



EL
CATECISMO
DE LOS
TEXTOS VIVOS



EX1965
07
c.1

088266



1080020814

EX LIBRIS
HEMETHERII VALVERDE TELLEZ
Episcopi Leonensis

EL
CATECISMO

DE LOS

TEXTOS VIVOS

POR

DON JUAN MANUEL ORTI Y LARA

CATEDRÁTICO DE METAFÍSICA DE LA UNIVERSIDAD DE MADRID,
Y MIEMBRO
DE LA ACADEMIA ROMANA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO.

Obra publicada por vez primera en *La Ciencia Cristiana*, y ahora
corregida y considerablemente aumentada.



Capilla Alfonsina

Biblioteca Universitaria

MADRID

BIBLIOTECA DE «LA CIENCIA CRISTIANA»

5 — VILLANUEVA — 5

1884

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
Biblioteca Valverde y Tellez

44925

BX1965

07



FONDO EMETERIO
VALVERDE Y TELLEZ

IMPRENTA DE A. RUIZ DE CASTROVIEJO, MINAS, 23



Capilla Alfonsina
Biblioteca Universitaria

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

DICTAMEN

DEL CENSOR DE ESTE «CATECISMO»

EXCELENTÍSIMO SEÑOR:

Con sumo gusto y provecho he leído por encargo y mandato honroso de Vuestra Eminencia el libro intitulado EL CATECISMO DE LOS TEXTOS VIVOS, que compuso y trata ahora de dar á luz el escritor católico D. Juan Manuel Orti y Lara, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Madrid. Desde luego puedo asegurar á Vuestra Eminencia, que habiendo examinado con la detención debida la nueva obra, no he podido ver en ella proposición alguna mal sonante, ni mucho menos contraria á los dogmas y doctrina moral de nuestra Santa Religión, única verdadera. Lejos de eso, juzgo que el acreditado profesor viene con su CATECISMO á prestar grande servicio á la gloria de Dios y de su Iglesia, y á

008266

los derechos de la verdad cristiana y de la verdadera ciencia en nuestra patria y fuera de ella; pues ha sabido presentar ante los ojos en toda su fealdad y malicia detestable las impiedades y delirios que en no pocas aulas oficiales se enseñan hoy á la pobre juventud española.

Dios guarde á Vuestra Eminencia muchos años.— Madrid 3 de Abril de 1884.— José FERNÁNDEZ MONTAÑA.—Excmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Toledo.

DECRETO

DE SU EMINENCIA

EL CARDENAL ARZOBISPO DE TOLEDO

Secretaría de Cámara y Gobierno del Arzobispado de Toledo. — Su Eminencia Reverendísima el Cardenal Arzobispo mi Señor ha tenido á bien decretar con esta fecha lo siguiente:

«Damos nuestra licencia para que pueda imprimirse y publicarse la obra intitulada *EL CATECISMO DE LOS TEXTOS VIVOS*, que ha compuesto D. Juan Manuel Orti y Lara, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Madrid, mediante á que según los informes del Censor que nombramos al efecto, dicha obra no contiene proposi-

ción alguna mal sonante, ni mucho menos contraria á los dogmas y doctrina moral de nuestra Santa Religión, única verdadera.»

Lo que de orden de Su Eminencia trasladado á V. para su conocimiento y satisfacción.

Dios guarde á V. muchos años.—Madrid 3 de Abril de 1884.—JOSÉ FERNÁNDEZ MONTAÑA, *Can. Srio.*—Sr. D. Juan Manuel Orti y Lara.

PREFACIO

*Recuerdo que un texto muy venerable y antiguo dice, á propósito de la aflicción de una famosa ciudad, de Jerusalén, para pintar su situación horrible: «Los pequeños pedían pan, y no había quien se lo diese, *parvuli petierunt panem, et non erat qui frangeret eis.*» A propósito del pan de la ciencia, yo os pido encarecidamente que no consintais que en España pueda decirse otra cosa peor: «¡los pequeños pedían pan, y se lo daban envenenado!»

Discurso de D. C. M. PERIER en el Congreso de Diputados, sobre las bases de la Instrucción pública, presentadas por el Gobierno, sesión del día 24 de Mayo de 1878.

Á continuación se ofrece al público, en forma de diálogo, lo que no he vacilado en llamar por esta razón y por su concisión y brevedad: CATECISMO DE LOS TEXTOS VIVOS; nombre que dió hace años uno de nuestros más insignes Prelados contemporáneos (el Excelentísimo é Ilustrísimo Señor Don José Costa y Borrás, Arzobispo de Tarragona) á ciertos profesores universitarios. Pero ante todo párecenos bien declarar de dónde ha salido el texto de este extraño CATECISMO, qué deba de notarse en él, y para qué fin ve ahora la luz en el presente volumen.

Lo primero, hèle compuesto sacando sus textos y respuestas de las propias fuentes que las contienen, que son los libros, opúsculos ó discursos donde los respectivos autores insinúan las falsas especies que sin duda alguna beberán para su mal y el de la juventud española en las fuentes, más envenenadas todavía, que brotan en las obras de los principales corifeos de la falsa ciencia, emancipada de la autoridad de Dios y de la Iglesia, y aun de la recta razón y del buen sentido, conviene á saber los Krause, Ahrens, Darwin y demás patriarcas del racionalismo contemporáneo. Algunos de aquellos libros fueron escritos para uso de los alumnos de las respectivas clases; por lo cual, además de revelar la mente de sus autores, son medios ó canales por donde el error que sale de la boca de los maestros, se propaga y penetra en el ánimo de los discípulos, ayudándose para este fin la autoridad del maestro del prestigio del escritor, y recibiendo en cambio nueva fuerza de la palabra viva de aquel la letra muerta y mortal del libro, todo para mayor estrago y más segura ruina de las almas y de la sociedad.

Excusado me parece añadir, que no ha sido

ni podido ser mi ánimo acudir á todas las fuentes de textos erróneos y perniciosos, ni apurar las que por desgracia destilan los errores que inoculan en la juventud sus maestros heterodoxos. ¡Cuántos habrá entre estos, que no hayan dado á conocer su malicia en públicos escritos! ¡y cuántos escritos habrán sido publicados en revistas y periódicos oscuros, cuyas hojas dispersas hayan dispersado el error de modo que sea harto difícil dar con él y con el nombre de sus autores! Así que no presumimos, ni con mucho, haber agotado la materia, ni completado el cuadro de los textos vivos, entre los cuales no figurarán sino catedráticos de Institutos y Universidades, y no á la verdad de cuerpo entero, sino tan sólo por algunos rasgos de sus obras. No faltará acaso quien continúe la tarea, si por ventura se creyera conveniente proseguirla; necesario no es, en mi humilde sentir: para saber que está corrompida la enseñanza oficial, basta sacar de algunas de sus fuentes unas cuantas gotas de veneno.

Lo segundo, conviene notar en los textos que se van á exponer, el error que forma su intrínseca malicia, con la cual pecan no sólo con-

tra la fé y la doctrina católica, sino contra la misma ciencia, cuyo nombre invocan sus autores para proteger con él la dañada mercancía. Envuelto en oscura y enredada madeja de frases exóticas y enrevesadas, el error necesita á menudo, si ha de ser percibido á buena luz, que alguien le presente en su vergonzosa desnudez, rompiendo antes los hilos del sofisma, y ahuyentando las sombras del sinuoso neologismo que antes lo recata y disimula, que lo expresa y de fiae. Para este fin, por bajo de los pasajes citados he puesto algunas notas que los aclaren, en gracia sobre todo de las personas poco ejercitadas en este género de discernimiento, y que asimismo los deshagan, poniéndolos de manifiesto (que tal es la condición del error, no vivir ni hacer mal sino encubierto ó disfrazado) con la virtud de algún rayo de luz pedido á la verdadera ciencia ó á la autoridad de la Iglesia, maestra infalible de la verdad. Notas brevisimas; porque el fin del presente ensayo no es tanto combatir á los textos vivos, como demostrar su existencia.

¿Quieres saber ahora, discreto lector, para qué es EL CATECISMO DE LOS TEXTOS VIVOS? Pues precisamente deseas saber lo tercero que me

propuse daclarar en este Prefacio. Este CATECISMO habrá de probar à posteriori lo que à priori sabemos todos los católicos: que en el punto que la enseñanza cae en manos del Estado, convertido por las escuelas liberales en maestro supremo y pedagogo, luego se corrompe miserablemente, è inficiona á la juventud en errores que ofenden y á menudo matan su fé y su piedad, y mancillan la pureza de su corazón y de sus costumbres, infundiendo en generaciones enteras el espíritu de soberbia y rebelión que respira la barbarie moderna. Podrá servir asimismo para que los que tienen ojos vean, y los que tienen oídos oigan, y los que sean padres, aprendan; y para que la conciencia pública dicte su fallo en un proceso en que va nada menos que la vida moral de los individuos y de los pueblos. Y servirá además para que se vea y se toque la urgente necesidad de devolver la dirección suprema de los estudios á quien primero los creó, y los perfeccionó en los tiempos más gloriosos de nuestra historia, y los puede amparar y salvar contra las irrupciones del sofisma y la maticia é ignorancia de la sabiduría terrena, animal y diabólica; á la Iglesia, digo, columna y

firmamento de la verdad, institución única sobre la tierra en quien la enseñanza es de derecho divino, encargo que debe cumplir, conforme á la palabra y mandato de su divino Autor, para salud del mundo. ¿Qué razón puede impedir, que en las Universidades y colegios de los pueblos cristianos brille este divino candelero, y ahuyente con la luz de su enseñanza infalible las sombras del error proyectadas por los textos vivos?

JUAN MANUEL ORTI Y LARA.

INTRODUCCIÓN.

«Y ¡cuál no será en estos momentos el dolor de los católicos padres de familia, alarmados ante la independencia absoluta de un profesorado, al que entregarán mañana, sin garantía ninguna por su parte, á esos seres queridos, objeto de tantos desvelos, origen de tantos sacrificios, para que, á cambio quizá de una ciencia mezquina y deleznable, apaguen en sus almas la llama consoladora de la fe, hermana de la ciencia verdadera...»

Exposición elevada con fecha 6 de Marzo de 1881 contra una real orden circular del Ministerio de Fomento, en unión con el CARDENAL ARZOBISPO DE TOLEDO y otros venerables Prelados, por los Sres. CONDE DE ORGAZ, D. ALEJANDRO PIDAL Y MÓN, D. AURELIANO FERNÁNDEZ-GUERRA, y casi todos los demás miembros de la Junta directiva de la Unión Católica.

En la real orden circular expedida por el Ministerio de Fomento á poco de suceder en el poder al partido conservador liberal el constitucional y fusionista, bajo la jefatura de Sagasta, decíase que «el Gobierno (de D. Alfonso XII) cree indispensable anular limitaciones que pesan sobre la enseñanza, originadas de causas que afortunadamente han desaparecido.» Qué limita-

ciones fueran estas, bien claramente lo declararon los venerables Prelados y los miembros de la Unión católica que firmaron la exposición dirigida contra dicha real orden al Jefe del Estado, para que «vele por que sea en adelante la enseñanza oficial *lo que debe ser en toda nación católica, y muy especialmente en nuestra España.*» Según la declaración autorizada y solemne que en este último documento se lee, las limitaciones que el Gobierno creía en aquella época indispensable anular, eran nada menos que *la fé y la moral católica*, que *pesaban*, decía por su parte el Ministro, *sobre la enseñanza oficial*. Desgraciadamente en estas últimas palabras no había nadie que pudiese ver ni aún la más leve sombra de verdad, pues aunque las tales limitaciones figuraron en otra circular del Ministerio de Fomento allá por el año de 1875, con ocasión de la cual fueron privados de sus cátedras algunos profesores notoriamente incrédulos; pero en primer lugar, es cosa sabida

y oficialmente reconocida, que estos profesores no fueron removidos de sus cátedras en concepto de incrédulos y sembradores de cizaña, sino sólo por rebeldes, que protestaron contra la orden del Gobierno; y en segundo lugar, el CATECISMO DE LOS TEXTOS VIVOS, en que no parecen los nombres de los profesores destituidos, prueba con evidencia que antes y después de su separación había, hay, y habrá siempre en las Universidades é Institutos secularizados, quien en nombre del Estado y á expensas de las familias católicas, difundan por medio de la enseñanza las máximas del ateísmo. No tenían pues más valor las limitaciones impuestas á los profesores antes de ser llamado al poder el partido constitucional, que el del papel en que fueron escritas. Convínole sin embargo al Ministro Albareda, á quien dieron para este fin la cartera de Fomento, decir que debían ser anuladas las tales limitaciones imaginarias, para que bajo la bandera, desple-

gada entonces sin rubor, del libre pensamiento, volviesen á ocupar sus cátedras los que fueron lanzados de ellas, no á la verdad como libre-pensadores, sino únicamente como rebeldes. En realidad no pareció entonces ni ha habido nunca otra diferencia respecto á de la enseñanza entre los conservadores liberales y los constitucionales ó progresistas, sino que los primeros no se atreven á decir categóricamente lo que dijeron categóricamente los segundos en la real orden firmada por Albareda, es á saber, que «la actividad del profesor *no debe de tener otros límites que los que señale el derecho común á los demás ciudadanos,*» y que pues el derecho común, fabricado por el liberalismo, concede plena licencia á los ciudadanos para blasfemar de palabra y por escrito de la religión católica, de sus misterios angustos y de su moral santísima, no era razón que careciesen los profesores de esta misma licencia, decorada con el nombre de «libertad de la ciencia.» Con-

forme pues al espíritu común á los políticos de dichas dos fracciones, fueron restituidas las cátedras, con todos sus honores y emolumentos pasados y futuros, á los profesores que como rebeldes las perdieron, que no como racionalistas y ateos, antes por este título se les reconoció nuevamente de real orden, no derogada todavía, el derecho de corromper á la juventud en nombre del Estado, libres de *las limitaciones que por causas que afortunadamente han desaparecido, pesaban antes sobre la enseñanza.* Aquellos catedráticos pues, los Salmerones, decimos, los Azcárate, Gineres de los Rios y otros sectarios, que antes quisieron ser lanzados de la Universidad, que humillar la cerviz en presencia del Ministro que les trazaba, aunque sólo en el papel, los límites impuestos por los dogmas y la moral católica, esos mismos volvieron á vestir la toga, llamados y aun honrados por el Estado, que los saludó como á representantes de la ciencia moderna, emancipada de



CAPÍTULO V.

DEL CONOCIMIENTO DE LA RELIGIÓN.

Pregunta. ¿Qué dirección habeis procurado dar á vuestra razón?

Respuesta. «La aspiración cristiana y el sentido predominante de una escuela racionalista, comprensiva, sistemática y profundamente religiosa, que mira en Dios el principio y fundamento de la esencia y la vida, han sido y son las direcciones que ha procurado seguir mi razón ¹.»

La escuela racionalista á que se refiere el profesor de la Universidad de Madrid, es sin

¹ *Estudios críticos de Filosofía política y Literatura*, por don FRANCISCO DE PAULA CANALEJAS, catedrático de la Universidad Central. Madrid, 1872, pág. 5.

Aunque este texto vivo sea ya muerto, pero viven sus obras, vive su espíritu y vive el espíritu universitario de que estuvo poseído: por esta razón ha parecido bien reproducir esos rasgos de su inteligencia, desfigurada por el racionalismo.

duda alguna la que introdujo en ella Sanz del Río, después de haberla seguido en Alemania, á donde le envió el gobierno liberal con tal propósito. Porque es sabido que en el sistema de Krause «Dios es el principio y fundamento de la esencia y la vida,» entendiéndose bajo la palabra Dios el ser *uno* y *todo* de aquel sofista. A la demostración de esta tésis he consagrado no pocas páginas en mis humildes escritos, por lo cual sería innecesario volverla á demostrar; mas en cambio debo observar, que no se compadecen de modo alguno, sino antes braman de verse juntas en el Sr. Canalejas, la «aspiración *cristiana*» y «el *sentido predominante* de una escuela *racionalista*.» ¿Por ventura hay algo de común entre *cristianismo* y *racionalismo*? ¿No es acaso el racionalismo la rebelión absoluta del espíritu humano contra el adorable autor y consumidor de la fé, Cristo Jesús? Y el cristianismo por su parte ¿no es todo él, en los fieles que lo profesan por dicha suya, humildad y sumisión del entendimiento y de la voluntad á la autoridad de Dios y de su Iglesia, virtudes absolutamente contrarias á la soberbia que hincha y oscurece la mente de los racionalistas? *Pro-*

fundamente religiosa llama el Sr. Canalejas á la escuela *racionalista*, cuyo sentido predominante nos dice que ha seguido, sin pararse ante la contradicción que media entre ambos términos, y sin advertir que tal escuela, además de ser enemiga de la única religión verdadera, destruye hasta el concepto mismo de religión; porque la primera verdad de la religión es Dios, fundamento de todas las demás, y el *sentido predominante* de dicha escuela, ó mejor dicho, su único sentido es el ateísmo.

P. ¿Y habeis seguido por ventura esas direcciones con algún género de subordinación y dependencia respecto de la autoridad de Dios, autor de la revelación, y de la iglesia católica, maestra y depositaria de la verdad revelada?

R. No, sino «*con libertad é independencia*, sin sobrecojerme por los peligros espirituales que causa el noble y viril ejercicio de la voluntad¹.»

Excusado parece advertir que la *libertad* de que se jactaba en estas líneas el profesor de *Historia de la filosofía* de la Universidad de

¹ Ibid.

Madrid, no es verdadera libertad, sino servidumbre verdadera del ánimo que voluntariamente se divorcia de la regla infalible de la verdad para sujetarse al yugo del error; y que la *independencia* en que asimismo se gloriaba, no es otra cosa que el orgullo de la rebelión contra la autoridad divina, de quien procede aquella infalible regla. Ahora bien: si á la esclavitud del error, y al espíritu mismo de la rebelión, quieren llamarlos *noble* y *viril ejercicio de la voluntad*, allá se las hayan; pero conste que nunca fué esa ni será la expresión de la verdadera sabiduría, siempre humilde y respetuosa, sobre todo en hablando de Dios: *Initium sapientiae est timor Domini*. Bien será añadir que los alardes de independencia del Sr. Canalejas están condenados terminantemente en la proposición II del *Syllabus*, que dice así: «La razón humana es el único juez de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, con absoluta *independencia* de Dios... *Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter.*»

P. ¿Cuyo es el privilegio de «hablar de Dios y de sus leyes, de sus atributos y víncu-

los amorosísimos con el mundo y con la humanidad?

R. «Este es *privilegio de la razón del hombre* y la goza toda alma nacida, que no hay razón humana en la que si atenta y *piadosamente* se la escruta y contempla, no luzca lo divino, ni hay alma que no se encienda en amores divinos y no consiga por ese amor dichas y venturas ¹.»

Léjos de poderse atribuir á la razón el privilegio de hablar de Dios, la misma razón natural tiene y confiesa que sólo de Dios es realmente enseñada. «Enséneme,» dice un doctor de la Iglesia, «los misterios del cielo el Criador mismo, y no el hombre que á sí propio no ha acertado á conocerse. ¿A quién he de creer acerca de Dios más que á Dios mismo? *Coeli mysterium doceat me Deus ipse qui condidit, non homo qui seipsum ignoravit. Cui magis de Deo quam Deo credam?* ²» Y en otro lugar: «En hablándose de cosas divinas, reconozcamos que Dios es quien á sí mismo se conoce,

¹ *Doctrinas religiosas del racionalismo contemporáneo*, por don FRANCISCO DE PAULA CANALEJAS, *catedrático de la Universidad central* (Madrid, imprenta de Hernando), 1875, pág. 8.^a del prólogo.

² S. AMBROSIO, ep. 78.

y estemos á su dicho como humildes siervos con piadosa veneración. Aquel es testigo mayor que toda excepción de sí mismo, que no es conocido sino por sí ¹.» «¿Hay por ventura ninguna cosa tan inicua como admitir acerca de los hombres el humano testimonio, y no asentir en tratándose de Dios á los oráculos divinos? ²» No; el hablar de Dios no es privilegio de la razón humana, antes media tal desproporción entre la inteligencia humana y el sér divino, que ya Aristóteles con ser gentil confesó agudamente, que en orden á este sér se há nuestra inteligencia como el ojo del murciélago con la luz del sol ³. Y á la verdad, el conocimiento de las cosas se funda en el que tenemos de su esencia; pero la esencia de Dios no la conocemos sino muy imperfectamente, y sólo por analogía, partiendo de las cosas criadas, cuyas perfecciones distan infinitamente del sér divino. ¿Cómo ha de ser posible

¹ Cum de rebus divinis erit sermo, concedamus cognitionem sui Deo, dictisque ejus pia veneratione famulemur. Idoneus sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est. S. Hilarius, de Trinitate, lib. I, n. 18.

² Quam indignum sit humanis testimoniis de illis credamus, Dei oraculis de se non credamus! S. AMEROSIUS, lib. 3, de Abraham, n. 21.

³ Metaph., I, 2, cap. I.

llegarse la razón por este medio al conocimiento perfecto de la naturaleza divina? ¡Cuántas son las perfecciones escondidas en Dios á los ojos de la razón, y cuán admirables los misterios divinos que ella no puede sondear ni rastrear siquiera! ¿Pues qué género de temeridad no será convertir á la razón en oráculo (esto indica la palabra *privilegio único*) de las verdades que ignora, negándole á Dios el poder de enseñar al hombre los secretos adorables de su sér? Con que para conocer á Dios en lo que toca principalmente á las verdades que exceden las fuerzas de la razón, será preciso que hable el mismo Dios, y que calle la razón, y escuche los testimonios divinos. «Si quis dixerit, fieri non posse, aut non expedire ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo edoceatur, anatema sit. Si alguno dijese, que no puede ser, ó que no es conveniente que el hombre sea adoctrinado en las cosas tocantes á Dios y al culto que le es debido por medio de la revelación, sea excomulgado ¹.» ¡Sublime doctrina ciertamente! Sólo Dios puede hablar dignamente de sí mismo:

¹ Concil. Vatic. sess. 3 de fide et ratione, cân. 1.

el Sr. Canalejas no sabemos que tuviese autoridad para atribuir tan singular privilegio á la pobre razón humana.

P. ¿Ese privilegio que atribuíste á la razón independiente de hablar de Dios y de sus atributos, comprende asimismo el derecho de enseñar la religión cristiana y escudriñar sus misterios?

R. «No extrañen ultramontanos y positivistas que *el racionalismo predique religión y estudie dogmas*; porque no figura en la historia *racionalismo alguno que no sea esencialmente cristiano* 1.»

Esta absurda paradoja nos recuerda la tesis de aquel académico de nuestra lengua, que fué osado á decir en el discurso de su recepción, que todas las obras artísticas, incluidas las Vénus vulgares y las producciones engendradas del genio de la impiedad, aliado fiel y constante de la licencia, fueron siempre ordenadas por sus autores á un fin honesto 2.— ¡Con que no hay racionalismo alguno que no

1 CANALEJAS, *Doctrinas religiosas*, etc., pág. 6.

2 Me refiero al discurso leído por D. Pedro Antonio Alarcón, en el acto de ser recibido como académico de la lengua, del cual habló largamente, impugnando tamaña impiedad, *La Ciencia Cristiana*.

sea esencialmente cristiano! Pero el Sr. Canalejas no advirtió sin duda, que el racionalismo es la doctrina común de los excépticos, de los materialistas, de los panteístas, de todos los que niegan el órden sobrenatural en que consiste esencialmente el cristianismo: pues á haberlo advertido, no hubiera dicho implícitamente que todos esos sectarios son cristianos. Del talento y de la instrucción del señor Canalejas no era á la verdad de esperar, que tuviese por cristianos no ya sólo á los sectarios de esta ó aquella manera de racionalismo (que esto ya sería verdadero absurdo), sino á todos los que toman á la razón por *única* guía, con *exclusión* de la luz sobrenatural y divina de la fé, y por consiguiente á los discípulos de Hume, Espinosa, Kant, Hegel, Haeckel, Moleschott, y á todos los positivistas ateos del presente siglo, los cuales, dicho sea de paso, no son menos racionalistas que el Sr. Canalejas, pues sólo oyen como único oráculo á su propia razón. Séanos lícito recordar á este propósito las célebres palabras pronunciadas por M. Guizot presidiendo la sociedad bíblica protestante, é impresas en sus *Estudios morales*: «¿Cuál es en el fondo, decía

aquel famoso publicista liberal, la cuestión suprema de que están ocupados los ánimos? Esa cuestión no es otra sino la que separa á los que reconocen de los que no reconocen un orden sobrenatural, cierto y soberano, aunque impenetrable á la razón humana; y para llamar las cosas por sus nombres, esa es la cuestión debatida entre el *supernaturalismo* y el *racionalismo*. A un lado los incrédulos, los panteístas, los excépticos de toda clase, los *puros racionalistas*; en frente de todos estos los *cristianos*. De entre los primeros aquellos son los mejores, que dejan subsistir en el mundo y en el alma humana la estatua de Dios, si me es lícito servirme de esta expresión; pero *la estatua solamente*, una imagen, un mármol, donde realmente no está Dios. Sólo los cristianos conocen al Dios vivo.» Pues según esto, ¿qué nombre dar al racionalismo que diciéndose *esencialmente cristiano*, es osado á *predicar religión y estudiar dogmas*? Por nuestra parte, no sabemos cómo llamarle; tamaño delirio no tiene nombre que sepamos en ninguna lengua.

P. ¿Incluís aquí á los filósofos incrédulos del siglo pasado y del presente?

R. «No hay ninguna concepción de Dios, desde el siglo I hasta el XIX, que no sea una *inspiración del Cristianismo* ^{1.}»

Si fuera posible que hubiese grados en el error después de haber éste entrado en los términos del absurdo, éste sería el más alto de la escala. Porque ¿quién puede concebir otro mayor que el suponer inspirada por el Cristianismo la idea que nos dan de Dios un Espinosa, por ejemplo, que le hacía extenso y material, confundiéndole con el mundo; un Schelling, que lo reduce á la *indiferencia de lo diferente*; un Hegel, que dice que Dios se está haciendo; un Fichte, que lo crea; un Krause, que escamotea el concepto de lo absoluto; un Proudhon, que lo maldice?

P. ¿Qué entendéis vos por Religión?

R. «Considerada en sí, en el sentido más puro y alto de que es susceptible, la religión es la *eterna expresión del atributo de Dios, lo absoluto en la intimidad de espíritus que son y serán, y en la transformación de modos y formas de existencia de que sean susceptibles*. Este es el orden supremo de la Religión; su realidad interna que llena el tiempo y abraza lo infinito, inmu-

¹ CANALBJAS, *Doctrinas religiosas*, lug. cit.

table y perennemente viva como Dios mismo. *En ese orden están y llegan y ascienden todos los espíritus, y nada más que los espíritus, y constituyen en su existencia un modo especialísimo de existir, que es la vida religiosa 1.*»

La idea capital de este pasaje es considerar á la religión como «la eterna expresión del supremo atributo divino,» error panteístico bebido por el Sr. Canalejas en alguno de los arroyos derivados á nuestra patria de las fuentes de la impiedad que manan en las obras de Krause. He aquí las palabras mismas del sofista alemán: «La religión es una *propiedad de Dios mismo, y también de todo sér finito racional, Religion eine Grundwesenheit Gottes selbst ist, und auch aller endlichen wesen, die da vernunftig sind 2.*»—¿Qué quiso enseñar Krause con decir que la religión es una *propiedad de Dios* y de *todo sér racional*, ó como traduce el Sr. Canalejas, discípulo suyo, *la eterna expresión del supremo atributo de Dios*, á la cual llegan y ascienden todos los espíritus y nada más que los espíritus (*die endlichen wesen, die da vernunftig*

1 CANALEJAS, *Doctrinas religiosas*, etc., pág. 151.

2 *Reine Phil. D. Gesch.*, I. Abth., III, Leben, a.

sind?) «Dios, añade Krause, es ínfimo de su vida en infinito conocimiento y en infinito bienaventurado sentimiento, y de aquí se sigue que también Dios es *conscio para sí de la vida armónica de todos los séres entre sí y con él* en infinita contemplación y en bienaventurado sentimiento 1.» Siendo como es Dios en este barullo filosófico el todo de todas las cosas, en todas ellas es *íntimo para sí*, ó tiene conciencia de sí (*Gott seines Lebens inne ist*); en todas se conoce y se siente infinitamente dichoso; y porque todas las cosas componen con su unión y armonía el orden universal, este orden constituye y expresa la vida divina, y á este orden se llegan y ascienden todos los espíritus, que son íntimos ó tienen conciencia de su vida armónica con otros séres finitos y con Dios como sér supremo en conocimiento y en sentimiento. Más claro todavía: la religión en Dios es ser Dios íntimo de la vida armónica de todas las cosas: y en el espíritu humano tener éste conciencia del sér divino, que es una misma cosa con su propio sér. Léase ahora el pasaje del Sr. Canalejas considerándole á la

1 *d. Recht XX. Wesenmüchtigkeit*, I, 85.

luz de esta breve explicación, y se echará de ver, que la religión que el profesor de Madrid atribuye á Dios, se reduce á despojarle de su propia sustancia y personalidad confundiendo con el orden del universo, y que la religión que atribuye á los solos espíritus, consiste en deificarlos de suerte que tengan conciencia de Dios y practiquen la religión conociéndose y amándose á sí mismos. ¿Será preciso impugnar este nuevo género de idolatría, la más cara ciertamente al orgullo del hombre, pues es la adoración del yo, diametralmente opuesta á la religión verdadera, que es sumisión plena del corazón y de todo nuestro ser al Dios criador del cielo y de la tierra, de quien dependen todas las cosas, y á quien rinden todas ellas, representadas en la más perfecta de las criaturas visibles, el homenaje debido? Creemos que no: la religión del señor Canalejas es la de todos los panteístas: una palabra debajo de la cual se ocultan la impiedad y las blasfemias del ateísmo.

P. ¿De qué modo conoce el hombre la Religión?

R. «La Religión es para la ciencia una realidad como Dios, como el espíritu y como

el universo. La ciencia la estudia y la conoce de la misma manera y según la ley por que conoce á Dios, y conoce el espíritu humano 1.»

No es verdad: la ciencia no conoce á la religión del modo y según la ley con que conoce á Dios y al espíritu humano. El conocimiento que la ciencia alcanza de Dios y del espíritu humano, es por vía de *discurso*; y el que tiene de los dogmas cristianos (que no hay otra religión verdadera fuera del catolicismo), es por medio de la *revelación divina y sobrenatural*. Aquel conocimiento consta de verdades puramente científicas, que no exceden las fuerzas de la razón; éste de verdades en que se contienen misterios inaccesibles á la razón, cuyo conocimiento no puede ser alcanzado con la simple luz de las inteligencias criadas. El entendimiento discurre por el vasto campo de la ciencia, partiendo de principios evidentes; mas la teología discurre partiendo de los artículos de la fé. Esta diversidad de origen y de principios y método que existe entre la sabiduría sobrenatural de la religión verdadera, y la ciencia de que tan hinchados están los tex-

1 CANALEJAS, *Doctrinas religiosas*, pág. 154 y 155.

tos vivos, ha sido recientemente declarada por el santo Concilio Vaticano en su constitución dogmática *De Fide*, y esta declaración nos exime de la necesidad de explicar la distinción que el Sr. Canalejas suprime. «El consentimiento perfecto de la Iglesia católica,» dice el santo Concilio, «tuvo y tiene por cierto que hay dos órdenes de conocimiento distinto el uno del otro, no sólo cuanto á su principio, sino en razón de su objeto: cuanto á su principio, porque en uno de estos dos órdenes conocemos con la razón natural, y en el otro por medio de la fé divina; en razón de su objeto, porque fuera de aquellas cosas cuyo conocimiento puede alcanzar la razón natural, propónense á nuestra fé misterios escondidos en Dios, los cuales no pueden ser conocidos sino merced á la divina revelación.»

CAPÍTULO VI.

SOBRE EL ORIGEN DEL HOMBRE.

Pregunta. ¿Cuál es la razón que explica las múltiples manifestaciones de la vida?

Respuesta. «La teoría de la descendencia es pues una fase de la *ley universal de la evolución*, en que por integraciones y diferenciaciones sucesivas vemos caminar el mundo orgánico de lo incoherente á lo coherente, de lo indefinido á lo definido, de lo homogéneo á lo heterogéneo, siendo la *selección natural* la causa eficiente que ha determinado las múltiples manifestaciones de la vida sobre la superficie de la tierra en los diversos períodos de su desenvolvimiento ¹.»

La teoría darwiniana de la transformación ®

¹ *Darwin y la teoría de la descendencia*, artículo publicado en la *Revista de Andalucía*, tomo IV, pág. 128, por D. RAFAEL GARCÍA ALVAREZ, catedrático del Instituto de Granada.

tos vivos, ha sido recientemente declarada por el santo Concilio Vaticano en su constitución dogmática *De Fide*, y esta declaración nos exime de la necesidad de explicar la distinción que el Sr. Canalejas suprime. «El consentimiento perfecto de la Iglesia católica,» dice el santo Concilio, «tuvo y tiene por cierto que hay dos órdenes de conocimiento distinto el uno del otro, no sólo cuanto á su principio, sino en razón de su objeto: cuanto á su principio, porque en uno de estos dos órdenes conocemos con la razón natural, y en el otro por medio de la fé divina; en razón de su objeto, porque fuera de aquellas cosas cuyo conocimiento puede alcanzar la razón natural, propónense á nuestra fé misterios escondidos en Dios, los cuales no pueden ser conocidos sino merced á la divina revelación.»

CAPÍTULO VI.

SOBRE EL ORIGEN DEL HOMBRE.

Pregunta. ¿Cuál es la razón que explica las múltiples manifestaciones de la vida?

Respuesta. «La teoría de la descendencia es pues una fase de la *ley universal de la evolución*, en que por integraciones y diferenciaciones sucesivas vemos caminar el mundo orgánico de lo incoherente á lo coherente, de lo indefinido á lo definido, de lo homogéneo á lo heterogéneo, siendo la *selección natural* la causa eficiente que ha determinado las múltiples manifestaciones de la vida sobre la superficie de la tierra en los diversos períodos de su desenvolvimiento ¹.»

La teoría darwiniana de la transformación ®

¹ *Darwin y la teoría de la descendencia*, artículo publicado en la *Revista de Andalucía*, tomo IV, pág. 128, por D. RAFAEL GARCÍA ALVAREZ, catedrático del Instituto de Granada.

de las especies ha venido en auxilio de la teoría que llaman de la *evolución*, erigida en ley universal por el *profesor del Instituto universitario de Granada*, discípulo en este punto de los panteístas germánicos. Pero semejante ley es un verdadero delirio, al cual se opone abiertamente la misma razón natural. Claramente nos enseña la filosofía, que todo lo que existe y puede existir, tiene su esencia determinada y concreta, y que no puede perderla ni convertirse en ninguna otra esencia. Son las esencias de las cosas como los números, ó como las figuras ó formas de la extensión, cada una de las cuales conserva, mientras existe, su propio sér, y no se pueden mudar ni transformar las unas en las otras. La ley de la evolución, ó como diría Hegel, del *werden*, es además absurda cuando se pretende con ella sacar una naturaleza superior de otra inferior, que no la contiene, porque ninguna cosa puede darse á sí misma las perfecciones que carece. Entre los séres que componen el universo visible, hay toda una escala de perfecciones cuyo último término es el hombre: podrán por ventura los séres que ocupan el último grado de esta escala, subir por ella hasta

adquirir la naturaleza racional? Ni el mismo Darwín imaginó tamaña locura, habiéndose limitado á hacer aplicación de su teoría evolutiva á los séres vivos, pero sin pretender convertirla en ley universal del mundo, como el Sr. García Alvarez. *Nihil est sine ratione sufficiente*, decían los antiguos; y cierto, ni en la simple materia se contiene la razón específica de cada uno de los cuerpos inorgánicos, ni en estos se halla la razón de la vida, ni en la vida, considerada en su grado ínfimo, está la razón de la sensibilidad, y mucho menos de la inteligencia. La teoría de la evolución es anticientífica, porque despoja á las ciencias naturales de la fijeza que reciben de los objetos cuya naturaleza no está sujeta á la variabilidad incesante del *werden* hegeliano. Excusado es añadir, que la teoría de la evolución es esencialmente anticristiana: no es Dios el autor de esa ley, sino el hombre enemigo, que en lugar de Dios se imaginó ver más allá del mundo, ó como quien dice, detrás de las cosas visibles que en él se nos ofrecen, algo indeterminado y potencial que á sí mismo se va determinando y manifestando, explicándose en el tiempo y en el espacio en forma gradual, pasando de lo im-

perfecto á lo perfecto, hasta llegar al hombre, único Dios de la escuela evolucionista.

Pero vengamos á la *selección natural* que el profesor granadino considera como «la causa eficiente de las múltiples manifestaciones de la vida sobre la superficie de la tierra en los diversos períodos de su desenvolvimiento.» Nada más ajeno del intento á que se ordenan las presentes observaciones, que la exposición y refutación de las leyes darwinianas, seguidas con entusiasmo por el Sr. García Alvarez: esta obra ya la hizo con el primor que distingue á su ingenio peregrino, la ilustre autora de las *Reflexiones científicas sobre el darwinismo*, publicadas en *La Ciencia Cristiana* ¹, á cuyo brillante estudio siguió después el muy erudito y concluyente que publicó en ella el catedrático católico de Psicología de Valencia, don Manuel Polo y Peyrolón. A tales escritos remitimos con gusto á nuestros lectores, en gracia de la brevedad. Aquí sólo advertiremos, que si en un principio pudo alguno salvar las intenciones del autor de la *selección natural* y demás supuestas leyes que hacen par-

¹ Vol. IV.

te de la teoría de la descendencia; hoy, después de las declaraciones categóricas del mismo Darwín, es indubitable su perfidia. El naturalista inglés ha confesado, en efecto, que las palabras *selección natural*, con que designa su imaginada ley, según la cual son conservadas las variaciones útiles y eliminadas las desviaciones perjudiciales que sobrevienen á los vivientes, tienen un sentido tropológico harto distante de su significación propia, la cual supone que semejante ley es la expresión de una inteligencia que elige ó determina de antemano todo lo que conduce al perfeccionamiento de las especies. «Después de su segunda obra, *The descent of man*,» dice un escritor contemporáneo, «no es posible negar la complicidad de Darwín en las consecuencias sacadas de su sistema. Si al principio confesó la acción del Criador, que comunicó á los tipos primitivos sus energías trasformadoras, no era sincero: escribió el nombre de Dios al frente de su obra para no alarmar al público. Mas cuando sus amigos le advirtieron que la palabra *Dios* quitaba toda originalidad á su obra, y que además se contradecía visiblemente, pues de admitir la intervención de Dios en la

producción del tipo primitivo, tenía lógicamente que admitirla también en la conservación de las especies, Darwin no replicó, y el nombre de *Dios* desapareció en la segunda edición de su obra. ¿No es asimismo harto significativo, que en vez de protestar contra la conducta de los que hacían uso de su sistema en pró del ateísmo, les mostrase aprecio y distinción? Pero después de las siguientes frases de la última publicación de Darwin: «El hombre pertenece al grupo *catharrino*, y nuestros progenitores deben ser contados entre los *monos*, por más que esta consideración humille nuestro orgullo,» no queda duda alguna acerca de sus opiniones. No es pues Darwin un sabio concienzudo, sino un hipócrita que mañosamente ha venido preparando la invasión del materialismo en la ciencia ¹. Vea pues el Sr. García Alvarez á qué abismo le ha conducido su ciego entusiasmo por Darwin; aunque á decir verdad, el error del profesor español es todavía más radical que el de su maestro: el trasformismo es puro materialis-

¹ BOUGAUD, *Le Christianisme et le temps present*. Véase en *La Civilización*, número 22 de Noviembre último, el artículo intitulado *El Darwinismo*, donde se lee el pasaje citado.

mo y ateísmo; mas la ley universal de la evolución, de «la que sólo es una fase» la teoría darwiniana, toma su origen del panteísmo, que es el ateísmo, mas la mentira.

P. Contra esta teoría ¿no milita acaso el aforismo antiguo *Natura non facit saltum*?

R. «El antiguo axioma de Historia Natural, *Natura non facit saltum*, exagerado ó mal entendido muchas veces, recibe con efecto su sanción, y es clara y perfectamente comprensible según la teoría de la selección, la cual aprovechando ligeras y al parecer insignificantes variaciones, realiza en el tiempo, no á saltos, sino lenta y gradualmente, cambios, trasformaciones y progresos, mediante integraciones y diferenciaciones sucesivas, desde las más humildes manifestaciones de la vida mental, hasta las más complicadas operaciones de la inteligencia, y de una manera análoga y hasta cierto punto correlativa á lo que tiene lugar en la evolución orgánica ¹.»

Léjos de ser clara y perfectamente comprensible en la doctrina de Darwin la ley que llaman de continuidad formulada en el aforis-

¹ *El Instinto en los animales* (en la *Revista de Andalucía*, tomo VII, pág. 249), por D. RAFAEL GARCÍA ALVAREZ, catedrático del Instituto de Granada.

mo, *natura non facit saltum*, aquella doctrina es la violación palmaria de esta ley. «La ley de continuidad,» dice el ilustre Arzobispo de Sevilla ¹, «mencionada ya en las obras atribuidas á San Dionisio, y que Santo Tomás expresa diciendo que *supremum infini attingit infimum supremi*; lo cual no quiere decir otra cosa sino que los seres que componen el mundo, forman una escala ordenada bajo el punto de vista de su perfección relativa. Entre el mineral y el animal está la planta, inferior á éste y superior al primero: entre el vegetal y el hombre está el animal, cuya naturaleza propia tiene una perfección relativa media entre las dos, y así de los demás seres. Pero esta gradación en la escala de los seres no excluye la distinción esencial entre los mismos, y nada tiene de común con esa evolución transformativa é indefinida de un tipo único que Lamarck, Darwin y la escuela positivista defienden, y que conduce directa y necesariamente al materialismo.» Tal como entiende el señor García Alvarez la ley de continuidad, el aforismo, *natura non facit saltum*, supone la exis-

¹ *Filosofía elemental*, Cosmología, cap. IV, art. I.

tencia de especies *equivocas*, que participan de las propiedades que pertenecen á dos especies comprendidas en el mismo género, por ejemplo la que ha imaginado el famoso Büchner ¹ entre el hombre y la bestia, especie representada por los infelices etiopes. Pero semejante concepto es tan absurdo como el que se quisiera formar de una figura geométrica que tuviese á un mismo tiempo las propiedades del pentágono y las del cuadrilátero. El ejemplo de Büchner es del todo inadmisibile, porque cualquiera que sea la semejanza que medie entre la estructura del mono y la del etiope, éste, después de todo, se halla dotado de razón, diferencia específica que pone un abismo infranqueable entre los animales brutos, por más perfecta que sea su organización, y la naturaleza del sér á quien hizo Dios rey del universo.

A propósito de la semejanza de organización que pueda existir entre el hombre y los antropóides (dejadas aparte las muchas y notables diferencias que registran los naturalistas, aun bajo ese concepto), es digno de observar-

¹ *Force et matiere*, págs. 75 y 76.

se, que el criterio de que usa el materialismo para asimilar unas especies á otras, es harto incompleto y superficial, é inductivo de gravísimos errores. La verdadera ciencia, sin desatender las semejanzas y diferencias puramente orgánicas y exteriores de las especies animales, se fija principalmente en las que existen entre sus respectivas funciones fisiológicas, originadas de las formas propias de cada una de ellas. No son los caracteres anatómicos y morfológicos las razones fundamentales de la división de los vivientes, sino la forma vital que hay en ellos, esencialmente diferente en séres de especie diferente. Si esta verdad fuera reconocida de los naturalistas, no sólo tendrían por imposible el salto entre la naturaleza vegetal y la animal, sino también entre las especies correspondientes á uno y otro reino, v. gr., del nogal al limonero, del ruiseñor á la golondrina, y más imposible todavía del mono al hombre ¹, porque sobre todas las excelencias de este último, á quien dió naturaleza *os sublime, coelumque tueri et*

¹ Véanse los magníficos artículos del Dr. Venturoli, *Hackel*, *La teoría evolutiva*, y su *Teoría antropogénica*, publicados en *La Ciencia Cristiana*, vol. VII y VIII.

erectos ad sidera tollere vultus, descuella el alma racional. No ha dejado de columbrar esta verdad el Sr. García Alvarez; quien, sin duda por esta razón, para no dar el salto que condena entre los séres naturales, nos habla de *las más humildes manifestaciones de la vida mental*, refiriéndose sin duda á los brutos, cual si estuvieran dotados, como nosotros, de inteligencia. A la verdad, si la mente no fuese patrimonio de las substancias espirituales si los animales participasen de ella en grado más ó menos perfecto, de sus especies á la nuestra no mediaría el abismo insondable que las separa. Pero ¿sabe por ventura bien el catedrático darwiniano lo que ha dicho al extender á séres inferiores al hombre las manifestaciones mentales? ¿Sabe lo que quiere decir la palabra MENTE? *Nomen enim mentis*, dice Santo Tomás, *a mensurandum est sumptum* ¹. Ahora bien, para medir las cosas ó juzgar acerca de ellas, hay necesidad de formas ó ejemplares, de reglas y conceptos prácticos que brillen en la inteligencia, representándole no solamente lo que son las cosas, sino lo que deben ser, y cómo

Quaest. disp., q. X, De mente, a. 1.

deben obrar para conseguir su respectivo fin en el orden en que han sido puestas por su divino Autor. ¿Por ventura hay en los seres inferiores al hombre el conocimiento de los tipos y leyes generales, que sirven de regla y medida á la inteligencia en los juicios que pronuncian acerca de las cosas que contemplan? Es evidente que no: tales seres carecen de reflexión, no pueden elevarse á razones abstractas y universales, ni comparar con ellas los objetos sensibles que conocen, ni percibir su conveniencia ó repugnancia, ni deducir unas verdades de otras; y la razón de esto es, porque carecen de mente ó entendimiento. No pueden considerarse sus actos como *manifestaciones de la vida mental*, si no es que en ellos se considera la expresión de la mente y sabiduría infinitas del Criador.

P. ¿Qué entendeis vos por instinto?

R. «Una forma inconsciente de la inteligencia determinada por la organización ¹.»

Dos errores gravísimos contiene esta defi-

¹ GARCÍA ALVAREZ, *El instinto en los animales*, vol. citado, página 186.

nición del instinto. El primero, que el instinto sea una *forma inconsciente de la inteligencia*; y el segundo, que esta forma esté *determinada por la organización*. Examinemos con la posible brevedad uno y otro error.

Ante todo es de notar, que el Sr. García Alvarez contrapone equivocadamente el instinto á la inteligencia, en vez de contraponerlo á la voluntad. El instinto, en efecto, como su nombre mismo lo da á entender, no es principio de conocimiento, sino de acción, lo mismo que la voluntad, aunque con esta diferencia esencial: que la voluntad tiende al bien conocido por la razón, al paso que el instinto ápetee las cosas percibidas por la facultad de sentir: la voluntad es *apetito racional*: el instinto *apetito sensitivo* ¹. Pero dejando á un lado esa equivocación, y suponiendo que el profesor de Granada ha querido significar por la palabra *instinto* el conocimiento puramente *sensitivo*, se pregunta: ¿es por ventura este conocien-

¹ Así lo confiesa el mismo positivista alemán Wund por estas palabras: «Diese (la naturaleza del instinto) liegt, wie wir gesehen haben, durchaus in dem Begehren.» En *La Scienza italiana*, Enero de 1884, p. 57, artículo del ilustre Rosignoli, *Teoria fisiologica e psicologica de l'instinto animale e della volontà humana*.

to la *forma inconsciente de la inteligencia*? No por cierto: la conciencia no es sino la misma inteligencia que conoce sus propios actos y aún los demás actos interiores del alma, como las sensaciones, apetitos, afectos de la voluntad, etc., y se conoce á sí propia como sujeto de los mismos. «La conciencia directa,» dice nuestro Balmes †, «es la presencia misma del fenómeno al espíritu, ya sea una sensación, ya una idea, ya un acto ó impresión cualquiera en el orden intelectual ó moral.» *Inteligencia inconsciente*, son dos términos que se contradicen uno á otro. Es de advertir que en los actos de la conciencia no sólo se nos ofrece el pensamiento, sino también vemos las mismas cosas pensadas, al modo como cuando nos miramos en un espejo, además de vernos á nosotros mismos, vemos también las cosas que nos rodean. Por esta razón ha dicho muy bien el ilustre impugnador de la *Filosofía de lo inconsciente* de Hartmann, que «sin la conciencia nada existiría para nosotros; ella es aquella actividad que juntando en uno lo que pertenece á la realidad objetiva con lo que es

† *Filosofía fundamental*, vol. I, cap. XXIII.

propio del sugeto espiritual que la conoce, crea la fuerza viva en torno de la cual giran el mundo del conocimiento y el mundo del sér y el de la acción, con todos sus fenómenos, y sin la cual ese mundo no sería de nosotros sentido, ni percibido, ni imaginado, ni entendido, ni amado, ni admirado; sería, en una palabra, como si no fuese †.» Es pues imposible despojar de conciencia á la inteligencia: son una sola cosa. De donde resulta claramente la intrínseca falsedad y contradicción de la fórmula que emplea el Sr. García Alvarez para definir el instinto, diciendo ser el instinto la *forma inconscia de la inteligencia*. La forma inconscia de la inteligencia viene por tanto á ser, como si dijéramos, la forma *tenebrosa de la luz*, ó la faz *invisible de la belleza*, ó los *estrechos límites del espacio*, es decir, un verdadero absurdo.

Añade el docto naturalista granadino, que en semejante forma inconsciente la inteligencia está determinada por la organización; error más grave todavía, si es posible, que el

† TÁLAMO, *La conciencia e l'inconscio de V. Hartmann*, discurso leído en la Academia de la Religión de Roma.

anterior. Aun tratándose de las facultades puramente sensitivas, la organización no las determina propiamente, sino más bien las sirve en calidad de subordinada, según lo indica su mismo nombre, derivado de *órgano*, ó sea de medio ó instrumento destinado al ejercicio de esta ó aquella función. Una vihuela, un violín ú otro instrumento músico cualquiera, sirven al artista para ejecutar esta ó aquella pieza; mas no puede decirse que determinen la naturaleza de ella, ni mucho menos la mente del compositor. «Los instrumentos,» dijo con su acostumbrada precisión Santo Tomás, «son para las potencias, *organa sunt propter potencias* 1.» ¿Pues qué diremos no ya de las potencias realmente orgánicas, sino de las inorgánicas ó espirituales, que se ejercen sin dependencia alguna intrínseca del organismo, son á saber, el entendimiento y la voluntad, y de los actos que de tales virtudes proceden, incluso los de la conciencia? En todo este orden de fuerzas y fenómenos, puramente espirituales, la organización no tiene otra parte que la que naturalmente dimana de la unión

1 I, q. 78, a 3, c.

del alma con el cuerpo, la cual, según observa Santo Tomás, *non pertingit usque ad operationem intellectus* 2.

P. Pues ¿cómo se han entre sí la inteligencia y el instinto?

R. «Entre la inteligencia y el instinto hay pues *identidad de naturaleza* y *diferencia de grado* 2.»

A esta deplorable confusión de la inteligencia con el instinto tiende el materialismo: en su empeño por borrar toda línea divisoria entre las criaturas irracionales y las inteligentes, á fin de sacar á las últimas de las primeras sin necesidad de acudir al poder divino que se manifiesta en la creación, figúranse locamente los materialistas, que el instinto y la inteligencia son uno, y no quieren advertir que entre estas facultades median abismos insondables.

Muchas razones pudiéramos traer en prueba de la esencial diferencia que separa á la inteligencia del instinto; pero sólo vamos á fijarnos en la que expone á este propósito el

1 *De veritate*, q. XIII, a. 4. c.

2 GARCÍA ALVAREZ, *El instinto*, etc., lug. cit.

sabio naturalista Mr. de Quatrefages en su reciente obra intitulada: *La especie humana*. No vacila este sabio en reconocer la diferencia *específica* que hay de los animales al hombre; y las razones en que funda esta *distinción fundamental*, son estas: la primera, que el hombre tiene *el conocimiento del bien y del mal independientemente de todo sentimiento de bienestar ó de sufrimiento físicos*; la segunda, que *cree en seres superiores, capaces de influir en su destino*; y la tercera, que asimismo cree *en la continuación de su existencia después de la presente vida*. Los animales no tienen tales conocimientos ni creencias: á objetos tan altos no pueden elevarse con sus percepciones, dependientes de órganos materiales. ¿Sabe el Sr. García Alvarez por qué? Sin duda alguna porque carecen de inteligencia. Ese mismo abismo que media entre el mundo externo y material que nos rodea, y el mundo suprasensible donde están los objetos de nuestra ciencia y de nuestras creencias, supone otro abismo entre la percepción sensitiva y la intelectiva, entre el instinto y la inteligencia. A la diferencia esencial de los objetos del conocimiento corresponde la diferencia esencial de las potencias

con que los conocemos; y esa diferencia no es por consiguiente de grado, sino de naturaleza.

P. ¿El estado actual de la ciencia resuelve definitivamente la cuestión relativa á la *génesis del instinto*?

R. «Creemos que no, pero sí opinamos que el camino está abierto, y que la dirección dada por Darwin y la escuela trasformista considerando aquellos como una suma de hábitos hereditarios *determinados fisiológicamente por la acción refleja nerviosa* dará un día la clave del gran problema de la *vida mental en toda la escala de los seres* ¹.»

Aunque el autor no resuelve categóricamente la cuestión relativa al origen, ó como él dice, á la *génesis* del instinto; pero bien claro se echa de ver, que su doctrina es una mezcla informe de materialismo y panteísmo. Y á la verdad, si el instinto es una sola cosa con la inteligencia, y está determinado por la *acción refleja nerviosa*, ¿qué otra cosa es la vida mental en todas sus manifestaciones, sino la expresión de los movimientos en que consiste esa acción?—Entiéndese en Fisiología por ac-

¹ GARCÍA ALVAREZ, *El instinto*, pág. 244.

ciones ó movimientos reflejos los actos originados en los animales del sistema nervioso á consecuencia de impresiones causadas en cualquier parte del organismo, v. gr., el movimiento de los párpados excitados por la impresión del aire en la conjuntiva, ó la irritación de la membrana de las narices, que se resuelve en el estornudo. Ahora bien, rotundamente le negamos al Sr. García Alvarez, que tales movimientos reflejos sean actos instintivos. Los primeros acaecen en los animales sin conocer estos ni el objeto á que se refieren, ni el fin á que se ordenan, al paso que en el instinto conocen el objeto de su apetito, y cierto no podrían apetecerle si antes no le conociesen. «Ni un sólo organismo», dice el positivista Wund, «se ha ofrecido nunca á nuestros ojos, cuyas manifestaciones instintivas fuesen únicamente movimientos reflejos. Los mismos protozoas manifiestan sus instintos por medio de operaciones que revelan cierto grado de conocimiento. El instinto es pues un hecho psicológico que *ni aun en su forma más simple se puede reducir al mecanismo de las acciones reflejas* 1.» Todavía es más decisivo contra

1 El texto alemán en dicha revista italiana.

el profesor de Granada lo que refiere el señor Lussana en su *Fisiologia degli istinti*: «Desde que Marshall, Hall y Müller inauguraron sus grandes trabajos sobre las acciones nerviosas reflejas, *todos estos movimientos dejaron de pertenecer á los actos instintivos y á las operaciones del cerebro para entrar en el dominio de la inervación especial* 1.» Bien será observar que muchas acciones del instinto no van precedidas de impresiones ó excitaciones procedentes de fuera; tales acciones son innumerables: sirvan de ejemplo la nidificación y la emigración de las aves. ¿Qué género de impresión les puede mover á construir el nido del modo como lo construyen, ó á volar á países remotos en busca del alimento y clima convenientes? Estos y otros muchos ejemplos que pudieran citarse, prueban claramente no ser los animales máquinas nerviosas, sino verdaderos vivientes, dotados de la doble sensibilidad, aprehensiva y expansiva, que los distingue de las plantas. El instinto en efecto, facultad expansiva, supone la prévia aprehensión y estimación de los objetos que excitan

1 Pág. 11.

sus apetitos. Excusado es añadir, que si los movimientos reflejos no explican ni con mucho las operaciones del instinto, menos podrán dar la clave de «todas las manifestaciones de la vida mental.» Considerese en buen hora á los nervios como á hilos telegráficos que transmiten los impulsos de la fuerza motriz, después de haber comunicado las impresiones causadas por los objetos corpóreos; pero no se confunda el telégrafo con el telegrafista, ni se abata la humana inteligencia al humilde oficio de comunicar con el mundo sensible, desconociendo el sublime destello de luz divina impresa en nuestro espíritu racional.

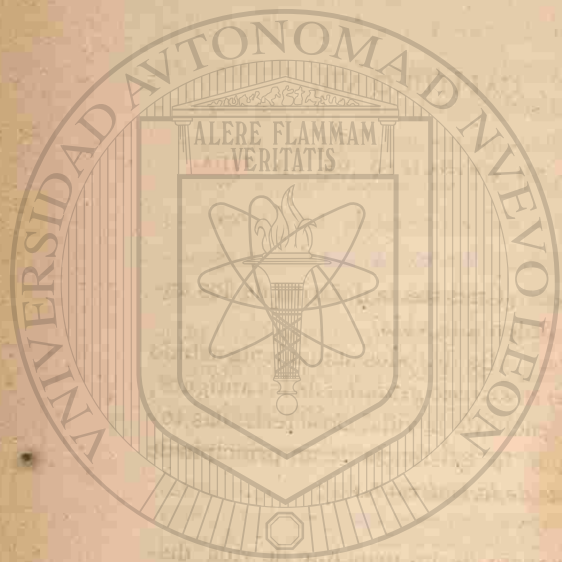
P. Y el espíritu, ¿cómo se há con la materia?

R. «El espíritu es como el principio masculino, como el varón, la segunda (la materia) es como la hembra de la Realidad... estos elementos forman el *verbo divino*, son la idea y la palabra del himno celestial y sublime que se llama la creación ¹.»

¹ Discurso leído por D. José Villó y Ruiz, *Catedrático de la Universidad de Valencia*, en la sesión inaugural del Ateneo de dicha ciudad, curso de 1879 á 1880, pág. 22.

El profesor cuyas son estas palabras, se ha dejado aquí atrás á los discípulos de Krause, cuya extraña y perniciosa doctrina tocante á la *sexualidad* ¹, como dicen, *del espíritu*, no llegó hasta el punto de casarlo con la materia, para que engendrarse en ella á lo que con expresión evidentemente sacrílega no ha vacilado aquel profesor en dar el nombre sacrosanto de *verbo divino*. Cuando los errores se visten de formas tan extravagantes y escandalosas, no han menester ser impugnados: la risa es su mejor correctivo, aunque en el presente caso más que á reír, deben movernos á llorar sobre la pobre juventud estudiosa.

