

los seres del mundo; y como hechos de molde para el caso, los panteístas alemanes tuvieron el antojo de llamar *Providencia* á las leyes fatales en cuya virtud lo *Absoluto* va destilando de sí los *fenómenos* del universo. Verdad es que no se les debía palma de inventores en esta subversion del sentido comun y del lenguaje, pues ya los Estóicos habían llamado providencia al *Hado* (1). Ciertamente, consistiendo la Divina Providencia en aquella sábia ordenacion de medios al fin propio, implica libertad de Dios en el producir del mundo, pues no cabe suponer fin alguno en la operacion de un agente que obre sin libertad: ahora bien, como quiera que los panteístas tengan á Dios por destituido de toda conciencia de sí propio, y, por consiguiente, de toda libertad para producir *ad extra*; de aquí que lógicamente no admitan género alguno de Providencia, si ya no es que abusando de este nombre para ver de paliar las conclusiones de su sistema, tan repugnantes al comun sentir del género humano, quieran llamar *Providencia* á las leyes fatales conforme á que se desenvuelve lo Absoluto bajo la forma de seres, ó mejor dicho, fenómenos del universo. Tales, ni más ni ménos, la falsa nocion de Providencia que se desprende del sistema antiguo de los Estóicos y del moderno de Spinoza y de Hegel.

2. Podemos excusarnos de refutar aquí los principios sistemáticos en cuya virtud todos estos filósofos han negado la Providencia, pues que ya en los tratados precedentes dejamos desempeñada esta tarea, y trataremos únicamente ahora de mostrar cómo el mundo es un espejo donde claramente vemos la accion de una causa providencial, y cómo el atributo de la Providencia es una propiedad imprescindible de la naturaleza misma de Dios considerado como causa del mundo, y una consecuencia ineludible de los demás atributos divinos. De esta manera dejaremos demostrada la Providencia de Dios *a priori* y *a posteriori*; es decir, 1.º por la idea que de Dios tenemos como causa del mundo, y 2.º por el mundo mismo considerado como efecto de Dios.

(1) CRISIPO, segun el testimonio de AULO GELIO (*Noctes atticæ*, lib. 6.º, capítulo II), definía la Providencia: «*æternam fati legem et indeclinabilem fati seriem et catenam volventem semetipsam, seseque implicantem per æternos consequentiæ ordines, ex quibus apta connexaque est.*»—Sobre esta definicion véase á CRIST. TOMASIO, *De exustione mundi stoica*, Dissert. XIII, p. 166 y siguientes, Lipsiæ, 1672; LAERCIO, lib. 7.º, segm. 149; PLUTARCO, *De placit. phil.*, lib. 1.º, c. XXVII; y BRUCHERO, *De Providentiæ stoica*, *Miscel. Hist., phil. litt. crit.*, p. 147-154, Aug. Vindel, 1748.

3. *Argumento a priori*. Es, en primer lugar, indudable que por el mero hecho de obrar Dios libérrimamente, y no por necesidad de naturaleza, como supone la absurda impiedad panteística, ha debido proponerse algun fin en crear el universo, pues de todo agente inteligente y libre es propio el obrar con algun fin. En segundo lugar, es no ménos indudable que este fin no puede ser otro sino Dios mismo, ó mejor dicho, la manifestacion de su Bondad. En tercer lugar, es igualmente claro que Dios no habría podido realizar este su fin, sino á condicion de ser ordenador del universo creado por su Omnipotencia, pues lo que propia y verdaderamente constituye la bondad y perfeccion de las cosas, es el orden que resplandezca en ellas. Es así que el orden presupone designio providencial, pues quien dice *orden*, dice encadenamiento de las cosas á un fin, y que el acto determinante de este ordenado movimiento de las cosas es lo que se denomina Providencia; luego, una vez admitido que Dios sea causa del mundo, forzosamente se concluye que es tambien Providencia (1).

