un momento, mientras que en la humana dura siempre: en esto está su diferencia. Hubo para el ángel un momento pavoroso, solemnísimamente, en que le fué dado escoger entre el bien y el mal; en aquel instante tremendo las falanjes angélicas se dividieron entre sí: de ellas unas se inclinaron ante el acatamiento divino, otras se alzaron en tumulto y se declararon rebeldes. A esta resolución suprema é instantánea siguió un fallo instantáneo y supremo: los ángeles rebeldes fueron condenados, y los leales fueron confirmados en gracia.

El hombre, mas flaco de entendimiento y de voluntad que el ángel, porque no era como él, un espíritu puro, recibió una libertad mas flaca y mas imperfecta, y su imperfeccion habia de durar en él tanto como su vida. Aquí es donde resplandece con su infinito resplandor la inenarrable belleza de los designios divinos. Dios vió antes de todo principio cuán bellas y convenientes eran las jerarquías, y estableció las jerarquías entre los séres inteligentes y libres. Vió, por otro lado, eternamente cuán conveniente y bellá era en el Criador cierta manera de igualdad para con todas sus criaturas; y fué tal el soberano artificio, que juntó en uno la belleza de la igualdad con la belleza de la jerarquía. Para que la jerarquía pudiera existir, hizo desiguales sus dones; y para que la ley de la igualdad se cumpliera, exigió mas al que dió mas, y menos al que dió menos; de tal manera, que el mas aventajado en los dones fuera mas estrechado en las cuentas, y el menos estrechado en las cuentas menos aventajado en los dones. Porque la nativa excelencia del ángel fué mayor, su caída fué sin esperanza y sin remedio, su castigo instantáneo, su condenacion eterna; porque la nativa excelencia del hombre fué menor, no cayó sino para ser levantado, no prevaricó sino para ser redimido. El fallo que le alcanza no será inapelable, ni su condenacion irredimible, sino en aquel instante conocido solo de Dios, en que la prevaricacion angélica y la humana pesen con un peso igual en la balanza divina, llegando á ser la una por la repeticion, lo que la otra por la grandeza. De esta manera el hombre no podrá decir á Dios: ¿porqué me hiciste hombre y no ángel? ni el ángel: ¿por qué no me hiciste hombre?

Señor, ¿quién no se espanta con el espectáculo de tu justicia? ¿Qué grandeza hay igual á la grandeza de tu misericordia? ¿Qué balanza hay tan en su fiel como la que tú tienes en la mano? ¿Qué vara hay tan derecha como la vara con que mides? ¿Qué matemático conoce como tú los números y sus misteriosas armonías? ¿Cuán bien hechos están todos los prodigios que hiciste! ¿Cuán bien asentadas las cosas que asentaste, y cuán armónicamente bellas despues de bien asentadas! Abre, Señor, mi entendimiento para que

entienda algo de lo que te propones en tus eternos designios, algo de lo que eternamente entiendes, y algo de lo que eternamente ejecutas; porque ¿qué sabe quien no te sabe á tí? Y quien á tí te sabe ¿qué ignora?

Si el hombre no puede decir á Dios—por qué no me hiciste ángel, ni porqué no me hiciste perfecto,—¿no podrá decirle á lo menos:— Señor, no me valiera mas no haber nacido? ¿Por qué me hiciste lo que soy? Si tú me hubieras consultado, no hubiera recibido la vida con la facultad de perderla: el infierno me aterra mas que la nada.—

El hombre no sabe de por sí sino blasfemar: cuando pregunta, blasfema, si el mismo Dios que le ha de dar la respuesta no le enseña la pregunta; cuando pide algo, blasfema, si no le enseña lo que ha de pedir y como lo ha de pedir, el mismo Dios que le ha de otorgar su demanda. El hombre no supo ni lo que habia de pedir ni como habia de pedirlo; hasta que el mismo Dios, venido al mundo y hecho hombre, le enseñó el *Padre nuestro* para que lo tomase, como un niño, de memoria.