¹ «La sexualidad», dice el SR. ROMERO DE CASTILLA, *catedrático del Instituto de Badajoz*, «es pues un modo de la vida del espíritu que afecta á la actividad entera áun en sus menores detalles.» *Elementos de Psicología experimental*, parte 3.^a, cap. II, lec. 30.



CAPÍTULO VII.

SOBRE EL PRINCIPIO DE LA VIDA.

Pregunta. ¿Cuál fué la doctrina de los antiguos en orden á la vida?

Respuesta. «Es de todos sumamente sabido las *hipótesis en extremo gratuitas* de los antiguos, sobre la esencia de la vida, caracterizadas todas ellas por la existencia de un principio de vida *distinto de la materia* 1.»

La existencia de un principio de vida distinto de la materia en todos los seres vivientes, desde el más humilde entre los vegetales, hasta el más humilde entre los animales, hasta el hombre, no es ciertamente *hipótesis gratuita*, sino tesis perfectamente demostrada, no sólo por los antiguos, sino también por to-

1 Tratado elemental de Histología normal y Patología, por el doctor A. MAESTRE DE SAN JUAN, catedrático de Medicina de la Universidad central.—Madrid, 1879, pág. 114.

dos los sabios modernos que no profesan las falsas y humillantes doctrinas del materialismo. Llenos están los libros de argumentos y discursos luminosos y convincentes en favor de esa distinción, evidenciada por pruebas directas é indirectas, y vindicada contra las objeciones insulsas de los que no aciertan á ver en los seres vivientes, incluso el hombre, sino puros fenómenos de la materia, á la cual atribuyen *gratuitamente* las fuerzas ó cualidades del alma. No queremos reproducir aquí las razones de la filosofía espiritualista á que nos referimos, porque harto conocidas son de cuantos cultivan esta ciencia: únicamente observaremos, que las acciones vitales nada tienen de común con la materia, por más que á esta última se la considere organizada (la organización sólo expresa el concepto de cierta manera de mecanismo, *incapaz de moverse á sí propio*); y que las acciones vitales se terminan en el mismo viviente, al paso que las de las sustancias meramente corpóreas (en las cuales hay por otra parte algo que no es materia) pasan siempre á otros objetos distintos del sugeto que las emite. ¡Cuánto pudiéramos decir en la refutación de la sentencia en que el

profesor de Madrid, sin más pruebas que su palabra, dice de los antiguos, que carecían de ellas para admitir la existencia del alma, no ya sólo en los simples vivientes vegetales, sino hasta en el hombre mismo!

P. Y entre los modernos, ¿cuál es la teoría recibida en la ciencia definitivamente acerca de la vida?

R. No hay fisiología con Descartes, Newton y Boerhaave, sino la mecánica y la física aplicadas hipotéticamente á los seres vivos; mas aparece el célebre profesor de la Universidad de Cambridge, Glisson, el cual es el primero que pronuncia la palabra *irritabilidad*, como una propiedad vital que atribuye á toda materia organizada, es la *causa de la vida*, determina los movimientos orgánicos, y se pone en juego por causas externas ó internas que dominan irritantes, y cuya teoría acepta Leibniz bajo el nombre de *entelequia perceptiva*. Esta luminosa idea científica pasa desapercibida para sus contemporáneos... El célebre fisiólogo de Lausana, Haller, impresionado por las ideas de la irritabilidad, que en el terreno teórico habia admitido Glisson, se entrega á numerosas vivisecciones en animales irracionales, y aplica al sistema muscular la palabra irritabilidad, teniendo el honor (basándola en la experimentación) de dar una base experi-

mental á la teoría de las propiedades vitales, y concediendo por lo mismo positivo derecho de domicilio en la ciencia á la doctrina de la irritabilidad¹.

En efecto, la *irritabilidad* de la materia organizada, es, como dice muy bien el texto, una palabra; pero esta palabra carece de sentido, ó mejor dicho, expresa un concepto absurdo al suponerse *viva* á la materia por el sólo hecho de estar *organizada*. No ha advertido el Sr. Maestre de San Juan, que su doctrina es un círculo vicioso; en el cual ha incurrido desgraciadamente confundiendo el efecto con la causa, como quiera que la organización es efecto y no causa de la vida. Sólo al principio vital que reside en los gérmenes de donde proceden los seres vivos, es dado construir sus respectivos órganos: suprimáanse tales gérmenes, y con ellos la acción vital que los desarrolla y trasforma, y habráse suprimido la vida sobre la haz de la tierra. No es cierto, por otra parte, que Leibniz aceptase la teoría de la irritabilidad bajo el nombre de *entelequia perceptiva*: la palabra *entelechia*, que

¹ Pág. 114 y 115.

en griego significa *perfección*, fué usada de los antiguos en el sentido de *forma*, porque gracias á la forma que se junta con la materia en las sustancias compuestas de ambos principios, reciben estas su respectiva perfección. La *entelechia* es pues como la forma, cierta entidad recibida en la materia, entidad distinta de la materia, y superior á ella; que es precisamente lo contrario de la teoría de la irritabilidad, que suprime en las sustancias vivientes todo principio distinto de la materia. Lejos de haber admitido Leibniz semejante teoría, todos saben que su doctrina peca precisamente por haber suprimido el concepto de materia, y reducido las sustancias del universo á mónadas ó entidades simples é in-materiales. A todas estas mónadas les atribuyó Leibniz la percepción y el apetito, incluso las que constituyen, mediante su respectiva unión, las sustancias corpóreas; mas con esto mismo les negó la razón de cosas materiales. Es de advertir, que entre las mónadas de Leibniz tiene un grado muy elevado el espíritu racional (*mens, ratione praedita*), debajo de la cual está el alma de los brutos (*anima seu monas sensu praedita*), las cuales en los

respectivos vivientes hacen, juntamente con las mónadas inferiores del cuerpo, aquella consonancia ó armonía preestablecida que se hizo tan famosa en las escuelas. Confesamos que en esta doctrina el gran Leibniz se olvidó de la materia como principio real y esencial de la organización de los séres, así inorgánicos como organizados; pero en cambio jamás pudo imaginar tan ilustre filósofo, que algún día había de verse confundido su pensamiento, tan excesivamente espiritual é idealista, con la grosera doctrina de los que no ven en los séres vivos sino únicamente materia, aunque adornada de una propiedad imaginaria, con que pretenden llenar el vacío de la forma ó principio vital, y dar explicación de los fenómenos de la vida. Más decimos: así como la organización es efecto, que no causa, de la vida, así las propiedades que atribuyen los materialistas á la materia organizada, verbi gracia, la llamada *irritabilidad*, proceden de la vida misma. *Malgrado i loro sforzi*, dice el ilustre Venturoli en su preciosa obra *Del materialismo e fanteismo nelle scienze naturali* 1.

1 Bolonia, 1875, IV. pág. 219.

non potranno mai far comprendere ad alcuno che tali forze o qualità o proprietà, che sono il risultato dei corpi in atto, e sono piuttosto effetti che cause della natura loro, posano nel tempo stesso rappresentare uno degli elementi costitutivi di essi. Vea pues el Sr. Maestre de San Juan, cuán lejos está de haber adquirido *derecho positivo de domicilio en la ciencia la teoría de la irritabilidad*, considerada como principio vital. El materialismo, cuya es en propiedad esta teoría, nunca adquirirá semejante derecho, del que goza exclusivamente la verdad siempre antigua y siempre nueva de la distinción real entre la materia y la forma sustancial que la anima en los séres vivientes, y sobre todo en el hombre.

P. ¿Cuáles son los fenómenos generales de la *inervación*?

R. «Entre los fenómenos generales de la *inervación* figuran las impresiones y las sensaciones ó impresiones conscientes, propiamente dichas, y las emociones; las acciones reflejas ó motrices, secretorias y tróficas; los actos instintivos, *psíquicos*, y las acciones de ciertos nervios que en vez de excitante ejercen el oficio de frenos 1.»

1 Pág. 395.

Aquí volvemos á los movimientos reflejos que estuvieron no hace mucho tiempo de moda entre los fisiólogos positivistas, y á los demás fenómenos que estos atribuyen á los nervios, entre los cuales figuran no ya sólo las sensaciones que nuestro autor, poco fuerte sin duda en achaques de Psicología, denomina *impresiones conscientes*, sino también «los actos instintivos, *psíquicos*,» es decir, los afectos de la voluntad, deplorablemente confundidos aquí con los movimientos del apetito sensitivo. Pero la confusión de las ideas no se reduce simplemente á estos dos términos: es general é irremediable en la mente del autor, mientras la informe el positivismo reinante en los libros y en las cátedras de los sabios incrédulos, formados por el espíritu protestante allá en Alemania su patria. Entre estos últimos Herzen y Gleisberg se esforzaron á explicar así los actos de los brutos como los del hombre por movimientos reflejos, ó sea, por la acción del sistema nervioso excitado por alguna causa extrínseca. Según los tales autores todo se reduce á impresiones, sensaciones (*impresiones conscientes* del profesor de Madrid), é impulsos, cuyos fenómenos tienen tal conexión entre sí,

que no vienen á ser otra cosa sino desarrollos varios de un mismo idéntico fenómeno, originado de los nervios: los nervios sensitivos conducen á los centros nerviosos las impresiones recibidas; los nervios motores comunican á los músculos el impulso elaborado en tales centros, los cuales combinando sus contracciones, las adaptan á las reacciones del organismo en las circunstancias infinitamente variables en que se encuentra. Según esta doctrina, el impulso originado de una sensación dada, es efecto necesario y en cierto modo mecánico de la impresión recibida de afuera, y el conjunto de este fenómeno constituye la acción llamada *refleja*. Tal es asimismo la doctrina del profesor de Madrid, que evidentemente ha bebido en fuentes envenenadas por el materialismo. Adios pues la inteligencia y la voluntad, facultades esencialmente espirituales, independientes del organismo; adios también el libre albedrío del hombre, y aun el instinto de los brutos, que según vimos en el capítulo anterior, no puede explicarse por el movimiento de los nervios; adios en suma la vida propiamente dicha, distinta esencialmente de los fenómenos que acaecen en los organismos priva-

dos de su soplo inmaterial. ¿A qué se reducen pues los fenómenos *psíquicos* de que nos habla el Sr. Maestro de San Juan, sin acertar á distinguirlos de los puramente instintivos? A meras palabras solamente, *verba et voces, praetereaque nihil*: materialismo puro, cuya refutación habrá leído el lector en todos los autores católicos, y acaso en algunos que no lo son.

P. ¿Qué cosa es célula?

R. «Se entenderá por célula la unidad orgánica forme, irreducible, anatómicamente hablando, ó un organismo elemental que apreciamos por medio del microscopio, ora semisólida ó bien semifluida, formada por una sustancia albuminóidea (materia organizada viva), dotada de todas las funciones que exige la vida en sus varios actos nutritivos, de relación y generación 1.»

En este lugar se padece el mismo error que en los anteriores, á saber, el de atribuir á la materia organizada, reducida en la célula al último elemento á que puede llegar el análisis de los tejidos vegetales y animales, las fuerzas que pertenecen radicalmente al principio vital que los informa, de las cuales proceden

1 Ibid, pág. 98.

las funciones de la nutrición, de la generación, y de las que están comprendidas en la vida que llaman los fisiólogos de relación en los animales. Esta doctrina de las células, reputadas falsamente por organismos aislados que tienen su propia vida, es la base de la teoría evolutiva del famoso Haeckel, continuador de Darwin, cuyos errores ha completado y perfeccionado, si así puede decirse, el tristemente famoso naturalista alemán. Haeckel en efecto sostiene, que en la mayor parte de los animales y de las plantas el organismo está representado por una simple célula, de la que proceden después una serie ó grupo de estos elementos, que forman todo un estado celular organizado, del cual resulta respectivamente un animal ó una planta del todo acabados. «Nuestro cuerpo, dice este autor, no es una unidad viviente perfecta, como el hombre se complace en creerlo con el candor propio de sus primitivos conceptos, sino una comunidad social muy compleja, una colonia, un estado compuesto de muchas unidades vivientes é independientes, de células 1.» Cada una de estas

1 *Anthropogenie ou histoire de la evolution humaine*, por ERNEST HAECKEL.—Paris, 1877, pág 83.

células tiene de por sí la propiedad llamada *irritabilidad*, y por consiguiente está dotada de vida, y entre ellas descuella la célula nerviosa ó *psíquica* donde la vida se muestra en su más alto grado, la inteligencia (!). ¿Pero de dónde saca Haeckel,—con quien concuerda el Sr. Maestre de San Juan en el pasaje arriba citado—de dónde infiere que cada célula es de por sí un organismo viviente que se nutre y se propaga sin necesitar de un principio superior, verdaderamente vital, que al modo como la autoridad ordena y unifica los miembros de la república, con la cual compara Haeckel su colonia de células (aunque entendiendo la república en el sentido de anarquía), comunique á todos los elementos organizados su propio sér vital? Aun tratándose de una función harto inferior á las de la vida de relación, á saber, la generación, es cosa averiguada y cierta que la simple célula carece por sí sola de semejante virtud. ¿Ni cómo ha de poseerla si cada célula aislada y separada de las demás ni siquiera puede vivir, cuanto ménos propagarse? La virtud de producir nuevas células en los respectivos organismos radica primitivamente no en la simple célula, sino en el huevo fecundado

y después desarrollado merced á las fuerzas vitales depositadas en él por un viviente anterior. El mismo Haeckel lo ha reconocido y confesado claramente en los términos siguientes: «La célula *ovular*, nos dice, representa virtualmente á todo el animal: esa célula (*la ovular, el huevo, no la simple célula*) tiene la facultad de engendrar por sí misma todo un organismo policelular: es la fuente materna de todas las innumerables generaciones de células que componen todos los tejidos del cuerpo, y posee en sí misma por algún modo todas las aptitudes variadas de estas células que componen todos los tejidos del cuerpo, aunque sólo virtualmente, en estado de boceto 1.» Tenemos pues, que la virtud generatriz de las células pertenece á la que Haeckel llama *ovular*; pero las otras, las simples células, ó son infecundas, ó engendran á lo más otras semejantes, cuya generación no puede nunca verificarse sino por virtud del principio vital que las anima y ordena y multiplica, y que les comunica las demás propiedades vitales que el materialismo adjudica á la materia or-

1 Ibid, pág. 84.

ganizada, al modo como la célula ovular sólo puede mostrar su fecundidad en multitud de órganos de *especies diferentes* merced á ese mismo principio y á las fuerzas ó instrumentos de que éste se vale para producir el organismo.

Excusado es añadir, que en toda esta explicación de la vida, el profesor de Medicina de la Universidad de Madrid no sólo ha prescindido de las luces que hubiera podido proporcionarle la filosofía, sino también (y esto es lo más doloroso tratándose de quien representa en la enseñanza á un Estado católico por ley, honor y obligación) de las que copiosamente ha derramado en multitud de documentos sobre materia tan vital la Iglesia nuestra madre, columna y firmamento de la verdad.

CAPÍTULO VIII.

CONTINÚA EL MATERIALISMO DE LOS TEXTOS VIVOS.

Pregunta. ¿Son capaces los animales de actos intelectuales?

Respuesta. «Si recordamos la propiedad fundamental de su *textura nerviosa*... nos llegaremos á convencer que los animales inferiores al hombre pueden ser susceptibles de *manifestaciones intelectuales bastante elevadas*, siempre que para este efecto se les trate de educar de un modo sistemático durante el trascurso de algunas generaciones ¹»

Común achaque es de nuestros sabios al uso, en tratándose que se trata de los anima-

¹ Discurso inaugural leído en la solemne apertura del curso académico de 1881 á 1882, en la Universidad literaria de Valladolid, por el doctor D. PEDRO URRACA Y GUTIÉRREZ, *catedrático de la Facultad de Medicina*, pág. 7.

ganizada, al modo como la célula ovular sólo puede mostrar su fecundidad en multitud de órganos de *especies diferentes* merced á ese mismo principio y á las fuerzas ó instrumentos de que éste se vale para producir el organismo.

Excusado es añadir, que en toda esta explicación de la vida, el profesor de Medicina de la Universidad de Madrid no sólo ha prescindido de las luces que hubiera podido proporcionarle la filosofía, sino también (y esto es lo más doloroso tratándose de quien representa en la enseñanza á un Estado católico por ley, honor y obligación) de las que copiosamente ha derramado en multitud de documentos sobre materia tan vital la Iglesia nuestra madre, columna y firmamento de la verdad.

CAPÍTULO VIII.

CONTINÚA EL MATERIALISMO DE LOS TEXTOS VIVOS.

Pregunta. ¿Son capaces los animales de actos intelectuales?

Respuesta. «Si recordamos la propiedad fundamental de su *textura nerviosa*... nos llegaremos á convencer que los animales inferiores al hombre pueden ser susceptibles de *manifestaciones intelectuales bastante elevadas*, siempre que para este efecto se les trate de educar de un modo sistemático durante el trascurso de algunas generaciones ¹»

Común achaque es de nuestros sabios al uso, en tratándose que se trata de los anima-

¹ Discurso inaugural leído en la solemne apertura del curso académico de 1881 á 1882, en la Universidad literaria de Valladolid, por el doctor D. PEDRO URRACA Y GUTIÉRREZ, *catedrático de la Facultad de Medicina*, pág. 7.

les brutos, elevarlos al nivel mismo del hombre, dándoles el entendimiento que Dios Nuestro Señor no les concedió, según enseña la Sagrada Escritura de acuerdo con la razón y la filosofía, diciendo categóricamente que no tienen en efecto entendimiento, *quibus non est intellectus*; y luego, cuando se trata del hombre, abatir su dignidad y nobleza haciéndolo como los brutos, *sicut mulus et asinus*, ó sea negándole la luz divina en que está sellada principalmente la imagen del mismo Dios. Cosa peregrina es además, que nuestros positivistas ó empíricos, cuyo es el cánón de lógica que no permite asegurar sino lo que se ve y se toca, quieran en esta materia apelar al raciocinio y aún á simples congeturas para justificar tan desatinadas sentencias. ¡Y qué raciocinios, santo cielo! ¡qué congeturas! De la *textura nerviosa* de los animales deduce el doctor Sr. Urraca, que los animales tienen entendimiento, que son *susceptibles de manifestaciones intelectuales*, no sólo ordinarias, sino *bastante elevadas*. Pero es el caso que ni los nervios son la inteligencia, ni de poseer textura nerviosa los animales brutos, se puede inferir semejante conclusión. La lógica sola bastaría

para reprobar tan vicioso argumento, si además no tuviese éste por adversarios á la ciencia del alma humana, á la filosofía natural y aún al mismo sentido común. ¿Cuáles son si no las funciones intelectuales de los brutos? ¿Conocen por ventura las esencias de las cosas que ven? ¿tienen conciencia de sí propios? ¿ejercitan la abstracción ni el raciocinio? ¿conocen á Dios? ¿de qué ciencia son capaces? ¿qué invención le deben las artes? ¿ni qué arte bella ni mecánica entienden ni cultivan los brutos? El mismo Sr. Urraca, conociendo sin duda que los hechos no abona su sentencia, hubo de someterla á esta condición: que los animales sean educados *sistemáticamente*; y aún así, para dar luz intelectual á su textura nerviosa, sería preciso que la nueva escuela pedagógica ejercitase su oficio *durante el trascurso de algunas generaciones*. Más todavía, al cabo de seis mil años no ha parecido en el mundo ningún discípulo de Darwin que pretenda educar á los animales con tal arte que transforme sus sentidos en entendimiento; y aunque por ventura acertara á imprimirles alguna forma ó habilidad mecánica, que pudiera asemejarse á las de los seres inteli-

gentes, esta forma parecería con el individuo que la recibiera, pues las habilidades adquiridas no pasan de padres á hijos, ni en los animales ni en los hombres, y el empeño de Spencer por demostrar lo contrario, fundándose en hechos tan aislados como los ejemplos de Bach, de Mozart y Beethoven, que fueron hijos de músicos famosos, no ha podido prevalecer contra la experiencia de todos los siglos, que niegan la herencia intelectual del talento, así como de la probidad, la cual, al decir del poeta italiano, *vade volte ascende per li rami*.

P. Según esto, ¿en qué se diferencian esencialmente del hombre los animales?

R. Bien mirada la cosa en nada, pues hoy «pocos son ya los que traten de negar á los animales alguna cosa parecida á la razón, que pueda asemejarse á la razón: y tanto, que como el hombre deliberan, resuelven y obran¹»

Si la virtud que atribuye á los brutos el profesor de Valladolid, fuera sólo *alguna cosa semejante á la razón*, nada habría que oponerle,

¹ Ibid, pág. 8.

porque las semejanzas suelen darse entre cosas muy distantes, y la facultad de conocer en los animales no deja de ser cierta manera de razón, *quaedam ratio*; pero que los brutos *deliberen y resuelvan y obran como los hombres*, no es cosa que pueden consentir ni la ciencia, ni el sentido común; eso equivale á tornarlos en hombres verdaderos, pues tales actos requieren necesariamente el uso de la razón y del libre albedrío; á tornarlos, decimos, en verdaderas personas capaces de moralidad y hasta de religión, ya que sin ella el deber es una palabra sin sentido. Es de notar, que aun cuando sean pocos, al decir del Sr. Urraca, los que niegan á los animales las acciones propias de los hombres, no faltan sin embargo quienes creen y sostienen por boca asimismo del Sr. Urraca, que «entre la parte *intelectual* (?) de los animales, y la perteneciente al hombre, existe una barrera bastante difícil de franquear, y que sólo el último puede mejorarse progresando, puesto que sólo él hace uso de instrumentos, domestica á otros animales, posee el don de la palabra, emplea idiomas distintos, y conoce el derecho de propiedad. A esto añaden que no hay otro sér organizado

consciente, que se comprenda mejor á sí propio (*no parece sino que los seres inferiores al hombre se comprenden á sí mismos de algún modo*), que goce de la facultad de abstraer y generalizar en tan alto grado (*con que los animales también abstraen y generalizan!*), que posea el sentimiento de lo bello, y que sea capaz del capricho (*si no tuviéramos más privilegio que éste...*), de la gratitud, del misterio (*será de conocer misterios*) y de la creencia de Dios (*¿nada más?*).» Hasta aquí son las palabras del mismo Sr. Urraca, con las cuales impugnó su propia sentencia, que él supone ser la de casi todos los sabios modernos, de quien podría en tal caso decirse, que no parece sino que habían perdido la *parte intelectual* que ellos conceden á las bestias.

P. ¿Cómo explicais pues la inmensa distancia que separa al bruto del hombre?

R. «La Anatomía nos hace presumir, y un momento de reflexión basta para comprender, que el círculo intelectual de las especies es mucho más restringido en los animales que en el hombre, desde el instante mismo en que ha tomado posesión de la tierra tan superior y *ostil* (sic) talento al suyo, como lo es el de

éste que con su poder imperativo ha contribuido al *detenimiento evolucionar de la inteligencia animal*. Mas sin embargo, bueno será el considerar las *facultades intelectuales* de los *seres organizados...* por la semejanza que con el hombre puedan tener... que si bien no están *TAN desarrollados*, pueden estarlo en potencia ¹.»

¿Con que el talento del hombre es *ostil* al de los animales? ¿con que la evolución intelectual de los últimos está contenida por la acción del hombre, que pesa sobre ellos como una losa? Las palabras del Sr. Urraca en este pasaje son sin duda una revelación; porque ¿quién hubiera ni siquiera imaginado, que en los bosques, en los mares inmensos, en la extensión del aire, en todas las zonas en que está distribuida la vida animal, el germen primitivo de su inteligencia está oprimido por la mano del hombre, símbolo de su dominio? El profesor de Valladolid camina á tientas por estas regiones de la ciencia; y no es por tanto maravilla, que dé tantas y tan mortales caídas. La diferencia entre los hombres y los animales brutos, no consiste en que los

¹ Ibid, pág. 38.

últimos posean en potencia el don que los primeros poseen en acto — lo que tampoco es cierto, porque un niño recién nacido, por ejemplo, no ejercita ni puede naturalmente ejercitar su entendimiento, y sin embargo no se diferencia específicamente ni aún del sabio más consumado; — sino en que los hombres están dotados de entendimiento, y los animales no. ¿De dónde sabe, por otra parte, el señor Urraca, que los animales tienen las mismas virtudes intelectuales que los hombres? ¿lo sabe acaso *à posteriori* por las operaciones *intelectuales* y *volitivas* que haya observado en los brutos? No por cierto, porque estos actos serían el desarrollo de dichas fuerzas, que según el mismo Sr. Urraca están en ellos tan sólo potencialmente. ¿Lo sabe *à priori* deduciéndolas de la *textura nerviosa* de los animales? Mas ¿por qué razón la potencia de entender no ha pasado ni una sola vez al acto durante los miles de años que ya han pasado sobre las especies animales de que está poblada la tierra? ¿qué fuerza es esa del orden natural que jamás ha tomado parte en el curso de la naturaleza? Para todas las funciones de la vida sensitiva las potencias del animal están

siempre expeditas, ejercitándose á cada instante; sólo tratándose de las más excelentes potencias de su sér, la sabia naturaleza ha decretado mantenerlas en germen hasta que sean fecundadas por el *artel*

P. ¿Dónde reside lo que llamais vos poder mental, y á qué se reduce este poder?

R. «En el cerebro al fin, agente funcional de órden tan elevado, ha de residir el poder mental, que al fin no es otra cosa que un *resultado orgánico*, ó si se ha de hablar con más propiedad, es un resultado que no se adquiere de una sola vez, sino que se va formando de una manera lenta, gradual, casi insensible durante el curso de nuestra existencia ¹.»

¡El poder *mental* un resultado orgánico! ¿En dónde habrá hallado tan grosera especie el profesor de Valladolid? No es nueva á la verdad la especie, que el cerebro segrega al *pensamiento* como el hígado segrega la *bilis*; pero del mismo poder ó facultad de pensar, ni Vogt ni Cabanis dijeron otro tanto. Falta ahora saber si ese efecto ó *resultado del organismo*, á que da el nombre de *poder mental* el Sr. Urraca

¹ Pág. 13.

ca, es algo distinto de los órganos, y sustentado por ellos como los accidentes por la substancia, ó si es una cosa misma con los órganos: porque en el primer caso habrá de figurar el entendimiento como una fuerza resultante de la materia, es decir, que lo inmaterial, lo simple, lo que extiende su acción más allá del tiempo y del espacio, será engendrado de lo material, de lo compuesto, de lo que hay más bajo y grosero en el hombre y los animales; y en el segundo caso el *poder mental* hará una sola cosa con los órganos de donde resulte, y tendremos á unos órganos que se producen á sí mismos al producir ellos al *poder mental*. Lo confesamos ingenuamente: entre los errores del materialismo contemporáneo, ninguno conocemos tan torpe como el de tener nuestra mente.

P. ¿Y no podría ese poder radicar en una substancia espiritual independiente del organismo, y participar por consiguiente de su independencia del cerebro?

R. «Los fisiólogos han procurado adquirir el más absoluto convencimiento, de que *el espíritu no puede existir en la naturaleza independiente del cerebro*... El querer considerar al poder

mental como entidad independiente de la materia, es lo mismo que intentar admitir que la gravitación no se halla unida á un cuerpo pesado, que puede existir afinidad química sin elementos, *la vida sin producto material y el pensamiento sin substancia nerviosa* 1.»

Los fisiólogos á que se refiere el Sr. Urraca, se han engañado á sí mismos en este punto; lo cual no es cierto de maravillarse en quien procura convencerse del error aún antes de profesarlo. Error por cierto más trascendente de lo que á primera vista parece, pues no solamente niega el sér espiritual de nuestras almas, sino también la existencia y aún la posibilidad de las substancias intelectuales separadas de toda materia, inclusa por consiguiente la del mismo Dios. ¿Y en qué se funda el señor Urraca para ese materialismo tan descaradamente ateístico? Dícenos, que no puede concebirse el poder mental independiente de la materia, así como no se puede admitir la gravitación sin cuerpo grave, ni la afinidad química sin átomos, ó moléculas materiales... ni fuerza alguna sin materia, podía haber aña-

arido con Büchner, que tal es en efecto el artículo fundamental del símbolo de este autor: que toda fuerza, como accidente que es, ó modo de la substancia, supone á la substancia misma, en la cual radica, y fuera de la cual no existe ni puede existir. Pero esta doctrina supone á su vez, que no hay para el sabio en el órden de la realidad, más que cuerpos y propiedades corpóreas, y todo lo que sobrepaja á estas cosas, debe ser llamado *trascendente*, y la trascendencia ser mirada como un verdadero extravío del espíritu humano ¹. Admitida semejante suposición, y dando á las propiedades de los cuerpos el nombre de *fuerzas*, seguiríase lógicamente que no habría fuerza ninguna sin materia. ¿Pero es cierto que no hay más que cuerpos, es decir, objetos materiales percibidos por los sentidos? ¿que todo lo que no es cuerpo, ó propiedad corpórea, pertenece al mundo de lo trascendental, fingido por la mente á modo de ilusión, reprobadada por la ciencia? Por lo pronto, ni la vida

¹ Der Naturkundige Kennt nur Körper und Eigenschaften von Körper: was darüber ist, nennt er transcendent und die Transcendenten betrachtet er als eine Verirrung des menschlichen Geistes. *Kraße und Stoff*, pág. 245.

áun en su grado más ínfimo, ni la sensibilidad, y mucho menos el entendimiento y la voluntad, son cuerpos ni propiedades de cuerpos, antes por el contrario, los hechos ó fenómenos que proceden de esas potencias, son de naturaleza contraria á los que dimanen de las propiedades físicas y químicas de los cuerpos. Esta es sentencia de casi todos los fisiólogos alemanes, áun de aquellos que favorecen al materialismo: baste citar á Müller, Wagner, Bischoff, Volkmann, Burmeister, Schleiden. Hasta el mismo Ludwig hubo de confesar, que no hay hasta ahora ninguna teoría en que puedan explicarse por movimientos físicos los fenómenos de la percepción y del movimiento espontáneo ¹. Fick por su parte, nota que no debe *esperarse jamás de los fisiólogos* la explicación del sentimiento ². Y Hermann añade, que para discurrir sobre los fenómenos del alma, les falta á los sabios natu-

¹ Nullas adhuc thesias demonstrasse, qua ratione per nervorum motus physicos phenomena perceptionis, motus spontanei, explicari possint. Ap. PESCH, *Philosoph. natur.*, lib. 1, disput. III, sect. II.

² Es ist gut zu bemerken, dass von physiologischer Seite eine eigenbliche Erklärung der Empfindung nicht erwartet werden kann. *Lehrbuch der Anat. und Physiol. der Sinnesorgane*.

ralistas un punto en que apoyarse, porque tales fenómenos no sufren andar sujetos á ningún concepto de las ciencias naturales ¹. Pero ¿á qué fin oponer autoridades á los fisiólogos que *procuran* convencerse á sí propios del materialismo, cuando es evidente la diferencia que media entre los movimientos del cerebro, que sólo movimientos reducen tales fisiólogos toda manera de energía, y los actos de entender, de amar, de elegir, y tantos otros como pertenecen á la vida íntima del espíritu? Los cuales no consisten en movimientos de la masa encefálica, ni pueden resultar de ella más que el entendimiento de los órganos, el espíritu de la materia. Los fenómenos del orden espiritual proceden de fuerzas espirituales, que no radican en la materia, sino en el espíritu, como en su propia substancia, cuyo ser y cuya vida son independientes de los órganos. Entre los fenómenos del orden espiritual, mientras está unida con el cuerpo nuestra alma, y los movimien-

¹ Für eine naturwissenschaftliche Behandlung der seelischen Erscheinungen fehlt daher jeder Angriffspunkt, da sie sich unter keinen der naturwissenschaftlichen Begriffe unterordnen lassen. *Grundriss der Physiol. des Menschen*. Edit. 4, p. 5, 8.

tos que acaecen en el organismo, habrá si se quiere, alguna conexión y paralelismo, cual es consiguiente á la unidad y armonía que resplandecen en el hombre, aunque no pocas veces suele mediar cierto desequilibrio y aún cierta oposición entre el cuerpo y el alma; pero cualquiera que sea la conveniencia que medie entre los movimientos del cerebro y el ejercicio de las fuerzas superiores y espirituales del alma, ¿quién que no sea del todo peregrino en las regiones del saber, podrá confundir un orden de fenómenos con otros, y considerarlos juntamente como efectos ó productos del cerebro, singularmente á los de orden puramente espiritual, del todo ajenos é independientes de los nervios, y muy propios de las substancias no ya nerviosas, sino intelectuales?



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPÍTULO IX.

SOBRE LA MUERTE.

Pregunta. «¿Me conozco yo en este punto como espíritu ó como cuerpo?»

Respuesta. «Estando yo ahora en conocimiento de unidad como el que conozco y conocido ante todo, no puedo hacer consistir mi conciencia primeramente *en uno ú otro de estos términos ni en ambos juntos, sino en el mismo Yo y de mí, el que soy antes de toda distinción y conocimiento de distinción en mí.* Quizá pueda decir de mí más adelante que soy espíritu, cuerpo y espíritu con cuerpo distinta y compuestamente, según entienda estos términos; á condición de estar antes en la unidad sin la que, no siendo posible la distinción, caería en división y contrariedad de mí mismo, en que de ninguna manera podría conocer de qué sér y unidad propia hablo, ó con qué conciencia me

sé determinadamente al afirmar de mí el espíritu y el cuerpo como partes distintas ¹.»

Veamos de descifrar este logogrifo. El yo de Krause no es el yo de carne y hueso que siente, piensa y quiere en cada uno de nosotros, ó sea la persona humana, sino es un yo abstracto, indeterminado, que no sabe pensar ni decir otra cosa de sí mismo, sino: *Yo*. El acto con que este *yo* se contempla á sí propio, es la conciencia; y como en él no hay determinación alguna, pues es pura indeterminación, en el conocimiento que tiene de sí mismo, no se considera bajo la razón total ni parcial de hombre, sino únicamente se conoce como puro yo, es decir, como pura abstracción de la mente. Esto es sin duda lo que quiere significar el profesor de la Universidad de Sevilla, cuando dice que *mi conciencia consiste primeramente en el mismo yo y de mí*, es decir, que no me revela otra cosa sino que *yo soy yo*: el yo se ofrece ante los ojos de la conciencia, como pura y simple unidad, indivisa é indivi-

¹ *Filosofía de la muerte*, estudio hecho sobre manuscritos de don Julián Sanz del Río, por MANUEL SALES FERRÉ, catedrático de la Universidad de Sevilla, pág. 23.

sible, que excluye toda pluralidad, y por consiguiente toda distinción, inclusa la que media entre el alma y el cuerpo. — No hay otra inteligencia posible del citado texto; la cual pone claramente de manifiesto el panteísmo egoístico escondido en él. Antes que exista la persona humana que en cada uno de nosotros dice de sí misma: Yo, y cuya naturaleza consta de cuerpo y alma racional; y antes por consiguiente de que podamos conocer estos dos principios constitutivos de nuestra esencia física ó real, estos sabios imaginan un yo anterior á toda distinción, un yo puro, indeterminado, absoluto. Ahora, este yo, decimos nosotros, que se supone anterior y superior al yo empírico de la conciencia, ó sea á cada uno de nosotros, ¿tiene en sí mismo alguna realidad, ó es por ventura una mera creación del pensamiento que lo contempla? Si lo primero, la realidad de semejante yo no podemos percibirla con nuestra propia conciencia: él se percibirá á sí mismo con la suya, y cada uno de nosotros percibirá únicamente su respectivo yo; y no pudiendo percibirla con nuestra propia conciencia, ni por ninguna otra manera de intuición, ni menos, si cabe, por medio

del raciocinio, resulta que semejante yo es una hipótesis gratuita y absurda. Si lo segundo, tenemos un yo puramente lógico, una unidad abstracta y vacía, sin valor alguno, no ya en el orden de los conceptos ontológicos, sino hasta en el de los que se refieren al humano discurso. — Pero el caso es, que en semejante unidad pretende encerrar el Sr. Ferré á la pobre humanidad, considerada no sólo en su doble razón de espíritu y de cuerpo, sino en el sér concreto y múltiple que tiene en todos los individuos de nuestra especie: su yo puro é indeterminado es *uno*, cuya unidad, sin la cual no es posible la distinción, se desdobra y manifiesta bajo forma espiritual y corpórea en cada uno de los hombres, comunicándose á todos ellos como yo común, uno en su unidad, múltiple en su distinción, es decir, á la vez uno y muchos, el mismo en todos, y en todos contrario, anterior y posterior á sí mismo, personal como yo, y comunicable á muchos á pesar de su personalidad, indeterminado en sí mismo y principio de determinaciones... Es inútil proseguir: el panegoísmo se muestra harto claro, y en términos visiblemente contradictorios; el panegoísmo, deci-

mos, que no es sino una forma del panteísmo, con esta única diferencia: que á lo que este último llama *Dios*, es decir, al sér abstracto que toma por absoluto, el primero le denomina *yo*, que es á su modo una como faz del mismo sér abstracto locamente divinizado y convertido en objeto indeterminado de la conciencia.

P. «¿De qué trata la segunda parte de mi conciencia?»

R. «De lo que Yo soy en *distinción*, lo cual puedo ya considerar una vez averiguado lo que soy en *unidad* ¹.»

De lo que soy en *unidad* no sabemos cómo se pueda pasar á lo que soy en *distinción*, porque la unidad excluye como tal la distinción, la cual supone pluralidad de cosas distintas. Más claro: de la *intuición yo* ideada por Krause, la cual se refiere á un yo abstracto é indeterminado, es imposible deducir el conocimiento del sér personal á quien llamamos *yo*; y por regla general, de ningún concepto general é indeterminado, como *árbol*, *pedra*, *hom-*

¹ Ibid.

bre, etc., podemos deducir el conocimiento particular de las cosas contenidas en él. Nuestras ideas corresponden á la realidad de sus objetos, y por tanto, como es absurdo que el yo imaginario del sofista alemán se revista de cuerpo y alma racional en cada uno de nosotros, que esto sería realizarse una abstracción de la mente; así es imposible que averiguado lo que *yo soy en unidad* (el yo abstracto), pueda darse razón de este cuerpo y de este alma racional de que consta la naturaleza del yo real y positivo de que tenemos conciencia, ó sea *de lo que soy en distinción*.

P. «¿Y qué hallo yo considerándome en mi distinción ó contenido?»

R. «Atendiéndome, hallo que yo, en distinción, soy por una parte, *Yo mismo y sabido de propia conciencia*, en lo cual me llamo *espíritu*; de otra soy *Yo todo* y no propiamente sabido, y en lo tanto me llamo *cuerpo*, el que, opuestamente á mi espíritu, hallo como lo otro que yo mismo, pero conjunto conmigo 1.»

Logomaquia cuyo sentido es imposible concebir ni explicar, pues es absurdo. ¿Qué pue-

de, en efecto, significar un yo que por una parte es idéntico *en distinción* á sí mismo, en cuyo sentido se llama *espíritu*, y por otra es todo el yo en oposición al espíritu, y se llama *cuerpo*? Si el yo está todo en el espíritu, ¿qué parte le toca de él al cuerpo? Y si el cuerpo es el *yo todo*, ¿qué papel representa el espíritu en la humana personalidad? No deja de ser gracioso este *yo* que se llama *cuerpo*, y que es *otro que yo mismo*. La contradicción de nuestro texto, como se ve, es formal y material, está en las ideas y en las palabras, y de tal manera el discípulo de Sanz del Río las invierte y trastorna, que no parece sino que al considerarlas, se siente uno tomado de vértigo. ¡Y todo por no reconocer sencillamente con el buen sentido, que el yo no es universal en sí mismo, porque es la persona humana en cada hombre, y que la naturaleza de este sér á quien llamamos yo, consta de espíritu y de cuerpo, partes esenciales de este compuesto natural!

P. ¿Qué manera de unión hay entre el cuerpo y el espíritu?

R. «En la *unidad de mi conciencia*, hallo el cuerpo y el espíritu como partes igualmente

esenciales de mi *sér*, sin que la una sea *superior*, la otra segunda ó *inferior*; en la distinción de mi conciencia, hallo mi cuerpo como la otra parte que mi espíritu ó que *Yo mismo*, pero unida esencialmente conmigo al modo corporal, como también yo, espíritu, me uno esencialmente con ella al modo espiritual, y en esta unión esencial de ambas mis partes en mí, en la unidad de mi conciencia, soy y me llamo *hombre* ^{1.}»

En este pasaje, demás de los delirios que expresan los anteriores, se contiene otro error en extremo pernicioso y trascendental, á saber: que el espíritu no es superior al cuerpo, ó que el cuerpo no es inferior al espíritu. Todo lo contrario enseña la verdadera ciencia; porque en primer lugar, el espíritu tiene vida propia, y el cuerpo la recibe del alma: lo segundo, el espíritu es sustancia completa en sí misma, y el cuerpo, fuera del *sér* que recibe del alma, es no más que materia, que no existe ni puede existir en sí: el espíritu separado del cuerpo está llamado á vida inmortal y eterna; el cuerpo, desamparado del alma, es pasto de gusanos: por el espíritu el hombre

¹ Pág. 35.

es imagen de Dios; por el cuerpo pertenece al reino animal: del espíritu emanan la razón y la voluntad, es decir, el conocimiento y el amor de los bienes invisibles y eternos; del cuerpo, la sensación y los apetitos, que inclinan al hombre á los deleites de la carne. ¡Bella teoría ciertamente la que proclama la igualdad del cuerpo y del espíritu, abatiendo al último hasta la vileza de los instintos animales, y emancipando al primero, con todos los vicios y concupiscencias, de la jurisdicción y señorío de la razón! ¿Qué otra teoría mejor que esta pudo inventar jamás el racionalismo en obsequio de los que divinizan y adoran las pasiones, y en general de todas las sectas socialistas y comunistas, que á nada menos aspiran que á convertir «esta cárcel y estos hierros en que el alma está metida,» como decía Santa Teresa, en un pequeño centro de torpeza y disolución? Pero vengamos ya á la materia del presente capítulo, para cuya inteligencia pueden servirnos las respuestas anteriores de este catecismo con sus respectivos comentarios.

P. ¿Qué punto de vista os da la con-

ciencia para la consideración de la muerte?

R. «Yo como Yo mismo, y como el que muero y me sé de mi muerte 1.»

Mal punto de vista ha elegido el Sr. Sales y Ferré para estudiar la muerte: *yo como yo mismo, y yo como el que muero y me sé de mi muerte*, son términos contradictorios; por consiguiente, es imposible que de ellos surja luz alguna que ilumine la presente cuestión. Veamos, sin embargo, qué es lo que desde ese punto de vista percibe el profesor de Sevilla en las tinieblas confusas de la muerte donde está miserablemente sentado.

P. «¿Cómo debo considerar la muerte en mí?»

R. «Como la negación determinada y crítica (entre dos equi-contrarios inmediatos) de esta mi vida presente 2.»

Error manifiesto: la muerte no es la negación, sino el término de la vida presente, y el principio de la vida futura. El peregrino que llega á su patria no niega la realidad de la senda que le ha conducido á ella, ni la desan-

1 Pág. 76.

2 Ibid, pág., 78.

da, que sería harta locura, ni menos se siente movido á negar todos los trabajos y anhelos que en ella ha experimentado, sino antes vuelve hácia ellos sus ojos considerando el valor y eficacia de los pasos que dió *per la diritta via*. Añade el Sr. Ferré, que esa su imaginaria negación de la vida, determinada y crítica (*disolvente*, pudiera decir mejor), tiene lugar *entre dos equi-contrarios inmediatos*. Qué negación sea esta de la vida entre dos equi-contrarios, y qué términos estos, ya lo veremos más abajo, si es que algo se acierta á ver en medio de tanta confusión y contradicción perpétua. Entre tanto, sigamos *per questa selva selvaggia*.

P. «¿Cuál es el concepto bajo el que yo soy mortal?»

R. «El de limitación y yo en mis límites 1.»

P. Explicaos con más claridad.

R. «De cuyo concepto, «yo en mis límites» puedo ser yo sabedor, y lo soy, y el inmediato y primero que lo sé (como no puedo menos bajo mi punto de vista para toda la cuestión); pues «mis límites», que digo, me pertenecen formalmente, si lo son tales, á mí mismo, ó son cosa mía. Además, «Yo en mis límites», no me entiendo pura y enteramente limitado,

1 Ibid, pág. 77.

relativo puramente al límite, donde yo sería, en el límite, otro que yo mismo, un tercero de tal relación, y donde, entendiéndose el límite infinito tal (como respecto á Dios), yo caería todo en el límite, en la nada de mí, ó sería como un supuesto subjetivo para caer—bajo el límite objetivo, pues me entiendo puramente limitado, esto es, por otro—en la nada de mí. Al contrario, «Yo en mis límites» (en tal mi forma) soy y quedo otra vez Yo mismo y aún para el límite infinito—respecto á Dios—soy y quedo otra vez Yo mismo. Esta es la verdad de conciencia. El sentido de «Yo en mis límites,» no es, por tanto, pura y primeramente el de Yo limitado, el puro relativo á otro contra mí como el limitante; sino que yo en mis límites soy otra vez y me sé Yo mismo, y me sé en mis límites, ó sé mis límites. Esta es la razón inmediata y cierta de mis límites en mí como Yo.»

«No se niega por esto la razón de ser yo «limitado» ni el que Yo sea yo mismo, y me muestre (en mi verdad) el inmediato y primero en «mis límites» (lo cual es lo inmediato que yo sé de mí en este concepto, no aún, en general, en límites, que es aquí una abstracción); no se niega esto ni nada, cuanto más que el concepto «límite» no es el concepto Yo (ni lo sería sin contradicción), y tomado ahora libre y absolutamente este concepto, dice relación entre dos términos en la forma de ser

el uno con el otro. Sobre este sentido, desde mi puro punto de vista alrededor, cabe el otro término tanto «contra» como «sobre» como «bajo» mí (siendo otro término como suponemos), y cabe también límite infinito alrededor de mí. Mas de todo esto yo nada sé aún con razón cierta en la cosa; pero Yo como Yo me sé de ciencia en mis límites y sé mis límites, restando sólo reflejar de nuevo—remirar—en mí mismo (en mi unidad) en lo que queda—quizá infinito—sobre esta determinada reflexión, para conocer derechamente la razón antedicha de Yo en «mis límites» como Yo «limitado,» que cabe en el concepto y yo no niego, pero que no conozco aquí en la «cosa,» (en su objeto ó fundamento, como se dice) ¹ .»

Como el lector habrá advertido leyendo la anterior explicación (!!), la cosa explicada por el profesor de Sevilla resulta más oscura todavía que antes. Fijémonos pues en la tesis del mismo profesor, á saber, que «el concepto bajo el cual yo soy mortal, es el de la *limitación* y yo en mis límites.» Este concepto nada absolutamente tiene que ver con la muerte, porque el límite denota sólo lo que una cosa no es, y la muerte recae sobre el ser de

¹ Ibid.

la cosa á la cual priva de la vida. Ninguna cosa muere en razón de ser limitada; porque el límite, repetimos, es simple negación en todo sér finito de otro sér distinto de él; negación que nada dice en órden á la conservación ó destrucción de la realidad limitada, ni por consiguiente á la vida ni á la muerte. De donde se infiere el absurdo de que yo sea mortal en razón de mi limitación; pues en nada se oponen los límites de mi sér á la duración perpétua de mi existencia. Carece visiblemente de sentido el decir, que «el concepto bajo el que yo soy mortal,» sea «el de limitación y yo en mis límites,» si no es que se entiende esta fórmula extravagante, conforme al sentido panteístico del krausismo arriba explicado, de la manera siguiente: «La conciencia me revela, ante todo, un Yo puro, indeterminado, infinito, y debajo de este Yo otro yo personal, empírico, determinado, finito: el primero viene á ser el fondo común de todos los séres individuales en que se distribuye la humanidad, el cual permanece siempre uno, vivo, inmortal, comunicando su propio sér y vida á cada hombre en particular, ó sea al yo considerado *en distinción*, compuesto de cuer-

po y espíritu; mas el segundo, ó sea este *yo en distinción*, contrapuesto al *yo en unidad*, está condenado á morir, cuya muerte no consiste en aniquilarse su sér, pues este sér es el sér mismo del yo genérico, que nunca muere, sino en borrarse los límites que este último se pone al determinarse en cada individuo de nuestra especie, al modo que desaparecen las figuras trazadas en una superficie dada en borrándose las líneas que marcan sus respectivos límites, quedando siempre la misma superficie con aptitud para mostrarse bajo nuevas formas y figuras que sucesivamente se vayan trazando sobre ella durante un tiempo indefinido.» No creemos posible entender de otra manera la explicación del concepto de *mi muerte* por «el de *limitación* y *yo en mis límites*.»—Excusado es añadir, que conforme á esta doctrina, el sólo yo que resulta en ella inmortal, es el yo concebido *en unidad*, el yo abstracto, indeterminado, especie de *substratum* de nuestra existencia personal, ó sea, para hablar en plata, el yo que no es yo ni es nada fuera del cerebro de los krausistas; pero el yo verdaderamente real y vivo, cuya naturaleza consta de cuerpo y alma racional, ese desapa-

rece para siempre como las figuras que antes decíamos, borrados que son sus límites, ó como las ampollitas que se forman en el agua, y como tantos otros fenómenos de la naturaleza, de los cuales no queda más huella en la realidad que la que deja la nave que surca las olas del mar agitado por el viento, ó la que conserva el aire de la flecha que rápidamente lo hiende. ¡Ah! con razón lleva la obra del señor Sales el nombre de *Filosofía de la muerte*, como pudiera llevar el de *Filosofía de la desesperación y del suicidio*.

P. ¿En qué cosas conozco yo la muerte de mí?

R. «Me conozco mortal en mis partes de *cuerpo* y *espíritu* propiamente en cada una y en el compuesto de ambas como *hombre*, á la vez que en cada una conmigo 1.»

Esta respuesta es el corolario de la idea que tiene de la muerte el catedrático de la Universidad de Sevilla, y la confirmación terminante del sentido que nos ha parecido ver en sus palabras. Todo muere pues en el hombre: el cuerpo, el espíritu, el hombre todo.

1 *ibid.*, pág. 85.

La muerte es el sueño eterno, escribían los revolucionarios del 93 sobre los sepulcros; y desde entonces acá, la filosofía que los inspiró, y que hoy inspira á los de nuestros días, no ha acertado á idear otra cosa mejor que la negación del dogma de la inmortalidad para mover á las gentes que acudilla, formadas principalmente en las Universidades, á la imitación de aquellos salvajes. ¿Salvajes hemos dicho? Pero los salvajes no creen que todo el hombre se encierre en el sepulcro.

P. ¿Acaso no consiste la muerte en separarse el alma del cuerpo?

R. «La tradicional creencia, reinante hoy todavía, que la muerte consiste en la separación entre el espíritu y el cuerpo, tiene por base la doctrina profesada en la segunda edad del pensamiento, cual es que el hombre consta solamente de dos partes, espíritu y cuerpo, no unidas esencial é inmediatamente sino yuxtapuestas, con el prejuicio además que el espíritu es el principio y origen de toda la vida en el hombre, y el cuerpo como un instrumento para su servicio. Por esto al separarse el espíritu del cuerpo, queda este inanimado, cadáver. Consecuencia natural de esta creencia debía ser que el cuerpo muere enteramente, en tanto que el espíritu, rotas con la muer-

te las ligaduras que le sujetaban al cuerpo, recobra la libertad perdida y vuela ligero á las regiones inmortales. De aquí las inacabables é insolubles cuestiones acerca de cómo podían comunicarse el cuerpo y el alma siendo de naturaleza contraria; qué causa movía al espíritu á abandonar el cuerpo; en qué momento venía el espíritu á juntarse al cuerpo al nacer, y otras no menos impertinentes y vanas en que se enredaba el entendimiento igualmente abstraído de la razón y de la experiencia. Todo por no tener presente la verdad de sentido común, que es imposible la unión de dos sérès opuestos sin una unidad esencial que los comprenda, y por no observar que la Naturaleza tiene propia vida, que manifiesta en todo tiempo y lugar en sus infinitas criaturas ¹.»

En efecto, la idea que vulgarmente (el vulgo, por supuesto, lo forman también en este caso los hombres más ilustres de todos los tiempos, las mayores lumbreras del mundo moral) se tiene de la muerte considerándola como la separación del alma del cuerpo, es tan antigua como el mundo, y durará cuanto el mundo dure; pero nosotros los filósofos de la edad armónica, ayudándonos de la luz que arrojan

¹ Ibid, pág. 237.

sobre la muerte los escritos póstumos de Sanz del Río, lo hemos arreglado de otra manera, diciendo que *la muerte soy yo en mis límites*, y que *todo muere en el hombre*, incluso el espíritu, de su naturaleza inmortal. No hace á nuestro intento vindicar aquí la doctrina de la filosofía cristiana acerca de esta materia, pues no ha sido impugnada con razones sino sólo hostilizada por el Sr. Sales con furor; pero sí nos parece bien advertir, que el profesor de Sevilla es de los que *quod ignorant, blasphemant*, porque su ignorancia en punto á la verdadera filosofía raya en fabulosa. Dícenos en primer lugar, que según la doctrina de la Edad Media «el hombre consta de dos partes, espíritu y cuerpo, *no unidas esencial é inmediatamente, sino yustapuestas;*» mas he aquí que el Concilio ecuménico de Viena, celebrado en la Edad Media (el año de gracia de 1311), enseña terminantemente, que el alma racional ó intelectiva es *forma* del cuerpo humano por sí misma (ó sea *inmediatamente*) y de una manera *esencial*. He aquí las palabras del santo Concilio: *...si quisquam deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis, seu intellectiva non est forma corporis humani,*

PER SE ET ESENTIALITER, *tamquam haereticus censendus est*. Por donde se ve que el profesor universitario de Sevilla atribuye á la filosofía católica una doctrina condenada por la Iglesia, á saber: que el alma está *yusta* puesta y no unida *inmediata* y *esencialmente* al cuerpo como forma del mismo, siendo de notar, que antes del Concilio viénense la doctrina contraria á la que nos imputa el Sr. Sales, era general y corriente entre los doctores católicos, y que después del dicho Concilio fué confirmada y enseñada por el lateranense quinto (1512), que de nuevo proclamó como dogma ser el alma la *forma del cuerpo humano* verdadera, inmediata y esencialmente (*vere, per se, et essentialiter humani corporis forma*); y por último, que esta ha venido siendo después, y es hoy, como no podía menos de ser, creencia y al mismo tiempo tesis filosófica de todos los filósofos cristianos, acerca de la cual han derramado nueva luz los documentos pontificios. Pero así se escribe la historia, imputándose al adversario doctrinas que éste condena por heréticas. Añade el señor Sales y Ferré, que consideramos al cuerpo como *un instrumento para el servicio del alma*, y que *por esto al separarse el espíritu del*

cuerpo, queda éste inanimado, cadáver; donde muestra ignorar que según la filosofía cristiana el alma sola no puede ser llamada persona: *manus vel pes*, dice Santo Tomás, *non potest dici hypostasis vel persona, et similiter NEC ANIMA, cum sit pars speciei humanae* 1; ¿sabe el señor Sales por qué? Porque el cuerpo es asumido para la unidad de la persona: *nihil tamen prohibet illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra ejus* 2. Ciertamente que el cuerpo puede llamarse y se llama *instrumento*, pero en un sentido especial y muy más excelente que el que tiene esta expresión aplicada á la causa meramente instrumental. «Aunque puede decirse con verdad,» dice el P. Liberatore, «que al cuerpo se le puede llamar *instrumento del alma*, en razón de proveer á esta de los órganos que necesita para muchas de sus operaciones, pero es no menos cierto que es un instrumento *unido sustancialmente* con ella, *nondimeno é vero altresì che esso é strumento a lei sostanzialmente congiunto* 3.» Esta unión sustan-

1 Summa T. I., p. I., q. 75, a. 4. ad 2.

2 P. 3., q. 2., art. 6 ad 1.

3 Del compuesto humano, cap. I.

cial con el alma, de la cual se deriva al cuerpo el ser cuerpo vivo, es la razón que explica por qué en siendo desamparado del alma, *queda inanimado, cadáver*; esa es, y no la que supone el Sr. Sales, diciendo ser el cuerpo mero instrumento para el servicio del alma, como la pluma con que escribo, la cual ciertamente no queda *inanimada, cadáver*, cuando la dejo, porque al ser usada por mí no se me une sustancialmente, ni participa por lo tanto de mi vida.

«Consecuencia natural de esta creencia (la católica) debía ser, continúa el Sr. Sales, que el cuerpo *muerre enteramente*, en tanto que el espíritu, rotas con la muerte las ligaduras que le sujetaban al cuerpo, recobra la libertad perdida y vuela ligero á las regiones inmortales.» ¿Pero acaso es falso que el cuerpo muera enteramente cuando baja al sepulcro? ¿queda por ventura en él ni un sólo átomo con vida? ¿dejan de romperse los vínculos que hasta la muerte ligan al alma con el cuerpo? ¿no cobra entonces el alma la libertad para volar al cielo, si por dicha suya no es precipitada en el abismo? Si el catedrático de Sevilla no cree estas verdades, ¿dónde están su fé de profesor

que debe ser católico, y sus convicciones de filósofo espiritualista? Y si las cree, ¿cómo no ve la sinrazón que comete convirtiendo la verdad en capítulo de acusación? «De aquí, prosigue, las inacabables é insolubles cuestiones acerca de cómo podían comunicarse el cuerpo y el alma siendo de naturaleza contraria; qué causa movía al espíritu á abandonar el cuerpo; en qué momento venía el espíritu á juntarse al cuerpo al nacer, y otras no menos impertinentes y vanas en que se enredaba el entendimiento igualmente abstraído de la razón y de la experiencia.» Dos palabras sobre cada uno de estos puntos: 1.º Las cuestiones sobre la unión del cuerpo y del espíritu, ni son inacabables ni insolubles; están acabadas y resueltas entre los filósofos católicos, no sólo por la razón, sino también por la autoridad, como puede verlo el profesor de Sevilla abriendo cualquiera de los libros de filosofía que sirven de texto en las escuelas católicas. No es cierto, por otra parte, que el cuerpo y el alma sean de *naturaleza contraria*. *Contrarietas*, dice Santo Tomás, *est differentia secundum formam*¹. Así, entre el alma y el cuerpo no

¹ 1.ª 2.ª c. 35, a. 4.

hay oposición propiamente dicha, porque el cuerpo animado recibe su sér del alma; mas porque este ser se halla de modo diverso en el cuerpo y en el alma, á saber, en el alma como en principio, y en el cuerpo como en sugeto perfeccionado por el alma, esta y el cuerpo no son *contrarios* sino *diferentes*.—2.º Si el Sr. Sales desea saber qué causas puedan mover al espíritu á separarse del cuerpo, preguntémoslo á los suicidas, y sólo á ellos, porque en los demás hombres esta separación es la ejecución de una pena impuesta por Dios al hombre, á que éste no puede sustraerse: *statutum est hominibus semel mori*; pena en cuyo cumplimiento no toca al espíritu otra cosa que hacer, sino aceptarla resignado al menos.—3.º El espíritu no viene á animar al cuerpo *al nacer*, porque el cuerpo no nace, sino el hombre formado por la mano de Dios en las entrañas maternas.—«Todo por no tener presente la *verdad de sentido común*, que es imposible la unión de dos seres sin una *unidad esencial* que los comprenda, y por no observar que la Naturaleza tiene *vida propia*, que manifiesta en todo tiempo y lugar en sus *infinitas* criaturas.» Fíjese el lector en las palabras *unidad esencial*, y

comprenderá por ellas, que para el Sr. Sales Ferré no hay otra manera de unión entre el alma y el cuerpo, pues rechaza la que nos enseña la Iglesia, que la meramente panteística, según la cual el cuerpo y el alma, aunque de *naturaleza contraria*, son absolutamente la *misma cosa*, manifestándose en ellos el sér absoluto del panteísmo. ¡Y esto se llama *verdad de sentido común*! ¡Como si el sentido común pudiese admitir el principio hegeliano de la *identidad de los contrarios*! Nada queremos decir de las últimas palabras del profesor krausista sobre la *vida propia de la Naturaleza* en sus *infinitas criaturas*, incluso todos los minerales los metales, las piedras, el agua, la tierra, por no pertenecer esto á la *filosofía de la muerte*, y hallarse refutado en millares de escritos junto con el absurdo número sin número de *criaturas de la Naturaleza*, y porque del sentido común podrán recibir tales delirios el fallo merecido.