La propia conclusion deduciremos, si despues de considerar á Dios como causa del mundo, consideramos los atributos divinos. Entre los principales que nuestra mente no puede ménos de concebir en Dios, uno de ellos es la Bondad: mejor dicho, nuestra mente no puede ménos de ver en Dios la Bondad esencial, como no puede ménos de ver en Dios el sér por esencia. Ahora bien, una causa inteligente y buena no puede ménos de curarse de conservar al efecto por ella producido la eficacia propia: ¿de qué arquitecto hábil y honrado, por ejemplo, cabe pensar que abandone á merced del acaso el edificio trazado por él con tanto afan, sin curarse nada de sí, despues de construido, sirve para el fin con que le trazó? Y si esto debe pensarse de un artífice humano, ¿cabe en lo racional que habiéndose propuesto Dios la manifestacion de su gloria en la creacion del mundo, no se cure de encaminalle con su accion soberana al cumplimiento de ese fin supremo? ¿De dónde había de venir á Dios inaccion semejante? ¿De falta de poder? Pero si le tuvo para crear el mundo y para designarle un fin, ¿cómo ha de faltarle para que el mundo cumpla este designio? Pues ¿qué es más, crear ó dirigir á un fin lo creado? ¿Me dirás que Dios no quiere? Pero si quiso crear el mundo y destinarlo á un fin, no puede ménos de querer los medios adecuados, pues el supuesto contrario es absurdo. ¿Y qué otra cosa es ordenar sábiamente los medios al fin, sino cabalmente lo que se llama *Providencia*?

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. 3.º, c. LXIV.

¿Me dirás, por último, que Dios no sabe ejercer esa providencia? ¿Y entonces, qué es para tí la Sabiduría Infinita de Dios? (1). Con que, si no cabe suponer que Dios deje de ser pródigo, ni por falta de poder, ni por falta de voluntad, ni por falta de inteligencia, concluyamos que es ineludible, ó negar á Dios como el ateo, ó falsificarle como el panteísta, ó desnaturalizarle como el deísta, ó reconocer como el cristiano que el Sumo Poder, la Suma Bondad y la Suma Sabiduría de Dios implican necesariamente la Suma Providencia.

4. *Argumento a posteriori.* Prueba elocuente nos da también de que existe una Providencia divina el espectáculo mismo de los seres del mundo, el orden que en ellos se advierte, la unidad del fin último á que se los ve ordenados. Dejo aquí á los apologistas demostrar esta verdad considerando menudamente la estructura del cuerpo humano, la propagación y conservación de las especies, el movimiento incesante de las celestes esferas, y otras partes, en fin, de la vida del universo: yo me limitaré á considerar el orden en general, pues indudablemente, de esta sola consideración nace el más sólido y eficaz argumento para probar cómo hay una Providencia.

El espectáculo del universo, como ya lo dejamos demostrado en la *Cosmología*, nos ofrece un cúmulo de cosas esencialmente diversas entre sí, pero regidas todas por leyes constantes, y conspirando todas con sus respectivos especiales fines, entre sí conexos y subordinados, al cumplimiento de un fin único, supremo y universal. Ahora bien, ante esta acción recíproca de fenómenos naturales, ante esta misma subordinación de fines especiales á un fin único y supremo, no cabe formar sino tres hipótesis, á saber: ó toda esa variedad ordenada de seres y de operaciones respectivas, es efecto de la *necesidad*, ó lo es del *acaso*, ó lo es de una *razón* que la rige unificándola y enderezándola armónicamente á un supremo término común. No hay otra hipótesis posible. Pues bien, digo en primer lugar, que ese orden no puede ser efecto de *necesidad* alguna *absoluta*; porque las leyes que vemos regir al universo, tienen todas carácter de *contingentes*, como le tiene el universo mismo; es decir, de todas ellas concebimos perfectamente como posible que fuesen diversas de lo que son. No puede ser tampoco efecto del *acaso*, porque el acaso no habría podido dictar leyes constantes é invariables. Luego es efecto de una *razón ordenadora*. No cabe duda en que, además de aquellas causas inteligentes que por