¿Qué quiere decir el hombre cuando dice:—¿No me valiera mas no haber nacido?—¿Existía por ventura antes de existir? ¿Y qué significa su pregunta si antes de existir no existía? El hombre puede formarse alguna idea de todo lo que escede su razon; por eso se forma alguna idea de todos los misterios: solo de lo que no existe no puede formarse idea ninguna; por eso no se forma idea ninguna de la nada. El que se suicida no quiere dejar de ser; quiere dejar de padecer, siendo de otra manera. El hombre, pues, no espresa idea ninguna cuando dice:—¿Por qué soy?—(1) Solo puede espresar una idea preguntando:—¿Por qué soy lo que soy?—Esta pregunta se resuelve en esta otra:—¿Por qué soy con la facultad de perderme?— la cual es absurda por cualquier lado que se la mire. En efecto, si toda criatura en el hecho mismo de serlo es imperfecta, y si la facultad de perderse constituye la imperfeccion especial de los hombres, el que esa pregunta hace, viene á preguntar por qué el hombre es una criatura, ó lo que es lo mismo, por qué la criatura

(1) Pues es lo mismo que decir:—¿no hubiera sido mejor que yo no fuese?— frase que en rigor no quiere decir nada.

no es el Criador; por qué el hombre no es el Dios que crió al hombre. *Quod absurdum.*

Y si no es esto lo que se quiere decir; si lo que únicamente se dice con esa pregunta es—por qué no me salvas á pesar de mi facultad de perderme—el absurdo está más claro todavía; porque ¿qué significa la facultad de perderse, dada al que no ha de perderse nunca? Si el hombre hubiera de salvarse de todas maneras, ¿cuál sería el objeto final de la vida en el tiempo? ¿Por qué no comienza y se perpetúa en el paraíso? La razón no puede concebir que la salvación sea á un tiempo misma necesaria y futura, como quiera que lo futuro no vá sino con lo contingente, y que por su naturaleza misma es presente lo que por su naturaleza misma es necesario.

Si el hombre debió pasar sin transición á la eternidad, de la nada, y vivir desde el momento que vivió vida gloriosa, queda suprimido el tiempo y el espacio y la creación entera hecha para el hombre, que es su rey. Si su reino no había de ser de este mundo, ¿para qué este mundo? Si no había de ser temporal, ¿para qué el tiempo? Si no había de ser local, ¿para qué el espacio? Y sin el tiempo y el espacio ¿para qué las cosas creadas en el espacio y en el tiempo? Por donde se ve que, en la suposición que vamos admitiendo, el absurdo que consiste en la contradicción que hay entre la necesidad de salvarse y la facultad de perderse, va á parar al absurdo que consiste en suprimir de un golpe el tiempo y el espacio; el cual lleva consigo el que consiste en la supresión lógica de todas las cosas creadas, con el hombre, para el hombre y á causa del hombre. El hombre no puede poner una idea humana en lugar de otra divina, sin que luego al punto el edificio entero de la creación venga abajo, sepultándose á sí mismo en sus gigantescos escombros.

Mirando esta cuestión por otro lado, puede afirmarse que al pedir el hombre el derecho absoluto de salvarse sin perder la facultad de perderse, pide, si cabe, un absurdo mayor que cuando puso pleito á Dios porque le dió la facultad de perderse; como quiera que si en este último litigio pleiteaba por ser Dios, en aquel

pleitea por tener los privilegios de la divinidad siendo hombre.

Por último, si se considera atentamente este gravísimo negocio, se verá claro que no pudo convenir á las divinas excelencias salvar al ángel ni al hombre sin anterior merecimiento. Todo en Dios es razonable: su justicia como su bondad y su bondad, como su misericordia; como quiera que si es infinitamente justo é infinitamente bueno é infinitamente misericordioso, es razonable también infinitamente. De donde se sigue que no es posible atribuir á Dios, sin blasfemia, ni una bondad, ni una misericordia, ni una justicia, que no tenga sus fundamentos en la soberana razón, la cual solamente hace que la bondad sea verdadera bondad, y la misericordia verdadera misericordia, y la justicia justicia verdadera. La bondad que no es razonable, es flaqueza; la misericordia que no es razonable, es debilidad; la justicia que no es razonable, es venganza: y Dios es bueno, misericordioso y justo; no es débil, ni vengativo ni flaco. Esto supuesto, ¿qué es lo que se intenta cuando se le pide en nombre de su infinita bondad la salvación anterior á todo merecimiento? ¿Quién no ve aquí que lo que se le pide es una sinrazón, puesto que lo que se le pide es una acción sin su motivo y un efecto sin su causa? ¡Contradicción singular! El hombre pide á Dios en nombre de su infinita bondad aquello mismo que condena diariamente en el hombre en nombre de su razón limitada: y llama en el cielo obra misericordiosa y justa aquello mismo que llama diariamente en la tierra capricho de mujer nerviosa ó extravagancia de tiranos.