P. ¿Pero este sér mio á quien decís que afecta accidentalmente la muerte, parece por completo?

R. «Mi muerte como mi vida toca supremamente á Dios y á la Humanidad en su vida

misma infinita, en la cual—conociéndola y sintiéndola—vivo yo realmente mi superioridad y superior-racional vida sobre la individual limitada (de vida-contravida mediante la muerte) en el tiempo, y en la cual pues, *fundo* cierta y eternamente mi supervivencia. En cuyo sentido, yo viviendo como muriendo en el tiempo y mi tiempo último, individual, cada vez, y por ejemplo, en la presente individual vida y muerte mía de que ahora hablo, vivo eternamente y sobrevivo en la eterna y siempre viva Humanidad, y en la presencia y vida presente de Dios ¹.

Véanse al través de estos embrollados conceptos, las dos vidas que corresponden en cada hombre al yo absoluto y al yo individual en que el primero se determina y manifiesta: una de ellas superior, que no es otra sino la misma vida de *Dios* y de la *Humanidad*; y la otra inferior y limitada: esta última desaparece en la muerte, y sólo queda la vida superior racional sobre la individualidad limitada. Ahora bien, como nuestra vida sea limitada é individual, es evidente que en desapareciendo ella, el hombre puede decir: *Omnis moriar*; pues

¹ Ibid, pág. 91.

esa otra vida en que funda el Sr. Sales su supervivencia, ni le pertenece al catedrático de Sevilla, ni tiene en sí realidad alguna, pues el dios y la Humanidad á que pertenecen, son meras abstracciones panteísticas.

P. Según esto, ¿en qué consiste la muerte?

R. «La muerte puede definirse la terminante y total expresión — la mayor que racionalmente yo sé — de mi *particularidad* y *límite* de ser en mí mismo. ¹»

Por la última expresión del *límite* de un sér y de su *particularidad*, entiéndase su desaparición absoluta. Los panteístas parten del sér abstracto universal é indeterminado, que llaman *lo absoluto*, el cual suponen que se va limitando y particularizando á sí mismo en cada una de las determinaciones con que se manifiesta en los individuos hasta un límite que en nada se distingue de la nada. La nada es pues el último término del individuo en que se manifiesta lo absoluto; y el *nihilismo* la filosofía de la muerte.

P. ¿Hay quien tenga otro concepto de la muerte?

¹ Ibid, pág. 142.

R. Esos son de una parte los que «desdeñan esta vida como mero valle de lágrimas, donde hemos venido para ser puestos á prueba y merecer;» y de otra «los que, del lado opuesto, desconocen y desestiman la futura, particularizados y hechos parte y partidarios de la presente. Los unos como los otros andan por diferentes caminos igualmente extraviados de la razón y de la verdad 1.»

No, los que desdeñan esta vida, no son los que la consideran como valle de lágrimas, donde con el mérito de la paciencia y demás virtudes, pueden y deben conquistarse el paraíso celestial, sino los que fingiéndose la locamente cual paraíso de deleites, en advirtiendo que advierten la ilusión, sin esperanza alguna ni temor, se levantan la tapa de los sesos. Ya lo hemos dicho: la filosofía de la muerte del profesor de Sevilla puede llamarse también *filosofía de la desesperación y del suicidio.*

P. ¿A qué se reduce la contrariedad en que decís que consiste la muerte?

R. En que «de parte acá (la muerte) afirma la presente (vida) y niega la futura; de

1 Ibid., págs. 149 y 152.

parte allá, afirma la futura y niega la presente; en la unión de ambas en mí, al afirmarse las dos vidas de una vez, las distingue entre sí; y en esta *relación de pura distinción y contrariedad entre toda la vida presente y toda la vida futura bajo la unión de ambas en mi unidad consiste propiamente la muerte...* la muerte es la forma tal, rigurosa, crítica y determinada en todos los individuales modos de la vida, de real contrariedad de esta individual vida con otra su igual en la esencia, pero su opuesta en la total determinación 1.»

En medio de esta infernal algarabía, se ve fulgurar con siniestro resplandor la idea pan-teística de la unidad de los contrarios. Como el cuerpo y el alma son confundidos por ella en un sólo y mismo sér, así las varias determinaciones de este sér universal y único, se unen en él, á pesar de su variedad y contrariedad, antes y después del sepulcro. Cada vida individual comprende la serie de movimientos que la asemejan á los de cada ola del mar desde que nace hasta que se estrella en la playa, tornando el sér de ella á su propio elemento, el mar mismo, donde se forman nue-

1 Págs. 149 y 152.

vas olas, diversas de las anteriores, pero unidas con ellas en el inmenso piélagos. No es otro el sentido de la extraña definición de la muerte que hemos visto: *relación* de pura distinción y contrariedad entre toda la vida presente y toda la vida futura, bajo *la unión de ambas en mi unidad*. Pero según esta definición, ¿qué se hace de la continuidad de la conciencia en el alma de los que mueren? ¿Qué es de la memoria de las cosas pasadas? ¿qué de la personalidad humana? El panteísta despoja á las almas de todo sello propio é individual, del sentimiento de sí mismas como sugetos que gozan ó padecen por sus obras buenas ó malas ejecutadas en la vida presente, y así desnudas de todo lo que les pertenece como seres personales, arrójalas en el seno de su unidad abstracta, que es pura nada. Tal es en resolución la filosofía de la muerte del Sr. Sales y Ferré, *catedrático de la Universidad de Sevilla*.



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPÍTULO X.

SOBRE LA VIDA FUTURA.

Pregunta. ¿Qué han pensado los hombres acerca de la vida futura?

Respuesta. «Tocamos aquí á la tan controvertida cuestión de la inmortalidad y con ella á las del *juicio final* y de la sanción futura que han resuelto de manera tan distinta profetas y filósofos, según los tiempos, los países y las razas. En la primera edad de los pueblos, edad de sentimiento y de fé, se ha creído que los muertos seguían viviendo como puros hombres... Tal creyeron en un principio mogoles, hamitas, *semitas* y arias, por lo que sabemos de la historia. En la segunda edad, en que la reflexión da los primeros pasos para substituirse al sentimiento, unos, como los egipcios, y más tarde los cristianos, advertidos por la observación de que el cuerpo se pudre y queda al cabo reducido á polvo, sólo admitieron inmediatamente la inmortalidad del espíritu,

vas olas, diversas de las anteriores, pero unidas con ellas en el inmenso piélagó. No es otro el sentido de la extraña definición de la muerte que hemos visto: *relación* de pura distinción y contrariedad entre toda la vida presente y toda la vida futura, bajo *la unión de ambas en mi unidad*. Pero según esta definición, ¿qué se hace de la continuidad de la conciencia en el alma de los que mueren? ¿Qué es de la memoria de las cosas pasadas? ¿qué de la personalidad humana? El panteísta despoja á las almas de todo sello propio é individual, del sentimiento de sí mismas como sugetos que gozan ó padecen por sus obras buenas ó malas ejecutadas en la vida presente, y así desnudas de todo lo que les pertenece como seres personales, arrójalas en el seno de su unidad abstracta, que es pura nada. Tal es en resolución la filosofía de la muerte del Sr. Sales y Ferré, *catedrático de la Universidad de Sevilla*.



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPÍTULO X.

SOBRE LA VIDA FUTURA.

Pregunta. ¿Qué han pensado los hombres acerca de la vida futura?

Respuesta. «Tocamos aquí á la tan controvertida cuestión de la inmortalidad y con ella á las del *juicio final* y de la sanción futura que han resuelto de manera tan distinta profetas y filósofos, según los tiempos, los países y las razas. En la primera edad de los pueblos, edad de sentimiento y de fé, se ha creído que los muertos seguían viviendo como puros hombres... Tal creyeron en un principio mogoles, hamitas, *semitas* y arias, por lo que sabemos de la historia. En la segunda edad, en que la reflexión da los primeros pasos para substituirse al sentimiento, unos, como los egipcios, y más tarde los cristianos, advertidos por la observación de que el cuerpo se pudre y queda al cabo reducido á polvo, sólo admitieron inmediatamente la inmortalidad del espíritu,

pero inmortalidad completa, tanto de lo esencial como de lo individual; mas repugnándoles la muerte absoluta del cuerpo, supusieron que éste, en un plazo más ó menos largo, resucitaba para ir á juntarse con su espíritu por toda la eternidad; otros, como los chinos y los indios, etc., etc. ¹.

¿Quién le ha dicho al Sr. Sales y Ferré, que en la primera edad de los pueblos todo fué sentimiento y fé, y que vino otra edad en que dió la reflexión «los primeros pasos para sustituirse al sentimiento?» No parece sino que habiéndose adelantado ya tanto la humanidad en las vías de la reflexión, ha perdido el sentimiento, es decir, aquel precioso manantial de nobles afectos, amor y esperanza sobre todo, á que se da el nombre de *corazón* (acaso lleve razón el profesor krausista refiriéndose á su secta, fría como la desesperación y la muerte), y que en la edad primera los hombres no sabían lo que pensaban, ni tenían conciencia de sí, que eso es carecer de reflexión. Bien sabemos que tales caracteres, el senti-

¹ *Filosofía de la muerte*, estudio hecho sobre manuscritos de don Julián Sanz del Río, por D. MANUEL SALES FERRÉ, catedrático de la Universidad de Sevilla, pág. 164.

miento y la reflexión, los tiene por contrarios entre sí la filosofía panteística de la historia, contra lo que enseñan la misma historia y la experiencia de todos los hombres: pudiéramos citar los nombres de los sofistas contemporáneos que suponen alucinada y como magnetizada la humanidad antes de llegar á la edad que llaman de *la reflexión*; pero ¿quién no ha oído hablar de Hegel, Krause, Cousin y demás lumbreras del libre-pensamiento, á quien ha seguido libremente el Sr. Sales? sin advertir que tal especie, engendada de la más absurda entre todas las filosofías heterodoxas, es históricamente falsa, científicamente obtusa, y moralmente maligna.—Pero suponiendo que los hombres de la *primera edad* estuviesen únicamente alumbrados por la fé, se pregunta: ¿de dónde les vino la creencia de que los muertos siguen viviendo como puros hombres? Entre los pueblos de esa primera edad, á quien el señor Sales atribuye semejante delirio, cuéntase el pueblo hebreo, del que nos consta por la Sagrada Escritura, que sabía muy bien, que después de la muerte los hombres no siguen viviendo como tales. ¡Cosa extraña! No hace todavía muchos años que el Sr. Castelar

dijo en el Ateneo de Madrid, que «los mismos hebreos, que eran los escogidos del Señor, no tuvieron *ideas claras* (del dogma de la inmortalidad);» en cambio el Sr. Sales nos asegura, que entre los hebreos se creía que los muertos siguen viviendo como puros hombres, es decir, no sólo en la parte superior de sí mismos, que es el alma espiritual, sino en la inferior y terrena, encerrada en el sepulcro. Contra ambos errores que mutuamente se destruyen, clama en innumerables lugares la Sagrada Escritura, especialmente en aquellas palabras sublimes de Job: «Sé que vive mi Redentor, y que *en el último día he de resucitar de la tierra*, y en mi carne veré á Dios. A quien he de ver yo mismo, y mis ojos lo han de mirar y no otro: esta mi esperanza está depositada en mi pecho ¹.» — Pero con la segunda edad de los pueblos viene la reflexión, y con ella se advierte que el cuerpo se pudre y queda al cabo reducido á polvo, cuyo hecho no se advirtió durante los miles de años que precedieron á la segunda edad, sin duda porque en la primera la observación estaba impedida, como los sentidos en el sueño magnético, y

¹ Cap. XIX, v. 25 y 26g.

entonces fué cuando los egipcios primero y después los cristianos hubieron de pensar que el alma es inmortal, pero no el cuerpo, el cual ha de resucitar sin embargo en un plazo más ó menos largo. ¿Podía el Sr. Sales patentizar con mayor claridad, que ignora acerca de este punto, entre otras muchas cosas, el pasaje de Job arriba transcrito? Aun prescindiendo de tamaña ignorancia, preguntamos: ¿de dónde pudo sacar la reflexión de la segunda edad el dogma sobrenatural de la resurrección de la carne? La reflexión es de suyo incapaz de crear, no decimos dogmas superiores á la razón, pero ni siquiera doctrinas verdaderamente nuevas, pues su oficio es aplicar el pensamiento á los conceptos primeros y directos de la inteligencia. ¿Cómo pues, de qué fuente, y con qué fin ó criterio ha podido sacar la reflexión el sublime dogma de la resurrección de la carne? ¿Ignora el Sr. Sales y Ferré, que los católicos le tenemos y creemos fundados en la palabra de Dios, y que éste es uno de los artículos de nuestra fé, y no, como dice, una mera suposición cuyo origen se deba á repugnar á los hombres de la segunda edad la muerte absoluta del cuerpo?

P. Y vos, ¿por cuál de estas creencias os decidís?

R. «Dejando á un lado á los que siguen abrazados á estas ó aquellas creencias, *con quienes no se debe contar cuando de pensar se trata*, dos corrientes parecen prevalecer hoy en el mundo, el materialismo teórico ó práctico, y el que podemos llamar idealismo objetivo... una y otra conclusión *nos es igualmente indiferente*; ninguna satisface nuestro común sentimiento ¹»

El odio del profesor de Sevilla contra la fé católica, no acertando á mantenerse velado, se muestra claramente en esa injuria tan inaudita como despreciable. ¿Con que están privados los católicos de la facultad de pensar? ¿con que es preciso para tener voto en la resolución de las cuestiones religiosas y morales, tales como las que tocan al destino del hombre del lado allá del sepulcro, romper el telescopio de la fé, con que se ven las verdades del orden sobrenatural y divino, ó para hablar sin figuras, cometer el delito de apostasía y caer en los abismos de la incredulidad? ¿con que para tratar puntos de la más alta

¹ Pág. 167.

filosofía, ligada íntimamente con la Teología sagrada, no debe contarse para nada ni con los Padres y Doctores de la Iglesia, ni con los más insignes teólogos y filósofos de la Europa cristiana, sino encomendar su discusión y decisión doctrinal á los representantes del libre pensamiento, sabios en su mayor parte de ateneo ó de café, que *velut servum pecus* siguen á los sofistas que en nuestro siglo se dividen el imperio sobre las inteligencias extraviadas por el orgullo y las pasiones? — Añade el señor Sales, que le son *indiferentes* las soluciones del materialismo y del idealismo que llama *objetivo*, sobre el problema del destino humano (las cuales son una misma en puridad, porque los tales idealistas «asientan desde luego la inmortalidad, mas *no del individuo, sino de la esencia ó del género humano*, consistente principalmente *en la memoria que la humanidad viviente guarda de las obras y virtudes de los muertos* ¹»), indiferencia que sería inexplicable si el profesor de Sevilla no consintiese con los materialistas y los idealistas *objetivos* en la negación de la inmortalidad y del cielo.

¹ Pág. 167.

P. ¿Qué entendéis por *juicio final*?

R. «El juicio que *hacemos* de toda nuestra vida al fin y término de ella, y en el que *nosotros mismos somos los jueces y los reos* ó lo que es lo mismo, *nuestro sér juzga á nuestro sugeto*, el sugeto de la presente vida. De aquí procede el santo, sagrado y secreto (misterioso) temor de la muerte... en ese valor, en fin, que tiene la muerte, como de síntesis y resúmen de toda esta vida, se funda el valor que damos á la última voluntad del muerto, y el sagrado respeto con que procuramos cumplirla 1.»

¿No le parece al lector, que es profanar sacrílegamente nuestros dogmas, el tomar en boca sus nombres incommunicables y santos para vestir y adornar con ellos las abominaciones de la impiedad? Uno de los novísimos ó postrimerías del hombre es el juicio, en el cual hemos todos de comparecer, no sólo en el punto mismo de tomarnos la muerte; sino también en el fin de los tiempos, cuando volviendo á juntarse estos propios cuerpos nuestros con nuestras almas, venga el soberano juez á juzgar á los vivos y á los muertos, conviene á saber, á los buenos para darles gloria,

1 Pág. 170.

porque guardaron sus santos mandamientos, y á los malos pena perdurable, porque no los guardaron. Compárese con este juicio, en el cual todos hemos de estar ante el tribunal de Cristo 1, en cuyos ojos nada hay ni puede haber oculto 2, juez supremo é incorruptible que no se aplaca con dones ni admite vanas excusas, sino que juzgará con justicia 3; compárese con este juicio temeroso aún para los buenos, cuya memoria tiene tanta virtud para mantenerlos unidos con Dios, y para tornar á los malos, mientras hay tiempo aceptable, á las vías de la salud 4, compárese, decimos, con este juicio divino, y por consiguiente verdadero, recto y eficaz, el juicio final según los papeles póstumos de Sanz del Río, en que el juez no sólo es corrompido por el reo, sino es el mismo reo, «ó lo que es lo mismo, nuestro sér juzga á nuestro sugeto,» juicio por consiguiente absurdo, pues quita al tribunal no sólo su majestad sino hasta su mismo sér y auto-

1 Omnes stabimus ante tribunal Christi. Rom. XIX, 10.

2 Non est quidquam absconditum ab oculis ejus. Eccl. XXXIX, 24.

3 Sed judicabit in justitia. Isai. XI, 4.

4 Fac vel timore penae, si non potes amore justitiae. S. AGUST., Sermon. 13 de verb. Apost.

ridad, porque el *sér* que *juzga á nuestro sugeto* es una creación del sugeto mismo, el *sér* indeterminado y vacío de los panteístas; compárese con el juicio final, objeto de nuestras creencias, este otro juicio nominal, burlesco, concebido en el cerebro de un profesor krausista, privado absolutamente de luz divina, y dígase si no es verdadero sacrilegio expresar con un mismo nombre los términos de la contradicción que existe entre la religión y la impiedad. ¡Oh vosotros todos los que haceis alarde de libre-pensadores! Pues declarais á los que creen en Dios, privados de la facultad de pensar, no toqueis al menos á la lengua sagrada con que ellos expresan el símbolo de su fé. En cambio os damos palabra de no desfigurar jamás nuestras creencias usando de vuestra extraña jerigonza. — Nos dice finalmente el Sr. Sales que «de aquí (es decir, de su parodia del juicio final) procede el santo, sagrado y secreto (misterioso) temor de la muerte...» ¡Que ha de proceder de ahí el temor de la muerte, cuando ahí sólo se representa un sainete de juicio, que movería de seguro á risa, si fuera lícito reírse y no llorar sobre tan horribles delirios! — «...en ese valor, en fin,

que tiene la muerte como de síntesis y resumen de toda esta vida, se funda el valor que damos á la última voluntad del muerto, y el sagrado respeto con que procuramos cumplirla.» ¡Ah! si el respeto y cumplimiento de las últimas voluntades sólo se fundara en «ser la muerte la síntesis y resumen de toda esta vida,» como supone el Sr. Sales, llamando *síntesis* y *resúmen* al término de nuestra peregrinación, muy comprometidos quedarían, heridos de muerte, el derecho de testar y el de heredar, y muy en sus trece los partidarios del comunismo, que niegan la legitimidad de esos derechos. Podrá quizá alguno fundar tales derechos en la inmortalidad del alma, diciendo con Leibniz, que pues del lado allá del sepulcro hay otra vida, las personas que mueren, conservan en ella el dominio de sus bienes (*quia mortui revera adhuc vivunt, ideo manent domini rerum*), y que sus herederos las tienen en su nombre (*haeredes concipiendi sunt procuratores in rem suam*); pero ¿qué hay de común entre ese argumento del *Nova methodus juris-prudentiae*, fundado en el dogma de la inmortalidad del alma (*Testamenta mero jure nullius essent momenti, nisi anima esset immortalis*), y lo

que para explicar el respeto á la última voluntad de los hombres, nos pone delante el señor Sales, diciendo *ser la muerte la síntesis y resumen de esta vida?*

P. ¿En qué consiste la sanción en la vida futura?

R. «En mi vida presente, según como me muestro y obro conmigo mismo y con los seres alrededor de mí, así contraigo un determinado, individual carácter, *imborrable por cualesquiera actos que practique*; y al pasar con este carácter á la otra vida, siendo el mismo ser y sugeto el que sigo viviendo allá que el que he vivido aquí, se determina la vida futura conforme á aquel mi carácter individual, que es reflejo y compendio de todo lo bueno y malo que he practicado en la vida presente. En esto consiste la sanción, que *no viene á dictarnos desde fuera un ser extraño*, sino que llevamos escrita en nuestra conciencia al morir; que no es incógnita para nosotros, *sino sabida y consentida por nosotros*, como que es obra nuestra. Por esto los que han empleado esta vida en malas obras *mueren desesperados, sin que tengan virtud para consolarles cuantos auxilios se le presten por sus deudos y amigos* 1.»

¡Donosa sanción por cierto del orden mo-

1 Pág. 172.

ral, llevar el hombre al morir un como reflejo ó representación de lo bueno y de lo malo que ha ejecutado en la vida presente! Lo cual es decir en puridad, que no hay allá ni recompensas para la virtud ni castigos para el crimen; ó lo que es lo mismo, que el malvado puede vivir acá sin temor, y el varón justo renunciar á toda esperanza; que Dios, en caso de que exista, no tiene jurisdicción alguna sobre los hombres, ni es de temer por tanto *que venga de fuera á juzgarnos*; y en suma, que la divina justicia, ante la cual debe la criatura dar razón de sus obras, es un mito. ¿Queda todavía alguna otra blasfemia en el nuevo evangelio que así suprime el poder y la justicia de Dios, y por consiguiente la potestad y justicia humanas, que son destellos de la majestad suprema? Sí, todavía queda la negación de la divina misericordia: según el código krausista el carácter que imprime en el culpable su delito, es *imborrable para cualesquiera actos que practique*: el miserable está condenado á morir desesperado sin que haya virtud ni en Dios ni en los hombres para consolarle siquiera. La filosofía de la muerte es pues la impenitencia final.

P. ¿Qué enseña el catolicismo sobre las relaciones de los vivos con los muertos?

R. «El catolicismo enseña, *de dogma*, la comunión de los vivos con los muertos, y que esta comunión se obra de parte nuestra por la oración y los sufragios ¹.»

Lo que enseña el catolicismo no es la comunión de los vivos con los *muertos*, sino la comunión de los santos, por la cual entendemos, que los unos fieles tenemos parte en los bienes espirituales de los otros como miembros de un mismo cuerpo. El Sr. Sales y Ferré, con ser doctor y catedrático de Sevilla, da claramente á entender que no sabe la doctrina cristiana; la cual enseña que la oración es uno de los principales géneros de sufragios: los tres restantes son la misa, la limosna y el ayuno.

P. ¿Y qué decís vos de este *dogma*?

R. «Que nada esencial añade á la creencia natural y espontánea de esta relación,» y que «es aquí impertinente.» En cuanto á la *oración* y los *sufragios*, ordenados por el catolicismo, «nada más ni diferente en lo esencial tienen que las señales conformes en la esencia, vá-

¹ Pág. 246.

rias en el modo, con que la humanidad manifiesta en todas partes esta unánime creencia y sentimiento ¹.»

No hay duda sino que entre todas las naciones gentílicas, en las obras de sus filósofos, en los cantos de sus poetas y en sus ceremonias y monumentos funerarios se continuó siempre la tradición primitiva, cuyo origen es la revelación divina, sobre un lugar de expiación en que las almas no condenadas para siempre á los eternos tormentos, son purificadas con el fuego del sufrimiento, y sobre el valor de las oraciones y sacrificios que hacen aquí los vivos en obsequio de los difuntos. El orador Josefo atestigua, que los israelitas rogaban por los muertos para aliviarlos en sus penas, si bien se abstendían de rogar por los suicidas, á quienes reputaban condenados ². En las antigüedades griegas y romanas se revelan las maneras de sacrificios que solían hacerse por los finados. Esta era también la persuasión de los etruscos. Entre los egipcios, según consta en un fragmento de su liturgia que nos ha

¹ Pág. 284.

² *De bell. Judaic.*, cap. 19.

conservado Porfirio, usábanse asimismo los sacrificios expiatorios por los difuntos. Los griegos les dedicaban un día cada año, y los romanos un mes (*Februarius*). Los indios y otros muchos pueblos admiten asimismo las preces, sacrificios y otros sufragios en obsequio de los difuntos ¹. ¿Mas qué se infiere de aquí? ¿por ventura que al Cristianismo no le debe nada la humanidad en orden á esta doctrina consoladora? Considérese bien, que el Cristianismo es tan antiguo como el mundo, pues en el punto que prevaricó el primer hombre, prometió Dios enviar á su mismo Hijo para que nos redimiese y salvase, y por consiguiente que así el dogma del purgatorio como los otros dogmas y preceptos de la religión enseñados divinamente por los Patriarcas y Profetas, hacen parte del tesoro de verdades reveladas que fielmente custodia y enseña la Iglesia de Jesucristo; y no se olvide, que la escasa luz, incierta y mezclada con mil fábulas y errores, difundida entre las gentes, fué y es destello de la verdadera religión. Con que según esto, la

¹ Véase la preciosa obra del P. Fr. José Cort, intitulada: *El purgatorio y la devoción á las benditas almas*, de donde he tomado las citas apuntadas en el texto. Madrid, 1879.

especie de conformidad que ha notado el señor Sales sobre los sufragios en favor de los finados entre el catolicismo y lo que él llama creencia *natural y espontánea* de la humanidad, y que no fué sino reliquia de la revelación *sobrenatural* de Dios, lo único que prueba, es, que todo lo que haya de verdadero, y de bello y laudable en los cultos gentílicos, está contenido en la religión católica con eminencia y perfección como en su fuente, de donde se ha derivado, alterándose sobremanera, á las naciones privadas de la luz del Evangelio. Por lo demás, al lado de esa conformidad ó semejanza imperfectísima entre los sufragios cristianos y los gentílicos, ¿quién que no esté tan ciego como el catedrático de Sevilla, dejará de advertir la inmensa distancia, el abismo que los separa? Ya hemos dicho, que las principales maneras de sufragios por los difuntos en la Iglesia católica son la oración, el ayuno, la limosna, y singularmente el sacrificio incruento de nuestros altares. Ahora bien, ¿son siquiera comparables con tales sufragios las prácticas supersticiosas y los vanos y á veces horribles sacrificios del paganismo?

P. Cuando habláis del sentimiento de nuestra comunión con los muertos, ¿qué nos quereis atestiguar?

R. «El sentimiento de nuestra comunión con los muertos atestigua en nosotros la realidad de la humanidad, *absoluta* en su sér y modo — en la *absoluta realidad* — y atestigua esta realidad total de la humanidad como *toda en sí; toda en cada individuo humano y toda sobre (totalmente sobre) toda particular esfera humana en la infinita numérica individualidad de seres humanos* ¹.»

Panteísmo humanitario puro. No, la humanidad no es absoluta en su sér, ni puede confundirse con la realidad absoluta: el sér, considerado absolutamente ó por esencia, sólo puede predicarse de Dios, porque sólo Dios es el sér subsistente por sí mismo, á quien conviene el sér por esencia, y porque posee el sér en toda su plenitud y perfección; sólo Dios es absolutamente, sin independencia alguna de nadie. Pero las demás cosas no tienen el sér de sí mismas, ni le tienen en toda su plenitud: su sér es recibido y participado, y por consiguiente depende de Dios, en

¹ Pág. 268.

quien está el sér como en su fuente y principio absoluto. Decir pues, que la humanidad es *absoluta en su sér*, ó que tiene el sér *en la absoluta realidad*, es hacerla idéntica con el sér divino, deificarla con sacrílega apoteosis, ó en otros términos, despojar á Dios de su sér absoluto é incomunicable para atribuírselo al hombre. Por dicha nuestra, no ya sólo la religión, sino la verdadera filosofía y el mismo sentido común de los hombres condenan tanta usurpación y sacrilegio, proclamando que el hombre es limitado y dependiente: su esencia misma es finita, pues fuera de ella se conciben innumerables perfecciones; su existencia también finita, pues es recibida en su esencia: sus fuerzas limitadas, y todo él dependiente de la causa suprema que le da el sér, y lo conserva, y lo rige con su providencia.— También es falso, que la humanidad sea *toda en sí y toda en cada individuo humano y toda sobre (totalmente sobre) toda particular esfera humana*: porque la humanidad, considerada en sí misma, con independencia de todo individuo y aún sobre todo individuo humano, es una mera abstracción de la mente, sin realidad alguna fuera de ella. ¿Dónde está, en efecto,

esa humanidad abstracta, ideal, que nuestros krausistas ponen sobre todos y cada uno de los hombres individualmente considerados? En ninguna parte: esa humanidad es sólo un ídolo krausista, al que sacrifican desgraciadamente los bienes más preciosos del orden intelectual y moral, la fe y la virtud, el derecho y la dignidad de las personas, la religión y la ciencia. Por último, si la humanidad fuese en sí misma una realidad total en sí misma, y juntamente existiese toda en cada individuo (y cuenta que el número de los individuos es infinito, según esta malhadada escuela), la misma humanidad sería á un mismo tiempo una y múltiple, universal é individual, comunicable é incommunicable, *totalmente sobre, y totalmente bajo*, etc., etc. ¡Y tales absurdos se llaman filosofía, y se enseñan á la juventud en nombre del Estado!

P. ¿Y cuando decís que *vive y sobrevive la humanidad* con todos sus particulares seres, de qué *sobrevivir* habláis?

R. «No hablamos aquí del sobrevivir entre seres particulares y relativos, de los cuales, muerto el uno, le sobrevive en el tiempo el otro: sino del sobrevivir cualitativo («supra-

vivencia») respecto del cual los particulares seres humanos «subviven» ó «intraviven...» Ciertamente también vive eternamente (y jamás muere en la humanidad) todo particular ser humano en la pura esencia y propiedad del hombre, pero es en forma particular en esta misma eternidad de su esencia, esto es, de límite en límite enteramente, viviendo y muriendo, muriendo y viviendo, etc. 1.»

La respuesta anterior es el hilo de este ovillo. Allí se supone (en esta escuela nunca se demuestra), que hay toda una humanidad sobre todos y cada uno de los individuos que llamamos hombres, y que la humanidad de estos individuos no es sino la misma humanidad universal ceñida, por decirlo así, con determinaciones individuales; y aquí se saca por consecuencia, que cuando muere uno, la humanidad que hay en él, recobra su ser común é indeterminado, y sobrevive al individuo que falta. Mas como el individuo en lo que tiene de hombre, es la humanidad ó esencia común humana, él mismo se sobrevive á sí propio, muriendo y viviendo á la vez, es decir, muriendo como individuo, y viviendo

1. Pág. 287.

como humanidad. Todos los individuos mueren aquí, todos los hombres considerados como seres personales (la persona es *sustancia INDIVIDUA*), y sólo vive y sobrevive el hombre considerado en su esencia abstracta é indeterminada; mas porque el hombre abstracto ni ha existido, ni existe, ni puede existir, resulta en último término, que según esta doctrina lo único que sobrevive es precisamente lo único que no puede vivir ni siquiera ser: ¡LA NADA!

P. ¿Qué pensáis de las relaciones que los vivos mantenemos hoy con los muertos?

R. Que es «sólo de sentimiento, vago, efímero, tácitamente exclusivo... Esta exclusión pervierte nuestro sentimiento en impuro, idolátrico y falso, tanto en su objeto, los muertos, que son sentidos á nuestra individual imagen como individuos históricos, cuanto en la relación humana y religiosa... Estos vicios que hoy desvirtúan nuestra comunión con los muertos, podemos señalarlos en todas nuestras prácticas, públicas y privadas. Comenzando por las primeras, vemos que las manifestaciones del sentimiento público, ora religiosas, hácia las almas del purgatorio tan solo, ora seculares, hácia los *grandes hombres* únicamente también... son aisladas en sí...

llevan siempre en el *objeto* el carácter de la individualidad... cuyo elemento, la individualidad, es falso hoy respecto del muerto; el segundo, *el sér supuesto* en nuestra pura idea, no alcanza á la realidad que resta del muerto ^{1.}»

El catecismo de los textos vivos por fuerza había de andar reñido con el de la doctrina cristiana. ¿Dónde está la impureza, dónde la idolatría y falsedad del sentimiento que se muestra en los sufragios que hacemos los cristianos por los muertos? Impuro no es, pues está informado de la caridad, que es amor purísimo y divino; idolátrico tampoco, porque no adoramos á los difuntos, sino procuramos aliviarlos; ¿falso? pero ántes nos ha dicho el señor Sales, que está conforme con las manifestaciones espontáneas de la humanidad, y en todo caso se funda en la verdad de nuestra fé. — «Pero os referís con él á seres que han desaparecido como individuos,» viene á decir el Sr. Sales. Desaparecido han para nuestros ojos, pero en cambio viven allí á donde los miramos con los ojos de la fé, á donde el amor

y la piedad tienen clavado nuestro corazón. En cuanto á las *manifestaciones seculares hácia los grandes hombres*, proscritas asimismo por el catedrático de Sevilla, sin duda porque no se refieren á la humanidad abstracta, que es su ídolo, nada diremos aquí; bástenos recordar que «la individualidad» honrada por los católicos, es la que lleva impresa el sello de lo sublime en todo género de perfección, la de aquellos hombres que han dejado señales luminosas de su genio ó de su virtud, que han pasado por el mundo haciendo bien. Contra el justo honor rendido á los más insignes modelos y bienhechores del linaje humano, delirará en vano el catedrático de Sevilla diciendo que el sér individual de los muertos se ha desvanecido por completo, y que á lo que de ellos queda, es á saber, el sér general y abstracto de hombres, no alcanzan los homenajes tributados á nuestros héroes: de seguro nadie hará caso de tales delirios panteísticos, hijos de la fiebre encendida en muchos por el odio que sienten hácia toda verdad moral y religiosa. Lo que en este punto hay que temer, es, que seducida la plebe por los sofistas, profane la memoria, y aún los restos mortales de

los héroes y varones ilustres con procesiones cívico-teatrales, extrañas de todo punto al espíritu católico, ó, invirtiendo el objeto de sus honores y homenajes, en lugar de las estatuas erigidas á la verdadera gloria, representada principalmente por los héroes del cristianismo, las erijan en honor de los héroes de la revolución ó de la filosofía incrédula, de Mendizábal, por ejemplo, ó de Sanz del Río ¹.

P. ¿Con qué reemplazais vos nuestras oraciones, sufragios y obras en obsequio de los difuntos?

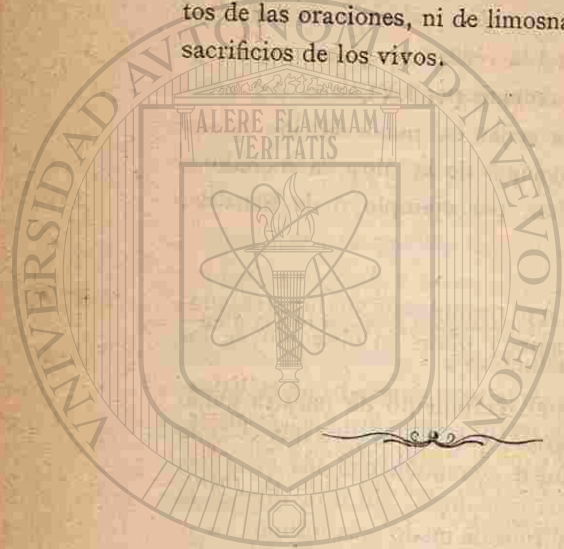
R. «Con el sentimiento de nuestra unión con los muertos, que no es otro que el de la misma racional comunión con los vivientes entre sí, unos con otros, sin otra diferencia que la de unirnos de modo más íntimo, esencial y libre con los muertos que con los vivos en el trato diario ².»

¿Como que en los muertos está la humanidad en su pura indeterminación, libre de toda

¹ Todavía duraba no há mucho en el salón de grados de la facultad de Filosofía y Letras de Madrid, una estatua de Sanz del Río, y duró hasta que finalmente vino por tierra, y se hizo pedazos.

² Pág. 304.

condición individual, tan indeterminada y libre de todo sér concreto, que es pura nada! Ahora bien, la nada no necesita en los muertos de las oraciones, ni de limosnas, ayunos y sacrificios de los vivos.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPÍTULO XI.

SOBRE LA MORAL.

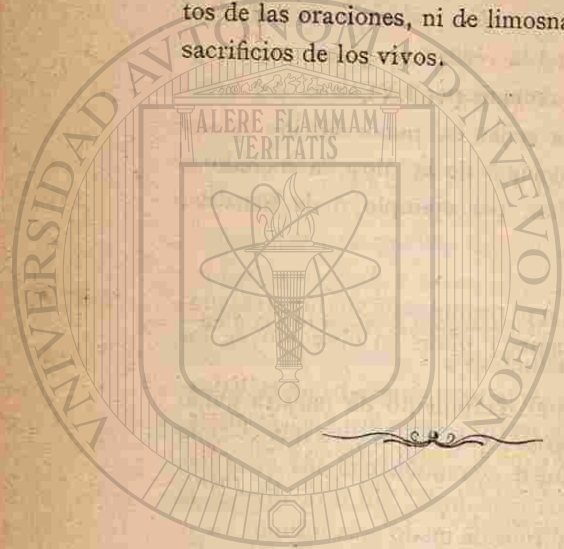
Pregunta. ¿Qué enseñais vos sobre la ciencia de las costumbres?

Respuesta. Ante todo, «negar que la Ética es una ciencia *propia y sustantiva, independiente no sólo de la Religión, sino de todos los demás fines humanos, y de todas las restantes ciencias, fuera inútil y vano empeño* 1.»

En estas breves palabras se echa de ver la nueva dirección que quieren imprimir á la ciencia de las costumbres los secularizadores de todas las cosas buenas y santas, inclusa la virtud. Antes que se mostrase en el órden in-

1 GONZÁLEZ SERRANO y M. DE LA REVILLA, *Elementos de Ética ó Filosofía moral* (adoptada como texto en el Instituto de San Isidro), pág. 16.

condición individual, tan indeterminada y libre de todo sér concreto, que es pura nada! Ahora bien, la nada no necesita en los muertos de las oraciones, ni de limosnas, ayunos y sacrificios de los vivos.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPÍTULO XI.

SOBRE LA MORAL.

Pregunta. ¿Qué enseñais vos sobre la ciencia de las costumbres?

Respuesta. Ante todo, «negar que la Ética es una ciencia propia y sustantiva, independiente no sólo de la Religión, sino de todos los demás fines humanos, y de todas las restantes ciencias, fuera inútil y vano empeño ¹.»

En estas breves palabras se echa de ver la nueva dirección que quieren imprimir á la ciencia de las costumbres los secularizadores de todas las cosas buenas y santas, inclusa la virtud. Antes que se mostrase en el órden in-

¹ GONZÁLEZ SERRANO y M. DE LA REVILLA, *Elementos de Ética ó Filosofía moral* (adoptada como texto en el Instituto de San Isidro), pág. 16.

telectual el espíritu racionalístico de la reforma protestante, y después de haber penetrado ese espíritu en las ciencias y en las escuelas, y por consiguiente en las costumbres y en las leyes, la moral fué y será siempre tenida de todos los que no doblan la rodilla ante Baal, por ciencia, no por cierto absoluta é independiente, sino subordinada de una parte á la Religión, reina de todas las ciencias, y de otra á la filosofía especulativa, singularmente á la Psicología y á la Teología. A la Psicología, porque de la naturaleza del espíritu humano, de las tendencias del corazón hácia el bien, y de la libertad de que está dotado, la Moral deduce razones y verdades aplicables á la conducta moral; y á la Teología, porque siendo Dios autor del orden universal de las cosas, del cual forma parte el que debe el hombre observar en todos los actos de su vida, es evidente que en el conocimiento de Dios, de su infinita sabiduría y del dominio que esencialmente le pertenece sobre todas las obras de sus manos, se funda principalmente el conocimiento de aquel orden. Si á estas razones se juntan las que encierra la divina revelación sobre las verdades morales del ór-

den natural, y sobre otras muchas, así especulativas como prácticas, que iluminan toda la vida del hombre, y la elevan hasta los cielos, luego se comprende, que así fundada, ilustrada y engrandecida la moral, como ciencia práctica que es, debió de alcanzar y realmente alcanzó aquel punto de sublime perfección con que se muestra en las obras y lecciones de nuestros grandes maestros y doctores católicos. Por desgracia la malhadada reforma protestante y las sectas engendradas de ella, para matar la moral, primero en las ideas, y después en las costumbres, no hallaron ningún otro medio más eficaz que aislarla absolutamente, emancipándola de Dios, y poniéndola en el aire, una vez destruido el fundamento de las verdades metafísicas; ó lo que es lo mismo, declarándola «ciencia propia y sustantiva, independiente no sólo de la Religión, sino de todos los demás fines humanos (como si el fin de la religión fuese humano, ni más ni menos que el de la industria ó el de la ciencia... heterodoxa) y de todas las restantes ciencias (inclusa por consiguiente la ciencia de Dios y del alma racional.)» No advierten estos sabios del mundo oficial, que ó la moral es ciencia especulativa, ó práctica: si especu-

lativa sólo, ¿para qué sirve? Si práctica, ¿de dónde sino de la Metafísica y de la misma religión ha de tomar las verdades teóricas ó especulativas que debe aplicar á las obras? Por lo demás, antes que los Sres. Revilla y González Serrano, proclamó Proudhón la *sustantividad é independencia* de la Moral¹. La moral considerada como ciencia propia y sustantiva é independiente de la religión y de la metafísica se reduce á lanzar del orden de la vida humana el concepto mismo de Dios; descien- de á la condición del Álgebra y de la Economía política; destruye por consiguiente el vínculo del deber y la norma inmutable de las

¹ «Ficarte (así decía) tout théologisme, toute théorie de l'absolu... Je dis simplement que la justice est en nous come l'amour, comme les notions du beau, de l'utile, du vrai, comme toutes nos puissances et facultés. Et je nie en conséquence que, tandis que nul ne songe à rapporter à Dieu l'amour, l'ambition, l'esprit d' speculation et d'entreprise, on doive faire exception pour la justice. La justice est humaine, tout humaine, rien qu'humaine, c'est lui faire tort que de la rapporter de près ou de loin, directement ou indirectement, à un principe supérieur, ou antérieur à l'humanité. Que la philosophie s'occupe tant qu'elle voudra, de la nature de Dieu et de ses attributs, ce peut être son droit et son devoir. Je prétends que cette notion de Dieu n'a rien à faire dans nos constitutions juridiques, pas plus que dans nos traités d'Economie politique et d'algèbre. La théorie de la raison pratique subsiste par elle-même; elle ne suppose, ni ne requiert l'existence de Dieu, et de l'immortalité de âmes.» De la justice dans la Revolution et dans l'Eglise, t. I, p. 84, 85, 194, 195.

costumbres, y es la absoluta negación del órden moral.

P. ¿Pero cómo entendeis esa independencia que atribuíis á la Moral?

R. «Debemos afirmar también que la Ética no busca sus principios en ninguna religión positiva ni en dogma alguno revelado, aunque en otros tiempos se haya confundido con las diversas religiones y haya tomado sus principios y fundamentos no de la libre indagación racional sino de la revelación y del dogma. Pero hoy, constituida como ciencia independiente y sustantiva, habla ante todo á la conciencia y á la razón de todos los hombres, no á la de los creyentes; antes que Moral religiosa es Moral universal, y respetando la Religión, y sin perjuicio de unirse y concretarse armónicamente con ella en la unidad de la conciencia y en la unidad del objeto á que atienden ambas, mantiene su independencia y cuida de evitar que en su esfera de acción se introduzcan elementos extraños, como á la vez se guarda de traspasar los límites en que debe moverse¹»

Los partes comprende esta respuesta: en la primera afirman los profesores de Madrid, que

¹ Ibid, pág. 17.

antes que se constituyese en ciencia *independiente* y *substantiva*, la Ética tomó sus principios de la revelación y del dogma; y en la segunda, que después de haberse constituido en *substantiva é independiente* mantiene su independencia y cuida de no recibir influencia alguna religiosa, ó de que no se introduzcan en ella *elementos extraños*. Empezando por la primera, su falsedad salta á la vista de toda persona que considere atentamente la doctrina de la Iglesia en orden á la distinción de las ciencias propiamente dichas, cuyo principio es la razón natural del hombre, de las que tienen por principio la fé divina. ¿Cuándo ha negado la Iglesia el poder de la razón para conocer las verdades morales del orden natural, consideradas en sus principios y en las conclusiones legítimamente derivadas de ellos? Lo que la Iglesia enseña, es, que aun respecto de tales verdades, que la razón puede conocer *con certeza*, la revelación es *moralmente necesaria* para que de todos los hombres sean conocidas fácilmente y sin mezcla alguna de error; y que esta misma revelación es *absolutamente necesaria* en orden á nuestro fin sobrenatural y á lo que debemos hacer para alcanzarlo. Un ilus-

tre escritor contemporáneo ¹ no ha vacilado en llamar calumniosas (*ce sont là de vieilles calomnies*) á las palabras con que dicen algunos, que la Iglesia no reconoce á la razón aquel poder; añadiendo que en Moral, así como en las demás ciencias, lejos de menospreciar la Iglesia las luces de la razón, llama á esta facultad en su auxilio, y le comunica por su parte el auxilio de la divina revelación.

De conformidad con esta enseñanza los doctores católicos, y entre ellos el ángel de las escuelas, cultivaron siempre la moral, y la enseñaron, considerándola como ciencia, no á la verdad *sustantiva é independiente*, sino verdadera, cuyos principios son conocidos naturalmente de la razón, y cuyas conclusiones son deducidas por la misma razón natural de sus respectivos principios; siendo de notar, que la Iglesia ha probado y ensalzado este método racional y científico de estudiar y exponer los conceptos y doctrinas del orden moral. «No hay parte alguna de la filosofía», nos ha dicho recientemente en la admirable En-

¹ F. Jacops, profesor de la Universidad de Lovaina en su excelente opúsculo: *Le dogme Catholique et la Morale de Mr. Tiberghien*. Lovaina, 1879.

cíclica *Aeterni Patris* el sapientísimo León XIII, «que (Santo Tomás de Aquino) no tratara con solidez y agudeza justamente: trató de las leyes del raciocinio, de Dios y de las sustancias incorpóreas, del hombre y de otras cosas sensibles, *de los actos humanos y de sus principios*, de manera tal, que nada se echa de menos, ni la abundancia en la materia de las cuestiones, ni la conveniente disposición de las partes, ni más cumplido acierto en el método, *ni mayor firmeza en los principios, y vigor en la argumentación*, ni la perspicuidad ó propiedad de los términos, ni la facilidad en la explicación de los puntos más absolutos... *Distinguiendo además como era justo la razón de la fé*, aunque uniéndolas entre sí con vínculo de recíproca amistad, *mantuvo sus respectivos derechos y atendió á su dignidad* de tal manera, que *ni la razón, elevada en alas del doctor angélico hasta la cumbre del humano saber, puede apenas elevarse ya á más sublime altura*, ni á la fé le es dado obtener más numerosos y eficaces auxilios que los que obtuvo, gracias á Santo Tomás de Aquino.» Pero si todavía queremos ver por nuestros propios ojos cómo fué tenida la moral por verdadera ciencia, aunque nunca sus-

tantiva é independiente, por los maestros de filosofía cristiana, leamos cualquiera de las definiciones admitidas en las escuelas católicas. A la vista tenemos la siguiente de un tratadista español, que la tomó de las palabras mismas de su angélico maestro ¹: *Philosophia moralis est scientia, cujus proprium est considerare operationes humanas, secundum quod ita ordinatae sunt ad invicem, et ad finem, ut vires inferiores obediant rationi, et ratio Deo, quatenus est auctor legis naturalis* ². He aquí pues á la moral reconocida como ciencia, y más que ciencia (*philosophia*), que trata de las operaciones humanas, del orden que la razón pone en ellas (*ordinem illum quem ratio facit in actibus voluntatis*, dice Santo Tomás de Aquino), y de Dios, considerado por la misma razón como *autor del orden natural*. Es por consiguiente falso, que antes del advenimiento de Krause, la moral anduviese confundida con las diversas religiones, y que tomase sus principios de la revelación y del dogma. No, los principios de la filosofía moral, *principia operabilium*, como dice Santo To-

¹ 1. Ethic. lect. 1.

² PUIGSERVER, de Ethica. lib. I, cap. VIII.

más, se hallan naturalmente en nuestro espíritu, *naturaliter nobis esse indita*; pertenecen á un especial hábito natural llamado *sinderesis*, *pertinent... ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim*¹; y la razón práctica saca de ellos las conclusiones que contienen, así como la razón especulativa las contenidas en los principios especulativos, *sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus*. ¿Se puede por ventura declarar con mayor precisión, que la Ética es verdadera ciencia, en el riguroso sentido de la palabra, ciencia del orden natural, construida por la razón sobre principios conocidos de ella naturalmente, de los cuales la misma razón deduce las verdades prácticas que dirigen la conciencia de todos los hombres? ¿De dónde han sacado pues los señores Revilla y González Serrano, sino de sus preocupaciones de escuela, que la moral antes de Krause no fué verdadera ciencia, ó que era una cosa misma con las diversas religiones?

Pero la distinción no es la separación, ni mucho menos la independencia y la hostili-

¹ I p. q. 79. art. 12.

dad que pretende el racionalismo¹. Consejo

¹ Esta doctrina la vemos formulada con tanta precisión, claridad y elegancia en el publicista contemporáneo Mr. Descamps, que nos parece agradecerán los lectores reproduzcamos aquí sus palabras: «¿Por ventura, puede originarse el progreso de separar el hombre lo que Dios ha unido? Distinguid enhorabuena, si queréis, el orden de los conocimientos adquiridos naturalmente, del orden de las verdades reveladas; que nos place. En el orden moral y jurídico distinguid también las reglas que puede investigar la razón, de las que nos han sido enseñadas por Dios; también aplaudimos esta distinción. Adelantaos más siguiendo este camino, y construid con la virtud natural de la razón, una ciencia puramente filosófica de moral y derecho. Sacad todas las consecuencias que queráis de la hipótesis de un orden moral y jurídico que correspondiese al estado de pura naturaleza: dueños sois de sacarlas libremente. En sí misma, la razón humana capaz es de tamaña empresa, porque es admirable artífice la razón, cuyo genio abarca las relaciones que median entre los términos más variados. No se verá cierto embarazada por la doctrina católica en orden á la posibilidad del estado de pura naturaleza. Lo que exige la doctrina de la Iglesia, y lo que la misma razón demanda, es que no convirtais vuestras investigaciones racionales en antitesis de las verdades cristianas, y que no hagais de la distinción, principio de luz, un instrumento de guerra y deicidio. Lo que la doctrina cristiana, y la misma razón os impiden, en nombre hasta de la misma ciencia, es, que en obsequio de vuestra malhadada independencia os priveis néciamente de las luces con que el cristianismo ilumina gran número de verdades naturales, luces que os concede la divina bondad y sabiduría. En suma, el cristianismo y la razón os piden, que conserveis á las reglas puramente filosóficas de la ciencia moral y jurídica su carácter hipotético, y que lejos de oponer vuestras especulaciones á las enseñanzas de la fé, las consagreis á su mayor esclarecimiento: así evitareis que sea acusada de estéril vuestra ciencia, y practicareis el *positivismo científico verdadero*, que tratándose de la Moral y del Derecho consiste en investigar el orden real á que de hecho ha querido Dios que estemos sujetos, y en ordenar las investigaciones todas acerca de lo que ha podido hacer, á la más perfecta inteligencia de lo que ha hecho.» *L'action du Christianisme dans la science et dans les lois*. Revue catholique de Louvain, 15 Febrier 1880.

fué clementísimo de la sabiduría con que Dios gobierna todas las cosas, que aún aquellas verdades que podemos conocer por medio de la razón, las tuviésemos asimismo de la fé, *salubriter ergo divina providit clementia, et ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praecipiet.* ¹ Y á la verdad, en ninguna cosa podía ser más conveniente esta ordenación sapientísima de la divina Providencia, que en el orden de las verdades morales, cuya hermosa luz fácilmente se extingue ó amengua en las inteligencias no iluminadas por la fé divina. No acaece en la moral como en las ciencias donde la razón no es combatida por el orgullo y las pasiones, enemigos irreconciliables de la ley divina; y así se ve, que donde la razón está sola para resistir las sujestiones de la carne y de la soberbia, cae ciertamente en los más groseros errores: de lo cual dan claro testimonio los que en la antigüedad gentílica y aún en los tiempos modernos, después de convertida la moral en ciencia *propia, sustantiva é independiente*, ó no conocieron la revelación, ó le rehusan el homenaje de la fé. *Ambulant*, dice el

¹ I, con. gent. c. 4.

profeta, *in vanitate sensus sui*, viven según la vanidad de sus pensamientos, teniendo oscurecido y lleno de tinieblas el entendimiento, ajenos enteramente de vivir según Dios, por la ignorancia en que están, á causa de la ceguedad ó dureza de su corazón, *tenebris obscuratum habentes intellectum alienati á vita Dei, per ignorantiam quae est in illis, propter coecitatem cordis ipsorum* ². No acaece tamaña desgracia á los que en los caminos mismos de las ciencias en general y de la moral particularmente son adoctrinados por el mismo Señor, autor de la razón y de la fé, *universos filios tuos doctos á Domino* ².

Alléguese á esto, que la moral puramente racional no alcanza á resolver muchas cuestiones de alta trascendencia en el orden de la vida moral; que esta misma vida en todas sus fases y relaciones es un problema insoluble fuera de la verdadera religión; que la moral separatista priva á los hombres de la virtud de la fé, de la eficacia de los sacramentos, verdaderas medicinas del alma, del poderoso

¹ Ad. Eph. c. V, vv. 17 y 18.

² Is. LIV, 23.

influjo que ejercen en la virtud los ejemplos del Hombre-Dios, de la esperanza, que tanto alienta, de la inmortalidad y del cielo, y del temor que mantiene al hombre en las vías de la justicia, librándole de caminar por las que van al abismo; y dígase si es lícito á la ciencia de las costumbres mantener su independencia y cuidar que no penetren en ella los rayos de luz y de amor del sol de verdad y de justicia Cristo Jesús.

P. ¿Qué puede explicar vuestro empeño por constituir una moral independiente de la Religión?

R. "... puestos en tela de juicio todos los dogmas y minadas por su base todas las creencias, fuerza es que sobre los embates de la crítica y las luchas de los sectarios, *quede incólume é incontrastable la ley moral*, fundada no en la revelación ni en la autoridad, sino en las inmutables enseñanzas de la conciencia y de la razón ¹."

Dos errores capitales contiene esta respuesta: el primero suponer que están minados por

¹ GONZÁLEZ SERRANO Y M. DE LA REVILLA, *Elementos de Ética ó Filosofía moral* (adoptada como texto en el Instituto de San Isidro), pág. 17.

su base todas las creencias; y el segundo que la moral quedaría incólume é incontrastable si por ventura desapareciera del mundo la lumbre de la fé. Aquel primer error está patente á todo el que considere que el fundamento de esta virtud es una piedra viva que todos *los embates de la crítica y las luchas de los sectarios* no pueden conmovir: los esfuerzos de los nihilistas quizá logren derribar tronos que no descansen en esta piedra; pero la piedra misma, Jesucristo, verdadero Dios, en cuya autoridad descansa el asentimiento que prestamos á las verdades de la fé, no hay dinamita en el mundo que la pueda volar. Estén tranquilos en este punto los profesores de Madrid: las puertas del infierno no prevalecerán contra la Iglesia, así como no han prevalecido, por más que presuma de sí la pseudo-crítica, no obstante los desengaños que sufre todos los días viendo desbaratadas por la crítica verdadera, auxiliada de todos los saberes humanos, las telas de araña en que quiere envolver y tener presa á la verdad. Respecto al otro error, ya lo hemos dicho, y el mundo lo está viendo, y los filósofos mismos racionalistas, *coeci et duces coecorum*, lo textifican á cada

Dios, en manos de la cual han de sacrificar infelices jóvenes, educados por cristianas madres, la fé sacrosanta recibida del cielo.

No debe por tanto echarse de menos en esta galería, sino antes deben ser considerados cual si parecieran en ella de cuerpo entero, los doctores y maestros en el arte de seducir á la juventud con nombre fraudulento de ciencia, los textos vivos reconocidos por tales oficialmente, los cuales protestaron contra las *limitaciones* impuestas aunque *nominalmente* á la enseñanza por la hipocresía conservadora de la revolución. Teniendo pues confesos á los reos, y lo que es más, habiendo una real orden no derogada aún, que los absolvió y glorificó en cierto modo, borrando y suprimiendo hasta la posibilidad de delinquir el profesor cuando envenena y corrompe á la juventud, ¿qué necesidad tenemos de más pruebas para incluirlos sin vacilar en el presente catálogo? Ténganse pues por verdaderos textos vivos inclui-

dos en él; y sirva este testimonio auténtico y legal de la verdad del libro que damos á luz, para desvanecer en esta materia todo linaje de ilusiones.