(1) Véase á CICERON, *De Nat. Deor.*, lib. 1.º, c. II; SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide*, lib. 2.º, c. XXIX; SAN AMBROSIO, *De Off.*, lib. 4.º, c. XIII; TEODORETO, *De Providentia*, lib. 2.º, passim; y LACTANCIO, *De Ira Dei*, c. IV-IX.

virtud propia tienden al cumplimiento de un fin, existen en el mundo otras causas destituidas de conocimiento, las cuales, sin embargo, tienden también á un determinado fin, y le cumplen mientras á su acción no se opone algún obstáculo: es así que las cosas destituidas de conocimiento no pueden tender á fin alguno sino dirigidas por una causa inteligente, como la flecha, por ejemplo, no tiende al blanco sino porque allí la dirige el arquero; luego fuerza es decir que Dios da á las cosas, junto con el ser, su término propio y su tendencia respectiva. Y es así que este encaminamiento de las cosas á su término propio constituye cabalmente lo que llamamos *Providencia*; luego, á menos de admitir efecto sin causa, fuerza es atribuir á un designio providencial esa universal tendencia de las causas naturales. Agréguese á esto, que el orden que admiramos en el universo es resultante de cosas, no solo entre sí distintas, sino aun opuestas, y que, sin embargo, conspiran á un mismo fin, formando un todo maravillosamente concertado. ¿Quién duda, por ejemplo, que son no solamente varias, sino aun opuestas entre sí, las propiedades respectivas de la tierra, del fuego y del agua, como lo es su naturaleza respectiva? Y, sin embargo, cada cual de esas cosas está subordinada á las demás, y la una sirve de conservación á la otra. Ahora bien, ¿cómo sería posible que cosas entre sí opuestas se adunasen en el orden, si Dios no les hubiese dado esta unidad de fin? Las cosas de naturaleza diversa tienen naturalmente diversa intención; por consiguiente, cuando quiera que en ellas se vea unidad de fin, esta unidad no puede ser sino efecto de una intención única: es así que las cosas del mundo son de naturaleza diversa; luego no podrían concordar, como verdaderamente concuerdan, en un fin único, si no existiese un Ser diverso del mundo, que á ese único fin las enderezase. Pues este Ser diverso del mundo, que dirige las cosas á un mismo y único fin, no puede ser otro sino Dios, como ya lo hemos demostrado contra Kant. Y si Dios es quien así dirige las cosas, no solo entre sí varias, sino aun opuestas, á un fin único é idéntico, Dios es Providencia, pues Providencia no es cabalmente sino dirigir las cosas á su fin propio (1). Y no me digas que nosotros conocemos apenas una pequeñísima parte del mundo, y, por consiguiente, que no podemos saber si la parte que no vemos está igualmente ordenada; pues esa pequeña parte que conocemos, basta para persuadirnos de la existencia de una so-

(1) Cons. SAN AGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, lib. 4.º, c. XXII, y SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. 3.º, c. LXIV.

berana mente ordenadora, y la idea que de esta mente formamos nos fuerza á concluir lógicamente que aun en los efectos de ella escondidos á nuestra vista, reina el mismo órden.

5. En llegando aquí, se nos ofrece la grave objecion que en todos tiempos se ha movido contra la Providencia divina, á saber: *la existencia del mal*, y la supuesta imposibilidad de conciliar este hecho con los atributos de Dios. Vamos, pues, á examinar esta objecion, siempre antigua y siempre nueva, anunciando desde ahora mismo el error fundamental de que procede, y que no es otro sino haber formado un concepto falso de la naturaleza y del origen del mal. Restaurando, pues, nosotros, la sana y verdadera teoría acerca de este punto, habremos resuelto esa grave objecion.