Por lo que hace al infierno, su existencia es de todo punto necesaria, para que sea posible aquel perfecto equilibrio que Dios ha puesto en todas las cosas, porque está de una manera sustancial en sus divinas perfecciones. El infierno, considerado como pena, está con la gloria, considerada como galardón, en un perfecto equilibrio; solo la facultad de perderse puede formar en el hombre un equilibrio con la facultad de salvarse; y para que la justicia y la misericordia de Dios fueran igualmente infinitas, era necesario que existieran simultáneamente como término de la primera el infierno, como término de la segunda la gloria. La gloria

supone el infierno ; y de tal manera le supone, que sin él ni puede ser explicada ni concebida. Estas dos cosas se suponen entre sí, como la consecuencia supone su principio, y como el principio supone su consecuencia; y así como el que afirma la consecuencia que está en su principio y el principio que contiene su consecuencia, no afirma en realidad dos cosas diferentes, sino una cosa misma, de la misma manera el que afirma el infierno que va supuesto en la gloria, y la gloria que supone el infierno, no afirma en realidad dos cosas diferentes, sino una misma cosa. Hay, pues, necesidad lógica de admitir esas dos afirmaciones, ó de negarlas ambas con una negacion absoluta; ántes empero de negarlas, conviene saber lo que negándolas se niega. En el hombre, lo que con negarlas se niega, es la facultad de salvarse y la facultad de perderse; en Dios, lo que con negarlas se niega, es su infinita justicia y su infinita misericordia. A estas negaciones, por decirlo así, personales, se añade otra negacion real: la negacion de la virtud y del pecado, del bien y del mal, del galardón y del castigo; y como con estas negaciones se niegan todas las leyes del mundo moral, la negacion del infierno lleva envuelta lógicamente en sí la negacion del mundo moral y de todas sus leyes. Y no se diga que el hombre podia salvarse sin ir á la gloria, y perderse sin ir al infierno: porque todo lo que no sea ir á la gloria ó al infierno, ni es pena ni es galardón; no es perderse ni salvarse. La justicia y la misericordia de Dios, ó no son, ó son de una manera infinita; siendo infinitas, se han de terminar por una parte en el infierno, y por otra parte en la gloria; ó han de ser vanas, que es otra manera de ser como si no fueran.

Ahora bien: si esta laboriosa demostracion da por resultado, por una parte, que la facultad de salvarse supone necesariamente la facultad de perderse; y por otra, que la gloria supone necesariamente el infierno; se sigue de aquí que el que blasfema contra Dios porque ha hecho el infierno, blasfema contra Dios porque ha hecho la gloria; y que el que pide estar exento de la facultad de perderse, viene á pedir estar exento de la facultad de salvarse.

CAPÍTULO III.

MANIQUEISMO.—MANIQUEISMO PROUDHONIANO.

CUALQUIERA que sea la explicacion que pueda darse del libre albedrío del hombre, no cabe duda sino que este será siempre uno de nuestros mas grandes y pavorosos misterios: en todo caso, es fuerza confesar que la facultad dejada al hombre de sacar el mal del bien, el desorden del orden, y de turbar, siquiera sea accidentalmente, las grandes armonías puestas por Dios en todas las cosas creadas, es una facultad tremenda; y considerada en sí sin relacion á lo que la limita y la contiene, hasta cierto punto inconcebible. El libre albedrío dejado al hombre es un don tan alto, tan trascendental, que mas bien parece por parte de Dios una abdicacion, que una gracia: ved sino sus efectos.

Tended los ojos por toda la prolongacion de los tiempos, y vereis cuán turbias y cenagosas vienen las aguas de ese rio en