Me ha movido también á recordar las palabras de la *Unión católica* contra los que *apagan* desde las cátedras oficiales la *llama de la fé*, el hecho no menos cierto que inverosímil, de estar en manos del Sr. Pidal, que las subscribió, el ramo de la pública enseñanza. ¿Se acordará por ventura el Ministro de las palabras del caballero? ¿ó habrá de soportar humillado las limitaciones, ó mejor dicho, el veto que pone perpétua y necesariamente la política liberal á la *intervención legítima y natural de la Iglesia en la enseñanza oficial*, así explícitamente proclamada en aquel documento por el Ministro que actualmente la dirige ¹? Para el que no sea

¹ No se olvide, que el Sr. Pidal reclamaba entonces del Jefe del Estado, que velase «por que sea en adelante la enseñanza oficial lo que debe ser en TODA NACIÓN CATÓLICA, Y MUY ESPECIALMENTE EN NUESTRA ESPAÑA.» Estos son los términos de su formal compromiso.

del todo ciego, este vergonzoso espectáculo, que ya empezó á ofrecerse desde los primeros días del Ministerio Cánovas, se consumará de seguro. No hay pues que apartar los ojos del tema fundamental de nuestro estudio, que es evidenciar la realidad del horrible fenómeno que se viene dibujando con líneas cada vez más marcadas, con colores más vivos y con más fatídicas señales en los representantes del Estado moderno. «No es este,» acaban de decir al pueblo cristiano los venerables Prelados de la provincia eclesiástica de Burgos, «no es este un mal imaginario: todos saben que por desgracia ha cundido mucho en nuestra España. La enseñanza racionalista ha inficionado á gran parte de los jóvenes que se han formado en las Universidades costeadas por el Estado. Mil veces ha reclamado la Iglesia, saliendo por los fueros de la verdad religiosa y la salvación de las almas¹.» ¡Cosa digna de

¹ Carta Pastoral de los Prelados de la provincia eclesiástica de Burgos al clero y fieles de sus diócesis de 7 de Marzo de 1884.

ser notada! La vez primera que fué proferido por los venerables Prelados en son de valerosa protesta el nombre genérico de los TEXTOS VIVOS, el mundo oficial mostrose al parecer indignado contra el cargo que le hacian de haberse constituido á si propio en fuente y principio de perversión científica y religiosa como Estado docente: mas hoy, puesta de manifiesto la triste verdad, traducida en vicisitudes y catástrofes horrendas, no hay ya quien sea osado á negarla. En cambio, el mismo Estado se hace ahora sordo á la voz de la Iglesia que sale por los fueros de la religión y la salvación de las almas; y entre tanto, escudados con su silencio y tolerancia, los tales textos prosiguen su obra demolidora. He aqui cómo describen aquellos mismos Prelados la ruina cierta que causa su enseñanza en la incauta juventud: «Razón y experiencia dicen, que el discípulo se hace semejante al maestro, como quiera que la enseñanza es á manera de generación espiritual en el orden de las

ideas: así que de los malos maestros suelen salir pésimos discípulos; tanto más, cuanto que el hombre está inclinado al mal desde su juventud. El joven por otra parte fácilmente se acomoda al parecer del maestro. No importa que se proclame la llamada libertad de la ciencia y del pensamiento. El discípulo no tiene ordinariamente la talla del maestro; le reconocerá superior en erudición y talento, y se rendirá á la doctrina que enseñe. Quiéralo ó no, el profesor ejercerá sobre su discípulo cierta especie de dictadura, que apoyada en los exámenes y grados, y auxiliada por el continuo martilleo de la enseñanza diaria, acabará por infiltrar en el ánimo del joven las doctrinas que tal vez oyó en un principio con extrañeza y escándalo.»

¡Y qué doctrinas, santo cielo! Doctrinas falsas delante de la ciencia; doctrinas absurdas en los ojos del filósofo; y doctrinas en el orden religioso descaradamente impías. No bien se vió organizada la ense-

ñanza pública conforme á los planes de estudios de los Pidales, Zárates y Moyanos, cuando el eclecticismo francés, primero, racionalista hasta la médula de sus huesos, y después el panteísmo germánico de los Krause, Ahrens, Tiberghien y Sanz del Río, comenzaron á insinuarse y acabaron por entronizarse y reinar en las cátedras oficiales. No ha habido apenas ni uno sólo entre estos oscuros sectarios, enemigos encarnizados de la religión y de la sociedad, de la sabiduría y de la lengua y del buen sentido, que no haya penetrado por algún portillo en los antiguos santuarios de las letras. La Universidad de Madrid principalmente, debió de asombrarse al verse convertida de la noche á la mañana en centro y cabeza de la nueva secta, al principio muy mirada y recatada, y hasta devota, pero después, cuando soñó con su triunfo definitivo, descaradamente enemiga de todo lo que se dice Dios entre cristianos. Hoy mismo cuenta en la enseñanza oficial

con buen número de sus antiguos favoritos; los demás se han pasado más ó menos disimuladamente á las escuelas positivistas y darwinistas, contenidas virtualmente en el fondo del idealismo germánico; y todos ellos se han dado finalmente la mano en el terreno común de la idea y de la enseñanza anticristiana. De algunos años acá estamos asistiendo á esta extraña conciliación de la ciencia y de la filosofía pan-teística¹, que por lo visto se consideran respectivamente débiles en su propio terreno, y sienten la necesidad de unirse y concertarse para librar la suprema batalla contra la fe de la Iglesia. «Tras relativo y alternado predominio,» dice un texto nada sospechoso ciertamente, «después de tantos y tantos ensayos de arbitra-

1 Por ensayo y tentativa de conciliación entre el krausismo y el positivismo puede reputarse el discurso que leyó en la Universidad de Salamanca D. MARIANO ARÉS Y SANZ, catedrático de la misma, en el acto de inaugurarse el curso de 1880 á 1881. Véase el escrito que se inserta por vía de apéndice en el presente volumen, bajo el título: *Idealismo y Positivismo*.

rias componendas, de insustancial é impotente eclecticismo, comienza en nuestro tiempo á presentirse la *composición interna* de esas dos direcciones polares del pensamiento (*el empirismo y el idealismo*). Fechner, Wundt, Spencer, Hartmann y tantos otros sabios naturalistas y pensadores eminentes, se dan ya la mano, reconociendo los unos que del fondo de la experimentación brotan datos especulativos, afirmando los otros que la especulación no es abstracta, ni persigue entidades extrañas á la concreción de la realidad. *El punto de cita*, si vale decir, *en que se prepara este grandioso concierto, es el cerebro del hombre*. De aquí, el inmenso interés y la decisiva trascendencia que ofrece al presente la *Psicología fisiológica*. Ella puede en rigor ser considerada como la *prenda de unión entre las dos tendencias en que se ha dividido hasta ahora la construcción científica*¹.»

1 DON NICOLÁS SALMERÓN, catedrático de la Universidad de Madrid, prólogo á los artículos *Filosofía y Arte* de D. HERME-

No es pues antojo sino realidad positiva la evolución del idealismo panteístico de los discípulos y sucesores de Krause, y su alianza, ó mejor dicho, su transformación en una ciencia que busca en el cerebro del hombre la última razón del pensamiento y del saber, y en los átomos y movimientos de la materia el principio absoluto y la esencia de toda realidad y de toda ley. En esto ha venido á parar el *racionalismo armónico* con su «infinito absoluto,» con su «Espíritu contrapuesto á la Naturaleza,» con su «intuición pura Yo,» y con su «esencia universal y divina,» en ciencia no diremos natural ni positiva, sino material y grosera, donde no penetra ni un sólo rayo de luz inteligible. La antigua «Analítica,» que por lo delgada y sutil se sustraía al común de los entendimientos, se ha mudado en el método y las doctrinas de los

NEGILDO GINER, *catedrático suspenso* (2) de Instituto, y profesor en la «Institución libre de enseñanza.» Madrid, 1878.

que nada ven más allá de lo que perciben los ojos de la carne. *El punto de cita donde se prepara este grandioso concierto, ya concluido, entre los panteistas y materialistas, es el cerebro del hombre.* No es pues maravilla que la Metafísica no haya asistido á la cita, ni que en lugar de la ciencia del espíritu inmortal se hayan sentado en cátedras de pestilencia la psicogénia, la psicofísica, la psicometría, el fisiologismo, la física del alma. En cátedras, decimos; porque esa evolución se ha verificado en el mundo oficial de la enseñanza á los ojos de los que en él presiden, siendo ellos cómplices cuando no los primeros culpables. Diganlo si no los textos que constan en el presente libro, la mayor parte de maestros positivistas que todo lo explican por la materia y por la célula que sacan de ella, para convertirla en principio y esencia de la organización y de la vida universal, considerada como conjunto inmenso de fenómenos, debajo de los cuales se oculta una substancia única

en que están confundidos todos los reinos de la naturaleza y aún todas las especies é individuos de ellas ¹. Este es el monismo propiamente dicho, con que los panteístas salvan la unidad de sér, y los materialistas la explicación del mundo, su origen, su naturaleza y destino por medio de los movimientos y evoluciones de la materia, cuyo más alto punto es el cerebro del hombre, donde el sér que por espacio de millones de siglos fué inconsciente, adquiere la conciencia de sí aunque sólo para conocer la vileza de su origen y condición, y que todo él se encie-

¹ * Un orden nuevo de investigaciones tiende hoy á enseñorearse del campo de la Biología. Se borra cada vez en mayor grado la separación antes profunda de los llamados reinos inorgánico y orgánico, y á aquélla como división de la naturaleza en dos porciones regidas por leyes desemejantes y hasta opuestas, se ha ido substituyendo poco á poco la más racional creencia de que esta parte de la realidad es una misma en toda su extensión; que no se ha complacido en ajustar á distintas normas sus más desemejantes creaciones; y que sobre la inmensa variedad de los seres, y distinciones de los objetos en gran amplitud diferentes, se halla un fondo de identidad y unión que somete á la misma ley á la roca, al vegetal y al hombre. Física biológica, Estudio físico del glóbulu sanguíneo, por D. ENRIQUE SERRANO Y FATIGATI, catedrático del Instituto de Ciudad-Real (hoy de Madrid). Madrid, 1877. Preliminares.

rra en el sepulcro. ¿Será preciso añadir, que esta conciliación del idealismo y del sensualismo, esta nueva forma del racionalismo, que busca «el principio real que liga la conciencia á lo inconsciente ¹» afirmando «que la razón reside en el fondo de todo mecanismo natural, ²» y «la correspondencia entre el sistema nervioso, el cerebral sobre todo, y los grados y funciones de la conciencia ³», el monismo, en suma, ha nacido y prosperado en el seno de nuestras escuelas oficiales á la sombra de la libertad que llaman de la ciencia, protegida por el Estado? ¡Cosa extraña! Aun después de haber tomado posesión esta ciencia depravada de las cátedras oficiales, quéjense sus representantes y maestros por que «en nuestro pueblo todavía se rige desgraciadamente la enseñanza por la mecánica y senil rutina de la tradición escolástica;» y pretenden, que «es de im-

¹ SALMERÓN, en el Prólogo antes citado.

² Ibid.

³ Ibid.

periosa necesidad que el profesorado se penetre de este nuevo espíritu hasta sustituir los caducos procedimientos de la letra muerta por el método vivo de la investigación ¹.» Tengá presente el lector que la letra muerta que debe ser reemplazada por el método vivo de nuestros monistas, no es otra cosa á sus ojos sino «el fatal legado de la imposición dogmática con que el catolicismo ha petrificado la conciencia ².» «Sólo un medio de redención existe,» añade este nuevo evangelista y texto vivo: «despertar y enderezar las fuerzas nativas del hombre históricamente sofocadas ó pervertidas; guiarlas y disciplinarlas conforme á la ley que cada individuo puede y debe reconocer en su conciencia; y hacer de este divino dictado el verbo de sus obras ³. Tal tras-

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Sabido es que los panteístas á todas las cosas llaman Dios, menos al Dios verdadero. En este lugar de Salmerón la conciencia humana es conciencia divina, ó como dice otro texto vivo, Dios mismo late en la conciencia del hombre. He aquí el pasaje á que me refiero: «Porque la ley moral es Dios mismo que late en la

ciencia social alcanza la Pedagogía ¹.

No se engañan los nuevos pedagogos en ponderar de esta suerte el oficio que han recibido del Estado para descatalogizar á la juventud... y no solamente á la juventud sino á la España entera, entenebrecida y corrompida por los maestros de sus hijos: su acción corruptora pasa en todas las casas de enseñanza oficial, desde la humilde escuela ² hasta la prime-

conciencia del hombre, y Dios es el orden supremo, y la conciencia del hombre ha de revelarse al cabo en las palpitaciones de la historia.» Discurso leído por D. ANTONIO LÓPEZ MUÑOZ, catedrático de Psicología del Instituto de Granada, pág. 27. Granada, Sabatel, 1880. Este es uno de los textos vivos que no figuran en este CATECISMO, aunque merece, según se ve por esa sarta de blasfemias, figurar en él.

¹ SALMERÓN, en el Prólogo citado arriba.

² Después de asegurar los venerables Prelados de la Provincia eclesiástica de Burgos, en la Pastoral colectiva arriba citada, que «la enseñanza racionalista ha inficionado á gran parte de los jóvenes que se han formado en las Universidades costeadas por el Estado,» añaden con vivas expresiones de dolor:

«Pero ¡ay! ¡Que de las enseñanzas superiores ha bajado el naturalismo á la escuela! Este mal, que muchos años hace corre algunas naciones de Europa, empieza á manifestarse ya en España, como lo saben bien cuantos, como nosotros, por á-ber de nuestro sagrado ministerio, fijamos nuestra atención en el estado de la escuelas. Más de una vez hemos notado con vivísimo dolor que no faltan maestros que, enamorados y seducidos por el espíritu moderno, no dan á la Religión la importancia que deberían; y lo que es todavía más triste, difunden en el pueblo sen-

ra Universidad de España. El mal está en la raíz, á donde no llega la segur que luego emplean los gobernantes contra los que han recibido, siendo niños, el sutil veneno de la rebelión: en la ciencia engendradora del libre exámen protestante, y engendradora del liberalismo, del socialismo, del nihilismo, del misero estado, en fin, que ya se vislumbra no sólo en la ausencia de la divina luz de la verdad, sino en la corrupción misma del lenguaje, que no puede sufrir sin dar señales de visible decadencia y ruina, ser expresión de negaciones impías y de blasfemias.

Es por consiguiente necesario poner la segur á esa raíz inficionada; pues aunque no pueda ni deba esperarse del Estado mo-

cillo doctrinas nada conformes con nuestra Religión sacrosanta. Dicho se está que este mal, que deploramos amargamente, no tiene en todas partes donde existe iguales proporciones; pero existe, y tiende, cada vez con más fuerza, á hacer independiente la escuela de la Religión y de la Iglesia. Maestros impíos, libros perniciosos, periódicos destinados al magisterio de la enseñanza primaria, entre cuyos colaboradores han figurado apóstatas de la fé, y en cuyas bibliografías se anunciaba el veneno panteísta, todo eso HEMOS VISTO con inexplicable dolor de nuestros corazones.

verno liberal el remedio de ese mal agudísimo, todavía conviene descubrirlo para que nadie se engañe ni se alimente con ilusiones funestas, ni se desentiendan los padres de familia en lo que toca á la educación de la juventud, del *unum necessarium* ¹, y para que los católicos se persuadan de esa necesidad y apliquen contra el envenenamiento oficial de la enseñanza y sus causas todas las fuerzas y recursos que han recibido de Dios. Refiere un célebre historiador de la Iglesia, que habiendo instituido el Papa Paulo III una Congregación de Cardenales para que investigase y expusiese los males que la amenazaban, y los abusos que debían ser condenados y corregidos, aquella augusta asamblea hubo de señalar y tener por princi-

¹ «... aún á riesgo de que carezcan sus hijos de carrera literaria, no deben permitir que estudien con maestros racionalistas ó impíos; porque Dios Nuestro Señor ha criado al hombre, no precisamente para que siga una carrera profesional, sino para que le conozca, le sirva y se salve; y es casi seguro que jóvenes que estudien con maestros impíos, caerán pronto ó tarde en la impiedad.» Carta pastoral de los Prelados de la Provincia eclesiástica de Burgos.

pales, que muchos profesores de filosofía enseñaban y propagaban la impiedad¹. Desde entonces los tiempos y los nombres se han mudado, que no los errores; el mismo naturalismo y panteísmo que entonces enseñaban en Italia, los Telecios, Patrizzis y Pomponazzios, hoy los enseñan y propagan en España oficialmente los textos vivos en todos los ramos del humano saber, y cierto con torpe lengua y estilo har- to distante del que empleaban los heterodoxos del siglo xvi, en quien había revivido el genio del antiguo paganismo.

El mal es pues no menos trascendental que evidente: pónese de manifiesto en este libro, que puede á la verdad continuarse, y se continuará Dios mediante, pues la cizaña es tanta, que no bastan á segarla y reunirla en haces las manos de uno solo. ¿Cuándo será arrancada del todo resolviéndose entre nosotros la cuestión presente, de vida ó muerte, de ser ó

¹ NAT. ALEJANDRO, *Hist. Eccl.*, V, 17, art. 16, n. 14.

no ser, como dicen los ingleses, *To by, or not to by?* ¿Cuándo será expulsado de la escuela, legalmente cristiana, el principe de las tinieblas? ¿Cuándo lucirá en ella el sol de la reforma católica, que acabe con textos vivos y muertos, y restablezca el reino de Jesucristo en la ciencia y en la enseñanza?

piso, poniendo de manifiesto prácticamente esta verdad: que al compás que se disminuye la fé, se oscurece en el entendimiento la luz de la justicia, y desfallecen las fuerzas morales de la vida, debilitándose los caracteres y corrompiéndose las costumbres hasta el punto de ponerse de moda la misma corrupción. ¿Qué sería pues de la vida pública y privada, si para contener la gangrena que ya ha avanzado tanto, no quedase otra medicina que la moral independiente y substantiva de nuestros profesores krausistas?

P. ¿Con que según esto, serán dignos de aplausos los esfuerzos de los que tiran á secularizar la virtud emancipándola de las verdades y preceptos de Dios y de la Iglesia?

R. «En tal sentido pueden estimarse como *legítimos en lo esencial* y aún *laudables y generosas en la intención* las pretensiones de los defensores de la llamada *moral independiente*, si bien nunca debieran extremarla por un insensato espíritu de reacción y protesta, hasta el punto de privar á la Moral de todo carácter religioso y de todo fundamento metafísico¹»

¹ *ibid.*

Todos los defensores de la moral independiente convienen en aislar la moral de la metafísica y de la religión; pero se dividen en dos categorías: una, la de los moralistas de la *dignidad*, representada por Proudhon: *Le point de départ de la justice*, decia este sofista en el mismo lugar de la obra antes citada, *est le sentiment de la dignité personnelle*; y otra, la de los *positivistas*, en cuyos ojos no hay ni puede haber otra ciencia que los hechos percibidos por los sentidos. Acerca de la primera, ya hemos visto que consiste en una justicia humana, enteramente humana, exclusivamente humana, considerada sin relación alguna, próxima ni remota, á ningún principio anterior ó superior á la humanidad; cuya ciencia viene á confundirse con la economía política, y á resolverse en el socialismo. Mas acerca de la segunda conviene reproducir aquí alguno de sus rasgos más notables, para que se vea hasta qué punto «pueden estimarse como *legítimas en lo esencial* y aún *laudables y generosas* las pretensiones de los defensores de la llamada *moral independiente*» El que quiera ver toda la fisonomía de esta moral positiva, lea el célebre escrito de Monseñor Dupan-

loup, intitulado: *Los peligros de la sociedad moderna*: aquí sólo reproduciremos algunas de sus citas.

«Si queremos rehabilitar la humanidad, decía en la *Política positiva* (Agosto de 1875) el ex-delegado del Congreso nacional de Basilea, Gabriel Mollín, *es preciso que acabemos definitivamente con Dios.*» — «Hoy,» dice otro positivista en un opúsculo de la *Biblioteca democrática*, intitulado *Ciencia y conciencia*, «hoy, gracias al progreso continuo de la ciencia, que restituye al espíritu humano en el culto de las realidades concretas, la idea de Dios ha empezado á borrarse, y con ella se van así las religiones como los reyes.» — «Lancemos de nosotros definitivamente, se lee en la misma *Biblioteca*, todo lo divino; nosotros vivimos en la tierra, y no queremos el cielo.— No busquemos en el cielo la razón de lo que sucede en la tierra, sino digamos: *Ayúdate, que el cielo no te ayudará.*— El alma es el conjunto de las funciones del sér animado, la resultante del organismo... al modo que Dios es la resultante de las leyes generales del universo. Lo que llamamos *espíritu*, es la materia organizada...» — «¿Qué cosa es el pensamiento?»

pregunta el catecismo del libre pensador, y responde diciendo: «El producto de la digestión cerebral.—¿Qué es la vida del hombre? R. Una de las fases de las metamorfosis de la larva espermatozoide.—¿Qué es la muerte del hombre? R. Un nuevo período de las metamorfosis de la larva espermatozoide.» — «Es necesaria una educación viril,» se añade por vía de consecuencia, «exenta de toda idea metafísica, es decir, de las ideas de Dios, del alma y de la vida futura.» — «Reconozcamos,» se lee en los *Droits de l'homme* (Abril de 1876) «reconozcamos con la ciencia, que la voluntad del hombre depende de un sin número de causas externas; que el hombre no es culpable cuando ejecuta cualquiera de los actos que reprueba la conciencia, al cual le impulsa irresistiblemente su organismo físico, y proclamemos en alta voz, que ese hombre no puede ser castigado por ese acto; porque en realidad no hay verdaderos *culpables*, sino sólo ignorantes ó enfermos.» — «El pudor fué inventado por mujeres mal conformadas ¹.» — «Las virtudes cristianas son tan contrarias á las ci-

¹ Ivon Guyot, *Les liens communs*, p. 42.

viles, que un buen cristiano es imposible que sea un buen ciudadano,» dice el autor de *Science et conscience*. — «Se nos predica la tolerancia, pero no la queremos; antes si hubiésemos menester de la guillotina, no dejaríamos de usarla. Si la propiedad se opone á la revolución, abajo la propiedad; si la aristocracia, mueran los aristócratas, decía el ciudadano Brismée.» — ¿Pero á qué cansarnos en reproducir más testimonios? ¿Por ventura puede engendrar otra moral el positivismo? ¿Y puede esta moral mover á los hombres á otra cosa que no sea impiedad, exterminio y libertinaje? — Justo nos parece reconocer, que aun cuando los señores Revilla y González Serrano tienen por *legítimas en lo esencial* y aun por *laudables y generosas* las pretensiones de los defensores de la moral llamada independiente, acúsanles, sin embargo, de haberla privado de todo carácter *religioso* y de todo *fundamento metafísico*; en cambio, si bien se mira, semejante censura lejos de tranquilizar á los amantes de la moral verdadera, debe más bien alarmarlos, pues es sabido que la religión y la metafísica en boca de los partidarios del racionalismo germánico, se reducen á misticismo panteísti-

co, más contrario todavía al orden de la vida moral que el mismo positivismo, adorador de la materia. Este, en efecto, se contenta con suprimir la virtud; mas el panteísmo á nada menos aspira que á divinizar el vicio.

P. ¿Qué entendeis por bien moral?

R. «La consciente y libre producción efectiva de nuestra realidad conforme á ella misma¹.»

Ante semejante fórmula ó definición (!!!), más de un lector sentirá alguna manera de estupor, al cabo del cual no dejará de preguntarse á sí mismo: ¿qué género de absurdo es este, producir nosotros libre, consciente y efectivamente nuestra propia realidad conforme á ella misma? ¿Por ventura antes que la realidad sea producida en mí, tengo yo alguna manera de ser y actividad para producirme á mí mismo? ¿Tengo acaso antes de ser, conciencia, libertad y eficacia para obrar libremente, conscientemente, efectivamente? Y en caso de que yo me produzca á mí mismo de esa triple manera, ¿cómo puede acaecer

¹ Pág. 84.

que mi realidad sea el modelo y la copia de sí misma? Para responder á estas preguntas no le faltan doctores á la escuela krausista, siendo entre ellos uno de los más conspicuos el fracmasón M. Tiberghien, cuyas doctrinas se oyen como oráculos por todos los de aquella secta. Veamos pues si el profesor de la Universidad libre de Bruselas nos ayuda á descifrar el logogrifo de los profesores oficiales de Madrid. «El destino de todo sér,» nos dice Tiberghien en su *Morale à l'usage des ecoles laiques* ¹, (obra puesta recientemente en el *Índice de libros prohibidos* por la Sagrada Congregación), «es realizar todo su bien, ó sea desenvolver toda su naturaleza. El animal desenvuelve su naturaleza viviendo bajo el imperio del instinto, y de esta suerte efectúa su bien: así alcanza su fin por la simple evolución de la vida. En cuanto al hombre, siendo como es libre y perfectible, no basta que viva para alcanzar su fin... Puede dejar de alcanzar su destino, mas tiene una necesidad moral de realizarlo, y este es el deber por excelencia

¹ Este manual ha sido recomendado á los inspectores y repartido á las bibliotecas escolares del gobierno belga, por el ministro de Instrucción pública, fracmasón de grado superior.

que resume y abraza los demás deberes ¹.» En otros términos: el sér del hombre, como el de todos los séres, es á modo de gérmen ó principio potencial que se desenvuelve y explica mediante los actos que manifiestan su esencia: por medio de estos actos puede decirse que se produce á sí mismo, pasando de un estado á otro, ó sea del sér potencial é indeterminado, al sér determinado y actual que en cada instante efectúa la serie progresiva de su desenvolvimiento; y que se produce con libertad y conciencia, y conforme á sí mismo, pues no sale de sí para producirse, y así no tiene que conformar sus actos con ninguna regla objetiva de verdad y de justicia, sino dentro de sí tiene la justicia y la verdad, la ley y el deber, siendo por otra parte libre y consciente del modo que puede serlo en la escuela de Krause, donde las palabras no significan lo que suenan, sino lo que se oculta á la generalidad debajo de su sentido aparente. Tal es el de la definición que hemos copiado del libro de los Sres. Revilla y Serrano (libro, repetimos, adoptado de texto en el Instituto

¹ Pág. 193.

de San Isidro de esta córte), según la cual la vida moral es una *evolución*, un desenvolvimiento de la esencia del hombre, que de ideal se va haciendo real ó efectiva, sin otra ley que la *necesidad* de su naturaleza, ni otro destino que su propio desenvolvimiento. Pero aquí ponemos término á la explicación de la respuesta antecedente, porque la que ahora viene es continuación de la misma, y acerca de ella continuaremos también nosotros nuestra glosa.

P. ¿Puede conseguir el hombre viador en este valle de lágrimas, donde está desterrado, la suprema felicidad?

R. «Para terminar, debemos notar el error de los que separando abstractamente la vida presente de la futura, entienden que la posible consecución del sumo bien, de la santidad y de la beatitud, son patrimonio exclusivo de la segunda. La unidad y continuidad de la vida no permiten estas abstractas distinciones. El sumo bien es asequible en esta vida (en los límites dichos) como lo son la santidad y la beatitud... Lo que llama la piedad *cielo, gloria ó paraíso, puede conseguirlo el hombre en la presente vida, sin perjuicio de que lo siga disfrutando en la futura* 1.»

Para la explicación de este otro lugar, acudiremos también al profesor libre de Bruselas. Después de haber declarado Tiberghien, que el destino general del hombre comprende la religión, la ciencia, el arte, la moralidad, el derecho, la educación, la enseñanza, la industria, la agricultura y el comercio, añade: «Todas estas manifestaciones de la actividad humana, desde la infancia hasta la vejez, conformes á la naturaleza, pertenecen al destino general del hombre. Sólo el mal es ajeno del destino, el cual consiste en efectuar el bien, todo el bien, y nada más que el bien. Mas por muchos esfuerzos que haga, cuando llega el término de su vida, el hombre no ha conseguido todo el desarrollo de que su naturaleza es capaz. No está pues *acabado* entonces su destino: no ha llegado á su perfección, y es perfectible siempre. ¿Cómo se explica pues esta contradicción aparente en la obra del destino humano? ¿Cómo se explica que el hombre esté encargado de un destino para cuyo cumplimiento carece en la tierra de los medios necesarios? La explicación de esto es la inmortalidad del alma. Añadida la vida futura á la presente, el hombre puede contar

con un tiempo infinito. Entonces podrá trabajar sin fin con la ayuda de Dios y de sus semejantes en perfeccionarse y cumplir su destino acercándose siempre al ideal ¹.

Aquí tenemos el progreso indefinido en el orden puramente natural, en el cual consiste todo el destino del hombre en la vida presente y en la futura; progreso constituido por una serie de actos en que el hombre realiza su esencia durante un tiempo infinito acercándose sucesivamente á un ideal que no se realiza jamás, pues el tiempo infinito nunca se acaba. Ahora bien, como el destino humano se está perpétuamente cumpliendo sin acabar nunca de cumplirse, y fuera de este cumplimiento sucesivo no se admite estado alguno en que se posea la última perfección ó felicidad suprema de la criatura racional, síguese, que no hay otra felicidad sino la que consiste en el progreso ó desenvolvimiento sucesivo de la naturaleza humana; que el sumo bien no está reservado á la vida futura, pues en la presente se está cumpliendo también el destino humano; y que lo llama la piedad, *cielo*, *gloria* ó

¹ Pág. 155.

paraiso, puede conseguirlo el hombre en la presente vida, sin perjuicio de que lo siga disfrutando en la futura. — Mas contra esta doctrina puramente racionalista, claman á un mismo tiempo los hechos, y la razón y la revelación divina. Los hechos; porque cerca de nosotros tenemos la muerte, después de la cual ningún racionalista puede decir que el hombre sigue desarrollándose, porque su cuerpo queda encerrado en el sepulcro, y el alma que sobrevive, no es el hombre. La razón; porque la vida no es el desarrollo de la naturaleza, sino la serie de actos immanentes que proceden de las fuerzas que resultan de la esencia. Y finalmente, la divina revelación, que nos persuade «de que los sufrimientos ó penas de la vida presente no son de comparar con aquella gloria venidera que se ha de manifestar en nosotros ¹.» «Ni ojo vió, ni oreja oyó, ni pasó al hombre por pensamiento cuales cosas tiene Dios preparadas para aquellos que le aman ².» — En resolución, la moral independiente que se enseña á la juventud en el

¹ Rom. VIII 27.

² Cor. II. 9.

Instituto de San Isidro de Madrid, es cierto independiente, mas para ser moral falta en ella la ley divina, falta el libre albedrío, faltan las sanciones futuras, el cielo y el infierno, y aún la misma inmortalidad que pregona, es sólo un nombre. Bien es cierto, que en cambio despoja al hombre de la luz divina con que conoce su inclinación al mal, heredada de Adán, y los medios sobrenaturales que le han sido otorgados graciosamente por Dios misericordioso, y la herencia de Jesucristo que está reservada al justo del lado allá del sepulcro.

CAPITULO XII.

SOBRE LOS DEBERES DEL HOMBRE.

Pregunta. ¿Tenemos deberes con la naturaleza ó mundo exterior?

Respuesta. «La ciencia moderna... la estima hoy (á la naturaleza) en su justo valor y rechaza la *mística preocupación* que hizo de la materia el *engendro* de Satán y de la carne el más fiero enemigo del alma. Desechados hoy tamaños errores, el hombre *ha de reconocer en la Naturaleza un sér tan digno y esencial como el espíritu*. Sin considerarla como divinidad, tampoco ha de condenarla como demonio, ni tratarla como esclava; antes bien ha de ver en ella, si no piadosa madre, al menos hermana cariñosa...»¹

La palabra *naturaleza* equivale en este lugar

¹ *Elementos de Ética*, por U. G. SERRANO y M. DE LA REVILLA, *catedráticos*, parte III, cap. I.

Instituto de San Isidro de Madrid, es cierto independiente, mas para ser moral falta en ella la ley divina, falta el libre albedrío, faltan las sanciones futuras, el cielo y el infierno, y aún la misma inmortalidad que pregona, es sólo un nombre. Bien es cierto, que en cambio despoja al hombre de la luz divina con que conoce su inclinación al mal, heredada de Adán, y los medios sobrenaturales que le han sido otorgados graciosamente por Dios misericordioso, y la herencia de Jesucristo que está reservada al justo del lado allá del sepulcro.

CAPITULO XII.

SOBRE LOS DEBERES DEL HOMBRE.

Pregunta. ¿Tenemos deberes con la naturaleza ó mundo exterior?

Respuesta. «La ciencia moderna... la estima hoy (á la naturaleza) en su justo valor y rechaza la *mística preocupación* que hizo de la materia el *engendro* de Satán y de la carne el más fiero enemigo del alma. Desechados hoy tamaños errores, el hombre *ha de reconocer en la Naturaleza un sér tan digno y esencial como el espíritu*. Sin considerarla como divinidad, tampoco ha de condenarla como demonio, ni tratarla como esclava; antes bien ha de ver en ella, si no piadosa madre, al menos hermana cariñosa...»¹

La palabra *naturaleza* equivale en este lugar

¹ *Elementos de Ética*, por U. G. SERRANO y M. DE LA REVILLA, *catedráticos*, parte III, cap. I.

á la palabra *materia*, pues el autor contrapone á la estima en que tiene la ciencia moderna á la materia, el desprecio con que supone que la mira el *preocupado misticismo*, es decir, el catolicismo. La ciencia moderna, en efecto, reduce á simple materia todo el mundo visible, y la estima tanto, que no se avergüenza de reputarla por sagrada, y venerarla. Conocidas son las famosas palabras que le dedica Moleschott, uno de sus principales adoradores: «Esta es, dice hablando de la *materia*, una palabra sagrada. Cuando uno la oye, luego siente nacer en el pecho un afecto de profunda veneración.» Otro órgano de la ciencia á que se refieren los profesores de Madrid, el no menos famoso Büchner, autor de *Kraft und Stoff*, se dejó decir, que «el despreciar la materia, el vilipendiar el propio cuerpo, porque hace parte de la materia... el mortificar y torturar al cuerpo, son aberraciones á que sólo puede llegarse por el camino de la ignorancia y del fanatismo.» No desconocemos pues la estima que se hace de la naturaleza ó de la materia, que todo es uno en la «ciencia moderna;» pero conocen del mismo modo los catedráticos de Madrid lo que acerca de la materia enseña la ciencia

cristiana? ¡Ah! lo ignoran de todo punto. Porque ¿quién les ha dicho que á los ojos de la *mística*, que no conocen sino de nombre, es la materia *engendro de Satanás*, y no obra de Dios, criador único y universal de todas las cosas visibles é invisibles? Ignoran además los textos vivos, que nadie elevó á la materia á mayor nobleza que el cristianismo, ni la injurió nadie y vilipendió tanto como la ciencia moderna. A los ojos de la fé y de la ciencia verdadera, la materia hace parte de todas las cosas bellas y excelentes del mundo visible, singularmente del cuerpo humano, objeto é instrumento de muchas obras de orden moral, con que muestra el hombre la dignidad de su sér y la alteza de su destino; y cuando el cuerpo pertenece á un cristiano, la dignidad de que participa, le ha merecido el título de templo del Espíritu Santo: *¿An nescitis quoniam membra vestra, templum sunt Spiritus Sancti?* Aun despues de haber sido desamparado del espíritu inmortal que lo informa, ese mismo cuerpo que los racionalistas miran con indiferencia y hasta con horror, esforzándose

á aniquilarlo cuanto antes, es honrado de la Iglesia, y depositado piadosamente en lugar santo, donde aguarda la resurrección final para trocar su hedionda corrupción en incorruptible hermosura: *surget corpus spiritale* x. ¡Qué diferencia entre estas sublimes doctrinas, que así elevan y engrandecen á la materia, haciéndola partícipe del sér y de la dignidad del alma racional y cristiana, y la ciencia positivista y atea, que no sabe magnificar á la materia sino privándola del espíritu que la vivifica, y convirtiéndola en instrumento de codicias carnales, en gusanos y corrupción! ¡Cosa extraña! después de divorciarla del espíritu humano que la anima, y del Espíritu divino que mora en las almas justas, la ciencia moderna pretende erigir á la materia un trono, y obligar á los hombres á que se postren ante su acatamiento, reputándose obligados para con ella, cual si fuera objeto digno de *reverencia* y amor. No debe sin embargo causar maravilla la extraña glorificación de la naturaleza exterior, ó de la materia en labios del racionalismo panteístico, que priva en las es-

x I. Cor. XV, 44.

cuelas oficiales; porque á sus ojos la naturaleza es como la forma exterior de lo absoluto, la manifestación de Dios fuera del espíritu, al modo que el espíritu es también para ellos una determinación de la esencia divina: así pues, *el hombre ha de reconocer en la Naturaleza un sér tan digno y esencial como el espíritu*. Esta es en resolución la clave que los profesores de Madrid presentan á la juventud para que penetre en el santuario de la moral independiente, y contemple y adore el ídolo de carne que allí se adora, al cual no debe tocar mortificando su propio cuerpo, si no quiere profanar al Dios-Materia que en él vive al lado, pero con independencia de la diosa razón. Y aquí ponemos término á este breve comentario, que puede servir de preparación para entender las respuestas que siguen, las cuales no vienen á ser en puridad sino corolarios de la doctrina panteística establecida en la que acabamos de comentar.

P. ¿Cuáles son deberes del hombre *relativos á la vida de unión de espíritu y cuerpo*?

R. «La vida de unión de espíritu y cuerpo nos obliga, si ha de ser racionalmente cumplida, á conservar entre ambos séres una per-

fecta ó nunca interrumpida armonía. Iguales en dignidad y valor, ninguno de ellos debe superarse al otro; y tanto falta á su deber en este respecto el que sacrifica las exigencias de la vida espiritual á los apetitos brutales del cuerpo, como el que movido por un falso misticismo, atormenta á éste con absurdas mortificaciones; el libertino y el asceta son, en tal sentido, igualmente condenables ¹.

Si el espíritu y el cuerpo fuesen efectivamente iguales en dignidad y valor, no habría razón para someter los instintos de la carne, ó sea el hombre animal, al orden superior de los bienes que anhela el hombre espiritual; pero ya en otra ocasión, exponiendo y refutando al profesor de Sevilla, Sr. Sales y Ferré, hemos probado que semejante igualdad es una quimera, contra la cual protestan la fé, la filosofía, y hasta el sentido común. «Un cuerpo sin espíritu,» dice el Apostol Santiago reuniendo en una sola sentencia la luz de esos tres citerios, «está muerto, *corpum sine spiri-*

¹ Elementos de Ética ó Filosofía moral, por U. GONZÁLEZ SERRANO y M. DE LA REVILLA, catedráticos respectivamente del Instituto de San Isidro y de la Universidad de Madrid, parte III, cap. I.

tu mortuum est ¹.» ¿Pues qué igualdad de valor y de dignidad puede haber entre la vida y la muerte? Porque si el cuerpo es cuerpo humano, ¿á quién se lo debe sino al soplo de vida que infundió en él la bondad del Señor? Pudiéramos recordar aquí el orden jerárquico de los seres, coronado en su más elevada cima por las perfecciones y bellezas de los espíritus inmortales ²; pero vengamos á nuestro principal intento, que es vindicar la mortificación cristiana, y la ascética que la regula y dirige (la ascética decimos, y no la mística, que son cosas muy distintas), contra las blasfemias de los textos vivos.

Dos fines principales entiende la mortificación cristiana: uno de ellos expiar voluntariamente el mal del pecado; y el otro prevenir al hombre contra nuevas caídas, conservando su salud moral, y acrecentándola con nuevos aumentos de gracia y de virtud. Cuanto á lo primero, sabido es que el dolor de la pena, reacción saludable del orden violado por el

¹ II, 26.

² O anima, exclamaba San Bernardo, insignita Dei imagine decorata ejus similitudine, redempta Christi sanguine, desponsata, fide, dotata spiritu, deputata cum angelis, capax beatitudines! quid tibi cum carne?

crimen, es el medio ordenado por la justicia para restaurarlo. De esta restauración dan testimonio en la vida social las cárceles, las multas, las cadenas y hasta la muerte, con que la autoridad venga las injurias que recibe, y repara la santidad de sus leyes. Fíjense ahora los ojos en el orden universal de las cosas, establecido por Dios en la ley que ha puesto á los hombres para que lo guarden, y en la autoridad del divino legislador; y dígame si siendo este orden más amplio y excelente que el puramente civil, y las leyes de Dios muy superiores á las de los hombres, y la majestad del Altísimo muy sobre toda majestad y alteza criadas, no será razón castigar con penas infinitamente mayores las ofensas cometidas contra la majestad del cielo. Ahora, si es ley natural de justicia, escrita en nuestra propia conciencia, y puesta de manifiesto en los efectos mismos visibles de las obras malas, que la pena siga al pecado, no habiendo en el mundo espectáculo más horrible que la felicidad del impío, ¿por qué razón cuando el pecador, abiertos los ojos merced á la divina gracia, ve y considera sus malas obras, no ha de poder mostrar con actos de expiación, ó

sea con mortificaciones voluntarias, su arrepentimiento y su deseo de volverse á Dios? ¿Quién ignora la virtud purificadora del dolor libremente aceptado, y libremente buscado del alma penitente? Acaso durante largos años un cuerpo corrompido ha tenido esclavizada y como muerta á un alma racional, imagen de Dios: hále dado la muerte con tósigos de torpes deleites que entran blandamente como serpientes para morder al fin con mordedura mortal: ¿pues no será justo el día de la conversión restablecer el orden y aun purificar el mismo cuerpo profanado? ¹— Hay otra razón principalísima que mueve al alma cristiana á mortificar el propio cuerpo; y es la necesidad de mantenerlo sujeto á la ley del espíritu: *Castigo corpus meum*, decía el Apostol, *et in servitutum redigo* ². Nieguen esta necesidad los que no sientan dentro de sí la lucha interior de la carne que codicia contra el espíritu, los racionalistas é incrédulos, que antes han negado el pecado original y la corrupción de la natura-

¹ *Qui autem fornicatur, in corpus suum peccat* (I Corint., VI, 19).— Quiere decir el Apostol, que quien así peca, afrenta y profana su propio cuerpo; profanación tanto más grave por ser el cuerpo, añade en el mismo lugar, *templo del Espíritu Santo*.

² I Cor. IX, 27.

leza humana; niéguenla los que divinizando la materia, santifican todo linaje de disoluciones y torpezas; mas el filósofo cristiano no puede negarla, porque á la experiencia de la lucha interna y pavorosa entre la conciencia y las pasiones, se junta en su ánimo la luz de la fé, que ilumina el misterio de nuestra condición presente, y muestra la necesidad que tiene el hombre de la gracia para sobreponerse á su propia miseria, tan admirablemente descrita por el Apostol ¹. Esta es la luz que resplandece en las mismas palabras del Salvador: «En verdad, en verdad os digo, que si el grano de trigo, después de echado en la tierra no muere, queda infecundo: pero si *muere*, produce mucho fruto. Así el que ama *desordenadamente* su alma, la perderá; mas el que aborrece ó *mortifica* su alma en este mundo, la conserva para la vida eterna ².» Esta es la luz que siguieron y seguirán siempre los discípulos de la cruz, señal de Cristo crucificado, en cuyo

¹ Non enim quod volo bonum, hoc facio: sed quod nolo malum, hoc ago... video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Rom. VII.

² Joan. XII, 24, 25.

corazón resuenan siempre aquellas sublimes palabras: *Si quis vult post me venire, tollat crucem suam et sequatur me* ¹. En suma, la crucifixión de la carne con todos sus vicios y concupiscencia, es el medio de conservar el órden de subordinación y dependencia del cuerpo respecto del alma racional; ese es el preservativo saludable contra la concupiscencia, y la condición y el seguro precioso de la virtud y perfección moral.

Esta austera doctrina no es pues hija de falso misticismo, como dicen los profesores de Madrid, sino de acendrado cristianismo. El misticismo, ó para hablar con propiedad, la verdadera *Ascética*, no ha inventado la necesidad de la mortificación, sino considerando atentamente á la luz de las verdades divinas el estado de nuestra naturaleza viciada, viene consagrando su estudio á proponer los medios que conducen á la virtud y perfección, entre los cuales es principalísimo la mortificación cristiana. La falsa sabiduría del siglo, animal y terrena, le imputa el propósito, ó al menos la tendencia, de destruir el cuerpo, ejecutan-

¹ Mat. XVI, 24; Luc. IX, 23.

do en él cierta manera de suicidio; pero semejante acusación es hija de la ignorancia, engendrada á su vez del odio y la mala fé. Lejos de aconsejar la Ascética la muerte real del cuerpo, defiéndele contra los excesos que pudiera cometer contra él un fervor indiscreto, y regula y modera la mortificación de manera que sólo mueran los apetitos desordenados y pasiones malas, sin detrimento de la salud ni peligro de la vida. «El ejercicio de la mortificación corporal, dice un sabio escritor contemporáneo, está dirigido por esta ley: *que no perjudique á la salud, ni ponga ninguna manera de obstáculo al cumplimiento del deber, según el respectivo estado.* Esta ley es sagrada para la Ascética, como ley natural que es; y el cumplimiento de los deberes de cada cual constituye á sus ojos la primera y suprema práctica de la piedad cristiana, el primer sacramento, al cual deben ceder todas las demás obras. Por esta razón, al paso que no reconoce límites á la mortificación interior, ó sea á la del corazón, que es como la vida, la forma substancial, el alma de tan grande virtud, limita cuanto puede la mortificación del cuerpo, que consiste en obras afflictivas, dolorosas, que

maceran la carne... Lejos pues de atentar contra el cuerpo, la Ascética cristiana, ordenada para actuar en el hombre con grandísima perfección los designios de Dios, lejos, decimos, de inferir al cuerpo detrimento, debe mirar por su conservación en el acto mismo con que procura subordinarlo y sujetarlo al espíritu. Este es todo el punto de la mortificación cristiana, merced á la cual nuestra carne, que en las actuales condiciones de la vida grava mucho al espíritu, impidiéndole volar y obrar según sus tendencias y deseos espirituales, es enfrenada en sus instintos, en sus apetitos, es restaurada y ordenada de suerte que haga consonancia con él. Sólo por medio de la mortificación es dado sujetar el cuerpo al alma, y obligar al primero á que sirva con facilidad y prontitud al espíritu; sólo por medio de la mortificación vuelve el hombre, cuanto es posible en la naturaleza caída, á aquel estado en que fué criado por Dios: estado de inocencia, de paz perfecta entre los sentidos y la razón, estado de suma armonía, pues en él era perfecto el dominio de la razón sobre los sentidos, del espíritu sobre la materia. En tan feliz estado, á haber el hombre querido, hubie-

ra obrado el bien sin repugnancia ni dificultad, fácilmente, con suavidad y alegría; al cual le restituye con la gracia de Dios la mortificación cristiana ¹.» Luz y guía de este admirable ejercicio es aquel saber informado del espíritu cristiano que lleva el nombre de *Ascética*: ¿qué valen pues contra ella las vanas declamaciones y la ignorancia de la filosofía de la carne?

Aun mirada la cuestión bajo el punto de vista puramente natural, no considerado á la luz de la fé, ¿quién puede sostener que ante el tribunal de la filosofía son igualmente condenables el libertino y el asceta, el que sacrifica las exigencias de la vida espiritual á los apetitos brutales del cuerpo, y el que castiga á su cuerpo con la mortificación cristiana? Los profesores de Madrid que enseñan esta igualdad, no han advertido que entre el libertino y el hombre espiritual ó mortificado, media el abismo que separa la virtud del vicio. Porque ¿qué quiere decir *virtud*, sino fuerza que se hace el hombre á sí mismo para triunfar de sus inclinaciones desordenadas? ¿ni qué otra cosa es el vicio

¹ *La Ascética e la Mística*, por STEFANO APICELLA, en la insignie revista *La Scienza e la Fede*.

que degradación y bajeza, humillación y vergüenza? No solamente la moral cristiana, en cuyos ojos «mejor es... quien domina sus pasiones, que un conquistador de ciudades ²,» moral sublime, porque ejercita al hombre en la más gloriosa de las batallas, con que se esfuerza á triunfar de sí mismo ³, y le persuade por este modo á ser varón fortísimo ⁴, y mide los grados de la perfección moral por la fuerza que á sí propio se hace ⁴; no solamente decimos, la moral divina del Crucificado, pero hasta la puramente humana y la racionalista, representada antiguamente por el estoicismo, y entre los modernos por el kantismo, reconocen en la virtud una fuerza moral tanto más noble y esclarecida, cuanto es mayor la inclinación del sentido al deleite corpóreo que la resiste. Ahora, ¿dónde se muestra esta fuerza, esta especie de sublime dinámica, que decía Kant: en el asceta que lleva la mortificación en su

¹ «Melior est... qui dominatur animo suo, erpugnatore urbium.» Prov. 16, 32.

² Quis habet fortius certamen, quam qui nititur vincere scilicet seipsum? *De imitatione Christi*, lib. I, cap. III.

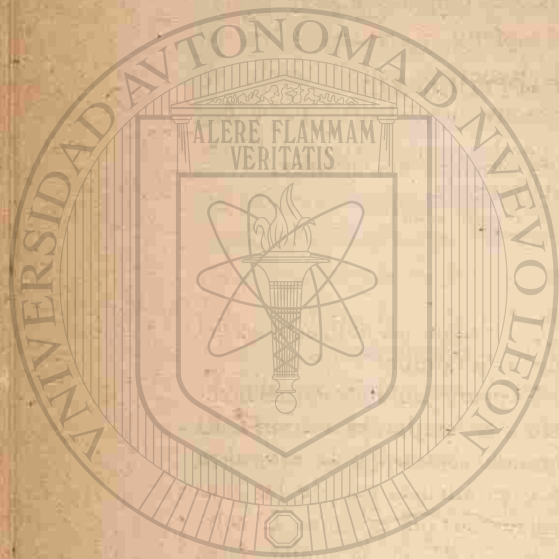
³ Et hoc deberet esse negotium nostrum, vincere scilicet seipsum, et quotidie se fortiozem ipse fieri, atque in melius proficere. *Ibid.*

⁴ Tantum proficies, quantum tibi ipsi vim intuleris. Cap. XXV.

cuerpo para reducirlo á la servidumbre del espíritu, combatiendo generosamente sus inclinaciones desordenadas y áun privándole de placeres en sí mismo lícitos, porque no le pida ni exija los malos y torpes; ó en el libertino, que se entrega atado de piés y manos como vil esclavo á los apetitos brutales del cuerpo? ¡Extraña contradicción! El mismo señor Revilla, que condena al «asceta» porque mortifica su carne, no ha temido asegurar en su obra de literatura ¹, que «un hombre que se suicidara por una idea, ó un sentimiento de indudable grandeza (como Cantón, por ejemplo), puede ser sublime...» ¿Lo ven ustedes? La misma mano que escribe esa sentencia glorificando el crimen del suicidio, que es cobardía y bajeza, rebelión ó locura, no vacila en condenar la virtud de la mortificación cristiana, tan conforme con el espíritu y la letra del Evangelio. ¿Cómo se explica tamaña contradicción? ¡Ah! con ambas sentencias se combate al Catolicismo, y para los textos vivos esa es la consigna, aunque para cumplirla tengan que combatirse á sí mismos. De todos modos, la

¹ Segunda edición, parte primera, pág. 43.

comparación del asceta con el libertino, de David con Baltasar, de la victoria del espíritu sobre las pasiones con el triunfo de las pasiones sobre el espíritu, y en una palabra, del fiel imitador de Jesucristo con el hombre de pecado, es tan monstruoso delirio, que no hay términos para ponderar su enormidad. Semejante moral está juzgada.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPÍTULO XIII.

SOBRE LOS DEBERES DEL HOMBRE.

(CONTINUACIÓN.)

Pregunta. ¿Cuáles son las obligaciones del hombre en orden á la familia?

Respuesta. «La primera obligación del hombre con respecto á la familia, es *formarla*. El celibato es un estado *contrario á la naturaleza espiritual y física*; es además una de las más odiosas manifestaciones del egoísmo. El celibato es *doblemente culpable* en la mujer, cuya única misión en el mundo se encierra en el hogar... la mujer soltera es un *ente inútil* que usurpa su puesto en el banquete de la vida ¹.»

¿De dónde han sacado estos moralistas de la cátedra, el deber que imponen al hombre de formar la familia? ¿En qué ley divina ni

¹ *Elementos de Ética*, por U. G. SERRANO y M. DE LA REVILLA, catedráticos, p. 3, c. I.

humana han visto semejante deber? El celibato, dicen, es contrario á la naturaleza espiritual y física; mas ¿son ellos por ventura los intérpretes de la naturaleza? ¿Son ellos, idólatras de la materia, los representantes del espíritu? ¿Qué locura atribuir al *espíritu*, es decir, á las sustancias inmateriales, la necesidad de contraer el vínculo conyugal con que se enlazan entre sí personas de diferente sexo! Bien es cierto que nuestros textos vivos dan también sexo á las almas, cual si ellas se multiplicasen por vía de generación. No, la naturaleza no obliga á los hombres á casarse, ni el género humano necesita de semejante obligación para su conservación é incremento. No ya sólo la Religión y la Moral, sino la misma Economía política, ciencia engendrada principalmente del sensualismo, ha mirado en la naturaleza el fundamento de la castidad, y en el celibato una virtud dictada por la misma naturaleza, y confirmada por la religión ¹. Di-

¹ *La chasteté a son fondement dans la nature... cette vertu est le seul moyen d'éviter les vices, et le malheurs que le principe de population traine à sa suite. Véase Essai sur le principe de la population, t. III, pág. 23. Antes había dicho el mismo Malthus, que es ley de la naturaleza, que haya algún celibato, vertu añade, dictée par la nature, confirmée par la religion. Todos saben, por lo de-*

cen los profesores de Madrid, que el celibato es *una de las más odiosas manifestaciones del egoísmo*, y no advierten que esa acusación es inícuca, pues así la dirigen contra los célibes corrompidos y viciosos, peste de la sociedad, como asimismo contra los que viviendo como ángeles vestidos de carne humana, y negándose y sacrificándose á sí mismos, se consagran al bien y perfección de sus prójimos. «El cristianismo,» dice el ilustre publicista ya citado en el capítulo anterior, «que lleva siempre su cabeza erguida en ademán de mirar al cielo, porque su vida es la caridad, que descende de Dios y á Dios se torna, quiere que sus ministros sean célibes, á fin de que no se inclinen hácia la tierra, ni busquen los deleites terrenos, y para que elevándose ellos sobre las cosas y deleites de este mundo, se lleven tras sí

más, que la ley de la población formulada por el célebre economista inglés, consiste en la multiplicación de los seres humanos en proporción geométrica, al paso que los medios de subsistencia sólo pueden crecer en proporción aritmética. Muchas son pues, concluyen los economistas, las criaturas que vienen al mundo sin estar convidados por la naturaleza al banquete de la vida, y para prevenir los horrores de la miseria consiguiente al exceso de la población, no vacilan en proponer medios tan crueles, que ponen de punta los cabellos. El catolicismo contiene uno eficazísimo y hasta sublime, el celibato; pero esto no obstante, se le escupe á la cara.

en dirección al cielo los pueblos fieles á la ley del Señor, verdadera ascensión y progreso verdadero. Ya lo indicó expresamente Jesucristo, cuando dijo: *Beati mundi corde: quoniam ipsi Deum videbunt* ¹.» No han advertido tampoco los nuevos maestros de moral que le han salido á nuestra juventud, que si como dicen, es *culpable* el celibato, sin duda por el sacrificio y la abnegación sublimes que supone, deberá de tenerse por virtud el culto rendido á las pasiones, en las cuales muestran á la naturaleza en *valor y dignidad igual al espíritu*, y aclamarse por héroes y modelos de perfección á tantos desdichados como en nuestros días, á los gritos feroces contra el sacerdocio, mezclan las palabras que pone la *Sabiduría* en boca de los impíos: «...no haya prado donde no dejemos las huellas de nuestra intemperancia... ya que nuestra herencia es esta, y tal nuestra suerte ².» Pero vengamos á la siguiente doctrina de nuestros profesores oficiales: que el *celibato de la mujer es doblemente culpable*; que su *única* misión en el mun-

¹ Math. V, 8.

² «...nullum pratum sit, quod non pertranseat luxuria nostra... quoniam haec est pars nostra, et haec est sors.» Sap. II, 8, 9.

do es el *hogar*; y que la mujer soltera es un *ente inútil* que *usurpa* su puesto en el banquete de la vida: á todo lo cual contestaremos comentando las respuestas que dan los textos vivos á las preguntas siguientes:

P. ¿Tan insensible sois á la belleza moral de la virginidad, respetada hasta en el seno del paganismo?

R. «Todo el respeto profundo que inspira la virginidad y toda la belleza poética que reviste, son otras tantas condiciones que le concede *gratuitamente* la consideración de que es un estado preparatorio para otro *superior*. Y que nada valen contra esta afirmación las declaraciones más ascéticas de un espiritualismo que penetra cuando más en el entendimiento lógico, pero nunca en el corazón ni en la vida, lo prueba bien la pérdida necesaria de todos los encantos de la virginidad cuando se quiere hacer de ella un estado perpétuo, esclavizando cruelmente el cuerpo, destruyendo de una manera prematura la savia de su vida, y haciendo que el espíritu ahogue en germen los más nobles impulsos y las más altas afecciones del corazón... Si algo significa este grito interno é ineludible de la naturaleza, si algo quiere decir esta voz unánime que el sentimiento universal de los pueblos consagra, es ciertamente que el estado de la virginidad,

necesariamente transitorio por imperfecto, debe ser la preparación morigerada y racional para un estado más perfecto, más completo y más humano ¹.»

P. Según esto, ¿cuál es el verdadero destino y el estado más perfecto del varón y de la mujer?

R. «Hay que abandonar completamente los exclusivismos espiritualistas, que están en contradicción con el sentido superior de la *cultura moderna*, y entender que el verdadero destino y el estado más perfecto del varón y de la mujer es el de la dignificación del amor por el matrimonio, y no el de la muerte cruel é impía del más bello sentimiento humano, sacrificando á un *idealismo estéril* las nobles prerogativas de la vida corporal.—No menospreciamos la virginidad, estado de candor y de inocencia que sucede como si fuera un *fanal trasparente de hermosura*, según ha dicho el poeta: pero creemos que puede y debe ser legítimamente roto este *misterioso cristal*, para dar origen é un *estado superior* ².»

En los lugares arriba copiados, los profesos-

¹ *Estudios de moral y de Filosofía*, por U. GONZÁLEZ SERRANO, con un prólogo de M. DE LA REVILLA, Catedráticos respectivamente del Instituto de San Isidro y de la Universidad de Madrid, La Familia, pág. 79.

² Obra citada, pág. 124.

res de Madrid hablan de la virginidad, sin haber visto jamás con luz de entendimiento este hermoso lirio del paraíso de la Iglesia. Porque no es la virginidad, como dicen, un fanal trasparente de hermosura que *puede y debe ser roto (pudet me ista referre)*, sino como enseña Santo Tomás, *propositum servandi hujusmodi integritatem propter Deum* ¹, el propósito de conservar la integridad corpórea por amor de Dios. Según esta definición del Santo Doctor, la virginidad es una excelencia ordenada al bien espiritual del alma mediante la vida contemplativa, que consiste en la contemplación de las cosas divinas: *Virginis ordinatur ad bonum animae secundum vitam contemplativam, quae est cogitare ea quae sunt Dei*. Antes había expresado el mismo pensamiento San Agustín con la energía y claridad de su estilo, diciendo que no les daba el nombre de vírgenes en razón únicamente de la simple virginidad, sino á las que en este maravilloso estado se consagran á Dios, y por amor de Dios conservan su integridad intacta y pura: *Nec nos hoc in virginibus praedicamus quod virgines sunt; sed quod*

¹ 2.^a 2.^{ae}, q. 152, a. 3 ad 1.