6. Desde los primitivos tiempos de la filosofía viene ya teniéndose por árdua esta investigacion sobre la naturaleza y origen del mal: prueba de ello sería, cuando otra no hubiese, la discrepancia de opiniones entre los más ilustres filósofos acerca de este importante asunto, tan importante como que ningun otro se liga más estrechamente con el gran problema que versa sobre el total destino terreno y ultraterreno de la especie humana. No es, pues, extraño que á tan capital negocio hayan convertido siempre su atencion los filósofos de todo lugar y tiempo. Recorred sino cualquiera de las innumerables y caprichosas divagaciones especulativas que con el presuntuoso nombre de *Filosofía de la Historia*, han salido á luz de un siglo acá, en Francia y Alemania principalmente, y vereis que todas comienzan, ó ensayando alguna solucion de ese problema, ó dándole ya por resuelto. Y por cierto que las tales teorías, infestadas en su mayor parte de un espíritu adverso al cristianismo, han parado al fin en aumentar el catálogo de los triunfos de la religion católica, mostrando hasta qué punto sus mal aconsejados autores, desde el instante que, para mayor bien *de la humanidad*, como ellos dicen, han querido separar de todo elemento religioso la filosofía, han puesto al desnudo la impotencia absoluta de semejante filosofía *secularizada*, para resolver este trascendental problema sobre el origen y naturaleza del mal. Dejando, pues, nosotros á un lado el examinar ese monton de teorías, por lo comun gratuitas y absurdas, tomemos la antorcha de la filosofía cristiana, y veremos cuán fácilmente, á la luz con que todo lo ilumina, se concilia el hecho de la existencia del mal en el mundo con la Providencia de Dios.

7. Limitados son por su naturaleza misma los seres del mundo, pues *la limitacion es ley esencial de todo sér creado*. Por su limitacion

misma estos seres no pueden poseer perfeccion absoluta, bien que en cada uno de ellos quepa mayor ó menor grado de bondad. El obrar de cada cual de ellos es correspondiente y proporcionado á su naturaleza privativa, pues que la naturaleza de cada sér nace, en efecto, de la de sus operaciones propias; y como quiera que cada especie de operacion presuponga ley especial respectiva, de aquí que, segun sea la mayor ó menor perfeccion de un sér, así tambien sea mayor ó menor la perfeccion de sus leyes propias y de sus propias operaciones. Pero tratándose de seres por naturaleza limitados, el averiguar cuáles sean el grado y el modo en que su perfeccion esté limitada, equivale á investigar cuáles sean el grado y modo en que participen de aquella bondad que en el Sér Infinito no tiene, propiamente hablando, ni grado ni modo, porque es absoluta; ó en otros términos, equivale á investigar cuáles sean el grado y el modo en que les falte bondad, ó séase en que estén privados de bien. Pues esta *privacion de bien*, mirada por su aspecto más genérico, es lo que se denomina *mal*. Así mirará esta privacion de bien por su aspecto más genérico, puédesela considerar, ora en las operaciones propias del sér finito, ora en su naturaleza misma: considerada en la naturaleza del sér finito, es decir, en cuanto es carencia de aquella perfeccion absoluta que solo compete al Sér Infinito, llámase por algunos filósofos *mal metafísico*; pero esta es una denominacion impropia, pues la carencia de perfeccion absoluta en los seres finitos no puede llamarse *defecto*, sino que es aquella *condicion natural* que expresamos con la verdad siguiente, á saber: *lo finito no es lo infinito*. Si, pues, propiamente hablando, no existe el *mal* en la *naturaleza* de los seres finitos, habrá que buscarle en sus *operaciones*. Ahora bien, el acto de un agente puede ser considerado, ó en sí mismo, ó en el modo con que tiende á su término propio. Considerado en sí mismo, todo acto es bueno, porque todo acto es en sí una entidad, y toda entidad lleva en sí misma un rayo de bondad; ó en otros términos, lo que *es*, por el mero hecho de *ser* y en cuanto *es*, es bueno. Por eso, lo finito no deja de ser bueno porque tenga límite, pues el límite, propio de todo sér finito, no es en sí, ya lo hemos dicho, *un mal*, sino una exigencia de su naturaleza, que es limitada en sí misma y en sus operaciones. Considerado el acto, no en sí mismo, sino con relacion al modo en que tiende á su natural término propio, puede ó no alcanzar ese su término: cuando el agente con su operacion propia alcanza su natural término, adquiere por ende su perfeccion propia, pues la perfeccion propia de todo agente consiste en alcanzar su término natural; cuando el agente se desvía

de este su natural término, queda por eso mismo *privado* de su perfeccion propia. Pues esta privacion de perfeccion en un sugeto ordenado para alcanzar la perfeccion que sea propia de su naturaleza, es *el mal*. Si esta privacion recae sobre un agente que obre sin libertad de albedrío, llámase *mal físico*; si recae sobre un agente libre, se llama *mal moral*.

Por lo expuesto en las precedentes definiciones, se ve claramente que *el mal* consta de dos elementos, uno *positivo*, otro *negativo*: el positivo consiste en el acto mismo; el negativo, consiste en que ese acto no haya alcanzado su término natural. El acto, pues, en sí mismo, no es *el mal*; pero es un acto *malo*, porque lleva en sí *el mal*; y le lleva por el hecho mismo de no haber tocado su meta, de no haber llenado su fin propio, á manera de gérmen que no fecundiza, ó de fruto que no madura.

8. Así definida la naturaleza del mal, vemos que, propiamente hablando, el mal carece de *causa*; pues la causa, como tal, es *principio de sér*, no de carencia de sér; y el mal no es, en efecto, ni *sustancia*, ni cualidad alguna positiva de sustancia, sino que es cabalmente falta, carencia de una cualidad. Además, un acto es y llámase malo, no en cuanto es acto, sino en cuanto se desvía de su natural término; y así considerado, tampoco puede decirse que tiene causa, pues la causa es *principio de accion*, no de inercia, ó séase de inaccion respecto de su término natural. De aquí que cuando al separarse de su fin propio el hombre, en cualquiera de sus actos, le llamamos *principio del mal*, queremos significar denominándole así, que, como sér libre que es, tiene obligacion de obrar conforme á su fin propio, no que *haya dado existencia* al mal: *existencia*, propiamente, no ha dado sino *á su acto*; solo que, como este acto debía tener distinta direccion de la que él le ha dado, llámase *malo*, no porque lo sea *en su entidad*, es decir, considerado meramente como tal acto, sino porque no ha tendido á su término natural. La malicia, pues, de los actos morales no consiste en lo que tienen de *positivos*, sino en lo que tienen de *negativos*; es decir, en lo que no son y debían ser para ser morales (1).

9. Trazado ya este bosquejo breve de la naturaleza y origen del mal, procedamos á resolver las dificultades que, fundadas en el he-

(1) Sobre esta doctrina acerca del mal, conviene leer principalmente á SAN AGUSTIN, *Confess.*, II, c. XX; *Enchir.*, IX-XIII; *De libero arbitrio*, lib. 3.º, c. V y VIII; *In Joann. tract.*, I, y SANTO TOMÁS, *De Pot. Dei*, *De Malo incommuni*, a. 1, 2-3 y sig.

cho de la existencia del mal, se suele oponer contra la Providencia divina.

Fondo comun de todas estas objeciones es poner en contradiccion la existencia de los males que en el mundo vemos, con los atributos de Dios, señaladamente su Bondad, su Justicia y su Santidad. Oigamos estas objeciones: — ¿Cómo es posible, se dice, que si Dios bueno, justo y santo se cura de las cosas del mundo, haya nada en el mundo que no sea bueno, justo y santo? ¿Cómo, en cambio, es tan evidente, que el mundo está henchido de males? Si al órden físico miramos, ¿por qué tanta molestia como padece el hombre? ¿por qué tanta enfermedad? ¿por qué la muerte? Y si miramos al órden moral, ¿por qué tanta pasion desenfrenada? ¿por qué tanto ódio, tanta sangre, tanta crueldad gratuita? ¿por qué, en fin, tanta concupiscencia, tanta perversidad como hacen de nuestra naturaleza humana un misterio tan horrendo y tenebroso? ¿Cómo, si esta naturaleza humana es obra de Dios, Bondad por esencia, puede ser tan dañada? Y luego, ¿qué justicia gobierna al mundo, ni qué Providencia le rige, cuando tan irritante desigualdad vemos en la reparticion de bienes, tanta virtud oprimida, tanto vicio triunfante? Me dices que Dios no *causa* estos males, sino que solamente los *permite*. ¿Y por qué no nos ha dado una voluntad que ame siempre el bien? ¿por qué no ha hecho el mundo de modo que fuese una morada de paz, de concordia y de amor, y no un hervidero de guerra, de disension y de ódio? Me replicas que estos males son consecuencia de la culpa de nuestro primer padre; pues si Dios sabía que Adán iba á abusar de su libertad, y que su culpa iba á recaer con tremenda y perpétua pesadumbre sobre todo el género humano, ¿por qué no le dió una libertad de que abusar no pudiera? — Así discurre la flaca, y por lo comun, pervertida razon del hombre.