Deo dicatae pia continentia virgines. Según esta doctrina, «el concepto pleno y adecuado de la virginidad,» añade el ilustre Apicella, «contiene dos elementos: el uno negativo, y el otro positivo. El negativo consiste en la exención de todo aquello que pueda alterar la virginal pureza del cuerpo ó del alma, de toda mancha ó torpe inclinación, siquiera sea algún pensamiento fugitivo ó algún afecto que de cualquier modo sea capaz de contaminar el alma ó causar alguna perturbación en el cuerpo. El elemento positivo consiste en el hábito y ejercicio de todo género de virtudes, teologales y cardinales ó morales. La vírgen cristiana es pues aquella criatura que después de purificada en la pila bautismal, se determina generosamente á permanecer perpétuamente en tal estado y vivir para Dios, como único objeto de su amor, formando en su ánimo el firme propósito de ir sucesiva y perpétuamente creciendo en la pureza de cuerpo y alma, y en adherirse á Dios por modo cada vez más íntimo y perfecto mediante la vida contemplativa, que es vida de abnegación y desasimiento del mundo, y de unión espiritual con Dios. En razón de su misma celestial condición, la

vírgen cristiana, gracias á su propósito de virginal pureza, es constituida en un estado tan alto, que le ayuda á participar en grado máximo del sér y bien supremos, de la vida de Aquél que es la misma verdad, la belleza esencial y la bienaventuranza perfecta ¹.» Excusamos añadir, que nuestros profesores oficiales desconocen este sublime concepto de la virginidad cristiana; por esto la injurian, porque no la conocen. Examinemos pues sus blasfemas palabras á la luz de aquella definición; y veamos cómo caen por su propio peso en el abismo de que proceden.

Dicen los Sres. Revilla y González Serrano, que en la vírgen cristiana «el espíritu ahoga en gérmen los más nobles impulsos y las más altas afecciones del corazón.» ¿De qué impulsos y afecciones nos hablan? Sin duda de los que van mezclados, cuando menos, con los estímulos de la carne; mas si á los afectos del corazón se les quita esta liga, que impide ó disminuye el amor de los bienes invisibles y eternos, ¿quién duda que así se dirigirán con mayor pureza, elevación y energía hácia su

¹ *La verginità cristiana via a la civiltà*, por STEFANO APICELLA.

verdadero objeto? Entre todos los afectos posibles del corazón humano, ninguno tan noble y tan alto, digan lo que gusten los profesores de Madrid, como el amor de Dios. Ahora, ¿no es por ventura este amor el alma y la vida de la virginidad, su forma propia y su razón final? ¿Y el sacrificio de las afecciones ó pasiones corpóreas no es medio adecuado para conservar y avivar cada vez más la llama de ese amor? Lo mismo puede decirse del amor del prójimo, que como no sea sino la misma virtud de la caridad con que amamos á Dios, es cosa clara, que desasida el alma de todo vínculo terrenal, más fácilmente y con mayor eficacia y suavidad puede consagrar los afectos de la voluntad al bien y felicidad de los hombres, en quien mira la fé la imagen y semejanza de Dios. El amor conyugal es perfectamente bueno y honesto; pero su bondad natural se le deriva principalmente de la esencia espiritual del alma, que no de las sentidos corpóreos, siendo por consiguiente llano, que cuando todo es espiritual en el amor, este es el más noble y excelente, que más se eleva sobre la tierra, y acerca más los hombres á Dios, que es puro espíritu.—Pero este senti-

miento que así resplandece en la pureza de las vírgenes, es un *idealismo estéril*; *la mujer solteva es un ente inútil que usurpa su puesto en el banquete de la vida*: cuando más deberá admitirse la virginidad como *preparación* al matrimonio, estado más humano y *perfecto*. — ¿Tenéis más que decir para rehabilitar los derechos de la carne?—Sí: que aunque ese estado es como un fanal trasparente de hermosura, pero puede y *debe ser roto* para dar origen á un estado *superior*.—¿Superior el estado de los casados á la virginidad? No lo creyeron así ni áun los pueblos paganos en quien fué honrado este bello ideal de la continencia; mucho menos lo cree la Iglesia católica, adoctrinada por el divino Maestro. Aun mirando las cosas con los ojos de la razón, ¿les parecen por ventura entes inútiles á los profesores de Madrid la Hija de la caridad ó la Hermanita de los pobres? Mirad á estos ángeles del amor á la cabecera de los enfermos, ó sirviendo á los ancianos pobres en la mesa preparada por la caridad que ellas han ido implorando de puerta en puerta; y decid si su sacrificio es puramente ideal y estéril, si es usurpado el puesto que ocupan en el banquete de la vida donde asisten sólo

para servir á los desvalidos el manjar preparado por sus manos. ¿Pues qué diremos de la fecundidad de las vírgenes cristianas consagradas á la educación y la enseñanza? ¿qué de la de aquellas otras cuya vida es toda de mortificación y oración, con que aplacan la divina justicia y atraen sobre el mundo las bendiciones del cielo? ¡Cosa admirable! esas criaturas angélicas que el positivismo menosprecia y condena por *estéres*, son llamadas á boca llena *madres* en el lenguaje cristiano, porque difunden y propagan por todas partes la vida espiritual, mil veces superior á la existencia física, y edifican las almas con su ejemplo, y las fortalecen con el aroma de la religión y de la virtud. Hónrese enhorabuena como es debido, á la matrona cristiana, fundamento y decoro de las familias, auxilio y honesta compañía del hombre, en cuyas rodillas empieza á formarse verdaderamente el servidor de Dios y de la patria; mas el que quiera admirar á la mujer perfecta, que no la busque dentro de los muros domésticos, donde su vida, cuando es cristiana, está dividida entre Dios y el hombre, sino allí donde es toda de Dios, en quien únicamente estriba

como en su único arrimo y fortaleza, y cuyas perfecciones se reflejan en su corazón y hasta en su semblante, expresión á un mismo tiempo de majestad y de candor, de una belleza sincera y pura como el oro, y de una gracia que atrae los corazones con fuerza irresistible ganándolos para el cielo. Esta es pues la mujer perfecta, la que no depende del hombre, ni le conoce sino para amarle en Dios, ni procura agradarle y cautivarle con los atractivos de una belleza vana y corruptible, y de una gracia falaz, cediendo más ó menos de la noble independencia de su sér para alcanzar su protección y su amor; la que ha elegido por esposo á su mismo Criador y Redentor, que hace su morada y tiene sus complacencias entre los lirios, emblema de la virginidad cristiana. No consiste pues la hermosura de esta virtud en ser preparación al matrimonio, pues por sí misma excluye esencialmente semejante estado, menos perfecto, y es incompatible con él, siendo en realidad absurdo que lo contrario prepare para su contrario; sino su belleza consiste en aquella pureza y desasimiento perfecto de la materia, que hace vivir al alma racional unida al cuerpo como si no la tuvie-

se ¹, y fuese ángel purísimo; en aquella especie de transfiguración con que es restituida al grado en que fué puesta por Dios en el paraíso cuando era el cuerpo espejo del alma, y estaba libre del principio de disolución que le perturba y subleva contra ella; en aquella integridad y armonía de todo su sér, donde ni una sola imagen, ni un sólo movimiento vienen á turbar la unión del alma con Dios, estando libre el pensamiento para tenerse siempre elevado al cielo, y libre el corazón para unirse y no separarse apenas un sólo instante del objeto de su amor, ofreciéndole un homenaje perpétuo de adoración y de alabanza en nombre de toda la creación. De esta suerte, decimos, el cuerpo vuelve de nuevo á ser espejo, ó si se quiere, fanal resplandeciente á donde se deriva y manifiesta la hermosura del alma; pero fanal que no puede ni debe romperse, como blasfeman el Sr. Revilla y consorte, sin que desaparezca el candor de su limpieza virginal, aquella pureza de líneas,

¹ «No sabes tú, que si bien existen seres sin alma (*los hombres y mujeres carnales*), también los hay que no tienen cuerpo, los cuales se angustian, sufren y mueren al contacto de los hombres? ¡Oh! estos son verdaderos ángeles sobre la tierra, á los que no es lícito recortarle las alas.» DUMAS hijo, *L'home-femine*, pág. 14.

aquella encantadora modestia, aquella suavidad de colorido, aquella frescura nunca marchita, y en suma aquella claridad y armonía que dan al cuerpo humano no sé qué derecho á la veneración, y que aleja de él hasta una simple mirada profana. *Gratia super gratia, mulier sancta et pudorata*, dice la Sagrada Escritura ¹; y de un escritor cuya memoria va siempre unida con todo lo que hay de más delicado y noble, Silvio Pellico, es la frase: *la donna pura mi fá poeta, la donna procace mi spoetisa*. Antes había dicho Rousseau, que «el cristianismo ha manifestado al mundo la forma más pura del amor en la virginidad libremente elegida, que según la doctrina de la Iglesia, es un matrimonio místico, un desposorio perpétuo del alma con Jesucristo.» «Hay almas,» añadía en su lenguaje el mismo filósofo anticristiano, «en quien el sentido estético es tan perfecto, y tan vivo y puro su amor, que no hán menester de criatura alguna para aprender el ideal acariciado por la mente. Estas almas privilegiadas no sienten la necesidad de tener esposo ni esposa ni descendencia; las

¹ Eccli. XXIV, 19.

formas visibles del amor son á sus ojos las más ínfimas, y lejos de hallar auxilio en ellas, tiénelas por suplicio: gozan de un amor en que todo es acción. El género humano entero les sirve de padre y madre, de hermanos y hermanas, de esposo y esposa é hijos. Cualquiera otra unión sería para ellas *degradación* y tormento ¹.» ¿Pero qué más? Hasta el mismo Proudhón ha confesado ser «un privilegio del hombre poder conservar la virginidad perfecta cultivando únicamente la virtud sin que por esto sufra el amor ni áun el más leve detrimento.» Estaba pues reservado á los maestros de la juventud católica en España, ofender en la virginidad cristiana á la verdad católica, á la virtud más excelsa, á la belleza más pura é ideal que gracias á las doctrinas y ejemplos del Salvador y de su Madre purísima, y á la eficacia de la gracia, existe sobre la tierra.

¹ En Apicella, *La verginità cristiana via a la civiltà*.

CAPÍTULO XIV.

SOBRE EL MATRIMONIO.

Pregunta. ¿Cuál es la *base única* del matrimonio, y cuál su sanción?

Respuesta. «El matrimonio, cuya *base única* es el amor, tiene su *sanción* interior en la *conciencia*, y la exterior en el contrato ¹.»

Ante todo, ¿qué amor es ese en que se funda el matrimonio? Porque es de advertir, que bajo la pluma de nuestros filósofos, los nombres no expresan el sentido que tienen comúnmente en nuestra lengua. Para responder á esta pregunta, es preciso volver á una de las ideas más extrañas concebida por dichos señores, á saber, la distinción de los sexos apli-

¹ *Estudios de Moral*, por D. U. G. SERRANO, pág. 114.

formas visibles del amor son á sus ojos las más ínfimas, y lejos de hallar auxilio en ellas, tiénelas por suplicio: gozan de un amor en que todo es acción. El género humano entero les sirve de padre y madre, de hermanos y hermanas, de esposo y esposa é hijos. Cualquiera otra unión sería para ellas *degradación* y tormento ¹.» ¿Pero qué más? Hasta el mismo Proudhón ha confesado ser «un privilegio del hombre poder conservar la virginidad perfecta cultivando únicamente la virtud sin que por esto sufra el amor ni áun el más leve detrimento.» Estaba pues reservado á los maestros de la juventud católica en España, ofender en la virginidad cristiana á la verdad católica, á la virtud más excelsa, á la belleza más pura é ideal que gracias á las doctrinas y ejemplos del Salvador y de su Madre purísima, y á la eficacia de la gracia, existe sobre la tierra.

¹ En Apicella, *La verginità cristiana via a la civiltà*.

CAPÍTULO XIV.

SOBRE EL MATRIMONIO.

Pregunta. ¿Cuál es la *base única* del matrimonio, y cuál su sanción?

Respuesta. «El matrimonio, cuya *base única* es el amor, tiene su *sanción* interior en la *conciencia*, y la exterior en el contrato ¹.»

Ante todo, ¿qué amor es ese en que se funda el matrimonio? Porque es de advertir, que bajo la pluma de nuestros filósofos, los nombres no expresan el sentido que tienen comúnmente en nuestra lengua. Para responder á esta pregunta, es preciso volver á una de las ideas más extrañas concebida por dichos señores, á saber, la distinción de los sexos apli-

¹ *Estudios de Moral*, por D. U. G. SERRANO, pág. 114.

cada al hombre y á la mujer, no sólo en razón de su organismo corpóreo, sino también por las cualidades esenciales de su espíritu. El catedrático de Ética del Instituto de San Isidro, cita á este propósito las palabras siguientes de Mme. Stern: «La diferencia de los sexos no es meramente del dominio de la Filosofía; la *inteligencia* y el *corazón* tienen también su *sexo*.» «La oposición *sexual*,» nos dice por su parte el Sr. González Serrano, «penetra con igual valor *toda la vida del espíritu*, cuya determinación contraria es condicionada, que no producida, por la vida corporal ¹.» Esto supuesto, ¿qué cosas muestran esa distinción al tiempo mismo espiritual y corpórea del sexo? Muéstranla «*primero*, la imperfección y limitación de la mujer, que si posee toda la naturaleza humana, es según uno de sus aspectos solamente determinada; *segundo*, que las faltas que el varón encuentra en sí mismo, corresponden á perfecciones de la mujer y viceversa ².» Veamos ahora de qué modo determina nuestro autor dicha diferencia: «Para ca-

¹ *Estudios*, etc., pág. 114.

² *Ibid*, pág. 121.

racterizar exactamente la oposición de los sexos, podemos referirnos á la más alta contrariedad que existe en el mundo, á la del espíritu y del cuerpo, y según ella decir: que el predominio de la vida corporal y el de la propiedad más homogénea con ella (el *sentir*) constituye el modo de ser del sexo femenino, en tanto que el predominio de la vida espiritual y el de la propiedad más semejante á esta (el *conocer*), constituye la peculiaridad del varón ¹.» Esta oposición, que al decir de nuestro profesor, resulta de la diferencia del sexo entre el varón y la mujer, se manifiesta en «la religión;» porque «predominando en el hombre el conocimiento y la idea, no puede menos de determinar todas las manifestaciones de su vida religiosa por aquél y por esta, *subordinando siempre la fé á la razón*, entendiendo que es preciso adquirir *conciencia de las cosas divinas* y de las relaciones universales de Dios con el mundo,» al paso que «la religión de la mujer nace de donde nace todo en ella, del corazón. Para ella es la religión un sentimiento, una fé que llena las más altas afecciones de su ternura y

¹ *Ibid*, pág. 113.

delicadeza, y por lo mismo aspira á vivir permanentemente en la fé positiva, manifestada en *símbolos exteriores*, cuya mayor ó menor racionalidad no examina, sino que los acepta, interpretándolos más que con la idea, por sus sentimientos y por la necesidad que tiene de hallar objeto á quien dedicar su amor en la esfera más alta que sus concepciones entrevén ¹.» Tenemos pues, que en la mujer prepondera la vida corporal, y la propiedad más homogénea con ella (el *sentir*); y como la religión sea en esta escuela, no sabemos qué sentimentalismo vago é ideal, también es propiedad de la mujer; y por el contrario, que en el hombre prepondera la vida espiritual y la propiedad más semejante á esta (el *conocer*): de aquí la *subordinación de la fé á la razón*, y la *conciencia de las cosas divinas*. ¿Quiere ahora saber el lector la conclusión que en órden al matrimonio deduce de tales premisas el profesor de Madrid? «Nace,» dice, «de aquella primera contrariedad (el predominio de la vida corporal en la mujer y de la espiritual en el hombre), y de esta segunda armonía (que

¹ Ibid, pág. 121.

las faltas que el varón encuentra en sí mismo, corresponden á perfecciones de la mujer y vice-versa) la tendencia, el deseo (llámese como se quiera) á la unión de los dos sexos que, una vez *dignificada ante todo en el altar de la conciencia* (y no primeramente por las *preocupaciones sociales*), constituye el matrimonio ².» Formulando ahora toda su doctrina, el profesor de Madrid nos da la siguiente idea del matrimonio: «Según lo dicho, el matrimonio, que es una sociedad superior al individuo, constituida por la unión de dos seres *contrarios*, igualmente dignos y en igual proporción para ella necesarios, se funda en el *contraste característico de lo masculino y de lo femenino, compuesto en lo humano* ³» Todavía expresa esa misma idea el discípulo de Krause, añadiendo al final de su *Estudio*, que en la familia formada según su ideal «ambos (el varón y la mujer) se complementaran para formar el verdadero microcosmos, y para constituir *el primer hombre entre el individuo y la humanidad* ³.»

Si ahora, lector amigo, quieres saber qué

¹ Ibid, pág. 121.

² Ibid, pág. 122.

³ SANZ DEL RÍO, *Ideal de la humanidad*.

amor sea para los profesores susodichos, el que sustenta y da vida al matrimonio, no tienes sino fijar los ojos en los lugares citados: no es otra cosa ese amor sino la mútua atracción de dos contrarios que tienden á unirse en razón de su misma oposición, conviene á saber, la mujer tiende á unirse con el hombre para completar su vida corporal y su sentimiento y su fé con la plenitud de vida espiritual que reside en el hombre, y que se manifiesta en forma de *racionalismo* (subordinación á la razón de la fé) y en forma de *egolatría* (conciencia de las cosas divinas); y el varón tiende á unirse con la mujer para completar la aridez de su incredulidad con la ternura de un misticismo sensual y grosero, pues se sigue al predominio de la vida corporal en la mujer. De la *unión* de esos dos *contrarios* habrá de resultar el microcosmos, ó sea *el primer hombre entre el individuo y la humanidad*. De tal amor tal matrimonio: de un amor concupiscible, en que cada cual se ama á sí mismo, buscando lo que le falta, un matrimonio híbrido, *contraste característico de lo masculino y de lo femenino compuesto en lo humano*; unión absurda de dos términos donde el racionalismo ger-

mánico se imagina ver la consabida antítesis que luego resuelve mediante la unión de los contrarios en síntesis superior conforme á la ley del progreso hegeliano.

Excusado parece observar, que la *composición en lo humano* del contraste característico de lo masculino y de lo femenino, es á todas luces la violación absoluta del verdadero matrimonio, institución esencialmente religiosa, elevada por Cristo Nuestro Señor á la sublime dignidad de Sacramento. ¿Qué significa si no una doctrina que no conoce otro principio ni otra esencia en la conjunción del varón y de la mujer, que la atracción de los dos sexos, y que en el contrato nupcial sólo ve la simple expresión del acto interior celebrado únicamente ante *el altar de la razón*, con absoluta independendencia de las *preocupaciones sociales*, ó sea de las santas creencias y costumbres de los cristianos en la celebración de las nupcias conforme á las leyes de Dios y de la Iglesia? Tenemos pues aquí la idea panteística del matrimonio: un matrimonio autónomo, engendrado por el amor de dos seres contrarios, cuya unión se perfecciona allá en los antros de una conciencia que es ley para sí

misma, que menosprecia por consiguiente la fé y los preceptos de la religión: composición puramente humana de lo masculino y de lo femenino, ideada para constituir una sociedad rebelde desde su origen á todo lo que se dice Dios. Torpe y hediondo es á la verdad el matrimonio civil; mas este otro le supera infinitamente en malicia; porque al fin los que se casan civilmente, no pretenden para sus uniones sacrílegas ningún linaje de consagración: saben muy bien que el cielo no puede bendecir su innoble amancebamiento. Pero el matrimonio krausista aspira á dignificar la atracción de los dos sexos *ante el altar de la conciencia*, erigiéndola en ley única, en principio santificante, en oráculo de la divinidad que se manifiesta en tales amores, y que se desenvuelve y explica mediante nuevos séres intermedios entre el individuo y la humanidad hasta manifestarse enteramente en la misma humanidad, del todo desarrollada y perfecta, que habrá de poblar los espacios del nuevo edén, terrenal y grosero, imaginado por el fracmasón Krause.

¿Será preciso refutar tan absurda invención? ¿negar ese amor de los contrarios, tan

contrario á la naturaleza del amor? ¿probar que abandonadas las nupcias al capricho de los individuos, disfrazado bajo el nombre de *sanción de la conciencia*, siempre ha degenerado y no puede menos de convertirse, atendida la humana flaqueza, en espantosa corrupción? ¿oponer en suma á la teoría panteística de las nupcias, la filosofía cristiana de esta institución divina? Creemos que no: porque la doctrina católica, única verdadera, es bien conocida de todos, y consta copiosamente en los documentos de la Iglesia y en los libros de sus doctores, á cuya luz es fácil ver la vanidad y horrenda malicia del matrimonio ideado por el racionalismo de nuestras escuelas; y porque el principal intento de la presente glosa, es poner de manifiesto el veneno, para que no cause de callada y sin advertencia la muerte.

P. ¿Qué sucede pues cuando falta cualquiera de estos elementos, v. gr., el amor?

R. «Si falta cualquiera de estos elementos, podrá subsistir el matrimonio ante la consideración social y en las apariencias exteriores: en la intimidad del hogar, ante la santidad de la promesa jurada, *el matrimonio ha dejado de existir*, contra todos los argumentos de conve-

nencia que la consideración del *derecho externo* pueda suministrar 1.»

He aquí la consecuencia de hacer del amor sexual el único principio y aún la esencia del matrimonio: que éste desaparece en el punto de faltar semejante amor. Sin duda alguna la honesta inclinación de los esposos, el amor fundado en la mútua estima de sus prendas y virtudes (*amor amicitiae*), debe preceder á su conjunción; pero la causa eficiente de ella no es ciertamente el amor, sino el contrato con que se obligan á vivir en uno toda la vida, contrato que no se distingue del sacramento cuando pasa entre cristianos. La razón de esto es, porque en virtud del matrimonio quedan ligados el varón y la mujer con un vínculo sagrado, y este vínculo requiere el consentimiento expreso de las partes, sin el cual, por mucho que naturalmente se amen, no quedan obligados entre sí, sino antes conservan la plena posesión de su albedrío. No es pues el amor natural quien hace al matrimonio, sino el convenio con que se obligan á ser el uno

1. *Estudios de Moral*, por D. U. G. SERRANO, pág. 124.

del otro para ayudarse mútuamente y concurrir á los demás fines de esta sagrada unión. Mas con esta doctrina, tan racional y filosófica como cristiana, no es compatible el espíritu autonómico del profesor de Madrid, según el cual la única base del matrimonio es el amor psico-físico erigido en principio de derecho, y aún del contrato celebrado por los esposos conforme á los designios del divino Legislador. El hecho, ¡siempre el hecho! justificado por sí mismo; porque siendo el amor para los panteístas una manifestación del sér divino que atribuyen al hombre, él también es divino, y todo lo que procede de él es también divino, el matrimonio, la familia, la humanidad; y no necesita por consiguiente ser santificado por la religión, pues ya lo fué ante el altar de la conciencia, oráculo y sacerdote de tal amor. Esta doctrina, sobre ser la negación absoluta de la legislación divina acerca de la unión conyugal, es también la proclamación del ateísmo en el seno de la familia, y contiene visiblemente gérmenes de corrupción tal, que pondría acaso espanto aún entre los mismos paganos que dejaron el matrimonio á merced de los antojos y vele-

dades del individuo, sin regla, sin modelo, sin sanción, sin valor alguno moral. «Hay en el corazón humano,» dice Balmes, «una pasión formidable que ejerce poderosa influencia sobre los destinos de la vida, y que con sus ilusiones engañosas y seductoras, labra no pocas veces una larga cadena de dolor y de infortunio... En los brutos animales, el instinto la guía de un modo admirable, limitándola á lo necesario para la conservación de las especies; pero en el hombre el instinto se eleva á pasión; y esta pasión nutrida y avivada por el fuego de la fantasía, refinada con los recursos de la inteligencia, y veleidosa é inconstante por estar bajo la dirección de un libre albedrío que puede entregarse á tantos caprichos cuantas son las impresiones que reciben los sentidos y el corazón, se convierte en un sentimiento vago, voluble, descontentadizo, insaciable, ora parecido al malestar de un enfermo calenturiento, ora al frenesí de un delirante, que ora divaga por un ambiente embalsamado de purísimos aromas, ora se agita convulsivo con las ansias de la agonía. ¿Quién es capaz de contar la variedad de formas bajo las cuales se presenta esa pasión engañosa, y la muche-

dumbre de lazos que tiende á los piés del desgraciado mortal?... ¡Ay del hombre que no se precave á tiempo contra semejante enemigo! » Esta es pues la pasión que da sér y vida al matrimonio en la doctrina oficial que vamos comentando; ese el ídolo que invocan los nuevos regeneradores de la familia en el momento de constituirla, del cual huye desfavorido todo sentimiento de religión y honestidad, porque las nupcias formadas por él ante el altar de la conciencia emancipada de las leyes de Dios y de la Iglesia, son uniones nefandas, en las cuales tanto el varón como la mujer, inmolarían con la fé religiosa toda su existencia moral, y lo que todavía es peor, la de generaciones enteras condenadas por sus padres, al tiempo de recibir de ellos la vida física, al oprobio de la ilegitimidad y de la corrupción, todo bajo la capa del absurdo misticismo ideado para divinizar y santificar las pasiones.

¡Qué diferencia, ó mejor, qué abismo entre esta falaciosa teoría, y las enseñanzas cristianas acerca del amor en sus relaciones con el

¹ *El protestantismo comparado con el catolicismo*, vol. III, cap. XXV.

matrimonio! Conforme á las cuales, aunque el principio eficiente del matrimonio sea el contrato, acto esencialmente religioso, y verdadero sacramento cuando tiene lugar entre los fieles; pero lo que mueve á los contrayentes á celebrarlo, es el mútuo amor, y no á la verdad esa pasión liviana tan admirablemente pintada por Balmes, sino la mútua dilección y benevolencia fundada en las dotes y excelencias del ánimo, las cuales, cuando la hermosura corporal se marchita, y pierde por tanto su incentivo, perseveran y duran y conservan y acrecientan cada vez más el amor. Este nobilísimo afecto no ha sido ordenado para unir términos contrarios, ni siquiera desemejantes, porque sobre no poderse amar lo contrario, en tratándose de la mujer, es sabido que Dios la hizo semejante al hombre: *Faciamus ei adiutorium simile sibi* ¹; y que es buena regla para elegir consorte, que sea esta de igual condición, linaje y demás cualidades, como ya lo dijo el poeta: *Si qua voles apte nubere, nube pari*. Y el amor que mueve al hombre á celebrar esa unión, debe ser puro y noble, superior á

¹ Genes II, 18.

los estímulos de la carne, porque «los que abrazan con tal disposición el matrimonio, que apartan de sí y de su mente á Dios, entregándose á su pasión, como el caballo y el mulo, que no tienen entendimiento, esos son sobre los que tiene poder el demonio ¹.» «Te juntarás con la doncella, en el temor del Señor, llevado más bien del deseo de tener hijos que de la concupiscencia ².» «Ahora pues, Señor, tú sabes que no movido de concupiscencia tomo á esta mi hermana por esposa, sino por el sólo deseo de tener hijos que bendigan tu santo nombre por los siglos de los siglos ³.» El amor es realmente el principio del matrimonio; pero amor casto y ordenado, elevado sobre lo sensible hasta un fin tan alto como es continuar la obra de la creación, poblando la tierra de adoradores de Dios, y juntándola de esta suerte con el cielo; amor que después se trasforma, una vez perfeccionado el matrimo-

¹ Qui conjugium ita suscipiunt ut Deum a se et a sua mente excludant, et suae libidini ita vacent, sicut equus et mulus, quibus non est intellectus, habet potestatem super eos. Tob. VI, 16.

² Accipies virginem cum timore Domini, amore filiorum magis quam libidine ductus. Ibid, n. 22.

³ Et nunc, Domine tu scis quia non luxuriae causa accipio Saram conjugem, sed sola posteritatis dilectione, in qua benedicatur nomen tuum in saecula. Tob. VIII, 9.

nio, en riguroso precepto: «Vosotros, maridos, amad á vuestras mujeres, así como Cristo amó á su Iglesia y se sacrificó por ella 1.»

«Quien ama á su mujer, á sí mismo se ama 2.»

«Sacramento es este grande; mas yo hablo con respecto á Cristo y á la Iglesia 3,» cuya unión se representa en el matrimonio.

¿Puede por ventura faltar este amor en el matrimonio? Cierto, porque el hombre puede violar los divinos preceptos; pero én este caso, ¿deberá por ventura decirse, que el matrimonio «ha dejado de existir,» como declara *ex cathedra* el profesor de Madrid? ¿Desde cuándo ha sucedido, que la violación de los preceptos exima al culpable de la obligación de observarlos? ¿Se rompen así vínculos sagrados en trocándose y pervirtiéndose el ánimo que los forma? Esta es, sin embargo, la consecuencia de reducir el matrimonio á la mera atracción natural de los sexos, que en tornándose ella después en repulsión, atendida la volubilidad

1 Viri, diligete uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea. Ad Ephes. V, 22.

2 Quia suam uxorem diligit, seipsum diligit. Ad Ephes. V, 28.

3 Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia. Ibid, 32.

del corazón humano, bajo el influjo de las pasiones, el matrimonio no tiene razón de sér; ni áun puede decirse que en tal caso se rompe el vínculo conyugal, porque no se ha formado. El racionalismo no puede formarlo, pues echa de las nupcias á Dios, que es quien verdaderamente junta en uno á los esposos; y he aquí, que sucediendo un amor á otro amor, toda la vida se va en unirse los sexos para luego separarse y volverse á unir y tornarse á separar, desapareciendo en el matrimonio hasta la idea misma de la familia, de la honestidad y áun del pudor.

P. ¿Ha variado el cristianismo de principios en orden á la relación entre el varón y la mujer?

R. «Es indudable que el cristianismo se hizo *con el tiempo* menos espiritual y más humano... El triunfo completo del catolicismo en Europa hace que la influencia del sentimiento religioso penetre más y más en la organización de la familia. Procura entonces la Iglesia, *al establecer el matrimonio como sacramento*, hacer olvidar el espiritualismo exclusiva de los primeros tiempos cristianos, y *absorber todo el complejo conjunto de elementos morales* que en el matrimonio existen, dejando

sólo para la esfera externa del derecho el arreglo de las condiciones canónicas de la sociedad conyugal ¹.»

No parece sino que según las líneas que preceden, el matrimonio cristiano no fué elevado por Jesucristo, sino por la Iglesia, á la dignidad de sacramento; lo cual es absolutamente falso y contrario á la verdad católica. Aun ántes de la venida del Salvador, el matrimonio, si no sacramento en el sentido riguroso de esta palabra, ya era signo sagrado de la unión de Cristo con la Iglesia, y acto de religión consagrado por la bendición inmediata de Dios, acto santo por su origen, por su fin y por sus efectos; pero cuando en la plenitud de los tiempos vino el mismo Señor á restaurar todas las cosas, el matrimonio fué también restaurado y perfeccionado, contándose desde entonces entre los siete sacramentos de la ley evangélica. Ya hemos referido las palabras con que San Pablo le llama *magnum sacramentum*; y todos saben que por tal fué declarado bajo anatema por el Santo Concilio de Tren-

¹ *Estudios de Moral*, por D. U. G. SERRANO, pág. 105.

to ¹. Erró pues el profesor de Madrid negando lo que los Santos Padres, lo que los Concilios, lo que la tradición de la Iglesia universal han enseñado siempre, á saber, que Cristo Nuestro Señor elevó el matrimonio á la dignidad de sacramento, siendo además sobre manera extraño, que atribuyendo como atribuye á la Iglesia esta elevación, todavía la acuse de «haber procurado hacer olvidar el espiritualismo exclusivista (?) de los primeros tiempos cristianos,» como si desdijera del espiritualismo considerar en el matrimonio la razón de *sacramento*, ó como si el cristianismo se hubiese podido hacer *menos espiritual y más humano* desde que las nupcias significaron la unión ya realizada de Cristo con su Iglesia.— Oigamos ahora las solemnes palabras con que el insigne León XIII acaba de enseñar á las gentes, que el régimen del matrimonio pertenece á la Iglesia por ordenación divina, y por consiguiente que la misma Iglesia no ha *absorbido el complejo conjunto de elementos morales que*

¹ Si quis dixerit matrimonium non esse vere et proprie unum et septem Sacramentis legis Evangelicæ, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre, anathema sit. Conc. Trident. sess. 24, can. 1.

en el matrimonio existen, como dice el Sr. González Serrano: «Habiendo pues adornado Jesucristo de tal y tan grande excelencia al matrimonio, encomendó su régimen á la Iglesia, la cual en todo tiempo y lugar ejerció sus atribuciones sobre el matrimonio de los cristianos, y de tal manera ejerció su potestad, que bien claramente resulta ser esta potestad propia de la Iglesia, que no demandada á los hombres, sino recibida por la voluntad de su divino Fundador... No faltan, sin embargo, hombres que ayudados por el enemigo de las almas, se empeñan en repudiar y desconocer totalmente la renovación y perfección del matrimonio... Conocen perfectamente que la fuente y origen de la familia y de la sociedad es el matrimonio, y por esto mismo no pueden sufrir que esté sujeto á la jurisdicción de la Iglesia... Siendo pues el matrimonio por su propia naturaleza y por su esencia una cosa sagrada, natural es que las leyes por las cuales debe regirse y temperarse, sean puestas por la divina autoridad de la Iglesia, que sola tiene el magisterio de las cosas sagradas, y no por el imperio de los príncipes seculares... Determinar y mandar lo que al sacra-

mento pertenece, de tal modo es propio, por voluntad de Cristo, de sola la Iglesia, que es totalmente absurdo hacer participantes de esta potestad á los gobernadores de la cosa pública. Finalmente, gran peso y mucha fuerza tiene la historia, que nos refiere clarísimamente cómo la Iglesia ejerció libre y constantemente la potestad legislativa y judicial de que venimos hablando, aún en aquellos tiempos en que inepta y ridículamente se finje que obraba por connivencia y consentimiento de los príncipes seculares...» Toda la admirable Encíclica *Arcanum divinae sapientiae*, de donde son los lugares citados, y todos los documentos de la historia y de la sabiduría cristiana, y aún de la misma ciencia natural ilustrada por la fé, las leyes mismas y las costumbres de los pueblos cristianos, todo lo que hay de bello, grande y sagrado en la familia y la sociedad civil, dicen á una, que el matrimonio es cosa augusta, sagrada, acerca de la cual únicamente puede legislar y juzgar la Iglesia católica, en quien reside el magisterio de las enseñanzas divinas, y la virtud recibida también de lo alto para dispensar los misterios del mismo Dios. a miste

P. ¿A dónde hemos venido por este camino?

R. A encontrarse «actualmente constituido el matrimonio como una *unión corporal*, casi siempre determinada por móviles y consideraciones utilitarias, una vez que los elementos superiores de la vida *han sido absorbidos por la fé positiva* hasta el punto de ser *más íntima la comunicación de la mujer con el sacerdote que con su marido* ¹.»

El matrimonio, según la ordenación divina, no es la mera unión de los cuerpos, sino también la unión ó conjunción de las almas para vivir vida indivisa en la esfera de la familia ². Esta conjunción es tan íntima, que de las dos personas que forman la sociedad, resulta verdaderamente una persona moral: tan íntima, que por adherirse á su esposa el hombre dejará á su padre y á su madre: *propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam et adhaeribit uxori suae*; tan íntima, que por ella se significa la unión de Cristo con su Iglesia, debiendo

¹ Estudios de Moral y de Filosofía por D. U. G. SERRANO, con un prólogo de D. MANUEL DE LA REVILLA, pág. 104 y 105.

² Est enim conjunctio animorum, ad vitam indivisam in domesticis rebus ducendam, et est simul conjunctio corporum ad unam prolem generandam.—EL CARDENAL ZIGLIARA, *Íus naturalae*, lib. II, cap. I, art. I.

haberse los maridos con sus mujeres como Cristo con su Iglesia, y las mujeres con sus maridos como la Iglesia con Cristo; tan íntima, en fin, que el que ama á su mujer, á sí mismo se ama, *qui suam uxorem diligit seipsum diligit*. ¿Cuál es la razón de este amor íntimo y perfecto, sobrenatural y divino? La razón es precisamente haber sido, no ya *absorbidos* como dice el profesor de San Isidro, sino *informados* y *trashumanados* los elementos morales de la vida por la *fé positiva* á que falsamente se acusa de no unir sino los cuerpos de los cónyuges, y de mirar estos en su unión á móviles y consideraciones utilitarias. No son tales móviles y consideraciones conformes al espíritu de la Iglesia, que es el espíritu de Dios, hecho manifiesto en aquellas palabras ya citadas del libro de Tobías: *Et nunc, Domine, tu scis quia non luxuriae causa accipio Saram conjugem, sed sola posteritate dilectione, in qua benedicatur nomen tuum in saecula*. Y es también falso, que en el matrimonio cristiano sea más íntima la unión de la mujer con el sacerdote que con su marido, antes puede decirse que el marido y la mujer en el acto de unirse ante la Iglesia son «dos dispensadores de un miste-

rio divino, dos sagrados ministros de un sacramento celestial ¹.» El sacerdote interviene como delegado de Dios, mas no como ministro del sacramento; interviene para confirmar en nombre del cielo el acto del matrimonio, para bendecirlo y solemnizarlo con ceremonias y palabras augustas, que todas ellas respiran pureza y santidad. Por esta intervención solícita y augusta la mujer debe sin duda al sacerdote amor y veneración; ¿mas es menor por ventura la deuda del marido al ministro de Dios, que pone en sus dedos el anillo nupcial para que de él lo reciba la esposa como prenda de amor y fidelidad recíprocos? Y después de todo, ¿qué tiene que ver el respeto de los casados al sacerdote, con el vínculo que á entrambos los une, ni qué razón ha podido tener el Sr. González Serrano para referirse en esto exclusivamente á la mujer, siendo como son idénticos los sentimientos con que ambos deben de honrar al sacerdote? Pero ¡ah! no es difícil adivinarla: la mujer tiene una deuda especial con la Iglesia de Jesucristo: á ella le

¹ «...due dispensatori d'un divino mistero, due sacri ministri d'un celeste Sacramento.» LIBERATORI, *Il matrimonio e lo Stato*, Nápoles, 1852.

debe haber sido elevada al rango de compañera del hombre desde aquel abismo de miseria en que yacía cuando era mirada como esclava é instrumento vil de innobles deleites; y esa deuda el racionalismo ve con malos ojos que sea pagada con fé y sumisión, con amor y reverencia: quiere echar á Dios y á la Iglesia de la familia, y al ver que Dios vive en el corazón de la mujer cristiana, no acierta á contener la ira.

P. ¿Qué progreso será, por tanto, necesario llevar á cabo en esta esfera?

R. «Uno muy sencillo de expresar, y que se reduce á procurar que *deje el derecho de estar en contradicción perpétua con la esencia, fin y tendencias del matrimonio*, y por consiguiente, que declare, llegado el caso á que nos hemos referido, *disuelto el matrimonio* ¹.»

¡Extraño progreso ciertamente! ¡aunque si bien se mira, es el mismo que se pretende realizar en todas las esferas de la vida! El cual se reduce á suprimir las leyes de Dios y de la Iglesia, y reemplazarlas con decretos re-

¹ Págs. 124 y 125.

volucionarios. Ciñéndose al matrimonio, el ideal de ese progreso consiste en fundar el matrimonio en la atracción de los sexos, y en disolverlo «cuando falte el amor,» es decir, en profanar esa sagrada unión, para que no se formen por mano de la religión los vínculos de la sociedad conyugal, sino por las pasiones humanas, que en sí mismas carecen de freno, y fácilmente destruyen sus propios ídolos. Desgraciadamente el progreso por que suspira el profesorado racionalista de España, está en vías de ejecución, y «¡ojalá, nos dice el ilustre León XIII, que los oráculos de los naturalistas, así como están llenos de falsedad y de injusticias, no fuesen también manantial fecundo de desdichas y calamidades!» «Muy fácil es comprender, añade Su Santidad, cuántos daños ha causado la profanación del matrimonio, y cuántos ha de causar en adelante á la sociedad. Es un principio, una ley cierta, que lo instituido por Dios y la naturaleza es tanto más útil y saludable para nosotros, cuanto más íntegro é inmutable se conserva en su estado primitivo (oigan esto nuestros *perseguidores* del ideal y de los ideales), porque el Criador de todas las cosas,

Dios, conoce perfectamente qué es lo que conviene á la institución y conservación de cada una de ellas; y de tal modo las ordenó, que todas ellas producen los efectos convenientes. Pero si la temeridad ó malicia de los hombres se empeñan en perturbar el orden sabiamente constituido, entonces sucede, que las cosas más útiles ó empiezan á ser dañosas, ó dejan de ser provechosas, bien porque pierdan con la mudanza la eficacia de ayudar, ó bien porque Dios quiera castigar de ese modo la soberbia y audacia de los mortales. Y es indudable que los que niegan que el matrimonio es sagrado, y despojándolo de su santidad lo ponen entre las cosas profanas, esos pervierten el fundamento de la naturaleza, y se oponen á los consejos de la divina Providencia, destruyendo cuanto es de su parte lo instituido. No debe pues admirarse nadie si de estos ensayos insensatos é impíos nacen un sin número de males, pues nada hay más pernicioso á la salud de las almas y al bienestar de la república ¹.» No espere pues el catedrático de Moral del Instituto de Madrid, que la legisla-

¹ Enciclica *Arcanum sapientiae*.

ción positiva, en que se contienen las leyes de la Iglesia en orden al matrimonio, ni las leyes civiles informadas del espíritu católico, se pleguen jamás á las exigencias de las pasiones humanas, tan admirablemente servidas y canonizadas por el racionalismo: lo que Dios ha establecido, no será la Iglesia ni serán los príncipes cristianos quien intente destruirlo.— Nada decimos de la disolución del matrimonio ni por consiguiente, de la familia propuesta por el profesor de Madrid, porque de este punto hablaremos contestando á la pregunta siguiente:

P. ¿Concedereis pues al marido el derecho de repudiar á la adúltera?

R. «Como el matrimonio, según hemos dicho, apoyado en el amor, *tiene por sanción interior la conciencia, siendo sólo el contrato la garantía externa y la fórmula consiguiente para dar estabilidad á las relaciones sociales, y como la familia es una personalidad, cuya paz y tranquilidad depende del mútuo cariño más que de fuertes lazos exteriores, cuando en el matrimonio ha quedado roto el vínculo interno y cuando en la familia ha dejado de existir la condición esencial que la da vida, tiene el*

hombre que ha cumplido leal y dignamente todos sus deberes, el derecho, no de matar á la mona del país de Nod, según dice Dumas, sino de arrojar del templo de su hogar á aquella que, debiendo ser la sacerdotisa que honrara y dignificara el culto de la familia, mancha y envilece con su aliento impúdico el santo albergue del amor al mismo tiempo que escarnece los más nobles y leales esfuerzos del corazón del hombre.»

«¡Ojalá que el hombre obrara siempre como decimos, porque no creemos que esto sea imposible, y si entendemos que la mayor parte de los que tales consejos olvidan, no es porque la voz de la conciencia no se los dicte, sino porque son víctimas de preocupaciones sociales, cuando no de intereses mezquinos! ¡Ojalá que el hombre se convenciera de que éstos y no otros son los principios que deben regir la organización de la familia; ojalá que, *sin atender á ninguna condición exterior, hiciera el hombre ley de su vida matrimonial la práctica de tales exigencias por la conciencia requeridas y para la santidad de la promesa jurada obligatorias; porque en tal caso la legislación positiva, que por desgracia procede la mayor parte de las veces à posteriori y obedeciendo sólo á necesidades de gran entidad, no tendría más remedio que adaptarse á esta nueva necesidad y proclamar legítimo el divorcio y natural la disolución de la familia, cuando los víncu-*

los fundamentales de su unión han sido violados ó falseados ¹.»

Contra la doctrina del divorcio que en estos lugares enseña el catedrático de Ética de Madrid, ha levantado también su voz el vicario de Jesucristo, cuyas palabras, resumen elocuente de la sabiduría cristiana, y oráculo del mismo Dios, oirá el lector con tanta mayor complacencia cuanto ha sido más penosa la impresión que le habrán causado las del profesor oficial. «En realidad (habla la Santidad de León XIII), apenas se pueden explicar todos los males que contienen en sí mismos los divorcios. Por causa de ellos se hacen mudables las alianzas matrimoniales, se debilita la mútua benevolencia, se perjudica la educación y la instrucción de los hijos, se da perpétua ocasión para que se disuelva la sociedad doméstica, se esparcen las semillas de las discordias entre las familias, se disminuye y se echa á pique la dignidad de las mujeres, que caen en el peligro de ser abandonadas por sus maridos cuando estos hayan satisfecho sus

¹ Ibid, págs., 133 y 134.

torpes deleites. Y porque para perder las familias y destruir las fuerzas de un reino, nada sirve tanto como la corrupción, fácilmente se comprende que los divorcios son contrarios á la prosperidad de las familias y de la sociedad, los cuales nacen de las depravadas costumbres de los pueblos, y como lo enseña la experiencia, dejan el camino expedito y la puerta abierta á las costumbres más viciosas de la vida pública y privada. Y mucho más se verá la gravedad de estos males, si se considera que no hay freno tan poderoso que, una vez concedida la facultad del divorcio, pueda encerrarla dentro de ciertos y determinados límites. Grande es, en suma, la fuerza del ejemplo, mayor que la de las pasiones; y con estos incentivos sucede inevitablemente, que extendiéndose cada día más la propensión al divorcio, invada el ánimo de muchos, propagándose como enfermedad contagiosa, ó como torrente que se desborda, rompiendo todos los obstáculos.»

«Todas estas cosas son ciertamente muy claras, pero lo serán todavía más con el recuerdo de hechos pasados. Apenas ofrecieron las leyes seguro camino para los divorcios, se

vió cuánto aumentaron las disensiones matrimoniales, los ódios y las separaciones, llegando á tal punto la inmoralidad que á esto se siguió, que los mismos defensores del divorcio se hubieron de arrepentir, y se convirtieron en defensores de la indisolubilidad; pues si con leyes contrarias no se hubiese puesto remedio á tan graves males, hubiera debido temerse que la sociedad viniese á su completa ruina. Dicen que los antiguos romanos se horrorizaron cuando ocurrieron los primeros casos de divorcio. Mas al poco tiempo languideció en ellos el sentimiento de la honestidad, y extinguióse por completo el pudor moderador de la concupiscencia, y comenzó á violar la fé conyugal con tan desenfrenada licencia, llegando el caso que leemos en no pocos autores, de que muchas mujeres contasen sus años de vida, no por los cónsules, sino por los maridos que habían tenido. Del mismo modo entre los protestantes se dictaron ciertamente, al principio, leyes que señalaban algunas causas por las cuales podía efectuarse el divorcio; estas, sin embargo, á causa de la semejanza que existe entre ciertas cosas, vinieron á crecer tanto entre los alemanes, ame-

ricanos y otros, que todos los que no eran necios grandemente, creyeron que debían llorar sobre la depravación de costumbres y la intolerable temeridad de las leyes. Y no sucedió de otro modo en las sociedades católicas en que por haberse dado lugar al divorcio, fueron tantos los males que se siguieron, que su espantoso número superó excesivamente la opinión de los legisladores, pues la maldad de muchos llegó á tal punto, que se entregaron á todo género de crueldades, injurias y adulterios, que luego servían de pretexto para disolver impunemente el vínculo matrimonial, que había llegado á serles de todo punto insoportable; y todo esto con tanto detrimento de la moral pública, que todos juzgaron ser necesario establecer cuanto antes leyes que remediase tantos daños. ¿Y quién duda que los efectos de las leyes que favorecen el divorcio, serán igualmente calamitosos si llegan á ponerse en práctica en estos tiempos? No está ciertamente en manos de los hombres cambiar la índole y forma natural de las cosas; por lo cual interpretan mal y desacertadamente juzgan de la pública felicidad, los que piensan que impunemente puede trastornarse el orden

natural del matrimonio, y, dejando á un lado la santidad de la religión y del Sacramento, quieren rehacer y desfigurar el matrimonio con más torpeza que lo hubieran hecho los paganos. Con razón pueden temer las familias y la humana sociedad, si no se muda de consejo, verse arrojadas en el abismo de la más completa disolución, que es el propósito deliberado de socialistas y comunistas. Por donde puede verse cuán repugnante y absurdo es esperar la felicidad de los divorcios, que con seguridad conducen siempre á las sociedades á una ruina cierta.»

«Ha de confesarse pues con sinceridad, que la Iglesia ha merecido bien en gran manera de todos los pueblos, por su solicitud en velar por la santidad y perpetuidad del matrimonio; y no son pocas las gracias que se le deben por haber protestado en estos últimos cien años contra las leyes civiles que en esta materia grandemente han pecado; por haber anatematizado la pésima herejía de los protestantes, en punto á divorcios y repudios; por haber condenado de muchos modos la separación matrimonial usada entre los griegos; por haber declarado nulos y de ningún valor

los matrimonios contraidos con la condición de separarse los cónyuges en un día dado; y finalmente, por haber hecho frente, desde los primeros tiempos, á las leyes imperiales que favorecían perniciosamente los divorcios y repudios. Los Sumos Pontífices, que tantas veces resistieron á príncipes poderosísimos, que pedían con amenazas la ratificación por la Iglesia de los divorcios que habían llevado á cabo, deben ser considerados, no sólo como defensores de la integridad religiosa, sino también como protectores de las sociedades y de los pueblos. A este propósito, toda la posteridad se llenará de admiración al considerar los documentos enérgicos y vigorosos dados á luz por Nicolás I contra Lothario; por Urbano II y Pascual II contra Felipe I, rey de Francia; por Celestino III é Inocencio III contra Alfonso de León y Felipe II, príncipe de las Galias; por Clemente VII y Pablo III contra Enrique VIII; finalmente, por Pio VII, Pontífice Santísimo y esforzado, contra Napoleón I, engreído con la fortuna y grandeza de su imperio.»

«A estas hermosas palabras sólo nos permitimos añadir, con el insigne Pontífice que

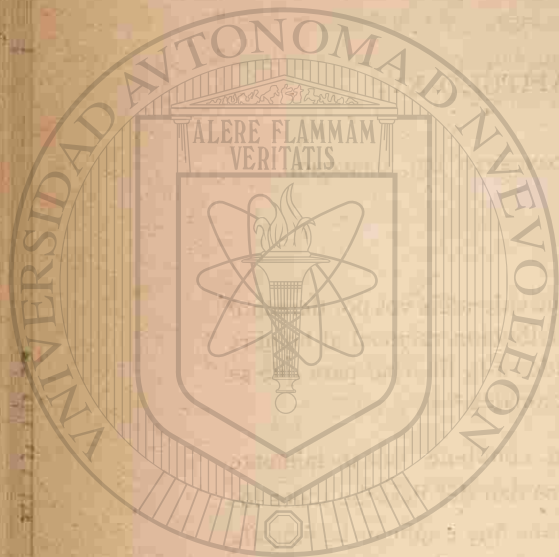
«cuando las cosas llegan á tal extremo, que la vida común de los cónyuges no puede ya soportarse, la Iglesia permite su separación, y adoptando todos los medios y empleando todos los remedios acomodados á la condición de los cónyuges, procura suavizar los inconvenientes de la separación, y nunca sucede que deje de trabajar por la concordia y unión que nunca desespera de conseguir. Mas estos son casos á que difícilmente se llegaría, si los esposos, no dejándose llevar de la pasión, sino pensando seriamente en las obligaciones de los cónyuges, teniendo en cuenta las causas nobilísimas que deben presidir el matrimonio, se acercasen á él con las debidas intenciones, y no se anticipasen á las bodas irritando á Dios con una serie no interrumpida de pecados. Y para decirlo todo en pocas palabras, los matrimonios tendrán por efecto una constancia plácida y tranquila, cuando los cónyuges se acerquen á él con el espíritu religioso que da al hombre fortaleza y ánimo invicto, que hace que los vicios que puedan existir en ellos, que las diferencias de carácter, que el peso de los cuidados maternos, que la trabajosa solitud de los hijos se consideren como compa-

ñeros inseparables de la vida, y se sufran todas las adversidades y trabajos, no sólo con moderación, sino también con buena voluntad.»

En resolución: ¿considerais en el matrimonio el simple amor natural de dos personas de diferente sexo, que se unen para satisfacer esa pasión sin elevar siquiera los ojos al cielo? En tal caso no podeis negar á los contrayentes la facultad de romper el nudo formado por ellos mismos, no ya ante el altar de la conciencia, sino ante el ídolo de carne que representa á la diosa razón. Por el contrario, ¿creeis humildemente que los casamientos se hacen delante de Dios y de la Iglesia, y son ratificados en el cielo? Entonces, reconoced su indisolubilidad como una ley sagrada que no es lícito violar, como una lección también dada á los hombres para enseñarles que hay muros sagrados ante los que deben estrellarse las pasiones. La ley del sacrificio debe resplandecer en la sociedad conyugal así como resplandece en el órden civil y en todos los demás órdenes de la vida; y sólo el que la ignora, puede, en momentos dados, pensar en resolver ciertas cuestiones con medios reprobados, incluso en casos extremos el crimen.

Compréndese muy bien, que agraviado por una esposa infiel, el marido sienta profundamente esta ofensa, agravada acaso por la nota que un mundo no menos pervertido suele hacer de él, viéndose además reducido á triste soledad y desamparo, sin que le sea lícito dar su mano á ninguna otra mujer; pero esto quiere decir, que el órden moral y religioso le impone en tal caso este sacrificio, y le intima la necesidad de soportar su desgracia con heroica paciencia. ¿Por ventura no hay otros muchos casos en que es rigurosa obligación el heroísmo, aquellos sobre todo en que lo piden la santidad de las leyes y la necesidad de altos ejemplos de virtud sublime? Por regla general, el que no está dispuesto á menospreciar todos los bienes y satisfacciones de esta vida, cuando la gloria de Dios y su propia salud y la del prójimo le exigen que los sacrifique con generosa determinación, ese, aún en las circunstancias ordinarias de la vida, es hombre vil y cobarde. ¡Dichoso sacrificio por otra parte, con que se labra quien lo hace, una corona de gloria inmortal! Pero viéndolo á nuestros profesores oficiales, ¿qué derecho tienen á exigir á las mujeres fide-

dad para con los esposos que subordinan la fé á su razón, erigida en diosa, á cuyos ojos son los más preciosos aquellos sacrificios que se hacen ante «el altar de la conciencia,» en los cuales es inmolada por las pasiones la santidad de la vida cristiana?



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPITULO XV.

SOBRE EL CONCEPTO DEL DERECHO.

Pregunta. ¿Qué entendeis vos por derecho?

Respuesta. «Atribución racional al hombre de medios sometidos á la libertad para que se cumplan fines racionales ¹.»

Esta definición conviene sustancialmente con la idea que nos dan del derecho todos los discípulos de Ahrens que explican la filosofía *trascendental* de Krause en nuestras Universidades é Institutos. Véase en efecto la misma definición del derecho en D. LUÍS SILVELA, catedrático de la Universidad de Madrid: «Es pues el derecho una forma del Bien en cuanto este aparece como supuesto por el Fin, que

¹ *Prolegómenos del Derecho*, por D. FRANCISCO DE LA PISA PAJARUS, catedrático de Derecho romano en la Universidad central, lec. IX, pág. 77.

no puede ser llenado sin el auxilio y la ayuda que le prestan determinadas condiciones 1.» «El derecho, añade este profesor, será externamente cumplido á cada uno, cuando le sean prestadas aquellas condiciones aptas para la consecución de su destino racional, y le cumplirá externamente aquel que las preste por cualquier motivo 2.» Por su parte el catedrático de historia del derecho civil de la Universidad de Madrid, D. FELIPE SANCHEZ ROMÁN, definiendo el derecho «en términos de acostumbrado *didacticismo* (!),» nos dice ser la «ciencia de las leyes morales fundadas en la naturaleza racional del hombre, que rigen su libre actividad para la realización del fin individual y social bajo un aspecto de condicionalidad recíproca exigible 3.» ¿Quién no echa de ver en todas estas fórmulas, sustancialmente idénticas, la definición del derecho ideada por Krause y reproducida por Ahrens en estos términos: «Conjunto de *condiciones dependientes de la voluntad humana*, que son necesarias para

1 El Derecho penal estudiado en principios y en la legislación vigente de España, part. I, lib. I, párr. XI, pág. 52.

2 Pág. 54.

3 Estudio de Ampliación del Derecho civil y Códigos españoles. Tomo I, pág. 13.

el cumplimiento del *fin asignado al hombre por su naturaleza racional?*» ¿Qué quieren decir estos profesores y textos vivos que tan fielmente se siguen unos á otros, al cifrar el derecho en la recíproca *condicionalidad* exigible de medios para los fines racionales del hombre? Eso es lo que vamos á explicar valiéndonos de sus propios conceptos.