10. Pero el creyente descubre en la existencia misma de estos males un venero inagotable de fe y de esperanza en la Providencia divina, y el filósofo cristiano halla innumerables argumentos para conciliar ese aparente desórden con los atributos de Dios. Ante todo, paremos mientes en que todo ese cúmulo de objeciones redúcese en sustancia á negar la Providencia divina, solo porque no se acierta á conciliarla con la existencia de los males. Pues bien, yo digo que la existencia de los males, léjos de probar cosa alguna contra la Providencia, por el contrario la presupone. ¿Qué es, en resúmen, *el mal*? Ya lo hemos dicho: *privacion del bien*; *alteracion del órden*. ¿Sí? Pues entónces tenemos por de pronto que el mal no sería posible sin la

existencia del *bien* y del *orden*: es así que el bien no puede ser efecto sino de una causa buena, y que el orden presupone providencia ordenadora; luego el mal que vemos en el mundo, lejos de ser fundamento para negar la Bondad y Providencia de Dios, es prueba de que existen. Por consecuencia, en vez de ser procedente decir con los espíritus flacos y pervertidos, que pues hay males en el mundo, no existe Dios ni Providencia divina, lo recto y procedente es decir: ¿existe en el mundo el mal? luego hay Dios, y hay Providencia (1). Reflexionemos, por añadidura, que los males del mundo están sujetos á leyes constantes, lo propio en el orden de las causas necesarias que en el de las causas libres: lo están en el orden de las causas necesarias, pues vemos que constantemente, por ejemplo, tras la herida está el dolor; y lo están en el orden de las causas libres, pues constantemente también, por ejemplo, vemos que tras el odio está la guerra, tras la disipación de la vida, el tedio. Pues ahora digo: leyes constantes presuponen orden: el orden presupone Providencia.

II. Pero con esto no damos sino respuestas indirectas, de las cuales no se deduce otra cosa sino que la existencia de los males en el mundo, no es fundamento racional para negar la Providencia de Dios. Ciertamente esto solo debería bastar para sellar los labios de los detractores de la Providencia divina; pero queremos y podemos además dejar demostrado que ni la existencia de los males del mundo se opone á la Bondad de Dios, ni la distribución, aparentemente injusta, de los bienes temporales, se opone á la Divina Justicia.

12. *La existencia del mal moral no se opone á la Bondad de Dios.* El testimonio de la historia, y nuestra propia experiencia nos muestran á una, que tal como existe de hecho la libertad en el hombre, está amenguada y corrompida: de aquí las pasiones desordenadas, de aquí las flaquezas y crímenes y todo el cúmulo de hechos inmorales que constituyen el desorden moral. Ahora bien, ¿de qué procede esta adulteración de la libertad humana, origen inmediato de los males morales? Problema es éste que la filosofía no sabe resolver, viendo por un lado que la libertad del hombre es efecto de Dios, y no pudiendo, por otro lado, ménos de pensar sino que de las manos de Dios haya salido recta y buena. Y no sirve decir que el concepto mismo de libertad incluye el de poder indiferentemente propenso á bien ó mal obrar; no se diga esto, porque, en primer lugar, es falso