Exponiendo las doctrinas de los textos vivos acerca de la moral, que ellos consideran independiente, vimos que son las que profesa en Bélgica el famoso Tiberghien, apóstol del krausismo; y que según este autor, la idea fundamental de dicha ciencia, conviene á saber, la idea de bien, representa «el desarrollo sucesivo de la esencia de cada hombre.» Vea ahora el lector esa misma doctrina panteístico-humanitaria en la siguiente definición del bien que nos da el catedrático de Madrid señor Silvela: «Si pienso ahora en el Bien como mi destino ó mi Fin, si hallo que no consiste en otra cosa que *en el desenvolvimiento de todo mi sér*, en traducir en hechos reales cuanto constituye mi *esencia*, se me impone como mi deber, y reclama el que le practique *sin ninguna otra consideración*, desde el instante que

depende de mi libre voluntad τ.» Prescindamos aquí de la práctica del bien por el bien con exclusión de todo premio ó recompensa futura, que es doctrina kantiana pura, mandada recoger por anticristiana y antifilosófica; y atendamos únicamente al concepto capital, que el bien consiste para el hombre en el *desarrollo de su esencia*, entendiéndose por *desarrollo* los actos que forman la trama de nuestra vida. Estos actos dependen en gran parte, ó como dicen los krausistas españoles, están «condicionados» y como pendientes de causas exteriores, sin cuyo concurso no es posible que ningún agente ejercite su respectiva actividad. La vista v. gr. en el animal está *condicionada* por la luz y por los objetos iluminados de ella; la vida de las plantas y animales, por el aire que respiran, por las sustancias de que se nutren, etc. Con relación al hombre, apenas hay nada en este mundo que no *condicione* su vida, pues esta necesita de muchas cosas para conservarse y desenvolverse, entre las cuales unas son puestas por la misma naturaleza exterior, como la acción de los agen-

x Ibid, párr. IX, pág. 47.

tes meramente naturales, pero otras se las proporcionan sus semejantes, v. gr., el sustento y la educación de la infancia, las cuales dependen, por consiguiente, de la voluntad humana, que es una de las fuerzas ó potencias de que estamos dotados. Esto supuesto, nuestros filósofos entienden por *derecho* las *condiciones externas de que depende el desarrollo de la naturaleza humana*, las cuales dependen á su vez de la voluntad de los hombres, y se ordenan al cumplimiento de sus fines, los fines de la vida humana. No es pues el derecho facultad moral inviolable que las leyes confieren al hombre para hacer ú omitir las acciones que se ordenan á su respectivo bien, facultad que supone en los demás el deber de respetarla; sino la suma de *condiciones* que se le *atribuyen* y prestan para que *realice su esencia*, y cumpla, realizándola, su destino;—es de advertir, que el destino del hombre según estas escuelas, no consiste en la posesión de su felicidad objetiva, sino en «desarrollarse ó desenvolverse realizando el contenido de su esencia,» como se desarrolla el germen de la planta ó del animal.—Complemento de esta doctrina es la teoría de los mismos profesores

acerca del Estado. «No es pues el Estado, dice el Sr. Silvela, distinto del derecho, á la manera que el organismo inerte no es diverso del organismo funcionando, según gráficamente lo expresa la misma palabra: es, por el contrario, el derecho en estado de realización, de cumplimiento, el derecho mismo como vivo ¹» Quiere decir el Sr. Silvela por estas palabras, que el Estado es la institución encargada de realizar el derecho proveyendo á todos los miembros de la sociedad de las condiciones que necesitan para desarrollarse ó cumplir los fines de la vida en los varios órdenes ó esferas que comprende: la ciencia, el arte, la religión, la industria, el comercio, etcétera. Para que se cumplan estos diversos fines, debe funcionar el Estado, derecho vivo, organismo encargado de segregar la sustancia de que debe alimentarse la mente y el corazón del hombre, su imaginación y sus pasiones, toda su vida, en fin, á un mismo tiempo espiritual y corpórea!—Pero esta doctrina, dirá alguno, es socialismo puro.—¿Quién puede dudarlo? Socialismo comunístico, que después de haber

¹ Cap. III, párr. XVIII.

prescindido de Dios para determinar el concepto del derecho; después de haber quitado á los hombres el deseo y la esperanza de la felicidad del cielo, cifrando su bien, su único fin supremo en el desarrollo orgánico de su sér, consumado en los breves y penosos días de la vida terrena; como para consolarle de tamaña pérdida, por una parte le deja en plena libertad de *desarrollarse libremente* en tales esferas, —á costa de la fé y de la virtud,—y por otra obliga al Estado á que trabaje y sude para él, repartiéndole las riquezas de la propiedad y del trabajo comunes.—Se nos figura, á la verdad, que muchos no han visto el impío racionalismo que se oculta en la idea del derecho en que les ha imbuido el estudio de Ahrens, ni considerado el carácter subversivo de sus aplicaciones y consecuencias; pero el caso es, que por la mano del profesorado oficial se está sembrando en España la semilla de tales errores, que más tarde ó más temprano darán su fruto.

P. ¿Se da, por ventura, derecho al mal?

R. «El derecho exige también buen fin y buenos medios; donde falta el fin, falta el derecho; no hay derecho para el mal. Sin em-

bargo, conviene observar que nos referimos tan sólo al mal moral, que es el único ético. La repetida fórmula, «no hay derecho al error,» no es absolutamente cierta, porque el error no es un mal moral sino intelectual. La moral de todas las escuelas del mundo, incluso la escolástica, determina que la intención de *buena fé*, aunque errónea, obliga, crea deberes; de lo que se deduce que existe derecho, y derecho como tal, correlativo de deber, esto es, *derecho obligatorio*, que pudiéramos decir *al error*, cuando es creído verdad, es decir, *cuando es verdadero error* 1.»

Ya sabemos el *buen fin* y los *buenos medios* que asignan al derecho nuestros textos vivos; pero nos quedaban por saber las siguientes extrañas y malignas especies que asimismo enseñan á nuestra juventud: Primera, que el error no es mal moral, sino intelectual. El profesor de Madrid ¿no ha advertido que el entendimiento cuando yerra, muchas veces va precedido de la voluntad, y que siendo en ese caso voluntario el error, participa de intrínseca malicia, y es por consiguiente mal moral?

1. Estudio de Ampliación del Derecho civil y Códigos españoles, por D. FELIPE SANCHEZ ROMÁN, catedrático por oposición de dicha asignatura en la Universidad de Granada (hoy de Madrid), t. I, página 11.

Si alguno, por ventura, me calumnia dentro de sí mismo atribuyéndome un crimen de que estoy inocente, el error de su juicio temerario ¿será tan sólo puro mal ó imperfección de su entendimiento sin mezcla siquiera de malicia? El insensato que yerra diciendo en su corazón: *Non est Deus*, ¿cometerá sólo un mal puramente intelectual, ó no será además reo de un error voluntario y horriblemente culpable?— Segunda: que la *intención de buena fé*, aunque errónea, *obliga, crea deberes*. Bien se trasluce aquí lo que el autor quiere decir, aunque como peregrino en estas materias no acierte á decirlo: quiere decir, que el error de la conciencia, cuando me propone alguna acción como mala, me obliga á no ejecutarla, aunque sea buena, y por el contrario, si me dice que tal acción es buena siendo mala, no peco si por ventura la ejecuto. Mas aunque realmente fuera siempre así, que no lo es, no por esto podría decirse que la conciencia errónea crea deberes, pues no es deber por sí mismo, sino únicamente con relación al sujeto que yerra, el omitir la acción que la conciencia le dice que es mala, no siéndolo en realidad. Aquí tiene aplicación aquel texto de Aristóteles que

trae Santo Tomás ¹ acerca de la continencia: *Et ideo philosophus dicit in VII Ethic. ² quod PER SE loquendo incontinens est qui non sequitur rationem rectam, PER ACCIDENS qui non sequitur rationem falsam.* Decimos que no siempre es verdad dicha proposición, porque acaece proponernos la razón como buena una acción mala, y en este caso sólo es lícito ejecutarla cuando la ignorancia ó el error de la conciencia son del todo involuntarios ó invencibles; mas cuando la voluntad ó la conciencia yerran voluntariamente, ora por modo directo, ora por negligencia, que es el error que versa sobre lo que uno está obligado á saber, ese error de la conciencia, no quita que sea mala la acción ejecutada con una voluntad que concuerda con la razón que así yerra, proponiendo como bueno lo que es malo. *Si igitur ratio, vel conscientia erret errore voluntario vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur; tunc talis error rationis, vel conscientiae no excusat quin voluntas concordat rationi, vel conscientiae sic erranti sit mala* ³.—Tercera: que

¹ 1.^a 2.^a, q. XIX, art. V.

² Cap. I y II.

³ Ibid, art. VI.

áun suponiendo que la conciencia errónea ligara siempre á la voluntad, de este falso supuesto haya de seguirse el derecho al error. ¿Qué hilación es esta? Parécenos que el argumento del profesor de Granada es como sigue: la conciencia errónea me impone deberes que realmente no tengo: es así que hay deberes que corresponden al derecho de otras personas: luego á los deberes que proceden de mi conciencia errónea, corresponden derechos engendrados por el error. Pero á este argumento se contesta negando la mayor, y la menor, y la consecuencia. Para que sea bien conocida la trama de este sofisma, observaremos: 1.^o que si bien alguna vez obliga el error de la conciencia, pero obliga, no en concepto de error, sino atendida la conjunción en el hombre de la razón y de la voluntad, y la necesidad moral de que esta segunda potencia siga los actos de la primera; 2.^o que siendo como es el error accidental y subjetivo, la obligación que de él se origina *per accidens*, es también accidental y relativa al sueto que lo padece. De donde se sigue que cuando el deber fuera jurídico, si la ley realmente no lo impusiera, sino únicamente la conciencia falsa, no le co-

rrespondería ciertamente derecho ninguno. Pedro, por ejemplo, se considera falsamente obligado á entregarme cierta cantidad: su conciencia, aunque errónea, le obliga al pago: ¿tendré yo, por ventura, derecho á recibirla?

—Concluyamos: el derecho tiene siempre por objeto algún bien, ora moral, ora simplemente eudemonológico: es así que el error es un mal, la privación *del ben dell'intelletto*: luego el derecho al error es un contrasentido. Tal derecho vendría á ser como la facultad de ver las tinieblas, ó como el movimiento de algún cuerpo sin dirección á término alguno real, ó como el deseo de la nada, ó el *ascenso á los infiernos*.—Por lo demás, no se nos oculta á dónde conduce esta extraña teoría del derecho al error: va derechita á justificar en los herejes la herejía, en los católicos la apostasía, en los incrédulos la impiedad. La libertad de cultos, esa gran blasfemia de los tiempos modernos, necesitaba á la verdad de semejante principio; porque es evidente, que como la religión verdadera es única, para atribuir á la conciencia de cada individuo el derecho de profesar la que más le agrade, aunque sea falsa, no podía idearse ninguna otra razón tan especiosa como

hacer del error objeto de derechos. «El espíritu de intolerancia,» decía no hace mucho (30 de Noviembre de 1869) D. ANTONIO MACHADO, rector á la sazón, y ahora *profesor y texto vivo de la Universidad de Sevilla*, «es hoy opuesto á la Constitución del Estado, que aplicando en nuestra patria las leyes establecidas ya de larga fecha en todas las naciones cultas de Europa, permite *de derecho* á cada uno profesar la creencia que de sus padres heredara, ó que *su razón le aconseje como la mejor y más aceptable á su conciencia* 1.» Este es pues el vicio original del racionalismo en el orden jurídico, atribuir á la razón humana, *quamvis erranti*, carácter soberano y legislativo, haciéndola fuente única, suprema y absoluta, hasta cuando más delira, del derecho y de la justicia. Pero esto lo vamos á ver declarado sin rebozo en la respuesta á la pregunta siguiente:

P. ¿Cuál es el principio del derecho?

R. «El principio del derecho es la razón 2.»

1 Circular del rector de la Universidad de Sevilla á los decanos de las facultades en 30 de Noviembre, firmada ANTONIO MACHADO, é inserta en la Revista mensual de Filosofía, literatura y ciencias de Sevilla, I, págs. 287-288.

2 Prolegómenos del Derecho, por D. FRANCISCO DE LA PISA PA-

Si el Sr. Pisa Pajares hubiese dicho simplemente, que la razón es el principio del conocimiento que tenemos del derecho (*principium cognoscendi*), poco ó nada tendríamos que reparar; mas desgraciadamente ha convertido á la razón en principio real (*principium essendi*), y hasta la ha identificado con el derecho mismo. «Hemos sentado,» nos dice en la página siguiente, «que EL DERECHO ES LA RAZÓN;» después de cuya fórmula, evidentemente pantéfica, no es dable interpretación alguna favorable. Ni podía ser de otra manera, supuesta la definición del derecho según Ahrens, —apostol y evangelista del socialismo solapado que viene privando en algunas cátedras oficiales, —donde fuera de la naturaleza racional y de sus fines, reducidos al *desarrollo ó realización de la esencia*, no se descubre rastro alguno de aquella *ratio vel voluntas Dei*, de donde verdaderamente proceden, como de su único principio supremo, todas las leyes, y por consiguiente todos los derechos y deberes de que consta el orden moral de la justicia.

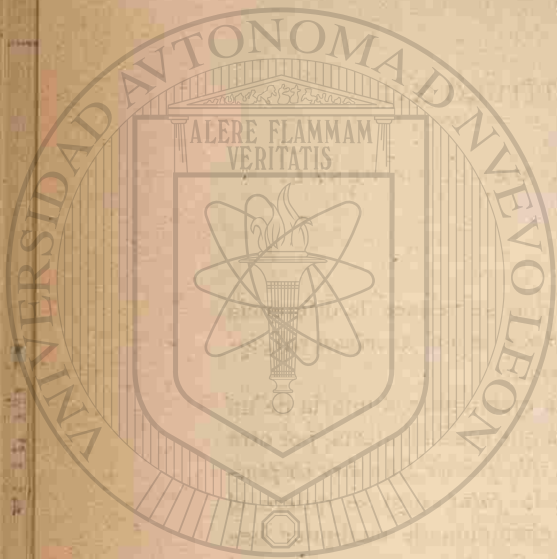
JARES, *catedrático* (hoy rector), de la *Universidad de Madrid*, lección XV, pág. 125.

Pero sigamos oyendo al profesor de la Central: «El sér racional,» dice el Sr. Pisa Pajares, «comprende que ha de obrar por razón, seguir los fines y emplear *sólo* los medios por la misma atribuidos; de consiguiente, viene un segundo momento en que la asignación de medios y fines *se convierte* en precepto, y la concepción intelectual *afecta ó liga* á la voluntad. La asignación ó atribución precede, y *produce* el precepto ¹.» Tratándose de fines puramente naturales, compréndese que el hombre se valga *únicamente* de los medios que la razón le propone—no de los que esta le atribuya, expresión muy impropia é inexacta;—mas como el autor no distingue, será bien observar, que no es sólo la razón el medio de conocer los bienes que conducen al fin de nuestra vida, el cual es *uno* á despecho de los discípulos de Ahrens, sino además conduce á ese conocimiento la luz de la divina revelación. De todos modos, ¿basta, por ventura, que la razón nos diga que tal cosa conduce á éste ó aquel fin racional, para que su dictámen se convierta desde luego en precepto? Si

¹ Lec. VII, pág. 62.

nuestra razón fuera absoluta, infinita, soberana; si hiciera una misma cosa con la voluntad de Dios, bastaría manifestarnos ella el orden de las acciones humanas al fin último á que nos inclina la propia naturaleza, para hacerlo obligatorio, ofreciéndose entonces á nuestros ojos con el esplendor derivado de la majestad del mismo Dios la regla esencial é inmutable de la justicia y del derecho; pero si es el mayor de todos los delirios confundir á la razón humana con la divina, ¿podrá acaso atribuirse, sin delirar, á la primera la majestad y soberanía que pertenecen por modo incomunicable al Supremo Legislador? No es cierto pues, que la simple *asignación ó atribución* racional de algún medio conducente á los fines de la vida, *produzca el precepto*: los preceptos son mandamientos de la ley, y la ley procede de la autoridad, implicando, por consiguiente, la relación entre el superior que manda, y el súbdito que debe obedecer. Ahora bien, la razón pertenece á la naturaleza humana, pero no es superior á ella: impera á la voluntad, pero no por sí misma, sino como luz que descubre é intima á los hombres los designios de la eterna sabiduría y de la voluntad de Aquel

de quien procede toda superioridad legítima, y de cuyas manos adorables penden los hilos de oro que ligan con vínculos sagrados de derechos y deberes, de justicia y de caridad, á los hombres entre sí. Todo esto sin contar con que la atribución de medios y fines á que atribuye el Sr. Pisa el susodicho precepto, no se eleva ni con mucho á aquel fin último y supremo de donde se deriva á los respectivos medios su rectitud moral; tales fines consisten á sus ojos en el *desarrollo y realización de la esencia humana*, es decir, en la decantada armonía entre la naturaleza (la materia) y el espíritu, según la cual este último acaba siempre por olvidarse de Dios y de sí mismo, y caer postrado ante los ídolos de carne en que vienen siempre á parar todas las creaciones del racionalismo.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPÍTULO XVI.

SOBRE EL DERECHO PENAL.

Pregunta. ¿A qué se reduce la diferencia que haceis del *crimen moral* al *crimen religioso*, y al *crimen jurídico*?

Respuesta. «La ejecución voluntaria de un hecho, cualquiera que sea su materia, por otra razón que el *Bien sólo por ser Bien debe ser practicado*, constituye la *falta*, ó si se quiere el *crimen moral*. La ejecución de cualquier hecho, con la conciencia de que es opuesto al precepto de Dios, contrario al orden universal divino, constituye el *pecado*, ó si se quiere el *crimen ó delito religioso*. Uno y otro se verifican en la esfera íntima de la conciencia, y como tal falta y tal pecado, *no tienen valor fuera del círculo de la conciencia misma*. — Pero cuando el hecho de la *libre voluntad* es opuesto á lo que los demás hombres pueden exigir como *condiciones afirmativas ó negativas para el cumplimiento de su destino racional*, y áun cada

uno para el suyo propio, aparece el *delito*, ó si se quiere el *crimen jurídico* ¹.

Esta distinción entre *falta*, *pecado* y *delito*, corresponde á lo que el mismo autor, con el común de doctores krausistas, viene poniendo entre el orden moral, el orden religioso y el orden jurídico, ó sea entre la Moral, la Religión y el Derecho. La Moral, dicen, mira únicamente al fin ó intención con que se hace la obra, que debe ser el bien por el bien, sin consideración ni respeto alguno á la perfección y felicidad del sugeto, de manera que hasta el fiel cristiano que con los ojos puestos en los bienes eternos, en la posesión de Dios —esperanza que no excluye ciertamente, sino antes supone el amor puro y desinteresado del mismo Dios,—practica la virtud en grado heroico, se hace reo de *falta* ó *crimen moral*. Doctrina que con apariencia de austeridad estóica tiende á destruir la virtud misma, y con ella toda bondad y perfección moral, pues atendida la condición de nuestro sér, que no puede

¹ El Derecho penal estudiado en principios y en la legislación vigente en España, por D. LUIS SILVELA, catedrático de Derecho mercantil y penal de la Universidad de Madrid, part. I, lib. II, capítulo I.

ménos de inclinarse á *su* bien, al premio que espera le han de dar por el cumplimiento de los divinos preceptos, la misma virtud, privada de toda esperanza, desfallece y muere. Viene en segundo lugar el orden religioso, de que hacen parte también los actos morales aunque considerados en cuanto han sido prescritos por Dios, de manera que una misma virtud, verbi gracia, la sobriedad, puede ser moral en cuanto al motivo que nos induce á practicarla—el bien por el bien,—y pertenecer á la religión según que la consideramos como precepto divino. Es de advertir, que á ninguno de los actos que pertenecen al orden moral y religioso, dan nuestros profesores valor fuera de la conciencia de cada individuo, siendo por lo mismo indiferente para el Estado, y ajeno enteramente de sus miras, que sus miembros sean virtuosos y fieles. En último término se nos presenta el orden jurídico, que consta de las prestaciones que deben hacerse á cada ciudadano para que desarrolle su humanidad en las esferas de la vida, v. gr., el alimento, el vestido, la instrucción, etc.; y este orden es el que debe asegurar el Estado con sanciones penales, desentendiéndose por completo de los

demás. Ahora bien, como hay tres órdenes con relación al bien, á saber, el orden moral, el religioso y el jurídico, así hay tres maneras de violar el orden, que son la simple *falta* ó violación del orden moral, por ejemplo, el no matar por *temor* á la divina justicia; el simple *pecado*, como la apostasía, la blasfemia, el adulterio consentido por el agraviado; y finalmente, el *crimen jurídico*, el *delito*, que es negar al hombre alguna condición que necesita para su desarrollo, v. gr., la propiedad. Por donde se ve que el Código penal formado por tales ideas, sólo incluye en la categoría de acciones ú omisiones penadas por la ley, las que se oponen á las condiciones externas en que dicen que consiste el derecho, dejando por consiguiente sin castigo la irreligión y la inmoralidad, la blasfemia, la liviandad asquerosa, el desenfreno del error y de la mentira, y en suma todas las acciones con que el hombre rompe los vínculos que le unen con Dios y con el orden moral de la honestidad y la justicia. En cuanto á la sancion del orden jurídico, como las acciones que lo perturban, han de ser prescritas, no ya por la moral y la religión, sino por el Estado, cuya misión re-

ducen los discípulos de Krause á proteger el libre desarrollo de la esencia humana en las diversas esferas de la vida, es indudable que las leyes penales dictadas con este propósito, lo que protegen es pura y simplemente la libertad del mal, que de seguro se manifestaría en tales esferas, privadas de toda sanción externa religiosa y civil, y entregadas á merced de la impiedad y la concupiscencia. Consecuencia de separar la moral de la religión, y el derecho de la moral, es hacerse la primera atea, y el segundo enemigo de toda honestidad y pureza; y esto por no reconocer, que el principio de que tan excelentes cosas proceden, es uno, Dios óptimo máximo, fuente única de justicia y santidad. Más claro: el orden que manda las acciones buenas y prohíbe las malas, está sancionado naturalmente con penas y premios que afianzan su cumplimiento: la religión confirma este orden mostrándolo á los hombres con luz superior á la razón, y comunicándole la fuerza consiguiente á las sanciones divinas; y las leyes civiles le protegen con su respectiva sanción, como quiera que el orden social que debe ser mantenido por medio de las leyes, no es sino el mismo

orden moral aplicado á las relaciones de los hombres constituidos en sociedad. La violación de este orden es violación, por consiguiente, del orden moral sancionado por la religión; así que no hay delito que no sea al mismo tiempo pecado, y que no esté penado en los divinos códigos con pena proporcionada á su malicia, como infracción de aquella moral san ísima que el Hijo del Hombre vino á restablecer y perfeccionar sobre la tierra, elevándola hasta la altura del orden sobrenatural. Mas porque el orden moral es más extenso, sin comparación, que el puramente social, por eso no todo pecado es delito, ni ha de ser castigado por los tribunales. El derecho penal es parte del derecho positivo de los Estados, el cual á su vez es una participación y aplicación del derecho y jurisprudencia universal, iluminada y fortalecida por el catolicismo, que difunde el espíritu de justicia en toda la vida social. Tenemos aquí círculos concéntricos, el mayor de los cuales comprende todas las acciones libres del hombre, y el menor sólo aquellas que ofenden el orden que la sociedad debe proteger entre sus miembros con la espada de la justicia. Pues ¿quién puede

dudar que el bien ó el mal que acaece en el menor de tales círculos, acaece también en el mayor, y que todo delito social es también pecado, y objeto por tanto de la sanción divina? Desgraciadamente los sistemas racionalistas, que hoy privan en la enseñanza y en la política, se empeñan en borrar el centro común de esos admirables círculos ó esferas, y en dislocarlas y separarlas unas de otras, para lanzar despues á las que de suyo son menores y subordinadas contra la más excelente y sublime, á fin de destruirla; y lo peor es, que realmente la destruyen en el orden de las creencias y del amor de la juventud.

P. ¿En qué consiste el mal de la pena?

R. La pena «no puede consistir en mal, pues si nadie está autorizado para causarle, tampoco lo está el Estado, y finalmente por lo mismo la pena—que es el derecho,—no puede ser, como ordinariamente se asienta como cosa inconcusa, la negación ó privación del derecho. ¹»

He aquí suprimida por completo la pena, y con la pena toda justicia punitiva, toda razón

¹ Ibid., lib. I, cap. II.

de temer en los culpables, y toda sanción y defensa contra el crimen. Para que más claramente se vea el error enormísimo en que ha incurrido el Sr. Silvela, recordaremos algunas nociones sencillísimas de metafísica. Todo mal consiste en la privación de algún bien: es mal, por ejemplo, la ceguera, porque nos priva de la vista, que es cosa buena; es mal la locura, porque priva al hombre del uso de la razón, que es cosa óptima. Puede ser el mal, ó físico ó moral. Este último consiste en carecer las acciones humanas del orden ú honestidad debidos; y el primero en la privación del bien real y positivo que pertenece á cada cosa según su naturaleza. El mal físico, ó se sigue á la condición de las naturalezas respectivas, v. gr., en el hombre la concupiscencia: ó se sigue á la culpa, según el orden de la justicia, como la privación de la libertad en los reos condenados á prisión, por lo cual es denominado mal de pena (*malum poenae*). Todos saben que el mal de la pena va ordinariamente acompañado de dolor, porque siendo el hombre sensible, naturalmente ha de dolerle la privación del bien que apetece. Esto supuesto, preguntamos: ¿qué significa la pala-

bra *pena*, si por ventura no significa mal alguno? Es claro que en este caso, ó no significa nada, ó expresa la razón de bien, que es concepto esencial al premio: ¡tendremos pues que premio y castigo, bien y mal son una misma cosa!— Pero «nadie está autorizado para causarle (el mal), tampoco lo está el Estado:» así el Sr. Silvela, sin recordar que aunque el mal de la pena no puede causarlo el simple individuo—otros males hay que el individuo puede muy bien producir, v. gr., la lesión que causa al injusto agresor el que se defiende legítimamente contra su agresión, — mas la autoridad bien puede producirlo, y realmente le produce siempre que ejercita la justicia vindicativa. En esto consiste pues el sofisma del catedrático de leyes de la Central, en negar á la autoridad el derecho de imponer al culpable el mal de la pena, porque «nadie, dice, está autorizado para causarle,» dando así por supuesta la proposición que debe probarse, ó mejor dicho, el error que es imposible probar. Oiga si no el señor Silvela á Santo Tomás de Aquino: «Al orden del universo pertenece el orden de la justicia, el cual requiere, que á los pecadores se imponga la pena correspondiente; y según es-

to DIOS ES AUTOR DEL MAL QUE ES PENA ^{1.}—
 ¡Con que Dios puede querer el mal!—«Dios,»
 añade el santo doctor, «quiere el mal que
 consiste en algún defecto natural, y aún el
 mal de la pena, en cuanto quiere el bien al
 cual acompaña ese mal: así, queriendo como
 quiere la justicia, quiere también la pena, y
 queriendo que el orden reine en el universo,
 quiere que ciertas cosas naturalmente perez-
 can ^{2.}» Es de advertir, para que no se escan-
 dalice ningún krausista, que según puede ver-
 se en estos textos, el mal físico de la pena no
 se ha de referir á Dios directamente, sino in-
 directamente y *per accidens*, porque no quiere
 Dios ese mal por sí mismo, sino por el orden
 de la justicia, que como pide la recompensa
 del justo, así exige el castigo del culpado.
 Pues ahora, si la autoridad del Estado, ó del
 soberano, es un derecho que procede, como
 todos los demás, de Dios, ¿qué inconveniente

¹ *Ad ordinem universi pertinent ordo justitiae, qui requirit, ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali, quod est poena, I, q. XLVIII, a. 2. c.*

² *Malum naturalis defectus, vel malum poenae, vult (Deus), volendo aliquod bonum, cui conjungitur tale malum. Sicut volendo justitiam, vult poenam, et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi, Ibid., q. XIX, a. 9.*

encuentra el Sr. Silvela en que el soberano participe del derecho de castigar, causando el mal de la pena en el que ha causado el mal de la culpa, derecho que sólo corresponde esencialmente y en toda su plenitud á Dios, de quien se deriva á los que decretan en su nombre la justicia? ¿Por ventura no deriva el señor Silvela de esta altísima fuente el derecho de castigar? Pues entonces dice muy bien: este derecho no existe, «nadie está autorizado para causar el mal de la pena, tampoco el Estado;» y por consiguiente cuando los tribunales privan á los reos de este ó aquel bien, en cuya privación consiste el mal de la pena, no hacen otra cosa sino *negar el derecho*, violar la justicia, hacerse, en suma, tan culpables como los mismos ladrones y asesinos. Alégrense pues los últimos con la predicación del nuevo evangelio, del cual diría Donoso que se había formado en algún presidio, aunque en nuestro sentir más bien debe de parecer engendrado en algún manicomio.

P. Pues ¿qué es entonces la pena?

R. «Es pues la pena *el derecho que justamente debe ser cumplido al criminal*, como la tu-

tela para el niño ó el loco, la libertad para el hombre honrado 1.»

Este es el famoso derecho del criminal á la pena, que nunca sería tanto como se debe ridiculizado, si errores de tanta trascendencia, por extravagantes que sean, no perteneciesen al género trágico más todavía que al cómico. Si el derecho fuese, como nos dice el señor Silvela en un lenguaje que no es ciertamente el suyo, «una forma del Bien en cuanto éste aparece como supuesto por el Fin, que no puede ser llenado sin el auxilio y la ayuda que le prestan determinadas condiciones;» ó en otros términos, si las condiciones en que pone esta escuela al derecho, tuviesen una relación *necesaria* con el fin último del hombre, y una de ellas fuese la pena impuesta al culpable, sin la cual le fuera á éste imposible tornar en sí de su extravío, y convertirse á la justicia, que es el camino de su dicha, el criminal tendría sin duda alguna derecho á ser juzgado y sentenciado, y afligido con castigos como medios

1 El Derecho penal, por D. LUIS SILVELA, etc., p. I. lib. II, capítulo I, pág. 67.

necesarios para alcanzar un fin necesario, cual es la suprema felicidad; mas si por el contrario, después de haber ejecutado el crimen conserva el autor libertad de albedrío suficiente para aborrecerlo, y corazón para amar el bien de la honestidad y la virtud, ¿qué necesidad tiene de la pena legal para su arrepentimiento y conversión? No le sucede, por cierto, como al loco, ó como al niño, que no pueden valerse á sí propios, el uno por efecto de su enajenación, y el otro por no haber llegado al pleno uso de su razón; porque el desdichado que delinque, es *compos sui*, nada le falta de lo que á la integridad de su naturaleza y de sus potencias pertenece, y así para ser bueno no há menester otra cosa que determinarse y querer. Si la pena le fuese *necesaria* con relación á su bien y felicidad, ¿qué sería de su libertad? Bien es cierto que el Sr. Silvela no conoce esta preciosa joya de nuestro sér, cuando la define diciendo, que es «la voluntad consciente.» En primer lugar la voluntad no es *consciente*, no tiene conciencia de sí, porque la conciencia es acto intelectual de conocer, y la voluntad no ejercita ni puede ejercitar ese acto que pertenece al entendimiento; pero

dado que la voluntad se conociese á sí misma, este conocimiento no le conferiría la facultad de elegir, en que consiste la libertad. Componiendo pues la falsa definición que de la libertad nos da el Sr. Silvela, con la doctrina de las condiciones *necesarias* en que cifra el derecho en general y las penas en particular, bien puede deducirse que la libertad en su sistema es tan sólo un nombre, y que todo él es puro fatalismo. Pero en este caso, ¿qué viene á ser el derecho sino otro nombre no menos hueco que fastuoso, y tan arrogante y vano como la libertad de los panteístas? ¡Infelices sectarios que así oscurecen en el bátrato de su tenebrosa filosofía los más bellos conceptos del orden moral!

P. Y ¿el criminal no podrá renunciar al derecho que le dais á sufrir la pena?

R. «El estudio, á nuestro entender, más detenido y profundo y más exacto (que el que se hacía en las antiguas escuelas) que contiene el LIBRO PRIMERO (de esta obra), nos lleva á afirmar que EL DERECHO ES TAN IRRENUNCIABLE COMO EL DEBER. Formado por el conjunto de aquellas prestaciones necesarias para el cumplimiento del fin, si no puede voluntaria y arbitrariamente faltarse á éste, no pueden excusar-

se tampoco los medios necesarios para conseguirle. *Inherente el derecho á la persona humana*, lo es tan sólo para el cumplimiento de la misión que tiene sobre esta tierra, y para llenar enteramente el deber. Así, nadie puede renunciar á vivir, á ser honrado, á ser libre, á ser propietario, si la vida, la honra, la libertad y la propiedad son condiciones jurídicas, porque no puede renunciar á ser hombre y á vivir una vida verdaderamente humana. Todos, sin embargo, pueden determinar la forma de estos derechos sin negarlos; y así en la propiedad, por ejemplo, cada uno fija y escoge el modo de ser de la suya, cambiándole por medio del contrato, desprendiéndose de ella para satisfacer por la donación un legítimo impulso de su alma ó un justo deber, renunciando, por iguales ó parecidas razones, á exigir el cumplimiento de lo prometido; y finalmente, privado hasta por un delito, de un objeto material de que es propietario, negándose á recibirle y cediéndole en beneficio del ladrón. De lo que no puede disponer es del derecho de propiedad, que ha quedado destruido, negado y roto por el robo y el hurto. De aquí que sea siempre renunciabile la responsabilidad civil, y nunca en los verdaderos delitos la criminal ¹»

¹ P. I, lib. II, cap. II, págs. 117 y 18.

Esta doctrina de la irrenunciabilidad de la pena, y en general de todo derecho, es como antes indicamos, la consecuencia precisa del fatalismo. Siendo el hombre libre, claro es que no tiene necesidad de la pena para obrar el bien: es así que no puede renunciar, según la teoría panteística, al derecho que tiene á sufrirla, por ser ella *necesaria* para su *desenvolvimiento*: luego esa teoría le quita la libertad. Decimos de su *desenvolvimiento*, porque ni siquiera pueden replicar los panteístas, que la pena torna de nuevo al hombre al camino de su bien y felicidad, cuyo objeto está fuera de nosotros; porque según su doctrina, el castigo del culpado se ordena sólo al desarrollo de su esencia, impedido ó torcido por ventura en los que delinquen, el cual impedimento no puede ser removido sino por medio de la pena, que viene á ser como la acción que quita de enmedio la piedra en que tropieza el carro del destino, para remover la cual carece de poder la voluntad del infeliz que va atado á sus ruedas. Es preciso pues quitar ese impedimento, como se quita á una planta lo que le impide crecer y desenvolverse, cortándole los retoños inútiles ó mal con-

formados; y así como la planta no podría renunciar á la poda que la renueva y torna exuberante, y la restituye al estado de su desarrollo ó evolución inconsciente, así el organismo humano necesita ser podado como las plantas con el cuchillo del derecho para desarrollarse con la misma necesidad que ellas, conforme á la ley fatal que determina su evolución consciente. Adios pues la libertad de albedrío, adios el orden divino de la justicia y de la Providencia y del destino del hombre más allá de esta vida.

Añade el Sr. Silvela, que el hombre no puede renunciar á derecho ninguno, porque el derecho es inherente á la persona humana, y está ordenado al cumplimiento del deber, al que ciertamente no puede uno renunciar; pero en primer lugar, ¿no decís que el derecho es «atribuido» á cada hombre, y que consiste en condiciones *externas*? ¿Pues cómo afirmáis ahora, de la pena—que á vuestros ojos constituye un derecho,—que es inherente á la persona del penado? En segundo lugar, ¿cuántos derechos hay que no tienen conexión alguna con el cumplimiento del deber, y cuántos otros que podemos sacrificar en aras de la virtud y perfec-

ción moral, v. gr., el de perseguir en juicio á quien nos ha injuriado, ó el de exigir el pago de alguna deuda! El mismo Sr. Silvela confiesa esta verdad, aunque no sin encerrarse en un dédalo de contradicciones, diciendo que puede uno desprenderse por medio de la donación de alguna cosa, dejar de exigir el cumplimiento de lo que le han prometido: ¿pues qué es esto sino renunciar y sacrificar en tales casos nuestro derecho? — Pero yo, que puedo renunciar en favor del ladrón lo que éste me ha robado, *no puedo disponer del derecho de propiedad que ha quedado destruido, negado y roto por el robo.* — Puro sofisma es este; porque no se trata de si el derecho de propiedad, considerado potencialmente y en abstracto, puede ó no renunciarse, sino sólo del derecho que tengo en esta ó aquella cosa, el cual confiesa el mismo Sr. Silvela, que lo podemos sacrificar: de donde se infiere que hay derechos que pueden ser renunciados. Aun al derecho en general de propiedad podemos renunciar, cuando no lo habemos menester para conservación nuestra ó de otro, como sucede al religioso, que vive admirablemente sin tener nada propio; y si bien es cierto, que cuando

alguno me roba, no solamente viola mi derecho en la cosa que se lleva, sino también el derecho en general consignado en la ley; pero el representante y guardián de este derecho es la ley misma, la ley personificada en el magistrado, á quien pertenece el derecho de vindicarla. Este derecho no es mio, ni mucho menos del agresor, *obligado á la pena*, sino del que ha recibido de Dios próxima ó remotamente autoridad para imponerla y fuerza material para ejecutarla.—Concluye el Sr. Silvela diciendo, que se puede renunciar siempre á la responsabilidad civil, pero nunca á la criminal; y por nuestra parte concluimos replicando, que á la responsabilidad jamás se puede renunciar, ahora sea civil, ahora penal, sino únicamente al derecho de exigirla.

P. Según esto, ¿cuál es la razón de la pena?

R. «*La razón de la pena está en el delito ó en la infracción jurídica por actos de la libre voluntad. Si decimos razón á todo aquello que contiene otra cosa como posible, aunque no determine su nacimiento de una manera necesaria y efectiva—en lo que se diferencia de la idea ó (¿de?) causa,—todo delito, toda viola-*

ción consciente del orden jurídico, encierra en sí la pena 1.»

La tesis nos parece absurda, y los prenotandos que trae el Sr. Silvela para explicarla, no menos falsos que ella. La razón de una cosa, ó está en la cosa misma, ó fuera de ella: en este segundo caso la razón no se distingue de la causa; en el primero, la razón pertenece á la esencia misma ó definición de la cosa. Así, la esencia del círculo expresada en su definición, es la razón ó causa intrínseca de la igualdad de los radios. Ahora, ¿en cuál de estos dos sentidos toma el Sr. Silvela el término *razón*? No en el sentido de causa, pues nos dice terminantemente que la razón se distingue de la causa: luego tiene que tomarlo en el sentido de esencia. Esto supuesto, ¿se puede decir con relación al ejemplo anterior, que la esencia del círculo es la razón que *contiene como posible la igualdad de sus radios aunque no determine su nacimiento de una manera necesaria y efectiva*? Ciertamente que no: semejante razón es pura algarabía, que no razón. La esencia de toda

1 P. I, lib. III, cap. I.

cosa es cierto el principio de sus propiedades, mas el sér de estas propiedades no se halla en la esencia como algo *posible aunque no efectivo*; ó en otros términos, el sér que hay en las cosas distinto de su esencia, no procede de la esencia misma como la encina de la bellota, que esto es reducir las esencias con el panteista Krause á meros gérmenes que luego se desarrollan y determinan, sino al modo como, dado el sol ú otro cuerpo brillante, se sigue la luz. Veamos ahora la aplicación de estos conceptos á la tesis del Sr. Silvela, que la razón de la pena es el delito.

¿Por ventura es el delito razón de la pena, tomada la palabra *razón* en sentido de *causa*? El Sr. Silvela responde que no; y su respuesta conforma en este caso con el sentido común. Serálo únicamente en el sentido de esencia ó definición, de suerte que de la misma definición del delito se siga el concepto de la pena. Ahora bien, de este último aserto decimos que no sólo es falso, sino absurdo; y la razón es, porque la esencia del delito consiste en la infracción del orden de la justicia sancionado por la ley civil, y la esencia de la pena consiste en ese mismo orden, que en el

punto de ser violado, se vuelve contra el transgresor privándole de algún bien. Cuando el orden salga pues del desorden, y la justicia de la iniquidad, ó el derecho del entuerto, entonces saldrá la pena del delito. ¿Sabeis lo que es la pena? La reacción de la justicia ultrajada por el crimen. ¿Sabeis lo que es la justicia? Una perfección divina que se refleja en el mundo moral, en aquella virtud que da á cada uno lo que es suyo, al bueno premio, al malo castigo, mostrando en las leyes que la formulan, y en la autoridad que las dicta y aplica, un como rayo de aquel sol divino que tan claramente resplandece en la expiación del crimen.

CAPÍTULO XVII.

CONTINÚA EL DERECHO PENAL.

Pregunta. «Los legisladores cristianos, ¿están en el deber de sancionar (los preceptos del derecho divino positivo)?»

Respuesta. «La contestación es negativa: la religión, y de consiguiente el derecho divino positivo, tiene un carácter moral más que jurídico; procura la *perfección*, y su cumplimiento ha de ser *voluntario*. Los legisladores no pueden imponer las creencias, ni infundir la virtud; sus medios son imperfectos, y alguna vez se ven en la necesidad de permitir un mal para evitar otro mayor ¹.»

Siempre el mismo error, la misma separación y divorcio entre el derecho y la moral,

¹ *Prolegómenos del Derecho*, Madrid, Góngora, 1875, por DON FRANCISCO DE LA PISA PAJARRES, *catedrático de la Universidad Central*, lec. XIX.

punto de ser violado, se vuelve contra el transgresor privándole de algún bien. Cuando el orden salga pues del desorden, y la justicia de la iniquidad, ó el derecho del entuerto, entonces saldrá la pena del delito. ¿Sabeis lo que es la pena? La reacción de la justicia ultrajada por el crimen. ¿Sabeis lo que es la justicia? Una perfección divina que se refleja en el mundo moral, en aquella virtud que da á cada uno lo que es suyo, al bueno premio, al malo castigo, mostrando en las leyes que la formulan, y en la autoridad que las dicta y aplica, un como rayo de aquel sol divino que tan claramente resplandece en la expiación del crimen.

CAPÍTULO XVII.

CONTINÚA EL DERECHO PENAL.

Pregunta. «Los legisladores cristianos, ¿están en el deber de sancionar (los preceptos del derecho divino positivo)?»

Respuesta. «La contestación es negativa: la religión, y de consiguiente el derecho divino positivo, tiene un carácter moral más que jurídico; procura la *perfección*, y su cumplimiento ha de ser *voluntario*. Los legisladores no pueden imponer las creencias, ni infundir la virtud; sus medios son imperfectos, y alguna vez se ven en la necesidad de permitir un mal para evitar otro mayor ¹.»

Siempre el mismo error, la misma separación y divorcio entre el derecho y la moral,

¹ *Prolegómenos del Derecho*, Madrid, Góngora, 1875, por DON FRANCISCO DE LA PISA PAJARES, *catedrático de la Universidad Central*, lec. XIX.

olvidándose ó desconociéndose que aunque no todo lo que pertenece al orden moral es del resorte y jurisdicción del derecho, pero el derecho por su misma esencia es siempre de orden moral. ¿Qué diremos pues de los preceptos del derecho divino positivo? Contra la falsa doctrina que insinúa el Sr. Pisa, no vacilamos en decir, que tales preceptos son rigurosamente jurídicos; y la razón es, porque si tomamos la palabra *derecho* en su acepción objetiva de *ley*, dichos preceptos constituyen nada menos que la ley divina positiva, y por consiguiente son rigurosamente *jurídicos*; y si la tomamos en sentido subjetivo de *potestas aliquid habendi vel agendi*, tales preceptos implican esa facultad ó derecho, pues el mismo mandamiento que me prohíbe no matar, supone el derecho que tiene el prójimo á la propia vida, *et sic de ceteris*. El Sr. Pisa habrá querido decir, que tales mandamientos no son jurídicos bajo el punto de vista de la ley humana; pero el caso es, que no lo ha dicho, y que á haber puesto ese límite á su tesis, todavía sería falsa. Porque sabido es que la ley humana se divide en *eclesiástica* y *civil*; que la primera procede y toma su autoridad de las Sagra-

das Escrituras: *Ex auctoritatibus veteris et Novi Testamenti processerunt canonicae sanctiones* ¹, y al mismo derecho canónico se le llama con mucha razón *divino*, porque «contiene ciertas cosas tomadas del sagrado texto... ó consta de conclusiones deducidas de los principios de la ley divina: *Quia vel continet quaedam excerpta ex sanctis litteris... vel quia sunt conclusiones deductae ex principiis legis divinae* ²,» y que una cosa semejante puede decirse de las leyes civiles, en las cuales se contienen los principios del derecho natural, que para nosotros católicos está en toda su plenitud y perfección en los códigos de la divina revelación. Del derecho romano se ha dicho con razón, que es *la moral escrita*; y la moral es de suyo cosa divina por razón de su autor, que es Dios, de quien tienen fuerza de obligar los preceptos morales, debiéndose añadir que así para los legisladores como para los súbditos cristianos la sola moral que existe, y que están obligados los primeros á proteger con sus sanciones, fundando en ella sus leyes, y los segundos á

¹ C. Qualiter. 24, De accus.

² Schmalzgrueber, *Dissert. proem.*, 55, 7, n. 237.

observar religiosamente, es la moral cristiana, es decir, esos mismos preceptos del derecho divino positivo que el Sr. Pisa no quiere que sancionen los legisladores cristianos!

Quizá el profesor de Madrid habrá únicamente pensado al proferir tamaño dislate, en los preceptos que se refieren al culto, — porque parece imposible que haya querido dejar sin sanción los preceptos divinos positivos que prohíben el homicidio, el hurto, el adulterio, etc., — v. gr.; la santificación de las fiestas, la prohibición de la blasfemia, de la idolatría, de la impiedad, de todos los crímenes en fin, que atacan la verdad y la santidad de la religión, y conmueven por lo mismo los fundamentos de la sociedad. Pero, ¿es posible que el Sr. Pisa Pajares, profesor del derecho civil por excelencia, que tanta fuerza daba con sus sanciones á los preceptos divinos positivos, sostenga el indiferentismo religioso del Estado, dejando no ya sólo á la religión sino á la sociedad misma sin defensa contra sus mayores enemigos? Desgraciadamente la triste realidad pasa en este caso los límites de lo verosímil.—Pero «la religión, y de consiguiente el derecho divino positivo... procura

la perfección, y su cumplimiento ha de ser voluntario.»—¡Ah! la perfección es de pocos, y á ella se ordenan los consejos evangélicos: mas los preceptos de la ley divina positiva obligan á todos, y su observancia no es la perfección del cristiano. Recuerde el Sr. Pisa á este propósito las palabras del sagrado Evangelio †: «Habiéndole preguntado un jóven al Señor, qué obras *debía* hacer para conseguir la vida eterna, el divino Maestro le contestó diciendo: Si quieres entrar en la vida eterna, guarda los mandamientos: *Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata*. Díjole él: ¿Qué mandamientos? Respondió Jesús: No matarás: No cometerás adulterio: No hurtarás: No levantarás falso testimonio, etc. Díjole el jóven: Todos esos los he guardado desde mi juventud, ¿qué más me falta? Respondióle Jesús: Si quieres ser perfecto, anda y vende cuanto tienes, y dáselo á los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo: ven después, y sígueme. *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes... sequere me.*» La distinción entre el precepto y el consejo, entre las obras moralmente necesarias y

† Math. XIX, p. 16 y siguientes.

las de perfección cristiana, es pues evidente; el profesor de Madrid no ha acertado á hacer esta distinción, y de aquí la equivocación en que incurre al decir que los preceptos del derecho divino positivo procuran la perfección, la cual no cae debajo de las sanciones jurídicas. Lo segundo que dice, á saber: que el cumplimiento de tales preceptos es *voluntario* (moralmente libre, puede decir, pues se refiere á obras que considera equivocadamente de puro consejo y perfección), es también inexacto, porque tales preceptos ligan la voluntad con el vínculo del deber más riguroso. — «Los legisladores no pueden imponer las creencias ni infundir la virtud.» — Cierto; pero pueden y deben castigar la apostasía y reprimir el vicio; pueden y deben proteger con sus sanciones el plan divino aplicado al orden social, cuya tutela les está encomendada; pueden y deben, finalmente, ser ministros de Dios para el bien; y cuando por desgracia faltan á esta sublime vocación, desoyendo la voz de la religión y de la Iglesia, que les piden amparo y protección para sus sagrados fueros y para la misma sociedad civil, cuyo más firme fundamento es el

orden divino positivo de la honestidad y de la justicia, dejan de ser legisladores cristianos y degeneran en apóstatas Julianos.

P. Mas la Iglesia al menos ¿no tendrá el derecho de castigar con penas temporales á sus súbditos culpables?

R. «Fundada por Jesucristo, la Iglesia es sociedad independiente; se dirige al entendimiento definiendo dogmas, y á la voluntad definiendo preceptos morales: sus medios son espirituales, *no de fuerza* 1.»

Esta doctrina ha sido recientemente reprobada y proscrita en la proposición XXIV del *Syllabus*, que dice así: «La Iglesia no tiene la potestad de emplear la fuerza, ni potestad ninguna temporal directa ni indirecta: *Ecclesia vis inferendae potestatem non habet directam vel indirectam.*» Todo el derecho canónico, desde San Pablo, ó mejor, desde Jesucristo, que usó del látigo contra los mercaderes que profanaban el templo, hasta el Concilio Vaticano, donde fué confirmado ese insigne documento del inmortal Pío IX, protestan contra la sentencia

1 Ibid, lec. XXXVII.

del señor Pisa Pajares, condenada por la autoridad competente como contraria á la Sagrada Escritura, enemiga de la fé católica, herética y errónea. El profesor de Madrid la establece, sin embargo, *ex-cathedra*, sin apoyarla en más prueba que su palabra; por cuya razón no exige otra refutación que la que ahora hacemos, levantando nuestra consideración y respeto á otra cátedra que nos parece algo más sublime que la del Sr. Pisa Pajares. Por lo demás, si alguno desea conocer á fondo esta materia, y vindicar la verdad combatida por el profesor de Madrid, que lea los magníficos, eruditísimos y concluyentes artículos del Sr. Barraquer, publicados por *La Ciencia Cristiana*, con el título de *Fundamentos jurídicos de la Inquisición*, ó el breve, pero también erudito comentario del Sr. Perujo á la proposición XXIV del *Syllabus*.

P. ¿Tiene el Estado, ó sea la potestad civil, el derecho de castigar y de perdonar al delincuente?

R. «El Estado pues no tiene... derecho de penar, considerando como facultad arbitraria el imponer castigo ó conceder indulto, sino que está moralmente obligado á lo primero para

cumplir á todos su derecho, incluso al mismo reo. De aquí que no pueda sostenerse, dentro de los eternos principios de la filosofía, el que la ley declare irresponsable por actos nacidos de su libre voluntad, á persona alguna, como acontece al monarca en el régimen constitucional... Niegan también tales principios la posibilidad de derogar ó torcer arbitrariamente la ley para un caso dado por medio del indulto, ó la de suspenderla temporalmente en todos sus efectos por la amnistía, con la que se pretende echar un velo sobre el crimen y sus consecuencias 1.»

Esta doctrina es uno de los corolarios del consabido derecho á la pena. ¿Qué facultad podría invocar el Estado para violar ese derecho, negando á los criminales el bien de la pena por medio del indulto? Hacerles gracia á estos infelices, ¡qué horror! El soberano que ejercitara esa hasta ahora sublime prerogativa de perdonar á los reos, como Dios misericordioso perdona al pecador contrito y humillado, haríase reo de justicia y hasta de crueldad, pues negaría á los culpables el derecho de vivir en presidio y arrastrar acaso toda su vida

1. *El Derecho penal*, por D. Luís SILVELA, lib. IV, cap. IV.

una cadena. ¡Cosa notable! Una de las más bellas armonías del mundo moral restaurado y engrandecido é iluminado por el cristianismo, fué, y todavía continúa siendo, el ósculo santo de amor que se dan mutuamente la misericordia y la justicia en el augusto ejercicio de la soberanía; pero esa belleza no está hecha para nuestro juriconsulto, cortado por los patrones de Bentham, ó de Kant, ó de Krause, ó de alguno de tantos otros sofistas como vienen infestando las doctrinas y las leyes: desde hoy en adelante la justicia no puede ya componerse con la misericordia; la sociedad no debe tener entrañas, ni los soberanos corazón; y la ley tiene de ser dura y feroz como el ateísmo. ¡Admirable progreso!

Nos ha extrañado, por cierto, que el profesor de Madrid declare *responsables* á los monarcas en nombre de los *eternos principios* de la filosofía y contra uno de los dogmas del *régimen constitucional*: la especie es verdaderamente atrevida en un texto vivo que cobra del Estado; y no sólo atrevida, sino hasta demagógica, y por consiguiente falsa y subversiva. Porque es de advertir, que el error de los publicistas liberales no consiste en declarar la

irresponsabilidad de los monarcas, sino en despojarles de su potestad legítima, y en trasladarla á sus llamados ministros, representantes de la «opinión pública,» á quienes declaran responsables porque antes los han hecho omnipotentes; en eso está el error constitucional, y en hacer creer á los mismos reyes que su irresponsabilidad es no sólo delante de los hombres, sino también delante de Dios. Pero el Sr. Silvela, sin vindicar para los soberanos los fueros de la majestad, sujétalos á responsabilidad por actos nacidos *de su libre voluntad* (no faltaba más sino que los sentara en el banquillo por culpas ajenas), haciendo su condición, de suyo miserable, verdaderamente horrible. Todavía se ha dejado el Sr. Silvela en el tintero decirnos, qué tribunal destina á juzgar al soberano, y de quién recibirá ese tribunal semejante derecho, ó mejor, semejante deber, porque según la teoría que examinamos, al soberano es á quien pertenece el derecho de ser juzgado, y en su caso depuesto y aún decapitado, si por ventura fuesen sus jueces partidarios de la pena de muerte, como dice la historia que lo son en contra de los reyes todos los demagogos.

No se espante nadie, sin embargo, del texto del Sr. Silvela, á que nos referimos: el profesor de Madrid pertenece á la escuela de los *doctrinarios* ú *oportunistas*, que saben modificar y aún suspender la virtud de los principios, aunque estos sean *eternos*, y las leyes de la lógica, para que nadie se asuste de ellos. «*Tales medidas,*» nos dice á continuación, «*que en sí mismas son la negación de la necesidad moral que la ley entraña, pueden quedar completamente justificadas por las condiciones históricas en que se hallen colocados los pueblos, esto es, dentro de la ciencia filosófico-histórica ó la política.*» Es decir, que la política y sus intereses pueden «justificar completamente» la violación de la justicia, y «negar la necesidad moral de la ley,» ó el deber de dar á cada uno su derecho; ó en otros términos, que no puede uno fiarse de «los *eternos* principios» que invoca esta filosofía, porque sus oráculos se reservan el reemplazarlos con principios *temporales*; y así todo se arregla, y pueden coexistir en amable contradicción lo blanco y lo negro, lo justo y lo injusto, ó sea el derecho de hacer gracia al criminal, y el derecho del criminal á que no se le haga, sino antes le

tengan perpétuamente aherrojado en cárceles y presidios. ¡Qué doctrinas! Ó mejor, ¡qué galimatías!

P. ¿Cuándo debe cesar la pena impuesta por los tribunales?

R. «La pena debe con justicia concluir antes del tiempo que provisionalmente se le asignó, si se ha alcanzado el fin con que se impuso, ó prolongarse cuanto sea menester, en el caso contrario ^{1.}»

Se acabó ya el condenar en definitiva á destierro ó presidio, ni á pena alguna temporal por tiempo determinado; en adelante el límite de las penas será fijado por los encargados de vigilar sobre su ejecución, los que deberán soltar ó retener á los reos según ellos se porten, sin atender á la gravedad de sus delitos, pudiendo por lo tanto acaecer, que el asesino convertido á sentimientos morales termine su condena en la milésima parte del tiempo en que debe sufrir la suya el que ha hurtado por valor de una peseta. Confesamos, á la verdad, que en este punto el señor

¹ Ibid, pág. 426.

Silvela es consecuente con sus principios; porque si la pena es tan sólo una condición exigida por el culpable para su propia enmienda, excluida toda idea de expiación y de tutela del orden, el tiempo que tarde en enmendarse, debe ser la medida de la duración de la pena: así de dos criminales castigados por la misma causa, v. gr., si los dos son monederos falsos, uno de ellos puede estar en presidio un mes, y el otro toda su vida. No es pues la lógica quien debe quejarse en este punto del Sr. Silvela, sino el sentido común, y con él la ciencia moral y la justicia social, según veremos más adelante.

P. ¿Quién debe tomar á su cargo la enseñanza de los penados?

R. «La Iglesia y la *Universidad* abarcan dentro de sí la enseñanza de los reclusos, y el Estado debe tan sólo proporcionarles los medios externos y materiales para llenar su objeto. Si por circunstancias históricas no pudieran hacerlo, el Estado debe tomarlo á su cargo 1.»

Donosa ocurrencia por cierto, encomendar

1 Lib. V, cap. II.

á «la Universidad» la enseñanza de los reclusos; buenos misioneros les proporciona el profesor de Madrid; sobre todo si entre los profesores son elegidos los textos vivos, pronto extirparán de sus almas los gérmenes de virtud que el crimen haya dejado en ellas, extinguiendo del todo, cuanto sea de su parte, la lumbre de la fé, entenebriéndolas con las máximas de la moral independiente, y haciéndoles creer que el Estado no tiene derecho á causarles el mal de la pena, sino la obligación de proporcionarles esta condición de desenvolvimiento de su esencia, sin poderles hacer gracia ninguna, pues esta doctrina que tanto enciende el orgullo, es dura como las peñas. No sabemos por qué llama también el Sr. Silvela á la Iglesia para que enseñe á los reclusos juntamente con la Universidad, porque eso sería sembrar á un mismo tiempo el trigo y la cizaña, y juntar en el mismo lugar la luz con las tinieblas, á Cristo con Belial.

P. ¿En qué sentido se debe tomar la palabra *expiación*?

R. «Si esta palabra no se toma en sentido de *enmienda y mejora* del culpable, ÚNICA COSA

que repara el mal y restablece la ley en su observancia, ó carece de todo significado, ó sólo puede representar la paga del crimen con la pena ¹.

Lejos de ser la enmienda del culpable la única cosa que repara el mal del delito, debe decirse todo lo contrario, que no es ella el principio reparador, pues se refiere al bien particular del mismo reo, y no al orden social violado por el culpable. Muy bueno es que el culpable se arrepienta y convierta, pero su arrepentimiento y conversión, efecto accidental y de ningún modo necesario de la pena, no es principio intrínseco de ella: si el penado desgraciadamente se endurece más con el sufrimiento, no por eso deja la pena de ser pena; y si por ventura se ablanda con él, como el hierro con el fuego, no por eso deja de exigirle la justicia, no ya para que se ablande, sino para que sufra, porque razón es que el que ha hecho sufrir á otro injustamente, sufra en sí mismo con justicia las consecuencias físicas de su maldad. No es otra la reacción natural que se observa en la naturaleza

¹ Lib. IV, cap. I.

como ley universal y constante. Hasta los mismos criminales sienten dentro de sí esta necesidad que les impone la justicia, de sufrir y de expiar su delito; tan vivamente la sienten á veces, que no suelen ser raros los casos en que el autor desconocido de un delito se delata á sí mismo al juez, y pide ser castigado, porque sólo el castigo puede librarle del peso que siente su alma, ó sea de la necesidad de pagar la deuda que contrajo con la justicia al ejecutar el delito. ¿Quién hay que no perciba la relación natural que existe entre el crimen y el sufrimiento, al modo como existe entre la virtud y la dicha? El mismo Kant nos habla de esta relación, en que funda la prueba de la inmortalidad del alma; porque no hay cosa que más lastime el corazón, que la virtud perseguida, ó el crimen feliz; y así la conciencia pide premios y coronas para el varón justo, y tormentos para el malvado, conviértase ó no se convierta, que eso es cuenta suya, y no asunto principal de la sociedad. No se convertirán ciertamente los pecados en el infierno, ni podrán convertirse, porque pasó para ellos el tiempo aceptable; mas no por eso dejarán de sufrir las penas

que allí se sufren, de daño y de sentido, y eso por eternidad de eternidades. Pero ¿qué estamos diciendo? precisamente la teoría de los que aborrecen el carácter expiatorio de la pena, ha sido *ex-professo* fabricada á instancia de las pasiones, por la razón emancipada de los filósofos, para destruir el dogma católico del infierno, según el cual la pena es pura expiación y no condición ó derecho atribuido al malvado para que se enmiende, pues en el infierno los condenados no se enmiendan, *voluntas eorum perpetuo manebit obstinata in malo* (Santo Tomás), y ni siquiera pueden arrepentirse con aquel arrepentimiento que consiste en abominar del pecado como tal pecado ú ofensa de Dios. Y la razón de no poder sentir los condenados verdadero arrepentimiento, sino estéril remordimiento, consiste en que su mansión es lugar donde se sufre no la prueba sino el castigo, por no haber salido bien de ella; allí la pena no es vía por donde se va al fin, sino término del camino que se ha errado, siendo absurdo que el término sea el camino, y el destino final en que consiste la pena, medio ó ejercicio para obtener la recompensa. No lo creen así los panteístas españo-

les, para quienes «el porvenir más allá de la tumba no es otra cosa que el desenvolvimiento lógico y la continuación indefinida del presente 1,» es decir, la desaparición de la personalidad humana en la otra vida, si es que por ventura la admiten en la actual. Pero este punto ya lo tocamos de propósito refutando los errores y blasfemias del Sr. Sales y Ferré, catedrático de la Universidad de Sevilla.