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. 3.º, c. LXXI.

que el concepto puro de libertad implique propension al mal, pues semejante propension, lejos de ser de esencia de la libertad, no es sino *defecto*; y en segundo lugar, aunque el concepto nudo de libertad incluyese el de semejante indiferencia al bien ó al mal, siempre habría que indagar la razón de tan grave defecto, y explicar el por qué siendo de suyo la libertad indiferentemente propensa al mal ó al bien, sucede que de hecho se inclina más comunmente al mal. No sirve, pues, la filosofía para explicar por sí sola la causa de los males morales (1).

13. Pero esto, que por sí sola no puede la razón hacer, púedelo con auxilio de la historia y de la Revelación. Una y otra, en efecto, nos suministran un dato con el cual se hace ya explicable la presente degradación de la libertad humana; este dato no es otro sino la primera culpa que el primer hombre, cabeza de todo el linaje humano, cometió violando el precepto divino; culpa de la cual fué pena, en ese primer reo y en toda su descendencia, este doloroso antagonismo que cada cual de nosotros lleva y siente en sí entre sus sentidos y su razón, entre sus pasiones y su libre albedrío. Tremenda verdad, por cierto, que todas las religiones, y señaladamente las más antiguas, y como tales, más próximas á la cuna del género humano, nos atestiguan con sus tradiciones, con sus cultos, con sus sistemas filosóficos, con sus monumentos mismos. El *Génesis*, libro que además de inspirado por Dios, es, aun humanamente considerado, el libro de los orígenes de las cosas, nos refiere ese hecho primitivo, dándonosle sellado como dogma fundamental de la religión cristiana. Pues ese hecho primitivo, fundamento de nuestra religión, lo es también de la sana filosofía para explicar la actual depravación del libre albedrío.— ¿Cómo? Por la ley de la generación. — Heredamos de nuestros padres la culpa, y con la culpa, la pena. Quien dudare de esta verdad, que dudar no cabe, como propuesta que es por Dios, consulte á la

(1) ORÍGENES (*Cont. Celsum*, lib. 4.º, n. 65) dice terminantemente, que la filosofía sin la Revelación no alcanza á explicar la naturaleza ni el origen del mal; y SAN AGUSTÍN (*De Civ. Dei*, lib. 22, c. XXIV; *Cont. Jul. Pelag.*, III, c. III, n. 9 y c. XVIII, n. 35; *Op. Imp. Cont. Jul.*, lib. 1.º, c. XXV, 11, 111, 202 y en otros pasajes) da como razón de esta impotencia de la filosofía el que sin el hecho de la culpa de Adán, atestiguado por la Revelación, no es posible explicar el origen de los males que padece el género humano. La propia impotencia de la filosofía para resolver este problema ha sido confesada por los mismos filósofos modernos, de entre los cuales bastará citar á RIAMBOURG, *Evo. phil.*, vol. I, p. 312 y sig., ed. cit.; BERTINI, *Idea di una filosofia della vita*, t. I, página 233, ed. cit., y MARTINET, *Solution des grands problèmes*, vol. I, París.

naturaleza, y ella le dirá, que no solo la condicion física del generante, sino tambien la condicion moral, influye en la condicion del engendrado, por cuanto la generacion no es un acto meramente corporal, sino mucho más principalmente obra de la virtud y de la fuerza del alma. De aquí que, habiendo quedado el primer hombre y la primera mujer en pos de la culpa con voluntad ¡ay! harto enflaquecida para domeñar y regularizar sus propensiones naturales, sus desgraciados hijos, aun despues de justificados aquellos nuestros progenitores por la divina misericordia, llevemos en perpétua herencia su mísero reato.