P. ¿Y qué enseñais vos sobre esta paga ó restitución?

R. Que «la reciprocidad entre el (mal) ocasionado por el delito y el que contiene el castigo, es *contraria á todo pensamiento de justicia*, la cual reclama y pide que cada uno sea tratado como exige su situación y estado actual, *no como él se condujo con sus semejantes*, violando y perturbando el derecho. De otra suerte se vendría á elevar á la categoría de principio la injusticia, y se conduciría el Estado, que tiene la misión de conservar el ór-

1 Teoría de la inmortalidad del alma y de las penas y recompensas de la vida futura, por D. JUAN ALONSO EGUÍLAZ. Contra esta teoría escribió dos notabilísimos artículos el P. Ceferino González en *La Revista Católica de España*, núms. 1 y 2, tomo I, con el título: *La inmortalidad del alma y sus destinos, según una teoría krausoespiritista*, á los que remitimos al lector.

den jurídico y restablecerle cuando se quebranta, *de un modo tan torcido y tan inicuo como el mismo reo* imitando á sangre fría sus malos hechos, como si la injusticia del uno pudiera nunca justificar la injusticia del otro ¹.»

Volvemos al error que notamos más arriba, que el Estado, ó sea la autoridad suprema en el orden civil, no tiene derecho á causar mal ninguno al autor del crimen, porque haciéndole mal se igualaría con el culpable, que hizo mal á su víctima. El vicio de este argumento consiste en identificar el mal de la pena con el mal causado por la culpa, que son dos cosas, aunque materialmente semejantes, pero moralmente contrarias. El mal que hace el reo, cometiendo v. gr. un asesinato, es producido injustamente, porque recae sobre una persona inocente, y porque, áun cuando esta fuera culpable, su matador carece de autoridad para quitarle la vida. Por el contrario, el mal que hace el verdugo quitándole al asesino, es causado justamente, lo primero, porque quien lo sufre, no es inocente sino culpado; y lo segundo, porque es causa-

¹ *El Derecho penal*, por D. Luis SILVELA, pág. 375.

do en nombre de la ley, dictada y aplicada por quien tiene autoridad respectivamente para dictarla y aplicarla. ¿Vé ahora claro el señor Silvela la diferencia que antes no acertó á ver entre el mal de la culpa y el mal de la pena; y que no es imitar al criminal sino hacer todo lo contrario de lo que él hace, imponerle el sufrimiento del castigo, con el cual se desbaratan sus malas trazas, y se repara el desorden moral, que no tan sólo material, en que consiste su delito? La persona agraviada injustamente puede preguntar á su ofensor: ¿por qué me hieres? Pero el criminal sentenciado á la pena condigna, no puede hacer esa misma pregunta á su juez, porque su misma conciencia le ha dado antes la respuesta. Por otra parte, ¿no nos dijo antes el Sr. Silvela, que la razón de la pena es el mismo delito? Pues aunque dijo mal, confundiendo la relación que media entre el delito y la pena, con el delito, pero al fin supuso entre ambos términos alguna manera de conexión, que ahora desaparece por venir la pena, no ya tras el delito, persiguiéndole y expiándole en su autor por medio del sufrimiento, sino tras la mejora del delincuente, como si

este efecto dependiera esencialmente de la ley y no de la libre voluntad, auxiliada de la gracia divina. No se imitan ciertamente los malos hechos de los hombres perversos, restaurando en ellos el orden que han violado, antes de este modo se sale al encuentro del crimen, y se defiende á la sociedad y al orden contra los estímulos del crimen, que son el deleite ilícito, á que es esencialmente contrario el sufrimiento de la pena; imitaseles destruyendo la justicia vindicativa, como ellos han procurado destruir la conmutativa, y reconociéndoles por lo mismo que han delinquido, un nuevo derecho, el derecho á la pena, en vez de ponerles la obligación de sufrir para pagar las deudas que contrajeron con la justicia.

P. ¿Qué penas os parece bien suprimir?

R. «La clasificación que acabamos de presentar, no difiere esencialmente de la comunemente admitida en los códigos vigentes. *Desaparecen*, sin embargo, de ella la *pena de muerte*, y todas las que producen *un mero dolor del cuerpo*, etc. 1.»

1 Ibid. Lib. III, cap. II, pag. 323.

¿Y por qué no ha de causar la pena dolor en el cuerpo? ¿Acaso no es el hombre sensitivo, el hombre animal, y por consiguiente el cuerpo con sus instintos desordenados y pasiones malas, quien induce al hombre racional y libre á consentir en el delito para satisfacer aquellas tendencias inferiores con detrimento y sacrificio de la superior tendencia de la voluntad al bien honesto? Pues si es así, el mismo hombre sensitivo debe ser castigado y afligido con la privación de algún bien sensible, á la cual se sigue naturalmente el dolor. El insigne Padre Taparelli ha declarado este punto en términos tan luminosos y precisos como pueden serlo los de una ecuación algebraica. «¿Qué es, dice, el orden á que mira la justicia? es la paridad entre lo que se dá y lo que se tiene (*del dare all'avere*), ó sea entre el *déber* y el *derecho*. Ahora, ¿quién es el que en el orden individual debe dar, y quién el que debe haber? Sin duda alguna el hombre sensitivo y el hombre racional. Es así que el delito viola el orden de estas relaciones, concediendo al hombre sensitivo alguna satisfacción que le está vedada por la razón: luego privándole de alguna satisfacción sensible que la ra-

zón no estaría obligada á rehusarle, quedan equilibradas las partes en el individuo, cuya razón no puede menos de aprobar la justicia de la pena 1. Es así, añadimos nosotros, que la privación de la satisfacción que codicia el apetito del hombre sensitivo, produce naturalmente en el cuerpo *dolor, pena*: luego el señor Silvela desconce lo que exige la justicia al suprimir todos los castigos que «producen un mero dolor del cuerpo.»—Pero vengamos á la supresión de la pena de muerte del código doctrinario-panteístico del Sr. Silvela.

La legitimidad de la pena de muerte es indudable para el católico, porque está registrada en varios lugares de la Sagrada Escritura. Los que niegan el derecho de la autoridad civil para imponer esa pena, no solamente se declaran contra la verdad de la fé, sino tam-

1. *Saggio theoretico di Divin. natur.*, Disert. IV, cap. III.

En otros términos expone el sabio publicista la misma doctrina; hélos aquí: L'uomo morale è una volontà libera, guidata dalla ragione, e spinta dal ben sensibile. Di questi tre elementi il ben sensibile è il solo che *positivamente* influisca nel traviar della volontà, la quale *per sé* tende al ben ragionevole quando dalle passioni non ne venga distolta. L'arte dunque del legislatore penales si riduce finalmente à contraponer al *ben sensibile* del delitto un *mal sensibile* con tal proporzione que compense giustamente il *disorden* della colpa, il *danno* dell'atto nocivo, lo *scandalo* della menti. *Ibid.*, número 807.

bién contra la razón y el derecho natural, yéndose, por consiguiente, al campo enemigo de los Rousseau, Kant 1 y demás racionalistas, que explican el origen y naturaleza de la potestad civil por medio del *contrato social*, en donde figuran la humana voluntad y el número de los votantes como fuente y principio del derecho, con independencia de la voluntad de Dios, y con ofensa de su infinito poder, majestad y sabiduría. Esa doctrina, condenada expresamente en el *Syllabus*, es el punto de partida de los que niegan el derecho de la potestad civil para imponer la pena de muerte. ¡Qué diferencia entre este humanitarismo ateístico, y la doctrina de los publicistas que reconocen la sublimidad y grandeza de la potestad civil en la justa imposición de la pena! «En nada se manifiesta tanto la majestad del Estado,» dice el protestante Sthal, «como en la pena; pero en nada tampoco se echa mejor de ver, que su poder procede de lo alto y no de los hombres 2.» «El poder de castigar

1 Kant, sin embargo, admite la pena de muerte como consecuencia del «imperativo categórico,» en que dice que consiste la ley penal.

2 Véase *La pena de muerte á la luz del derecho natural*, ar-

que ejercita el Estado,» dice por su parte Walter, autor muy católico, «no es sino una derivación y como delegación del poder de castigar de Dios, aunque con las limitaciones de no ser absoluto, sino creado sólo para este mundo, y de estar en manos de un poder terreno 1.» Allégase á estas razones, que la pena de muerte es la única proporcionada á la gravedad de ciertos delitos, proporción reconocida no solamente por la razón de los mayores filósofos y de todos los legisladores del mundo, incluso casi todos los de la escuela liberal (¡feliz inconsecuencia!), sino por el buen sentido de las gentes, y hasta por los impulsos naturales del corazón humano. Las ideas pues que los filósofos *soi-disants* humanitarios sostienen en libros y cátedras, además de minar los fundamentos del orden social, como dice y prueba nuestro Balmes en su *Ética*, son *inmorales y crueles*. Ya observó el gran Donoso, que allí donde es abolida la pena de muerte, la sociedad suda sangre. No queremos esplanar estos conceptos por no sa-

ticulos publicados en *La Ciencia Cristiana*, vol. XIV, su autor el insigne jesuita alemán A. LANGHORST.

1 Ibid.

lirnos de los límites trazados á este comentario, y porque recientemente ha tratado y dilucidado ámplia y magníficamente esta materia en *La Ciencia Cristiana* el redactor de las *Stimmen aus Marien-Laache*, A. Langhorst, de la Compañía de Jesús. Vamos pues á concluir el punto reproduciendo el pasaje en que este sabio publicista alemán expone y refuta la objeción de Ahrens contra la pena de muerte, porque así se verá, que el Sr. Silvela en su teoría penal no ha hecho otra cosa sino repetir servilmente las ineptias del más famoso entre los discípulos del fracmasón Krause: «También Ahrens, el más importante de los discípulos de Krause, combate la pena de muerte. Matar á un hombre, dice, es cometer una mala acción. Reconocer en la autoridad pública el derecho de matar á un hombre porque ha cometido un crimen, equivale á otorgarle el permiso de obrar mal contra el que ha cometido un mal. *Semejantes especies no merecen ciertamente los honores de la refutación*. Ahrens mismo se contradice, y sólo la falta de lógica le impide declarar irracional é inmoral la guerra legítima. Lo que sí es cierto, es, que no es lícito á ningún hombre dar muerte á otro

por convenir así á su interés particular y sin delegación superior; pero aún en este punto debe exceptuarse el caso de legítima defensa. Según Ahrens, la pena de muerte es además insostenible, porque en virtud de ella el hombre á quien se ha de respetar siempre como persona y fin, es rebajado á la condición de cosa; su personalidad, dice, es subordinada y sacrificada de esta suerte. A esto contestamos que el hombre no es en modo alguno *fin de sí propio*, como Ahrens pretende. Sin perjuicio de su personalidad, él, como todas las criaturas, está subordinado á un fin superior, al cual debe someterse siempre, y en caso de que lo exija el orden perturbado, rendirle homenaje con el sacrificio de su vida. Así lo pide la justicia. La dignidad humana no sufre con esto lo más mínimo.»

CAPÍTULO XVIII.

SOBRE ESTÉTICA Y LITERATURA.

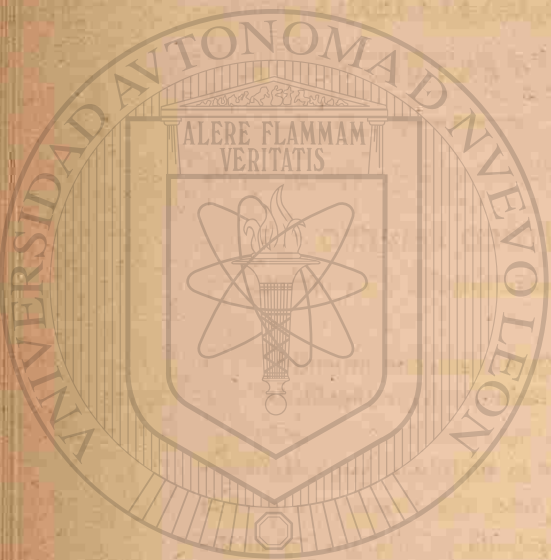
Pregunta. ¿Qué cosa es arte?

Respuesta. «La bella y sistemática actividad del espíritu, determinada según ley y dirigida á un fin ¹.»

Definición viciosa, lo primero, porque se refiere sólo á las artes *bellas*, que producen obras cuya sola vista deleita, y excluye por consiguiente á las artes *mecánicas*, que miran á la utilidad ó conveniencia de la vida humana. Lo segundo, porque la belleza de las artes liberales no se cifra en la *bella actividad* del

¹ *Principios de literatura general ó teoría del arte literario*, por D. SALVADOR ARPE Y LOPEZ, catedrático del Instituto de Cádiz* (Cádiz, 1872), primera parte, cap. I, pág. 21.

* Posteriormente ha sido ascendido á la cátedra de Retórica y Poesía del Instituto de San Isidro de esta corte.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

EL CATECISMO

DE LOS TEXTOS VIVOS.



CAPÍTULO PRIMERO.

SOBRE EL CONOCIMIENTO Y LA CIENCIA.

Pregunta. ¿Qué es el conocimiento?

Respuesta. «Relación bajo unidad. »¹

Para penetrar el sentido de tan extraña definición, recuérdese que Krause, cuya es la doctrina compendiada en ella, profesó el absurdo del panteísmo, ó como él decía, del *panteísmo*; y que para los panteístas todas las cosas son modos ó determinaciones de un sólo sér. Según esta absurda doctrina, siempre que conocemos alguna cosa determinada, conocemos también el sér que en ella se de-

¹ *Psicología ó ciencia del alma*, por EUSEBIO RUIZ CHAMORRO, catedrático de esta asignatura en el Instituto del Noviciado (Madrid, 1876), lec. II, pág. 24.

termina y manifiesta. Si los objetos A y B fuesen el mismo objeto C, determinado ó contraído en B y en A, claro es que en viendo el objeto A ó el objeto B, por fuerza habíamos de ver al objeto C, que con ellos haría una sola cosa. Esto puede decirse de todos los objetos particulares conocidos, los cuales por el mismo caso de ser particulares, y aún diferentes entre sí, suponen, según los pan-teístas, un sugeto *común* en que se identifican. Haciendo aplicación de esta doctrina á la distinción que media entre el sugeto que conoce, á quien llamamos *yo*, y el objeto conocido, el autor á que nos referimos en el texto, observa que ambos «tienen de común el *sér*,» y añade (página 25): «Sólo porque yo *soy* y porque lo conocido *es*, porque el sugeto y el objeto *tienen de común el sér*, se hace posible la relación del conocimiento.» Lo cual, argumentando en forma, equivale á decir: «El sugeto que conoce tiene *sér*: el objeto conocido, tiene también *sér*: luego el sugeto y el objeto son *un mismo idéntico sér*, bajo cuya *unidad* se da la *relación* del conocimiento.» Pero el lector advertirá fácilmente, que este es puro sofisma; porque el término medio *sér* del anterior silo-

gismo, se toma particularmente en ambas premisas, y por consiguiente en cada una de ellas tiene un sentido diferente. Es como si dijéramos: el arte de curar es medicina: lo que se contiene en los frascos de una botica es medicina: luego es también arte de curar. Es falso que los objetos diferentes estén contenidos en una unidad superior, v. gr., la de *sér*; y que para pensar yo en la rosa, por ejemplo, haya de tener el *mismo sér* de la rosa: pues aunque el *sér* en general (y lo mismo puede decirse de los demás conceptos universales) tenga á *mis ojos* cierta unidad, esta es puramente *lógica*, engendrada de la abstracción mental, no real y positiva; en la realidad el *sér* que yo tengo, es distinto enteramente del objeto que miro, y ambos son distintos de los demás *séres*, y todos distintos del *sér* de Dios, con el cual comparado el *sér* de las criaturas, es como si no fuese. Falsamente se incluye, por otra parte, el conocimiento en la categoría de relación: el conocimiento supondrá, si se quiere, la relación que media entre el sugeto que conoce y el objeto conocido; mas no consiste él en esta relación, sino en el acto con que la cosa es

aprehendida por el sugeto mediante la facultad que este tiene de conocer. Así, cuando percibo una rosa, el objeto de mi percepción no es la relación que media entre ambos términos, sino uno de ellos tan solamente, á saber, la rosa misma; y aunque en el acto de percibirla pasa cierta unión entre ella y el sentido de la vista con que la percibo, pero esta unión no es según el *sér real* de ambos, sino según el *sér ideal* de la rosa que está en mí por vía de *representación* ó semejanza con ella. La unión real del objeto conocido con el sugeto conocedor, se verifica únicamente cuando el sugeto inteligente se conoce á sí mismo por medio de la conciencia, ó, para hablar con propiedad, en tal caso tampoco se da unión real, sino verdadera unidad; pero en los demás casos, lo que hay de real entre el sugeto y el objeto, es su distinción, pues la unión que pasa en el acto del conocimiento, es puramente ideal. La definición que da el krausismo del conocimiento—relación bajo unidad—es, pues, esencialmente falsa y panteística.

P. ¿Tendréis la bondad de explicarme esta definición, algún tanto oscura?

R. «Digo que entre el sugeto que conoce y el objeto conocido «hay algo *superior* y *común* igualmente á dichos dos términos relacionados 1.» De otra manera: «No se concibe ni áun en pura idea la relación entre términos, cualesquiera que sean, sin *un todo* del que sean *propios* y *particulares términos*, como no se concibe distinción alguna sin cierta *unidad* que la haga posible, quedando *en medio de la distinción* unos asimismo, ú otra vez en su *unidad* respectiva, los *términos distinguidos* 2.»

Aquí no sólo se dice que el sugeto y el objeto son *un mismo sér*, sino se añade que este sér es *superior* á entrambos. La cosa es clara partiendo del panteismo, que hace del sugeto conocedor y de las cosas conocidas un sólo sér que se manifiesta y determina, limitándose á sí propio, en cada una de ellas; el cual sér, antes y áun después de determinarse y manifestarse en cada cosa, permanece sobre toda determinación y manifestación finita,

1 Ibid. «De este modo,» dice por su parte el profesor de San Isidro D. URBANO GONZÁLEZ SERRANO, «el conocimiento es una relación compositiva bajo unidad.»—*Elementos de lógica*, parte 3.^a, capítulo 1.

2 RUIZ CHAMORRO, lug. cit.

como lo *uno, todo*, debajo de cuya unidad se da el *sér* y el *conocer* de dichas cosas. Pero aún prescindiendo de la absoluta ininteligibilidad de esta algarabía, á ninguno que no sea panteísta podrán comulgar los que lo son, con esta enorme piedra de molino, fabricada *ex-professo* para destruir la razón y la fé. ¡Oh! eso de continuar siendo *unos* los términos *distintos*, y de ser posible la *distinción*, gracias á la *unidad*, es un género de filosofía que se sale de los límites del error y entra en los del absurdo. ¡Y después rehusarán estos señores asen- tir al misterio de la Santísima Trinidad, en que se distingue muy bien la trinidad en las personas de la unidad de la esencia, ellos para quien todas las cosas son á un mismo tiempo *unas en medio de su distinción, y distintas en medio de su unidad!*

P. ¿Cuándo es verdadero el conocimiento?

R. «Cuando la relación entre los términos (sugeto y objeto) es conforme con el objeto mismo, entendiendo aquí por objeto, no lo pensado puro en oposición al sugeto, sino lo pensado absolutamente ó la *toda y una realidad* 1.»

1 Pág. 26.—«Exige, pues, la verdad, que el conocimiento sea,

No es, pues, la verdad en esta extraña teoría la conformidad del juicio con la cosa á que se refiere, sino con la *una y toda* realidad, ó sea con lo absoluto. Mas como lo absoluto es aquí todo, y en este todo van incluidos los conceptos y los juicios de la razón, es evidente que todo juicio será verdadero, y ninguno falso; ó en otros términos, que no hay ni puede haber distinción alguna entre el error y la verdad, ni criterio alguno por donde conocer esta última y discernirla del primero. Antiguamente decían los filósofos, que toda cosa, así como tiene propio *sér*, así es capaz de ser entendida según el *sér* que tiene, y bajo este concepto es verdadera con verdad objetiva y propiamente dicha, si bien su verdad procede, como su *sér*, de Dios, verdad primera, absoluta, causa ejemplar de todas las cosas verdaderas, y luz que ilumina al entendimiento criado que las conoce. Los tiempos, sin

ante todo, relación en unidad, y por tanto interior al *sér*, que es antes de la distinción de sugeto y objeto, y *del cual son ambos*, como son también las leyes de estos términos, que, si en cierto respecto son opuestas, en otros son homogéneas y esencialmente conformes. — *Elementos de lógica*, por D. URBANO GONZÁLEZ SERRANO, catedrático del Instituto de San Isidro (Madrid, 1874), parte 3.^a, cap. I.

embargo, han mudado por lo visto la naturaleza de las cosas, y en el día para ser verdadero el juicio de la mente no es menester que conforme con la verdad y realidad de las cosas. Extraño progreso ciertamente.

P. Y certeza, ¿qué es?

R. «La conciencia de la verdad ó la verdad consciente ¹.»

Falsa definición: porque ni tenemos conciencia de la verdad, ni la verdad como tal es consciente. De lo que tenemos conciencia es de los actos con que conocemos la verdad, v. gr., del juicio en que afirmo que el círculo no es el triángulo; pero la verdad en sí misma no es objeto de la conciencia. Decimos en segundo lugar, que la verdad como tal no es consciente, pues hay muchas cosas verdaderas que no tienen conciencia de sí mismas, ni conocimiento de las demás: por ejemplo, el sol alumbra, las piedras caen, los árboles llevan fruto, etc., etc. Pero el panteísmo todo lo confunde y oscurece en su tenebroso seno.

¹ RUIZ CHAMORRO, *Ciencia del alma*, pág. 27.

P. ¿Qué se requiere para saber á ciencia cierta?

R. «Que pensemos con relación á un todo de pensamiento ¹.»

Para pensar á ciencia cierta se requiere naturalmente que la cosa sea evidente, ora con evidencia *inmediata* como la de los primeros principios, ora con la evidencia propia de las verdades deducidas, y que la inteligencia obedezca las leyes de la lógica; mas no se requiere en modo alguno, ni puede requerirse, sino antes debe evitarse con cuidado, el pensar la cosa *con relación á un todo de pensamiento*, porque semejante todo es un supuesto imaginario-panteístico, corruptor del pensamiento mismo y engendrador de la ciencia que se decora con el nombre de *cierta*, siendo como es absurda y perniciosa.

P. ¿Puede haber certeza sobre verdades que sobrepujan la razón?

R. «Debemos cuidarnos mucho de prestar nuestra adhesión á cosas *incomprensibles*. De lo que *no se comprende* no podemos estar legíti-

¹ RUIZ CHAMORRO, *Ciencia del alma*, pág. 29.

mamente ciertos. Vemos muy á menudo espíritus preocupados que en su fanatismo *aceptan* cual verdades infalibles algunos *dogmas, misterios y cosas que no se comprenden*, y que áun se *contradicen*; pero esta fé no merece nunca el título de *certeza*. La fé ciega y descansada quédase únicamente para los *espíritus perezosos* que se contentan con que todo se lo den pensado, *abdicando su autonomía y su personalidad en extrañas autoridades; especie de servidumbre voluntaria*, que en vez de acercarlos á la vista de Dios, los aleja más y más de la asistencia divina, puesto que al desconocerse y al contradecir su *propia naturaleza*, es la de Dios la que contradicen y niegan; bien que esas *ficticias infalibles autoridades* son arrojadas al cabo por el *excepticismo del altar donde las colocaron la ignorancia y la credulidad* 1.»

¡Cosa maravillosa! El mismo texto vivo que así insulta á los católicos, aunque sin nombrarlos, acusándolos de creer cosas incomprensibles, fundados en autoridades *extrañas* (¡extraña la autoridad del mismo Dios, que es la razón de nuestra fé!), no advierte que todas esas acusaciones se vuelven contra él, pues da su adhesión, no ya á misterios

1 RUIZ CHAMORRO, *Ciencia del alma*, pág. 28.

incomprensibles, sino á inconcebibles delirios, y no á la verdad estribando en la palabra de Aquél que no puede engañarse ni engañarnos, sino en la de un apóstata infeliz, que á su vez se hizo esclavo voluntario del fracmasón Federico Krause 1. Véase cómo el mismo Sr. Chamorro da testimonio á la *independencia* de su pensamiento: «Discípulo yo, aunque *humilde*, de aquel ilustre filósofo que, cual nuevo Sócrates, me propongo aplicar en este libro 2 *la doctrina que aprendí de sus labios y de sus escritos*, no tanto para llenar un vacío inmenso en nuestra patria, cuanto por *obligación del puesto que desempeño en la enseñanza* 3.»

Cierto es para maravillar, que el humilde discípulo de Sanz del Río y de Tiberghien 4, el profesor que en lugar de ideas pro-

1 En Abril de 1805 fué introducido Krause como aspirante en la logia masónica «Arquimedes» en Rudolstat. Luego que hubo entrado definitivamente, resolvió, allá por el año de 1807, consagrar á la francmasonería las fuerzas y hasta la vida (*diesen Bunde Kraft und Leben zu widmen*). DR. LNDemann, *Uebersichtliche Darstellung des Lebens un der Vrschenschaftltheye Carl, Chr. Fær. Krause s.* Munchen, 1839.

2 *La Psicología ó ciencia del alma*, del Sr. Ruiz Chamorro. Madrid, 1875.

3 Páginas 6 y 7 de dicha obra.

4 «No menos que á mi inolvidable maestro, D. Julian Sanz del Río, *debo estos estudios* al eminente (!) filósofo de Bruselas

pías se gloria de seguir el absurdo sistema que le han enseñado, se venga luego acusando á la católica España de haber permanecido «abrazada, por decirlo así, al fósil del dogmatismo, que sólo ha engendrado entre nosotros un misticismo filosófico tan estéril para la virtud como inútil para la vida ¹, y se considere obligado *en razón de la cátedra que desempeña*, á propagar de palabra y por escrito los delirios subversivos de Krause. Por lo demás, hasta los niños saben que fuera de los misterios de la fé, hay también los misterios del orden natural que la ciencia admite y no explica; que aquellos misterios no implican contradicción alguna; que de ellos se deriva mucha luz aun para el sistema de las verdades puramente científicas; y, por último, que lejos de contradecir la razón su propia naturaleza en el acto de asentir á los misterios revelados, se reconoce á sí misma tal como es, finita é in-

Mr. G. Tiberghien, cuyas luvinosas Obras, inspiradas también y basadas en el sistema de Krause... *Educado* (el profesor de Madrid) en estos principios y sistema, *sin los que no veo ciencia posible para el hombre...* (Ibid.) « ¡Si estará el hombre preocupado! ¡Con que antes de Krause, y fuera de Krause, y sobre Krause no hay ciencia alguna posible! ¡Y esta idolatría se llama independencia y dignidad! ¡Oh coccas hominum mentes!

¹ *Psicología ó ciencia del alma*. Madrid, 1876. Advertencia.

capaz de comprender los arcanos de la infinita sabiduría. Lo que añade el profesor oficial, á saber, que contradiciendo los hombres su propia naturaleza, *es la de Dios la que contradicen*, suena claramente á panteísmo, locura no menor que la de decir «que las autoridades *infallibles* son arrojadas del altar por el *excepticismo*.» Ya lo sabíamos nosotros: para negar la fé á las verdades reveladas, no hay sino seguir las huellas de Pirrón y de sus discípulos y sucesores.

P. Cuando pronunciais el nombre de *ciencia*, ¿á qué ciencia os referís?

R. «No pensamos ni hablamos aquí de esta ciencia ó aquella, sino de la ciencia *una y entera*, es decir, de la ciencia *del uno y el todo* y el *absoluto objeto*, de la ciencia de la *una y toda realidad*, fuera y sobre cuyo objeto nada pensamos; antes por el contrario, *todo lo pensado cae y se da dentro de dicho objeto*, pues la verdad misma y la certeza, bien reflexionadas, nos están diciendo que han de enlazarse con orden seguro *en la unidad del mismo objeto* ¹,»

Tal es la ciencia trascendental alemana, ó

¹ Pág. 30.

por convenir así á su interés particular y sin delegación superior; pero aún en este punto debe exceptuarse el caso de legítima defensa. Según Ahrens, la pena de muerte es además insostenible, porque en virtud de ella el hombre á quien se ha de respetar siempre como persona y fin, es rebajado á la condición de cosa; su personalidad, dice, es subordinada y sacrificada de esta suerte. A esto contestamos que el hombre no es en modo alguno *fin de sí propio*, como Ahrens pretende. Sin perjuicio de su personalidad, él, como todas las criaturas, está subordinado á un fin superior, al cual debe someterse siempre, y en caso de que lo exija el orden perturbado, rendirle homenaje con el sacrificio de su vida. Así lo pide la justicia. La dignidad humana no sufre con esto lo más mínimo.»

CAPÍTULO XVIII.

SOBRE ESTÉTICA Y LITERATURA.

Pregunta. ¿Qué cosa es arte?

Respuesta. «La bella y sistemática actividad del espíritu, determinada según ley y dirigida á un fin ¹.»

Definición viciosa, lo primero, porque se refiere sólo á las artes *bellas*, que producen obras cuya sola vista deleita, y excluye por consiguiente á las artes *mecánicas*, que miran á la utilidad ó conveniencia de la vida humana. Lo segundo, porque la belleza de las artes liberales no se cifra en la *bella actividad* del

¹ *Principios de literatura general ó teoría del arte literario*, por D. SALVADOR ARPE Y LOPEZ, catedrático del Instituto de Cádiz* (Cádiz, 1872), primera parte, cap. I, pág. 21.

* Posteriormente ha sido ascendido á la cátedra de Retórica y Poesía del Instituto de San Isidro de esta corte.

espíritu, sino en las *bellas obras ó producciones* en que esa actividad se termina, conviene á saber, las obras del ingenio, en razón de las cuales, cuando son hermosas, reciben el nombre de *bellas* las artes que las producen. Lo tercero, porque aunque la actividad del espíritu no deja de tener su especial belleza, mas esta excelencia le pertenece asimismo cuando se aplica á la mera contemplación de la verdad, ó se muestra en el amor de la virtud. Por último, es sabido que el arte no es mera actividad del *espíritu*, sino perfección habitual del *hombre* — el espíritu sólo no es capaz de producir ni aún la mínima parte de una obra artística, v. gr., una sola nota musical,—la cual supone el conocimiento de las reglas del arte, y la aptitud necesaria para conformar con ellas la acción. «La bella y sistemática actividad del espíritu, determinada según ley y dirigida á un fin,» más bien que al arte, puede aplicarse á la lógica, ó á la ciencia del cálculo, ó á investigar si hay ó no habitantes en la luna.

P. ¿Quién deberá pues ser tenido por artista?

R. «Aquel que posee *aptitud* y facilidad

para *desarrollar* su actividad conforme á dichas exigencias ¹.»

Ya tenemos aquí la teoría de la *evolución* aplicada al arte, reducido á no sabemos qué actividad que se desarrolla sacando concepciones caleotécnicas, formas ó imágenes en que se incorporan las ideas, y medios exteriores de ejecución: el espíritu no tiene pues necesidad de buscar fuera de sí dechados de perfección y hermosura, sino dentro de sí mismo encuentra la fuente de toda belleza, así como de toda verdad y santidad, sólo que todos estos dones los contiene en germen, y há menester desarrollarlos en *estados sucesivos*, donde se vean desplegadas las riquezas *inmensas infinitas* que de su esencia divina. Panteísmo puro, que en la esfera del arte se traduce por la esterilidad absoluta de la filosofía del *Yo*.

P. ¿A qué llamáis vos *actividad*?

R. «Será, pues, la actividad una propiedad del espíritu por la que este *efectúa* en *estados sucesivos* su *propia naturaleza* ².»

¹ Ibid.

² Ibid, pág. 16.

Lo cual supone que la naturaleza del espíritu está por efectuar antes que el artista desarrolle su actividad. Pero una naturaleza no efectuada, es una naturaleza meramente posible, ideal, que no puede por consiguiente obrar ni desarrollarse por la sencillísima razón contenida en aquel antiguo aforismo: *Prius est esse quam agere*, primero es existir que obrar. Es absurdo, que el espíritu tenga la propiedad de *efectuar* él mismo su propia naturaleza, siendo causa y efecto de sí mismo, ó dándose la existencia antes de ser. Bien es cierto que entre hegelianos y krausistas lo ideal se torna por sí mismo en real, y la nada en existencia por no sabemos qué mágica virtud, en la cual cifran sin embargo estos profesores el concepto del *arte*.

P. ¿Y á que dais el nombre de *ley*?

R. «Dando los nombres establecidos para señalar las diferentes relaciones en nuestra naturaleza permanente se da con los actos ú hechos de la vida, tendremos:—Que lo invariable y permanente en cuanto mira y preside nuestros movibles y variados actos, se llama en esta relación *ley* 1.»

1 Ibid, pág. 20.

Nota bene: la ley no es ya la norma según la cual debe producir el arte sus obras, como decían los sabios antiguos — *Ars est facultas faciendi aliquid ex regulis certis atque perspectis;* —sino por ley se entiende la relación de lo permanente con lo variable, de nuestra naturaleza antes de *efectuarse* con los estados sucesivos en que se efectúa, ó en otros términos, la relación de lo ideal con lo real. Es así que lo ideal en esta escuela, no es la representación de cosas hermosas, de tipos de perfección y belleza concebidos por la mente después de haber contemplado la realidad, sino un germen indeterminado, ininteligible, inverosímil, que llaman *Yo*: luego la ley según la cual debe desarrollarse la bella y sistemática actividad del espíritu en el arte, es, que en todas las obras del artista el *Yo* viva, el *Yo* se refleje, y se contemple, y se adore y magnifique á sí mismo el *Yo*. En una palabra, la ley del arte es la relación de todos los estados sucesivos del espíritu al *Yo*, principio, medio y fin, *alfa y omega*, clave única de esta filosofía del arte, ó de este modo de matar el arte y la filosofía.

P. ¿Y *belleza*, qué es?

R. «La *manifestación perceptible* de dicha unidad, como el principio que constituye el alma y esencia de las cosas ¹.»

P. ¿Qué unidad es esa que habeis dicho?

R. «En la *belleza*, la relación del todo á la parte, y vice-versa, es semejanza perceptible, por cuanto el todo debe aparecer y contemplarse en la parte, así como la parte debe reflejar la excelencia del todo. Ahora se comprenderá por qué lo bello nos ofrece los dos términos de la existencia, esto es, lo invisible y lo visible, lo infinito y lo finito, el espíritu y la materia, la idea y la forma; y todo ello reunido y fundido de modo que lo uno sea manifestación de lo otro. También podrá comprenderse que la unidad armónica contemplada sea la esencia de la belleza ².»

Aquí tiene el lector toda la teoría de Krause acerca de lo bello, la cual es en puridad la misma teoría que este pseudo-filósofo profesaba acerca del sér. El sér que Krause llama *Dios*, y que considera como un *todo* universal y comprensivo de todas las cosas, es á sus ojos la belleza absoluta: «Dios, decía Sanz del Río, es el sér uno, infinito, absoluto, infinita-

¹ Ibid, tercera parte, sección 3.^a, cap. II, pág. 247.

² Ibid.

mente propio de sí mismo ó sustantivo, infinita y absolutamente *todo*... *su esencia y divinidad contiene una infinita variedad de esencias coesenciadas*... De aquí se sigue que la belleza de todos los séres y esencias finitas es una *semejanza en lo infinito de la belleza divina*: que todo objeto finito es bello, en cuanto es una *ecuación finita, imagen ó reflejo* de la divinidad ¹.» Compárese esta doctrina con las definiciones del Sr. Arpe, y se verá que este profesor ha bebido la suya en la turbia fuente del panteísmo de Krause-Sanz del Río. Por lo demás, como la belleza absoluta de estos sectarios no tenga más realidad que el *todo* universal á que dan el nombre de *Dios*, no siendo ese todo en realidad sino mera ficción de la filosofía de lo *absoluto*—ó de la nada mejor dicho,— mal puede reflejarse en lo particular y finito; y por consiguiente esa *ecuación* entre lo visible y lo invisible, lo finito y lo infinito (ecuación entre lo que tiene y lo que no tiene límites!), ese reflejo de la belleza divina en los séres particulares es ilusión y engaño abomi-

¹ SANZ DEL RÍO, *Literatura de las lenguas del origen teutónico*, en *La Enciclopedia*, Sevilla, 5 de Mayo de 1879.

nable. Para que algún todo sea contemplado en una de sus partes, es absolutamente preciso que así la parte como el todo tengan la misma naturaleza: por ejemplo, en una gota de agua ó en un rayo de luz podemos contemplar respectivamente la naturaleza de la luz y del agua, reunidas si se quiere en inmenso piélago; pero cuando el todo y la parte son heterogéneos, el árbol, v. gr., y la flor ¿quién dirá que contempla en la parte que ve, la naturaleza del todo que no alcanzan á ver sus ojos? Nos dice el Sr. Arpe, que en lo finito se contempla la belleza de lo infinito, en la materia la belleza del espíritu: no lo negamos absolutamente, ¿mas acaece por ventura esa contemplación porque la *materia sea parte del espíritu*, y lo *finito parte de lo infinito*? Locura sería pensarlo. A Dios le contemplamos en las cosas criadas, porque en ellas resultan claramente las huellas de la sabiduría y del poder divino, y en las más nobles de todas las visibles, que es el hombre, la imagen del mismo Dios. El atribuir esa contemplación á que la *parte haya de reflejar la excelencia del todo*, supone los dos errores siguientes: 1.º Que Dios es un sér compuesto de partes (el *todo* de Krause),

y que los séres finitos son *partes ó partículas de este todo*; y 2.º que la esencia de Dios y la de los séres finitos es idéntica, ó lo que es lo mismo, que no hay más que una esencia universal en la cual se contiene una infinita variedad de *esencias coesenciadas*, como dice el Sr. Sanz del Río, al modo que no hay más que una extensión en abstracto, en la cual se contienen innumerables figuras ó *esencias coesenciadas*. Ambas suposiciones son panteísticas, es decir, absurdas. La primera se opone á la simplicidad del sér divino; y la segunda suprime el sér y naturaleza de las cosas finitas despojándolas de la realidad que propiamente les pertenece, aunque con dependencia de Dios, para confundirlas con la esencia divina. Además se confunde aquí el orden ideal con el real, según puede verse observando, que así como en la extensión de un triángulo determinado contemplamos la extensión en general, abstrayéndola antes de sus límites, siendo esta última puramente ideal ó abstracta, concebida por nuestro entendimiento á vista de la extensión real y concreta de los cuerpos, así cuando contemplamos el sér en los séres determinados, ese sér es también ideal y abstracto, formado

por nosotros á vista de los objetos particulares y concretos. A ese sér ideal, sin existencia alguna en la realidad, Krause y sus discípulos le dan el nombre de *Todo* y de *Dios*, y dicen que ese todo es la belleza absoluta, y el principio de toda belleza, y que todas las cosas bellas le reflejan como partes suyas que son, como lo visible refleja á lo invisible; mas esos nombres no pueden dar realidad, ni por consiguiente hermosura á la idea abstracta de sér, y por consiguiente es imposible que de semejante sér, concebido en abstracto, se derive á las cosas bellas su realidad ni su belleza, antes por el contrario ellas son el fundamento real del sér concebido por Krause como todo, de modo que si en este imaginado todo hubiese alguna belleza, esa sería la que tomara de las llamadas partes, ó mejor, del entendimiento que en vista de ellas le fabricara, viniendo en este caso á ser la belleza creación pura y absoluta de la mente humana, ó según los krausistas, de la actividad con que el *Yo* desarrolla necesariamente su esencia. Por donde después de tantos rodeos, de tanto hablar de *Todo*, y remontar el vuelo á lo invisible é infinito, venimos á dar en la bajeza y oscuridad

del *Yo* de Krause, como en único principio de realidad y de hermosura.

P. ¿De qué modo señalais vos las diferentes esferas de perfección ó belleza?

R. «Para conseguir esto debe la ciencia de lo bello considerar con detención y sistema los puntos siguientes: 1.º La belleza del espíritu, ora sea el animal ó sensible, ora el racional ó humano... 2.º La belleza de la naturaleza, la de sus atributos y procesos generales (Física general Estética)... 3.º La belleza que se revela en la unión íntima del Espíritu y la Naturaleza, señaladamente en el animal y en el hombre... 1.»

Sobre esta respuesta sólo notaremos, que la belleza del espíritu es contemplada por el señor Arpe, no solamente en los seres racionales, sino tambien en los animales brutos, donde según nuestro autor se miran unidos íntimamente el Espíritu y la Naturaleza. Qué Espíritu sea ese, no consta de su libro; y así diremos solo, que semejante Espíritu no es bueno, ni siquiera es. Espíritu no hay en los animales, que son sustancias materiales, si no es que se

1 Ibid.

introduce en ellos al modo que se introdujo en la serpiente para seducir y perder al hombre, por supuesto sin haberles comunicado belleza alguna, sino el horror que inspira ese mismo espíritu soberbio y hediondo, al cual se parece mucho el espíritu de esta filosofía, si por ventura no es el mismo, como sinceramente creemos.

P. ¿Cuál es el fin del arte?

R. «El arte—como los restantes factores de la vida individual y social—es un fin permanente que el espíritu *persigue* y *realiza* de manifestación en manifestación, de ciclo en ciclo, á través de un organismo de formas, géneros y esferas imposible de limitar á unas cuantas modalidades... el arte tiene por fin la *realización de la belleza* 1.»

Una de las mayores vulgaridades hoy corrientes, aún entre personas no vulgares, es, que el arte se propone *realizar la belleza*, ó que su fin es la *realización de la belleza*. Ignoran los que tal dicen, que la belleza es un concepto abstracto, y que las abstracciones

1 El Nuevo Ateneo, revista científica, literaria, artística, etc. Toledo 16 de Mayo de 1880, *La finalidad del Arte*, por D. SATURNINO MILEGO, catedrático del Instituto de Toledo, pág. 153.

son irrealizables. Podreis hacer obras bellas, así como podeis hacer obras buenas, y conocer cosas verdaderas; pero jamás podreis dar existencia real á la bondad, ni á la verdad y la hermosura. Lo mismo puede decirse de las propiedades de orden inferior, cuales son las meramente corpóreas, como la extensión, la impenetrabilidad, la atracción, la repulsión, etcetera, consideradas en abstracto: ¿quién pretendió jamás realizar estas propiedades, tales como suenan en sus respectivos nombres, es decir, consideradas absolutamente ó en sí mismas? Pues otro tanto ha de decirse de la belleza. El espíritu la *persigue*, dice el Sr. Milego, de *manifestación en manifestación*, de *ciclo en ciclo*, á través de un organismo de formas, géneros y esferas *imposibles de limitar á unas cuantas modalidades*, con lo cual viene á confesar implícitamente que la belleza es irrealizable, si bien á renglón seguido se contradice á sí propio diciendo que el arte tiene por fin la *realización de la belleza*. Más abajo nos dice, que el arte *realiza algo* lo bello ideal en las *bellezas particulares*, y en nuestro sentir este es el concepto que domina en tal contradicción, porque en esta escuela lo abso-

luto es mera potencia indeterminada ó vacía, que va recibiendo sucesivamente las formas originadas del desarrollo de la *idea*, tal como la concibió Hegel, padre del panteísmo germánico. Esta es la única explicación posible de la doctrina del Sr. Milego acerca del arte; doctrina por consiguiente tan falsa y contradictoria como el principio de donde parte, conviene á saber, la idea abstracta de ser erigida en principio único de verdad y belleza. ¡Qué diferencia entre esa doctrina, cuyo principio es la nada, y cuya ley consiste en una serie de manifestaciones y estados sucesivos sin más regla que el *werden* hegeliano, y el concepto de las bellas artes tal como se ofrece en la estética racional y cristiana!

P. Según esto, ¿qué fin debe proponerse con sus obras el artista?

R. «El verdadero artista crea con espíritu original; no es movido por fin particular exterior, ni aún por el de su propia gloria, ni por medro de fortuna; concibe y produce sus obras sin ley prescrita por otro, sino porque la *ley divina le mueve interiormente*. Las obras del artista son un espejo donde la humanidad se reconoce y se reanima á una segunda superior vida; y en cuanto el Arte tiene

por objeto la creación de la belleza, el Arte es libre, *está exento de legislación*. La vida artística es — en todo el sentido — vida humana, original, alimentada por la concepción interior del espíritu; en la voluntad, en el amor — que es *apetito de belleza* — reside el resorte, la fuerza, el principio del Arte, que nos hace buscar lo bello en sí, lo bello ideal, realizándole algo en las bellezas particulares ¹.»

Esa *ley divina que mueve interiormente* al artista, según el catedrático de Toledo, es precisamente la *necesidad* de manifestarse el espíritu desarrollándose su actividad en la serie de formas con que el arte *persigue* la belleza, como el niño que corre tras de su sombra, sin poderla abrazar jamás. En vano hablan de la libertad del arte, después de haberle sometido á esa *ley* que llaman *divina*, impulso que necesariamente lo arrastra á desenvolver las *esencias coesenciadas* en el sér que asimismo llaman *Dios*. Ellos lo dicen: «El arte es libre,» porque «está exento de legislación.» No hay, por consiguiente, más ley para el arte, que la *ley divina que interiormente le mueve á sacar fuera del Yo estados en que se va realizando la idea*

¹ Ibid., pág. 154.

ó esencia del mismo *Yo*, del modo como se desarrollan en el árbol los gérmenes que virtualmente le contienen. Esa *ley divina* no es pues otra cosa que el mismo *Yo*, cuya esencia está asimismo *coesenciada* en la de Dios, siendo una é idéntica con ella: de donde se le deriva al arte aquella autonomía ó independencia absoluta que desconoce y desprecia toda regla, teniendo por bellas, por divinas, todas sus obras, por más horrendas y abominables que sean, ó mejor dicho, en buena lógica debe considerarlas tanto más bellas y sublimes, cuanto son más odiosas y feas, pues en este caso es mayor su independencia de toda *legislación*, y más profundo el abismo que las separa de la fuente de toda belleza, anterior é infinitamente superior al espíritu humano.

P. ¿Cómo se há el arte con la moral y la religión?

R. «Que el arte es *independiente de la Moral*, como la Moral *lo es de la Religión* y la Ciencia *lo es de una y otra*, son *verdades* que no necesitan discutirse en el estado actual de la filosofía... La teoría estética de el *Arte por el Arte* — según la cual el Arte «produce por producir, crea por crear, canta por la necesidad de cantar,» en expresión del falso oráculo

citado y creído por el Sr. Milego ¹, — «... no exige ni puede exigir del artista el sacrificio de su espontánea aspiración á realizar lo bello, *libre de toda ley* y de todo límite ².»

Los que antes de leer al Sr. Milego se hubiesen pronunciado contra la teoría del *arte por el arte* en nombre de la filosofía, de la religión y hasta del buen sentido, cuya sola luz basta para entender que el hombre, y por consiguiente el artista, obra siempre *propter finem* — el cual en las bellas artes es el deleite inherente á la contemplación de la belleza, con cuyo fin van de ordinario unidos fines remotos de más ó menos valor, — después que hayan leído las anteriores líneas, por fuerza han de mirar dicho apotegma, no ya solamente como frase sin sentido, sino como uno de los conceptos más odiosos y subversivos que pueden pasar por el pensamiento. La absoluta independencia proclamada por el señor Milego, catedrático del Instituto de Toledo, en el terreno de la Estética, de la Moral y de la ciencia, es un grito de rebelión contra toda

¹ Castelar, al ser recibido en la Academia de la Lengua.

² MILEGO, *La finalidad del Arte*, II, pág. 162. (*El Nuevo Ateneo*, Toledo, 23 de Mayo de 1880.)

ley de verdad, santidad y belleza; grito lanzado por el espíritu de la impiedad elevada á su más alta potencia en los sistemas que divinizan el *Yo*, eximiéndole de toda legislación. ¡Qué sería de esas tres cosas tan nobles, tan puras y hermosas — la ciencia, el arte, la moral, — lejos de Dios, fuente primera y absoluta de luz y de verdad, de belleza y amor!

P. ¿Cuál es, en fin, el estado que en la actualidad ofrece la poesía religioso-cristiana?

R. «Si esta pregunta se refiriera sólo á la poesía religioso-tradicional, desde luego no vacilaría en contestar que su estado es de decadencia: refiriéndose á la *poesía religiosa* en general, no puedo decir otro tanto, puesto que si por un lado ha decaído en este período la poesía que venimos llamando *ortodoxa*, por otro lado se ha desarrollado libremente la *poesía heterodoxa* ¹.»

No parece sino que la *poesía religiosa* se divide en dos géneros, una *ortodoxa*, y otra *heterodoxa*. La religión es *una*, y por tanto

¹ Esta respuesta y las que siguen inmediatamente, léanse en el *Boletín del Ateneo de Madrid* (n. 4 de Junio de 1877), y son de un profesor cuyo nombre no se repite aquí, por la esperanza que algún día borrará con lágrimas de dolor estos errores.

fuera y sobre todo en contra de la única religión digna de este nombre, no hay poesía religiosa, sino *impiedad* decorada con el nombre de *poesía*.

P. ¿Quereis citarme los nombres de los poetas que más se han distinguido entre los heterodoxos?

R. «Acerca de esta poesía habré de ser todo lo parco y mesurado que debo, absteniéndome desde luego de citar nombres propios, ni de hacer determinadas referencias, que en la *actual crisis religiosa*, y estando vivos y aún escuchándome no pocos de los nuevos poetas, podrían parecer mis palabras para unos *apologías*, y para otros *delaciones*. Os recordaré, no obstante, al *malogrado* Roberto Roberts, con razón llamado el Voltaire español, por más que en nuestros días pueda disputarle con no menos títulos ese nombre, el esclarecido autor del *Estereoscopio social*; y de *buen grado* citaré otros muchos nombres, como los del reputado autor del *notabilísimo* soneto que se titula *Mirando al cielo*, y de otro *distinguido* escritor, campeón sin igual del pesimismo, que

Antes que esta existencia tormentosa
Quiere dormir el sueño de la nada:

si las razones dichas no me lo vedasen en esta ocasión. ¡Con cuánto gusto también os leería,

señores, ya odas y epigramas, ya sonetos y romances, *frutos notabilísimos* de esta nueva poesía! ¹»

Aunque por razones de *prudencia* se abstiene el autor de citar nombres propios, y de leer las producciones *notabilísimas* de la poesía *heterodoxa*, bien claro deja entender la singular complacencia que hallaba su espíritu en esta pseudo-poesía. ¡Cómo ensalzaba, en efecto, y magnificaba á sus autores, y procuraba despertar en su auditorio simpatía y admiración para con ellos! Lo cual, á decir verdad, se comprende muy bien en quien con mengua de su antigua fé, y hasta de la gloria adquirida en otro tiempo cantando sobrenaturales bellezas, no temió rendir culto á los ídolos que privan en el Ateneo de Madrid; mas que atribuyera el nombre de *poesía religiosa* á los versos del «llamado *Voltaire español*,» ó al soneto del que *mirando al cielo*, no acertó á contemplar sino el vacío, ó al horrible anhelo del desgraciado que sueña con la nada, cual si esta fuera su mejor, su único destino; y que á estos horrores les

¹ Ibid.

llamara *poesía religiosa*, es cosa inexplicable, si no es que la corrupción del pensamiento cuando llega hasta el delirio de la impiedad, invierte los términos más contrarios, llamando *religión* al ateísmo, *plegaria* á la blasfemia, á la *desesperación fé*, ó *poesía religiosa* al *volterianismo*.

P. ¿Y cuándo pareció entre nosotros semejante poesía?

R. «No pudo, pues, aparecer libremente hasta la revolución de Setiembre, que reconoció por primera vez en España *el más grande y más santo de los derechos del hombre*, la libertad de la conciencia ¹.»

¡Brillante triunfo le decretó el autor á la revolución de Satiembre, haciéndola madre de Voltaires! Por nuestra parte no le negaremos los títulos con que merece ser glorificada de los que cifran el más *santo* de sus derechos en renegar de la fé de Cristo; pero en cambio sostenemos que *poesía religiosa* y *poesía anticristiana*, son términos que braman de verse juntos. No hay cosa que así despoje al genio de sus alas como la impiedad. Si le arrebatáis, en efecto, los tipos y conceptos del orden re-

¹ Ibid.

ligioso y moral, donde la belleza se muestra en su mayor plenitud, ¿qué otra cosa le resta, sino reunir las flores de la tierra que se marchitan, para formar con ellas la corona fúnebre destinada á adornar el sepulcro de las bellas artes? Recuérdese por otra parte lo que del mismo Voltaire decía el inmortal autor de las *Veladas de San Petersburgo*: que la belleza sembrada aquí y allí en sus obras poéticas, son bellezas cristianas.

P. ¿Habrá siempre en este mundo poesía religiosa?

R. «Mueren, sí, los sistemas religiosos, como mueren los sistemas poéticos, pero para abrir paso á otros nuevos más progresivos y completos; y es así como se *remuevan* y como se perpetúan en la historia la *religión* y la poesía, y como habrá siempre poesía religiosa.—*P.* ¿Pero os figurais vos que desaparecerá el cristianismo?—*R.* «La Europa moderna tiende á buscar el medio de tener formas y principios *comunes*, y esta sería la *religión del porvenir*... algo también ha de venir á *reemplazar al catolicismo*, y este es el *trabajo y el objetivo del movimiento religioso contemporáneo.*»

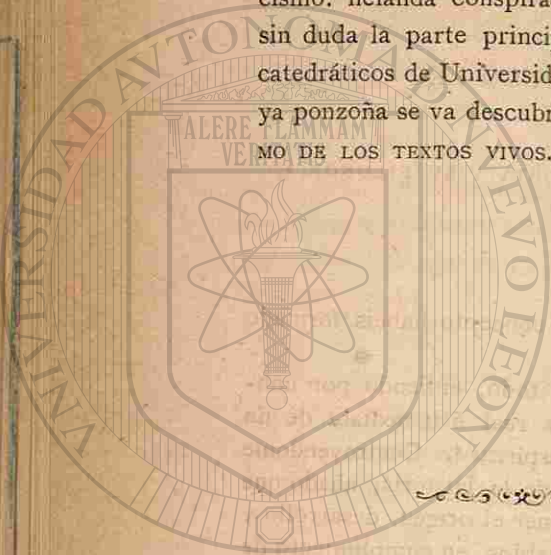
No deja de ser lógico el autor de esta falsa profecía: entendiéndolo como entiende por *poe-*

sta religiosa, no solamente la que busca inspiración en la fuente viva de la hermosura, sino la que se abate hasta la nada, gracias al *más grande y más santo de los derechos del hombre*, conviene á saber, *la libertad de conciencia*, adorada de los *nihilistas*, no dejaría de existir poesía religiosa, aunque por imposible muriese la religión como sueñan y vaticinan falsos profetas que en cátedras y ateneos anuncian la religión del porvenir en la que el hombre al decir de Hartmann habrá de salvar á Dios ¹.» Por dicha nuestra, el catolicismo no puede morir, porque Dios ha prometido estar con la Iglesia hasta el fin de los siglos, y Dios no muere, como decía al espirar víctima del liberalismo masónico el inmortal García Moreno; no morirá por dicha nuestra en Europa, ni en España siquiera, por más que hayan jurado su muerte ², y realmente la causen en muchos los jefes del *movimiento irreligioso con-*

¹ Véase la obra del ilustre HETTINGER, intitulada *La crisis del protestantismo* (en alemán).

² «... procuro trabajar con todas mis fuerzas en la ciencia y fuera de ella no sólo para combatir esa *fe*, que ha hecho ya su tiempo, sino para servir á una más amplia y racional creencia en la cual puedan comulgar todas las almas.» D. NICOLÁS SALMERÓN, catedrático de la Universidad de Madrid, en el discurso que pronunció en las Cortes con ocasión de discutirse el mensaje de 1872.

temporáneo, á quien se les ofrece como blanco (objetivo) de su *trabajo* reemplazar al catolicismo: nefanda conspiración de que forman sin duda la parte principal de la trama los catedráticos de Universidades é Institutos cuya ponzoña se va descubriendo en el CATECISMO DE LOS TEXTOS VIVOS.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE B

CAPÍTULO XIX.

SOBRE LA HISTORIA Y SU FILOSOFÍA.

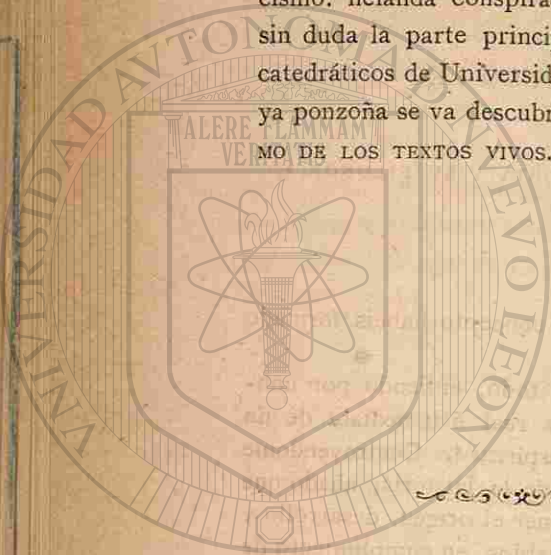
Pregunta. ¿Qué concepto habeis formado de la Historia?

Respuesta. Ante todo, entiendo por concepto «la presencia real é inmediata de un objeto en nuestro espíritu 1.» Contrayéndome ahora al concepto de la Historia, añado que esta «tiende á exponer el origen, desarrollo y *decaencia* de los pueblos, en cumplimiento de la ley invariable del *eterno suceder y cambiar individuos, familias y pueblos* 2.»

1 *Prolegómenos de Historia Universal*, por el Dr. D. FRANCISCO JOSÉ BARNÉS Y TOMÁS, *catedrático numerario de dicha asignatura en la Universidad de Sevilla*, Doctor en Teología, en Filosofía y Letras, y Licenciado en Derecho civil y canónico, Comendador de la Orden española de Isabel la Católica, ex-director del Instituto de segunda enseñanza de Lorca, etc., etc. Sevilla, 1880. Lcción 1.^a, pág. 24.

2 *Ibid.*, pág. 26.

temporáneo, á quien se les ofrece como blanco (objetivo) de su *trabajo* reemplazar al catolicismo: nefanda conspiración de que forman sin duda la parte principal de la trama los catedráticos de Universidades é Institutos cuya ponzoña se va descubriendo en el CATECISMO DE LOS TEXTOS VIVOS.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE B

CAPÍTULO XIX.

SOBRE LA HISTORIA Y SU FILOSOFÍA.