Ahora bien; con solo referir á este principio, histórico y racional á despecho de sus misteriosas oscuridades mismas, la causa de la presente degradacion del libre albedrío en el hombre, queda ya conciliada la existencia de los males morales con la Bondad de Dios. En efecto, una vez admitido que la existencia de los males morales tiene por causa la depravacion actual de la libertad en el hombre; visto luego que esta depravacion no es, no, un efecto causado por acto positivo de Dios, sino trasmitido, mediante la ley de generacion, del primer hombre á su descendencia, conclúyese lógicamente que causa de los males morales no es Dios, sino el hombre que sigue abusando de la libertad que Dios le otorgó recta, y que él ha desnaturalizado por su culpa. Y no siendo Dios causa de los males morales, ¿cómo ponerlos á cargo de la divina Bondad?

14. ¿Me dices que Dios pudo impedir que el primer hombre pecase? — Ciertamente, lo pudo. — Me replicas que entonces ¿por qué no lo hizo? — No sé responderte, porque no me es dado penetrar en los arcanos designios de Dios. Pero el que, mirada por este aspecto la materia, sea inaccesible á la humana razon hallar el modo de conciliar la existencia de los males morales con la Providencia Divina, no amengua un ápice la posibilidad de esta conciliacion. Use la razon humana de todos sus derechos en el vasto campo abierto á sus legítimas especulaciones; pero sepa detenerse con reverente prudencia ante el impenetrable límite del misterio que Dios quiso negar á la finita comprension de la criatura. Sé que el hombre es libre, y sé que padece; sé que Dios le ama y que es justo; sé que lo uno y lo otro es verdad, y que entre verdad y verdad no hay contradiccion posible. Con solo esto, aun sin las razones especiales que dejo dadas y las que aun me restan dar, bástame para aceptar como verdad científica que no solamente es, sino que no puede ménos de ser conciliable la existencia del mal moral en el mundo con la Providencia de Dios.

15. *La distribucion de los bienes temporales no se opone á la Justicia de Dios.* Tal es el axioma con que respondo al argumento contra la Providencia divina, fundado en la supuesta imposibilidad de conciliar con la Justicia de Dios la distribucion, aparentemente injusta, de los bienes temporales. Es evidente la arbitrariedad de ese supuesto. No hay, en efecto, violacion de justicia sino donde se dañe al derecho de otro: por consiguiente, para que en la distribucion de bienes y males del mundo hubiese injusticia de parte de Dios, sería necesario presuponer en el hombre algun derecho que saliese perjudicado. ¿Y qué derecho cabe presuponer en el hombre contra el Soberano Sér, de quien todo lo ha recibido? No llamamos injusto á un hombre porque nos niegue lo que sea suyo, sino porque ponga usurpadora mano en lo que sea nuestro: si pues nada poseemos por nosotros mismos, ¿con qué derecho nos quejaremos de Dios y le acusaremos de injusticia, solo porque no quiera darnos lo que suyo es? Y por otra parte, ¿quién nos ha dado competencia para juzgar de la justicia ó de la injusticia con que se hallan distribuidos en el mundo los bienes y los males? ¿Por ventura, no sería preciso para esto conocer íntegramente el conjunto de todos los séres y de todas las relaciones con que entre sí estén ligados? ¿Y no es esto imposible á nuestra mente limitada? ¿Cuántas veces no nos sucede tener como injustos multitud de sucesos que habíamos reputado tales, por desconocer sus circunstancias, y que al fin, mejor conocidos luego, se nos muestran de todo punto conformes á justicia? Además, con derecho á no ser afligido por males temporales, no podríamos nunca suponer sino al hombre justo, pues esos males temporales no son otra cosa sino penas temporales. ¿Y quién de nosotros, sin temeridad y mentira, osará tenerse por justo? Ultimamente, débese tomar en cuenta que, muchas veces, de nuestros males temporales somos causantes nosotros mismos, y que, por lo comun, la inopia de bienes temporales proviene de incuria nuestra, ó cuando ménos de nuestra pereza nativa, por cuanto en vez de imitar á Dios, que trabajó seis días y no descansó hasta el sétimo, solemos hacer del ocio ocupacion, y del trabajo pasatiempo.

FIN DEL SEGUNDO Y ULTIMO TOMO.