Pregunta. ¿Qué concepto habeis formado de la Historia?

Respuesta. Ante todo, entiendo por concepto «la presencia real é inmediata de un objeto en nuestro espíritu 1.» Contrayéndome ahora al concepto de la Historia, añado que esta «tiende á exponer el origen, desarrollo y *decaencia* de los pueblos, en cumplimiento de la ley invariable del *eterno suceder y cambiar individuos, familias y pueblos* 2.»

1 *Prolegómenos de Historia Universal*, por el Dr. D. FRANCISCO JOSÉ BARNÉS Y TOMÁS, *catedrático numerario de dicha asignatura en la Universidad de Sevilla*, Doctor en Teología, en Filosofía y Letras, y Licenciado en Derecho civil y canónico, Comendador de la Orden española de Isabel la Católica, ex-director del Instituto de segunda enseñanza de Lorca, etc., etc. Sevilla, 1880. Lcción 1.^a, pág. 24.

2 *Ibid.*, pág. 26.

«La presencia *real é inmediata* de un objeto en nuestro espíritu,» no es la definición que dan los filósofos del concepto objetivo á que se refiere nuestro texto vivo: este concepto no se distingue realmente de la cosa entendida, sino antes es la misma cosa considerada como objeto ó término del acto de entender; mas para que dicho acto nos dé á conocer su respectivo objeto, es preciso que éste se manifieste á sí propio á nuestros ojos por medio de alguna representación ó semejanza ideal. Así, el concepto objetivo del triángulo no se da presentándose en la mente *real é inmediatamente* el mismo triángulo según el sér real que tenga en la realidad, sino *manifestándose* á él por medio de alguna imagen ó semejanza que lo represente. No es pues otra cosa entender sino aquella claridad y manifestación interior que expresa y representa, ora las cosas corporales, ora las espirituales, y en general el conocimiento es manifestación del objeto en el ánimo. Cuando éste percibe sus propios actos, ó la propia existencia, el objeto de esta percepción no es cosa diferente del sugeto que lo percibe, y áun puede decirse que en ese conocimiento está *real é inmediatamente* pre-

sente la cosa conocida; mas cuando entiendo las cosas de este universo, la existencia, propiedades y accidentes de los cuerpos ó de los séres espirituales, como tales cosas no están *realmente presentes* en mi espíritu — ¡á qué inmensa distancia no están por ejemplo de mí los cuerpos celestes! — tengo necesidad de conocerlas *mediante* especies ó conceptos formales que me las representen. Estos conceptos ó manifestaciones de la realidad conocida son pues *distintos* de sus respectivos objetos, pues se dan en el alma ó sugeto que conoce, al paso que la cosa conocida no siempre está en el alma. A los panteistas únicamente puede ocurrir la absurda doctrina que niega semejante distinción; porque como no admite sino una sola sustancia, el sugeto que conoce y el objeto conocido son para ellos idénticos. Por donde claramente verá ahora el lector, que la definición del concepto del Sr. Barnés es simple corolario del panteismo; porque si los elementos todos del conocimiento fueran una sola y misma cosa, de necesidad habría de ser conocido todo objeto hallándose *real é inmediatamente presente* en el sugeto, es decir, en sí mismo. ¿Puede imaginarse mayor delirio?

Cuanto á la definición de la Historia del catedrático de Sevilla, pues hemos de ver en seguida otra muy parecida de su compañero el de Historia de Valladolid, sólo observaremos que no se compadece bien la ley del progreso indefinido de estos señores con «la decadencia de los pueblos,» y por de pronto llamamos la atención del lector sobre el *eterno* suceder y cambiar de individuos, familias y pueblos, cuyo *origen* debe exponer la Historia. Hasta aquí los sabios habían creído, con el sentir común de las gentes, que lo que tiene *origen* y *principio*, y es de suyo *temporal* y *sucesivo*, no puede ser *eterno*; mas, por lo visto, á los modernos racionalistas no les comprende esta razón y ley de eterna verdad.

P. Y vos, ¿qué concepto haceis formar á vuestros discípulos de la Historia?

R. «Examinado en sus elementos y condiciones el objeto de la Historia, fórmase por sí mismo el concepto de esta. *Historia de la Humanidad es la ciencia que estudia los hechos humanos realizados por individuos y pueblos, según espacio, tiempo y movimiento, investigando sus causas esenciales, induciendo sus leyes permanentes y determinando sus principios absolutos y universa-*

les. Ó en resumen: es la ciencia de los hechos humanos I.»

Esta definición contiene más errores todavía que palabras. Ante toda la humanidad no tiene historia, porque es simple abstracción de la mente: lo que realmente existe, son hombres, es decir, individuos de la especie humana. En segundo lugar, la historia no es verdadera ciencia, porque la ciencia versa sobre lo necesario é inmutable, y la materia ú objeto de la historia son acciones humanas individuales, contingentes y libres. Es por tanto imposible establecer ninguna conexión *necesaria* entre los hechos que la historia refiere, sin encadenarlos y someterlos á no sé qué *fatum*,

I *Compendio de Historia Universal*, por el DR. D. JUAN ORTEGA Y RUBIO, *catedrático* por oposición de dicha asignatura, correspondiente de la Academia de la Historia y académico de número de la de Bellas Artes de Valladolid. Valladolid, 1878, volumen I, Introducción, pág. 8.—Esta obra fué reprobada, condenada y prohibida su lectura por el M. Rdo. Arzobispo de Valladolid, D. Fr. Fernando Blanco, en razón de contener «doctrinas erróneas, opuestas á la fé y nocivas á la moral cristiana, así como insinuaciones y frases ofensivas á Santos que la Iglesia venera, á Sumos Pontífices de gloriosa memoria, á instituciones dignas de veneración y muy alto respeto, á la vez que en la misma se tributan inmerecidas alabanzas á enemigos de la santa fé católica.» Decreto del M. Rdo. Arzobispo de Valladolid, expedido en su palacio arzobispal á 23 de Junio de 1879.

ó necesidad férrea, incompatible con el libre albedrío del hombre, y con los decretos, libres también, de la divina Providencia. Cierto puede muy bien el historiador indagar las causas de los sucesos que narra, considerando las cosas bajo puntos de vista generales, y viendo hasta qué punto se ordenan unas á otras, y concurren al plan divino; pero de esto á investigar causas *esenciales* de los sucesos, cual si estos procedieran *necesariamente* de la *esencia* del hombre, ó fueran la misma humanidad desarrollada en el curso de los siglos, ó, como dice el profesor de Valladolid, *según espacio, tiempo y movimiento*, la distancia es infinita. «En la marcha de la sociedad, decía nuestro gran Balmes, veo un plan, veo un concierto, mas no ciega necesidad; no creo que los sucesos se revuelvan y barajen en confusa mescolanza en la oscura urna del destino, ni que los hados tengan ceñido el mundo con un aro de hierro. Veo, sí, una cadena maravillosa tendida sobre el curso de los siglos; pero es cadena que no embarga el movimiento de los individuos ni de las naciones; que ondeando suavemente se aviene con el flujo y reflujo demandado por la misma naturaleza de las

cosas; que con su contacto hace brotar de la cabeza de los hombres pensamientos grandiosos: cadena de oro que está pendiente de la mano del Hacedor supremo, labrada con infinita inteligencia y regida con inefable amor ¹.»

¿Qué quiere, por otra parte, decir el autor del famoso compendio con sus *leyes permanentes* inducidas por la historia? ¿Por ventura las leyes morales y los designios de la Providencia, que dominan toda la historia, y á cuya luz deben ser considerados los sucesos históricos, no nos son conocidos por otras fuentes harto superiores á las inducciones y análisis del historiador? Y entre esas leyes, ¿hay acaso alguna variable y transitoria? ¿Dónde están los principios absolutos y universales determinados por la historia? Y en caso de existir tales principios, que no los hay, pues se trata de acciones producidas por la voluntad libre del hombre, ¿qué virtud mágica puede tener la historia, ni aún considerada falsamente como ciencia, para determinar lo que en razón de ser absoluto, como falsamente se supone, no pue-

¹ El protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea, cap. XIII.

de recibir ninguna manera de determinación? Pero veamos los títulos en que funda el señor Ortega su peregrina ciencia de la historia.

P. ¿Dais pues el nombre y dignidad de ciencia al simple conocimiento de los hechos?

R. «Que la Historia es ciencia se confirma, porque cumple con sus condiciones esenciales. Ciencia es un conocimiento verdadero, cierto y *absoluto* ó sistemático, y la Historia lo es desde el momento en que conoce y estudia los hechos, no en su forma accidental y variable, sino en su fondo esencial, en sus causas, leyes y principios permanentes y absolutos. Ahora bien; los tres fundamentales aspectos de todo objeto científico, son: su esencia y naturaleza íntima constitutiva, sus fenómenos y su evolución en las diversas fases la vida. Al primero corresponde la Filosofía; al segundo la Historia, y al tercero la Filosofía de la Historia. Constituye pues la Historia uno de los fundamentales miembros de la ciencia en general, siendo por tanto su carácter también general y enciclopédico, porque ella estudia el fenómeno, sea éste el que quiera 1.»

Falso que la ciencia sea un conocimiento

1 ORTEGA, *ibid.*

absoluto: no, la ciencia humana se halla tan lejos de ser absoluta, como el entendimiento del hombre de ser el entendimiento de Dios. Nuestros conocimientos, incluso los que tienen por objeto á lo absoluto, son limitados y dependientes. Mas dejando aparte tamaño error, todo lo demás que añade el texto vivo, sobre ser absolutamente falso, concluye contra su tesis. Es falso, porque confunde lo que llama el autor *fondo esencial* de los hechos con sus *causas, leyes y principios permanentes y absolutos*. ¿Qué entiende el Sr. Ortega por *fondo esencial* de los sucesos históricos? ¿acaso la esencia *una y entera* de la humanidad, que se desarrolla «según espacio, tiempo y movimiento?» Si tal entiende, como creemos, yerra torpemente dando á las acciones humanas el sér ó entidad sustancial que pertenece al sujeto que las ejecuta. Este sujeto, que no es sino el hombre mismo, considerado como principio libre de sus actos, no es la ley que debe regularlos, ni tiene impreso en su inteligencia el plan conforme al cual por ordenación ó permisión divina acaecen los hechos históricos, ni es causa esencial y mucho menos principio absoluto de tales hechos. El Sr. Ortega se

contradice á sí mismo adjudicando á la historia el segundo aspecto de su soñado objeto científico, conviene á saber: los fenómenos que lo manifiestan. Tenemos aquí, pues, que la historia es verdadera ciencia, pero que sólo se ocupa del aspecto fugaz ó inconsistente del objeto científico, ó sea del simple fenómeno ó accidente, acerca del cual no hay ni puede haber ciencia propiamente dicha. Pocas líneas después añade nuestro texto, que la historia es uno de los miembros de la ciencia en general, como quien dice, una rama del árbol de la ciencia, la cual rama es sin embargo verdadero árbol, pues tiene un carácter general y enciclopédico. Es pues á un tiempo mismo la historia conocimiento de lo esencial y absoluto, y ciencia de lo fenomenal y relativo; miembro de la ciencia universal, y saber general y enciclopédico. ¿No siente vértigo el lector ante ese confuso torbellino de errores y contradicciones?

P. ¿Según esto llamais Historia á todos los fenómenos conocidos, y Filosofía de la Historia á la evolución considerada en las diversas fases de la vida?

R. Ciertamente; «pero la generalidad de

la Historia se determina según la esfera á que el hecho pertenece; si al Espíritu, en Psicología histórica; si á la Naturaleza, en Historia natural; si al hombre, en Historia de la Humanidad. Esta última resuelve y contiene en sí todas las esferas posibles del sér y del fenómeno, por cuya razón es ciencia general y enciclopédica á diferencia de la Psicología histórica y de la Historia natural, que sólo son ciencias particulares ¹»

No es tampoco cierto, sino falso y absurdo, que en todo objeto científico haya de considerarse, además de su naturaleza íntima, *sus fenómenos y su evolución en las diversas fases de la vida*. ¿Podrá defender este aserto el Sr. Ortega tratándose de Dios, objeto primario de la ciencia, en quien no se da fenómeno ni accidente alguno? ¿Podrá defenderlo, decimos, sin poner de manifiesto el vicio panteístico de que está inficionado su reprobado libro? Tan imposible le sería como probar la evolución de objeto alguno científico ni vulgar en razón de su esencia. La esencia de toda cosa que existe ó puede existir, es una é indivisible, y por

¹ ORTEGA, *ibid.*

consiguiente inmutable. El círculo no se transformará jamás en triángulo, ni en hombre el mono, ni Krause en Santo Tomás. La evolución de todo objeto científico en las diversas fases de la vida, aun suponiendo que la ciencia sólo trate de seres organizados y vivos, contra lo cual protestan la Física y las Matemáticas, es puro trasformismo é ilusión transcendentalmente impía.

No conocemos ni siquiera de nombre «la Psicología histórica del Espíritu,» aunque no se nos oculta, que el sér denominado con esta palabra significa en la escuela de Krause no sabemos qué todo ó esencia común, que se desarrolla sucesivamente en lo más íntimo de cada uno de los hombres; la verdadera, la única Psicología que cultiva el filósofo, es la ciencia del alma humana, considerada en su naturaleza y en las fuerzas ó potencias de que está dotada, cuyos actos no son ciertamente evolución ó desarrollo de su esencia, sino operaciones inmanentes en que consiste la vida psicológica. Lo mismo puede decirse de la Historia natural que regala á sus discípulos el señor Ortega. No negamos, á la verdad, cierto conocimiento histórico de la naturaleza;

pero reconociéndolo como es justo, advertimos que este conocimiento no es propiamente *historia*: aunque su punto de partida sean hechos ó fenómenos individuales, pero á estos hechos los despoja luego el entendimiento de las condiciones materiales con que se ofrecen á la experiencia, para considerar lo que hay en ellos de común ó universal, absteniéndose de investigar sus principios y sus leyes, lo cual pertenece al conocimiento *científico* de la naturaleza. Pues ¿qué diremos de la Historia de la humanidad, que «resuelve y contiene en sí todas las esferas posibles del sér y del fenómeno?» Lo que decimos con el sentido común y la sana filosofía, es, que semejante Historia es un mónstruo abortado por las inteligencias donde reina el espíritu tenebroso del panteísmo.

P. ¿Qué es lo que teneis por esencial y permanente en el individuo y respectivamente en los pueblos?

R. «A la manera que con el individuo parece lo que es accidental, particular y propio del mismo, y sobrevive y continúa lo que es esencial, permanente y propio de la humanidad, como ideas, pensamientos, obras y demás

creaciones de su espíritu y fantasía, así en los pueblos y en los tiempos sucumbe todo lo que es accidental y puramente histórico de cada localidad ó época; y subsiste y continúa, *aunque de distinta manera de como fué*, todo lo que tiene carácter de fundamental, permanente y humano ^x.

¿No advierte el Sr. Barnés que destruyendo en el hombre lo que propiamente le pertenece, conviene á saber, su sér individual con la conciencia de su personalidad y de su vida propia, y no permitiendo que le sobreviva sino lo que es propio de la humanidad, concepto puramente abstracto, ó sean «las ideas, pensamientos, obras, y demás creaciones de su espíritu y fantasía,» condena á muerte á nuestro espíritu inmortal, y suprime de una plumada la vida futura? ¡Cosa extraña! En este mundo en que peregrinamos durante pocos días, donde somos testigos de la caducidad de las cosas humanas, y de cuán brevemente se suceden unas á otras las personas y las generaciones, todo subsiste perpétuamente según el Sr. Barnés, *aunque de distinta manera de como fué*: lo que hay en mí, por ejemplo, de esencial y

^x BARNÉS Y TOMÁS, *Prolegómenos*, pág. 9, Edad Media.

permanente, eso no pasará ni será levantado de la tierra, sino veráse reproducido no sé en qué forma en los nuevos seres que continúen realizando la esencia que ahora se realiza en mí; y por el contrario, allí donde esperamos una duración sempiterna, allí donde nada se corrompe ni perece, en el cielo que la fé descubre al corazón cristiano, allí no van, no pueden ir las almas, porque lo que les pertenece como propio, su sér personal y la conciencia de sí mismas, se desvanece como las olas del mar. *¡Lasciate ogni speranza!* les dice esta filosofía tenebrosa: «¿Acaso no os basta con vivir en las creaciones de vuestra fantasía y en las ideas, pensamientos y obras, que son el patrimonio de la humanidad? En cambio, aprovechaos del momento presente, coronaos de rosas, y embriagaos con la copa de los deleites carnales, pues nada teneis que temer.» Esta es la lección que virtualmente enseña á sus alumnos el catedrático de Historia de Sevilla, Doctor en Sagrada Teología y Comendador de la Orden española de Isabel la Católica.

P. ¿Cuál es el método que cuadra más á la Historia?

R. «*Método*.—Método es el procedimiento que se sigue en la investigación y afirmación de la verdad; dos son los métodos más generales: ó se procede del todo á las partes, y se llama *sinético* ó *deductivo*, ó de las partes al todo, y se llama *analítico* ó *inductivo*: este último cuadra más á la Historia como ciencia de observación, y el primero, á las ciencias filosóficas que parten de los *principios* 1.»

Tampoco sabíamos nosotros que el método *sinético* es el que va del todo á las partes, y el *analítico* el que procede en sentido inverso, llegándose al todo desde la consideración de las partes; todo lo contrario entendíamos, y aún seguimos entendiendo que la palabra *siné- tésis*, griega de origen, significa *composición*, y la palabra *análisis* significa *resolución*, y que ni se pueden componer las partes entre sí sin antes conocerlas, ni resolver ningún todo que á su vez no sea previamente conocido. Mas por lo visto la lógica no rige entre nuestros sublimes pensadores, pues así se creen autorizados para invertir los términos consagrados por la ciencia del humano discurso.

1 BARNÉS Y TOMÁS, lecc. 1.^a, pág. 33.

P. ¿En qué se divide la Historia por razón de su objeto?

R. «*Objeto*.—Como quiera que el fin real de todos nuestros actos es *el bien*, y éste se cumple en la teoría ó *idea*, y en la práctica ó la vida, divídese la Historia por *razón del objeto* en Historia de la ciencia y del arte 1.»

¿Qué extrañas especies son estas? ¡el bien cumpliéndose en el mundo de la idea! ¿á qué idea se refiere el catedrático de Sevilla? ¿por ventura á la idea del sér-nada, de donde sacó Hegel el mundo de la realidad y la misma Historia? Por otra parte, ¿quién ignora que el bien no es cosa alguna ideal ó teórica, sino práctica y positiva? Porque no basta al hombre para ser bueno y virtuoso entender el ideal del deber y de la virtud, si no lo pone por obra en la conducta de la vida. Verdad es que en el lugar citado el bien se muestra asimismo en este segundo orden, mas no como objeto de la moral, estudiado y propuesto por esta ciencia, sino como obra artística, como drama ó novela, ó como la más ínfima producción de las artes mecánicas. De modo que distribuida la

1 BARNÉS Y TOMÁS, lección 4.^a, pág. 70.

Historia entre la Historia de la ciencia, que trata de la idea, é Historia del arte ó facultad de producir obras bellas ó útiles, ¿qué se hace de la narración de las acciones morales de los hombres, es decir, de lo que principalmente constituye su objeto propio?

P. ¿Qué fuentes habeis consultado para hacer vuestros Prolegómenos?

R. «El *Compendio razonado* del Sr. Castro (don Fernando), el de los Sres. Castro y Salmerón. La *Historia Universal*, de Weber. La *Historia de la Humanidad*, de Laurent, Sully, Thiers, Gibbón, Momsen, Turner, Dunker, Reus, Cantú y Lafuente, con varias memorias y trabajos particulares sobre asuntos referentes á la Historia 1.»

A cuatro se reducen las *historias* en que ha bebido el Sr. Ortega su reprobado libro, conviene á saber: *El Compendio razonado* del sacerdote apóstata D. Fernando Castro, viciado por los conceptos más perniciosos del krausismo; el de los Sres. Castro y Salmerón, cuyos nombres dicen harto que tan dañada sea la doctrina encerrada en él; *La Historia Universal*

1 Observaciones preliminares, pág. 23.

de Weber, traducida y anotada por Sanz del Río, toda ella envenenada por el protestantismo y el racionalismo panteístico aplicado á la historia, la cual es tan evidentemente odiosa y antipática, y tan horriblemente pergeñada por su infeliz traductor, que el mismo Consejo de Instrucción pública hubo de borrarla de la lista de obras de texto en que penetró por sorpresa; y por último, *La Historia de la humanidad* de Laurent, uno de los charlatanes más impíos que se han visto en esta época de charlatanismo, el cual reunió en ella cuantas especies malignas andan desparramadas en muchos y diferentes lugares de otras obras perversísimas, añadiéndole las que á él mismo le sugirió su satánico ódio contra el Catolicismo. Esa obra es el repertorio de todos los incrédulos adocenados que pululan acá en España, de donde se proveen de hechos falsos ó desfigurados, de autoridades de relumbrón, ya desacreditadas ante el juicio recto de los sabios, de argumentos sofísticos, y en suma de todo linaje de armas vedadas. Cuál sea el espíritu á un mismo tiempo estrafalario é inmundado de ese libro, fácilmente lo colegirá el lector en sabiendo que de su doctrina hace

parte el dogma absurdo de los antiguos pitagóricos sobre la *metempsícosis* ó transmigración de las almas ¹, y que su autor no ha tenido empacho en celebrar el paraíso de Mahoma, exaltándolo, como era de suponer, sobre el cielo del Cristianismo ².

Obsérvese, por último, que entre las fuentes consultadas por el catedrático de Valladolid no cuenta él ni á San Agustín ni á Bossuet, ni á Schlegel, ni á Rohbacher, ni á Balmes, ni, fuera de César Cantú, á ningún autor co-

¹ « La conscience humaine se refuse à admettre qu'une faute commise par le premier homme ait infecté la nature; dès lors il ne reste d'autre solution que d'attribuer ces inclinations mauvaises à l'abus de la liberté dans une vie antérieure. Les misères et les inégalités de la vie actuelle conduisent à la même croyance. » (*Études sur l'histoire de l'humanité*, t. IV, página 452.)

² « L'Islam prend l'homme tel que Dieu l'a fait et au lieu de mutiler la création (l'islam mutilar la creación reducir la carne á la sujeción y obediencia del espíritu), il donne satisfaction à tous les besoins de la nature humaine (se entiende, en su estado actual de decadencia). Nous pourrions lui reprocher, du point de vue chrétien, de trop donner au corps; mais peu importe (!!!), c'est à l'idée qu'il faut s'attacher, non à la forme qu'elle a prise dans le mahometisme. Eh bien! nous disons que l'idée de l'Islam, tant fletrie, est supérieure à l'idée chrétienne (!!!). » (*Études*, etc., t. V, p. 592.) Observa el cardenal Deschamps, de quien tomamos esta cita, que en este punto Laurent está de acuerdo con Renan, en cuyos ojos el mahometismo es religión del mundo, religión seria y liberal. Véase al sabio Cardenal en su obra *Le Christe et les antechristes*, apéndice, página 576.

nocido por historiador católico, y no causará maravilla que de aquellas fuentes haya salido este tan turbio arroyo.

P. ¿Cuáles son los caracteres que distinguen á las tres Edades en que dividís vuestra Historia?

R. « La Edad antigua se caracteriza por la influencia que ejerce la naturaleza sobre el espíritu (*naturalismo*); la Media, el espíritu sobre la naturaleza (*espiritualismo*), y la Moderna naturaleza y espíritu unidos de una manera completa y armónica (*racionalismo*), ó Edad de unidad, variedad y humana ¹. »

Fórmula hueca y errónea. En todas las edades y épocas de la historia, la naturaleza, tomada aquí en el sentido de conjunto de sustancias corpóreas y materiales, ha influido, y no ha podido ménos de influir, en el espíritu humano, unido sustancialmente con la materia, así como el espíritu ha influido por su parte sobre el mundo sensible; esa es condición y ley constante de la naturaleza humana, que consta de ambos principios. Pero suponer

¹ ORTEGA, *Compendio de la Historia Universal*, plan de la Historia Universal, vol. I, pág. 11.

que esa unión sólo ha sido completa en la edad moderna, y que en ella se contempla la armonía entre el espíritu y la carne, cuya oposición durará tanto como dure el *status viae* del hombre peregrino sobre la tierra, es funesto delirio ó ilusión engañosa. A esa soñada armonía de la naturaleza y del espíritu, ó mejor del espíritu y la carne, nuestro autor la llama *racionalismo*; pero acaso no es el racionalismo quien rompe el verdadero concierto entre las fuerzas de la naturaleza humana, emancipando al espíritu de Dios, y dejándolo de esta manera sin fuerzas para resistir el ímpetu de las pasiones, ó mejor dicho, entregándolo á merced de ellas, convertido en esclavo de la concupiscencia y del pecado? ¿No es el racionalismo quien sueña en nuestros días con el paraíso de Mahoma, y justifica y hasta diviniza las mayores torpezas de la carne? Pues ¿qué género de armonía será la de una edad en que sacudiendo los hombres el freno de la religión, y queriendo imitar á los ángeles rebeldes, se tornen miserablemente, como Nabucodonosor, en bestias?

CAPITULO XX.

SOBRE LA HISTORIA Y SU FILOSOFÍA.

(CONTINUACIÓN.)

Pregunta. ¿Con que vos teneis por principios de progreso hasta lo más vil, absurdo y degradante que nos refiere la Historia?

Respuesta. «¡La esclavitud misma ha tenido sus fines en la historia universal! Todo lo que parece más absurdo, tiene su razón de ser y condiciona la idea para el progreso de la especie humana 1.»

He ahí el panteísmo en la Historia. «Todas las cosas vienen en su tiempo, dice Krause, así lo bueno como lo malo: *Alles, Gutes und schlechtes, hat seine Zeit* 2.» Proclamado el prin-

1 *Prolegómenos de Historia Universal*, por el Dr. D. FRANCISCO JOSÉ BARNÉS Y TOMÁS, *catedrático de la Universidad*, Plan de Historia Universal, pág. 4.

2 KRAUSE, 55, *Lehrsätze der Geschichte*.

que esa unión sólo ha sido completa en la edad moderna, y que en ella se contempla la armonía entre el espíritu y la carne, cuya oposición durará tanto como dure el *status viae* del hombre peregrino sobre la tierra, es funesto delirio ó ilusión engañosa. A esa soñada armonía de la naturaleza y del espíritu, ó mejor del espíritu y la carne, nuestro autor la llama *racionalismo*; pero acaso no es el racionalismo quien rompe el verdadero concierto entre las fuerzas de la naturaleza humana, emancipando al espíritu de Dios, y dejándolo de esta manera sin fuerzas para resistir el ímpetu de las pasiones, ó mejor dicho, entregándolo á merced de ellas, convertido en esclavo de la concupiscencia y del pecado? ¿No es el racionalismo quien sueña en nuestros días con el paraíso de Mahoma, y justifica y hasta diviniza las mayores torpezas de la carne? Pues ¿qué género de armonía será la de una edad en que sacudiendo los hombres el freno de la religión, y queriendo imitar á los ángeles rebeldes, se tornen miserablemente, como Nabucodonosor, en bestias?

CAPITULO XX.

SOBRE LA HISTORIA Y SU FILOSOFÍA.

(CONTINUACIÓN.)

Pregunta. ¿Con que vos teneis por principios de progreso hasta lo más vil, absurdo y degradante que nos refiere la Historia?

Respuesta. «¡La esclavitud misma ha tenido sus fines en la historia universal! Todo lo que parece más absurdo, tiene su razón de ser y condiciona la idea para el progreso de la especie humana 1.»

He ahí el panteísmo en la Historia. «Todas las cosas vienen en su tiempo, dice Krause, así lo bueno como lo malo: *Alles, Gutes und schlechtes, hat seine Zeit* 2.» Proclamado el prin-

1 *Prolegómenos de Historia Universal*, por el Dr. D. FRANCISCO JOSÉ BARNÉS Y TOMÁS, *catedrático de la Universidad*, Plan de Historia Universal, pág. 4.

2 KRAUSE, 55, *Lehrsätze der Geschichte*.

cipio de la evolución necesaria del sér, á que dan los panteistas el nombre de *absoluto*, todas las cosas que acaecen en el mundo, vienen á ser momentos y grados sucesivos de ese sér descritos por la Historia; no hay idea ninguna, por falsa que sea, ni institución ni suceso histórico, por contrarios que sean á los conceptos y razones eternas de la justicia, donde no se manifieste el único elemento que, al decir del mismo Krause, no tiene relación al tiempo ni se mide por él, es á saber: la esencia eterna de las cosas¹; y pues tal esencia es divina en esta depravada filosofía, su expresión real en el orden histórico es divina también, y lo que nos parece malo y absurdo debe tenerse y alabarse también por divino, aunque refiriéndolo al momento en que vino á manifestar la esencia de lo absoluto, y no después, cuando el mismo absoluto ha proseguido su marcha progresiva é indefinida. ¿Será preciso refutar tamaños delirios, probando

¹ Alle Momente der ganzen Lebenszeit gehören zur Darwesenung der ewigen Wessenheit. KRAUSE, *Aphor. sur Philosophie der Geschichte*, aphor. 7. — Das Ewige, Ewige, Ewigwesenliche der dinge hat keine Verhält zu der Zeit, die Zeit ist nicht dessen Mass, 55 *Lehrsätze der Geschichte*.

que la historia refiere simplemente los sucesos emanados de la libre voluntad del hombre, guiado por la divina Providencia, y que el historiador debe juzgarlos con el criterio inmutable de la verdad y de la honestidad? ¿Por ventura hay ninguna persona de juicio, que deje de reprobear las ideas de quien así ennoblece la esclavitud y dignifica el absurdo, mirándolos como condiciones precisas del progreso y perfección de los hombres? Si hubiera dicho el profesor de Sevilla, que aquella miserable condición de los hombres, forma propia de la humanidad antes de redimida, y en general que todos los errores y los crímenes que registra la historia universal, son como las sombras y odiosas figuras que suelen verse en torno de las más bellas imágenes y representaciones de la vida humana, regenerada por el mismo Dios, sus palabras serían dignas de un verdadero filósofo; pero decir, como dice, que la esclavitud ha tenido sus fines, y que aún las cosas que nos parecen absurdas, tienen su razón de ser y concurren por sí mismas al progreso de la humanidad, es comenzar el estudio de la historia ofreciendo en aras del error el incienso, decimos mal, el tufo del

panteísmo, que viene asfixiando á la juventud que asiste en el sacrificio 1. ¡Pobre juventud!

P. ¿Cuál es la doctrina que cuadra más á la naturaleza, clima, y carácter de los árabes?

R. «Los árabes, llenos de fé y confianza en su Corán y en su profeta, continuador de Arrio, y entusiasmados por aquella doctrina que *cuadra más á su naturaleza*, clima y carácter se lanzan á la conquista del mundo, llegando á compartir con el Cristianismo y el Buddismo el *número de los creyentes*. Los orientales *no pueden comprender un Dios-hombre*, porque no conciben la «unidad» sino pura y simple, sin variedad 2.»

Díganos por su vida el Sr. Barnés, catedrático

1 «Los sectarios, dice un sabio alemán, que humillan su razón ante la idea darwinística, pretenden que la esclavitud fué un paso dado por la humanidad en la senda de su imaginario progreso, y dan la razón diciendo que el antropófago, el salvaje indómito y *eslex* ocupa un grado inferior al esclavo doméstico, utilizado por su aprehensor como bestia de carga. Pero es el caso, que esta razón supone que el salvaje es el hombre primitivo, suposición que únicamente descansa en la fantasía, y además está desmentida por la historia... La esclavitud fué en la antigüedad, y continúa siendo, una de las formas principales de la humanidad irredenta que vive en pueblos y sociedades enemigas. Cristo dió la libertad á los infelices oprimidos.» RATZINGER, *Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen*, VI *Cultur und Civilisation*, pág. 476.

2 *Ibid.*, pág. 11.

co de Historia de la Universidad de Sevilla: ¿los árabes por ventura tienen *naturaleza* distinta de los demás hombres? Porque si son hombres como nosotros, también les deberá honrar á ellos la sublime y nunca tanto como se debe celebrada expresión de Tertuliano, que «el alma humana es naturalmente cristiana.» ¿Qué ha visto el profesor krausista en la naturaleza de los pobres árabes, que le induzca á suponer que su pobre alma es naturalmente mahometana? El mismo profesor considera además creyentes á los árabes y á los budhistas, ni más ni menos que á los cristianos, cual si la fé fuera divisible entre los que creen en Dios, ó en Budha, ó en Mahoma. ¿Pues qué decir de la incapacidad de los orientales para comprender un Dios-hombre, *porque no conciben la unidad, sino pura y simple*, sin variedad? Lo que no comprenderían ciertamente los orientales, es la razón de la incapacidad que les atribuye este catedrático de conocer el misterio de la Encarnación, que acá en Occidente entienden hasta los niños. ¿Querrá decir el catedrático de Sevilla, que el alma de los orientales es naturalmente panteísta, como la de los árabes mahometana, y que no aciertan por

tanto á concebir sino una sola sustancia, fuera de la cual todas las cosas que existen y pueden existir, son ilusiones de la fantasía? Tal es á nuestros ojos el sentido de las palabras referidas, con las que ofende gravemente su autor á nuestra naturaleza racional, formada en todos los hombres para la verdad, y ofende á la misma verdad increada, que no iluminó según eso á los pobres orientales con la luz que ilumina á todos los hombres que vienen al mundo, sino los hizo, de modo que sólo pudieran concebir la unidad abstracta del panteísmo, y resistieran á las luces de la fé y de la divina revelación, que tan admirablemente nos enseñan el misterio de un Dios hecho hombre para redimir á los hombres.

P. ¿Cuáles han sido las relaciones de la Iglesia con la humana sociedad?

R. «La Iglesia ha sido dueña de todo, respetada y temida por los poderes más altos, su doctrina creída por todos sin vacilaciones ni dudas; la única institución que había llegado á la plenitud de la vida; que ha corregido males, enseñado el bien, inspirado sentimientos humanos, mejorado las costumbres públicas y privadas, sin miedo á los poderosos y sin afrenta para los débiles; pero al querer tras-

formar el principio referido de su legítima soberanía enfrente del Estado, y supremacía religiosa sobre todas las iglesias, *en soberanía temporal sobre todos los estados para reformarlo todo* y subordinarlo todo al ideal de la unidad católica, fundando *como una especie de monarquía universal, pretendiendo un imposible*, que los mismos Estados católicos que aceptaban el dogma en toda su integridad como regla de vida religioso-moral, rechazaron desde luego ^{1.}»

Ni una sola palabra sobre la divinidad de la Iglesia. En cambio de este extraño silencio ¿qué género de historia es esta que así calumnia á la Esposa del Cordero, imputándole el designio de mandar y regir como soberana *temporal* en todos los Estados? Calumnia decimos, y cierto de las más atroces y palmarias que han podido inventar para zaherirla é indisponerla con los Príncipes temporales los enemigos del Altar y del Trono. ¿Dónde, dónde ha visto el Sr. Barnés ni un sólo acto, ni una sola palabra que indique semejante designio? Mejor dicho, ¿qué actos y documentos sagrados hay en que no conste la distinción de en-

¹ Ibid, pág. 14.

trambas potestades, y el celo de la Iglesia por la fiel observancia de la sentencia del divino Salvador: *Date quae sunt Caesaris Cesari, et quae sunt Dei Deo?* ¿Cuándo ha variado la Iglesia su doctrina, contenida en esta breve fórmula del papa Gelasio: «Dos son, oh sublime Emperador, los principios por donde principalmente es gobernado el mundo: la sagrada autoridad de los Pontífices, y la potestad de los Reyes: *Duo sunt, imperator auguste, quibus principaliter hic mundus regitur: Auctoritas sacra Pontificum et regalis potestas.*» Una y otra fueron representadas en símbolos que expresan admirablemente su distinción, y hasta la órbita señalada á cada una por el dedo de Dios; y aunque es cierto que la potestad de la Iglesia está sobre la del Estado como el cielo sobre la tierra, y más alto todavía ¹, y que así lo enseñaba la misma Iglesia en la Edad Media, y lo enseñará en todas las edades, añadiendo

¹ At vero heic aliud quoque Imperii genus est, ac civili quidem Imperio sublimius. Et quod illud est? Quod in Ecclesia viget; cuius etiam Paulus mentionem facit, cum ait: *Obedite praepositis vestris et subiacete eis.* Hoc enim Imperium tanto civili excellentius est, quanto coelum terra, et quantum inter corpus et animam discriminis est, tantum item ab illo hoc distat.—SAN JUAN CRISÓSTOMO, In 2 ad Cor., tomo XV.

que la que es inferior, debe estar sometida á la más excelente; pero esta sumisión se entiende del orden temporal al espiritual, de los Príncipes á los Pontífices, considerados como tales Pontífices, no como soberanos temporales de sus respectivos Estados. *Opportet gladium esse sub gladio*, decía el gran Pontífice Bonifacio VIII, *et temporalem auctoritatem spirituali subijci potestati.* A la espada *espiritual*, que no á la *temporal* de los Pontífices, está sometida la potestad de los Príncipes. Esta es la doctrina de los Padres y de la Iglesia, observada religiosamente en los Estados dignos del nombre de católicos; y por esta razón, el atribuir á la Iglesia, contra su propia doctrina, contra su conducta no interrumpida jamás, atribuirle miras de ambición y dominación terrena con detrimento de la potestad de los monarcas, es pura calumnia.

P. ¿Qué principios fueron planteados respectivamente por la Edad Antigua y la Media, los cuales deba armonizar la moderna?

R. «Enfrente de la omnipotencia del Estado, que era el dogma de la *edad antigua* en todos los pueblos y en todas las formas de gobierno, la Edad Media planteó el principio

antitético de la independencia nacional, de la dignidad del hombre, del sentimiento de libertad: la *edad moderna* se encargará de armonizar esos dos principios, *autoridad y libertad, materia y espíritu*, igualmente necesarios en la vida y gobierno de los pueblos. Se necesita un nuevo principio de *Unidad*, que no sea la *pan-teística* de la Edad Antigua, ni la *católica* de la Edad Media ¹.

No á la Edad Media, sino al Cristianismo, debe el hombre el conocimiento de su dignidad. *Agnosce christiane dignitatem tuam*, escribía San León, Papa. Lo mismo puede decirse de la libertad de la voluntad, que es dogma del Cristianismo, y de aquella otra libertad excelsa *qua Christus nos liberavit*. En cambio la Edad Moderna, penetrada del espíritu de Lutero, que defendió como verdad dogmática el *siervo albedrío* de nuestra facultad de querer, é impulsó al hombre al abismo del pecado con su doctrina sobre la eficacia de la fé sola, sin necesidad de la justicia, la Edad moderna, decimos, es la renovación del anti-

¹ Prolegómenos de *Historia Universal*, por D. JOSÉ BARNÉS, catedrático de la Universidad de Sevilla, pág. 16.

guo paganismo, que dominó al Estado y puso en sus manos los derechos de la personalidad y de la conciencia. ¿Por ventura son otra cosa el individualismo moderno, hijo de la escuela atomística, hoy resucitada, de Demócrito y Epicuro, y la estatolatría engendrada del panteísmo, que priva en nuestras escuelas, son otra cosa que la resurrección del Estado pagano? La misión conferida á la Edad Moderna por el catedrático de Sevilla, de concertar con el despotismo gentílico la libertad consagrada en la Edad Media, ó en otros términos, la *autoridad* con la *libertad* (como si la Edad Media no hubiese conocido la *autoridad*), y el *espíritu* con la *materia*, es tan peregrina como la conciliación de todas las antítesis de nuestros profesores krausistas, cuyo tema en este punto es idéntico al de quien pretendiera reducir á cántico armonioso las voces de los ángeles en el cielo con las de Satanás y su corte. ¿Pero qué decimos? Para armonizar los términos contradictorios de su absurda antinomia, añade el mismo profesor, que hay necesidad de un principio de *unidad* que no sea la *católica de la Edad Media*, ó más claro, que no sea la *católica*. ¿A dónde acudi-

rá, pues, el Sr. Barnés por el principio de la unidad que busca? ¿Por ventura al protestantismo? ¿al racionalismo puro? ¿al armonismo panteístico de Krause? ¿ó á todas estas fuentes á la vez? «La formación, dice Krause, del vínculo que debe unir á la humanidad, (fué) preparado allá en lontananza y mediatamente por Lutero, mediante su reforma de la Iglesia, y por la libre investigación de la ciencia dentro del protestantismo, bajo el punto de vista de la doctrina filosófica del Sér y de la humanidad ¹,» ó sea del panteísmo. Esta es pues la síntesis, ó mejor, este el abismo en que se identifican los contrarios todos, Dios y el mundo, el espíritu y la materia, la omnipotencia del Estado y la libertad del individuo, el paganismo antiguo y el espiritualismo de la Edad Media, en una palabra, el sér y el no sér, el bien y el mal, la luz y las tinieblas. ¿Por qué lo oculta el Sr. Barnés? ¿Ignora por ventura que la fundación del vínculo que debe unir á la humanidad entera en las edades futuras, *die Stiftung des Menschheitbundes*, le vió Federico Krause en el seno de la Fracmasonería? ².

¹ Aforismo 57 (en alemán).

² Véase *La Vida de Krause* del DR. LINDEMÁNN. También

P. ¿Qué especie de unidad es esa?

R. «La *unidad humana*, á que aspira hoy la humanidad, es un progreso evidente respecto de la *unidad pagana* y de la *unidad católica* (como la ofrecen los ultramontanos). La *unidad pagana* no se extiende más allá de la patria: Dios *nacional*. La *unidad* de los ultramontanos comprende sólo á los fieles que comulgan con Roma; fuera de este círculo no cabe hombre alguno, por honrado que sea. Jesucristo murió por todos, sin excepción. La *unidad humana* abraza á todos los hombres de cualquier clima, raza, religión ó estado, que convienen en naturaleza, necesidades, prin-

pueden consultarse los escritos masónicos del mismo Krause, intitulados: *Höhere Vergeistigung der echtüberlieferten Grundsymbole der Freimaurerei*, Dresde, 1820, *Die drei ältesten Kunstwunden der Freimaurerbruderschaft*, etc. Dresde, 1819-1821. Ya que hablamos del masonismo de Krause, no parecerá fuera de propósito referir que este pseudo-filósofo fué expulsado de la Gran Logia de Berlín, juntamente con el H.: Mossdorf, por el delito de lesa secreto, pues hubo de publicar ciertos documentos relativos á la historia de la fracmasonería de que no convenia por lo visto á esta nefanda hermandad que se enterase el público: mas el 21 de Marzo del año de 1881, con ocasión de celebrar los discípulos de Krause el primer centenario de su maestro, revisóse el proceso que en su día formaron, y se acordó su rehabilitación. En efecto, el H.: Klötzer, secretario de la Gran Logia, puso término á su comisión con estas palabras: «Krause y Mossdorf fueron excluidos de la logia por tiempo indefinido: ese tiempo ha pasado; volved, pues, con vuestros hermanos.» Y los nombres de ambos, borrados en otro tiempo del gran libro, fueron inscritos por acuerdo de la logia en el Memorial de oro (*Goldene Gedächtnisbuch*.) Estos datos están tomados á la letra del Br. Martin, fanático discípulo de Krause, cuya es la obra intitulada: *Vida, doctrina*

cipios y aspiraciones comunes, no obstante la manera de sentir, conocer, *crear*, esperar y obrar particular y determinada, que jamás podrán romper los lazos de la naturaleza. El Dios de la *Humanidad*, padre de todos los *hombres, siglos y pueblos* 1.»

Excusado es decir que esta arrogante proclamación de la *unidad humana* es tan sólo una señal de guerra contra Jesucristo y su Iglesia: el odio, y sólo el odio á la obra de Dios, ha podido dar esa señal. Cierto, si bajo el nombre de *unidad humana* se entiende con Krause

na é importancia de Krause (en alemán, Leipsik, imprenta de Fintel, 1882), pág. 229.—Consta asimismo el masonismo de Krause en la *Enciclopedia de la Francmasonería* de Lenning, tres volúmenes, Leipsik; en la *Gaceta universal de Ausburgo*, vol. I, 1883, apéndices números 125-127; en la *Nueva Gaceta de la Francmasonería* de Altemburger, años de 1832 y 1833, cuaderno 3.º; en el *Indicador universal* (Gotha), 1832; y en la vida de Krause de H. S. Lindemann (Munich, 1839). Justo es añadir que el mismo Krause se gloriaba de haber enseñado á los mismos masones la doctrina de la *Unidad humana*, reputándose á sí mismo por instituidor de ella. «Yo, decía, no he aprendido estas ideas de la francmasonería, sino antes se las he enseñado así en mis conferencias de las logias (*Logenvorträgen*) y en mis conversaciones libres con los hermanos (*freien Gesprächen mit den Brüdern*), como en mi escrito sobre las tres más antiguas manifestaciones del arte (*Kunsturkunden*)... Yo me debo, pues, considerar como autor é instituidor del lazo universal que debe unir á los hombres sobre la tierra.» Apéndice I en la *Filosofía de la Historia* (en alemán, Göttingen, 1843), pág. 472.

1 *Prolegómenos de Historia Universal*, por D. FRANCISCO JOSÉ BARNÉS, pág. 16.

un sólo sér, una sola esencia, increada y eterna, que se realiza y manifiesta en el tiempo, de seguro no hay que buscarla en la Iglesia católica, que abomina del panteísmo; si bajo ese nombre se entiende la unidad negativa, que consiste en renegar todo fiel cristiano de la fé, y hacer causa común con los herejes, incrédulos y demás enemigos de la Religión para hacer la guerra á Dios, y servir al príncipe de este mundo, tampoco hay que buscarla en la Iglesia católica. Pero si con ánimo sincero y recto buscamos la unidad de los hombres allí donde realmente está, en proceder todos de un mismo origen, en tener la misma idéntica naturaleza, en haber sido todos ellos redimidos con la sangre preciosa de Jesucristo; si el lazo de esa unidad se busca además en la verdad y en la caridad, vínculo de unión y perfección, que nos obliga á amar á todos los hombres como hermanos, y á compadecernos especialmente de los que están sentados en las tinieblas del error, entonces no busqueis la *unidad humana* fuera de la Iglesia, y mucho menos la torneis en señal y bandera para reunir gente de entre sus hijos que le desgarre el piadoso seno, sino en la

misma Iglesia está esa unidad, elevada y engrandecida por modo sublime y sobrenatural, conviene á saber: en su misión, en su doctrina, en su predicación, en su influencia maravillosamente difusiva, en la naturaleza y los dones con que brinda á todos los que quieren ser hijos de Dios, y para decirlo en una palabra, en aquel espíritu que la mueve á buscar por todas partes la oveja perdida, esto es, las almas todas que están fuera del redil, para traerlas á él, y abrazarlas con brazos de madre, suspirando por que llegue el día en que no haya en el mundo sino un sólo rebaño y un sólo pastor: *Unum ovile, et unus pastor*. Tal es, considerada á la luz divina, conforme con la razón y la sana filosofía, la verdadera *unidad humana*, ó para hablar en el idioma castellano la unidad de la naturaleza humana, á que se da el nombre de humanidad, la cual se multiplica por todos los individuos de nuestra especie, unidos entre sí por una misma ley de justicia y de amor, y llamados á vida inmortal y eterna en el cielo. Contraria radicalmente á esta unidad, que es, cierto, la de los ultramontanos, es la unidad á que aspiran los fracmasones: no conocemos término alguno

medio que concilie estos contrarios, ni el señor Barnés ha presumido de conocerlo tampoco: de donde no es temerario inferir que pues odia tan de corazón á la primera, sea la segunda el objeto de sus delicias, y que la palabra *humanidad* no sea otra cosa en su filosofía de la historia sino el ídolo que debe suceder á los falsos dioses del paganismo y al Dios verdadero de los cristianos: *EXTINCTIS DIIS, EXTINCTO DEO, SUCCESSIT HUMANITAS*. «Después de haber adorado á los dioses del paganismo,» añaden los ilustres publicistas de la *Civiltá Cattolica* ¹, formulando el concepto del progreso humanitario, «y después de haber adorado á un sólo Dios en el seno del cristianismo, ya es tiempo que la humanidad se adore á sí misma. Perezca pues el reino de Jesucristo y de su Iglesia: fuera dogmas, fuera Dios, fuera también el alma: abajo la autoridad: concluyan asimismo el matrimonio, la familia, la propiedad, la patria; quede sólo una especie de sociedad humanitaria que se ignora lo que quiera ser, y una república universal, que sea la anarquía y la confusión, *ubi nullus ordo*, imagen del infierno.»

¹ Ser. XI, vol. III, pág. 138.

P. ¿En qué fuente bebe su inspiración la Edad Moderna?

R. «La Edad Moderna, como puede observarse, se inspira en la *naturaleza*, busca la *realidad*. La Edad Media procede de *fuera para dentro*; la Edad Moderna procede de *dentro para fuera*, esto es, por vía de examen y libre crítica, cambiando el fundamento y la dirección en todos los fines y esferas de la vida humana, ciencia, arte, derecho, literatura, industria, comercio, y los conceptos de estado, familia, sociedad, justicia, conciencia, educación, etc., *tendiendo á conciliar todos los extremos*, armonizar las ideas y ensanchar los horizontes todos de la vida ¹»

La *naturaleza* para este profesor, es únicamente el universo material y sensible; y así, *inspirarse*, como dice, *en la naturaleza*, que en el pasaje anterior parece ser la única realidad, es pedir á la materia inspiración y vida para la ciencia, para el arte, para la dirección de las acciones humanas: materialismo y positivismo puro, realismo y negación del orden moral y de la felicidad del hombre más

¹ Prolegómenos de Historia Universal, por D. F. J. BARNÉS, página 17.

allá del sepulcro. ¿Y es esta la Edad Moderna? Por dicha nuestra, los que la admiran y celebran con entusiasmo, en razón precisamente de los vicios y errores que la deshonran, no verán realizada su abominable idea, porque gracias á la divina piedad no faltan en esta edad ni faltarán en ninguna adoradores del verdadero Dios, que busquen la realidad sobre el mundo visible, y se inspiren en las fuentes eternas é inmateriales de la belleza y de la santidad.

En lo único que acierta el profesor de Sevilla, es en decir, que la Edad Media procedía de *fuera para dentro*, es decir, que entonces los hombres no se sacaban de la cabeza la verdad de las cosas, ni las leyes que rigen las costumbres, sino se resignaban á no ser como Dios, que procede de *dentro para fuera*, contemplando en sí mismo las razones de todas las cosas y de todos los actos y operaciones de ellas, y comunicando por pura bondad á las que su sabiduría determinó sacar de la nada, alguna semejanza ó participación finita de sus perfecciones infinitas, según el grado correspondiente á cada cosa en el orden jerárquico de la creación. No se resigna á tanto la

Edad Moderna, al decir de su apologista oficial, sino que procede de *dentro para fuera*, esto es, por vía de *examen y libre crítica*, ó sea disolviendo y demoliendo la verdad objetiva, sobre todo la del orden espiritual y teológico, y las leyes de la justicia y del amor, y *cambiando el fundamento y la dirección en todos los fines y esferas de vida humana, ciencia, arte, derecho, literatura, industria, comercio, y los conceptos de estado, familia, sociedad, justicia, conciencia, educación, etc.*, ó sea convirtiendo en realidad el libre pensamiento, en ciencia los delirios del panteísmo, en arte todas las falsas bellezas que adora el sentido depravado, en derecho el comunismo, en literatura el arte de sacar mundos imaginarios de cerebros vacíos, en industria la esclavitud del obrero, en Estado los Grandes Orientes de la masonería, en familia la promiscuidad, en justicia la moral de la carne, en educación el espíritu de Paulo Bert, *cambiando, por consiguiente, el fundamento y dirección de todos los fines de vida humana; de manera que si en la Edad Media los hombres contemplaban en Dios el principio y fundamento de todas las cosas, la Edad Moderna le pone y contempla en la naturale-*

za material y sensible; que si entonces el hombre se creía hecho para servir y amar á Dios en esta vida y gozarle en la otra, ahora, con el progreso de las luces, debe cifrar su destino en servirse y amarse á sí mismo sobre todas las cosas con amor puramente carnal, y en morir del todo como el mulo y el caballo, de los que no se distingue sustancialmente. El *novus ordo* de la Edad Moderna es, pues, universal y absoluto: no hay cosa ni respeto alguno de la vida humana en que no deba obrar la Edad Moderna un cambio tan radical como la diferencia que media entre las dos direcciones opuestas, consiguientes á dos procedimientos de los cuales el uno procedía de *fuera para dentro*, y el otro procede de *dentro para fuera*.

Todo esto se comprende á la verdad, y no sólo se explica, sino se ve y se toca, pues los hechos que están pasando á nuestros ojos son la fiel expresión de tales ideas; lo que no se comprende, es que después de trazar el profesor de Sevilla esas dos direcciones tan absolutamente contrarias en «*todos los fines de la vida,*» partiendo una de ellas de *fuera para dentro*, y la otra de *dentro para fuera*, se nos ven-

ga diciendo, que la Edad Moderna tiende á conciliar *todos los extremos*, es decir, á poner amistades entre las mismas cosas radicalmente contrarias; lo cual vale tanto como decir, en suma, que son una cosa misma la sobrenatural ascensión á los cielos de la humanidad creyente y fiel en pos de Jesucristo, y la caída de la humanidad descreída en el infierno en pos del ángel rebelde. Ahora se comprenderá lo que significa la seductora frase con que el profesor de Sevilla expresa la tendencia de la Edad Moderna á *armonizar las ideas y ensanchar los horizontes todos de la vida*. No se expresaría en otros términos la antigua serpiente, si le fuera dado hablar directa y personalmente con los hombres, y no le pareciera mejor que los hombres mismos hablen este lenguaje revestidos de la toga profesional en las cátedras universitarias.

P. ¿Qué pueblos son los que estudia la Historia?

R. «Hay pueblos viejos, jóvenes; unos con edad antigua, sin media ni moderna, como el romano; otro con media y moderna sin antigua, como el germánico, franco, belga; otros con moderna solo, como sucede á todos los

americanos y oceánicos. Tenemos pueblos viejos, rejuvenecidos por los principios de la vida moderna, como el *derecho político*, de la *soberanía popular* y su *representación* en *Asambleas nacionales*, desconocido de los antiguos, y el de la *personalidad* con todos los derechos á ella inherentes; son también elementos de rehabilitación para los pueblos todos los conocimientos que nos dan el dominio completo de la naturaleza ¹.»

No sabemos qué pueblos haya rejuvenecido ni pueda rejuvenecer la vida moderna: en cambio no será difícil recordar los que ha corrompido y disuelto, ó están á punto de perecer por haber recibido en su seno el áspid de la moderna civilización, con la cual no puede conciliarse la Iglesia, madre y maestra de las naciones, fuera de cuyo seno no hay salud para los individuos ni los pueblos. ¡Rejuvenecer á los pueblos viejos con la *soberanía popular*, las *asambleas representativas* y los *derechos inherentes á la personalidad*, que alguno llamó insostenibles! Para acabar de morir, no pueden hacer los pueblos viejos nada tan eficaz como usar de semejante elixir: pronto sen-

tirían con él el estertor de la agonía. Cuanto al otro elemento de rehabilitación, ó sea el conocimiento de las leyes que rigen el mundo corpóreo, puesto caso que dieran al hombre el dominio completo de la naturaleza, todavía faltaría mucho, faltaría todo; porque ¿qué aprovecha al hombre para su salud moral dominar todo el mundo exterior si no sabe dominarse á sí mismo, y conducir á los demás por las vías de la justicia y de la caridad? Sin el temor de Dios, las ciencias naturales son armas homicidas en manos de locos ó malvados. Dígalo Rusia, pueblo ya viejo, aunque próximo á ser rehabilitado con la invención de la dinamita.

P. ¿Qué entendéis por *civilización*?

R. Viene esta palabra (*civilización*) de los nombres latinos, *civis*, *realizatio*, realización de lo civil, de lo humano: *secularización* de los poderes públicos: *trunfo de la libertad*, condición interesante á nuestra naturaleza, y necesaria para que el hombre pueda elevarse á cumplir *racionalmente su destino*, sin exclusivismos, ni enigma *de un fin á otro, de una á otra esfera de vida* I.

I Págs. 28 y 29.

La definición nominal que nos dá aquí el autor, de la palabra *civilización*, es tan extraña y original como la etimología en que la funda, mala traducción de dos nombres unidos arbitrariamente, uno de los cuales, *civis*, no significa ciertamente *lo civil*, ni *lo humano*, como le hace decir el autor, y el otro, *realizatio*, no consta en el diccionario de la lengua latina. Pero dejando á un lado esta ráfaga de saber oficial, cualquiera puede observar que lo que entiende por *civilización* el catedrático de Sevilla, es precisamente el principio generador del estado salvaje. Emancípense si no los poderes públicos del respeto y sumisión que deben al magisterio y autoridad de la Iglesia; concédase á los hombres la libertad de realizar su destino conforme al dictámen de su razón, emancipada también de las leyes de la religión, y declárese la independenciam recíproca de todas las esferas de la vida, es decir, que las artes y la industria sean independientes de la moral, y el derecho independiente de la religión, y la religión convertida en vago misticismo panteístico; rómpanse, en fin todos esos lazos de orden y dependencia que debe haber en las cosas y acciones humanas, del

plan divino, cuyo cumplimiento en la vida social constituye la verdadera civilización, que no es en verdad otra cosa sino la tendencia de los hombres á Dios en el orden social; y para quien no ha perdido en estos tiempos la luz *dell' intelletto*, es más claro que la del día, que la sociedad gangrenada por los principios consabidos luego se disuelve *è come corpo morto cadde*.

P. ¿A qué cosa aspira la civilización?

R. «Aspira á la unidad humana (la verdadera unidad) mediante la asociación de todos los hombres y pueblos bajo principios de justicia y moralidad: instruye, educa, moraliza y realiza el *Bien* en sus dos fines reales, en la *idea* y en la *vida*, en el *pensar* y en el *obrar*, ó sea en la *Ciencia* y en el *arte*, porque es *Bien* fundamentalmente y al par perfecciona, engrandece y dignifica; tiende á la unión religiosa de todos los hombres en Dios, por los dos distintos caminos de la *intuición* y la *reflexión*; el *conocimiento* y el *amor puro*, y mediante Dios con todos los seres, como fundados en Él ¹»

Ya sabemos qué deba entenderse por la *unidad humana*, según Krause; ahora nos falta sa-

¹ Pág. 30.

ber en qué consiste el *Bien* que con ella se nos promete. El *Bien*, dice el Sr. Barnés, debe ser realizado en la *idea*, y en la *vida*, en el *pensar* y en el *obrar*, ó sea en la *Ciencia* y en el *arte*. Primero en la ciencia; ¿pero en qué ciencia? porque la palabra *ciencia*, ó significa el concepto genérico común á las diferentes ramas del saber, como la Física, la Química, las Matemáticas, etc., etc., en el cual están contenidas todas las ciencias particulares, ó bien la ciencia única y absoluta que abarca todo lo escible, y que únicamente pertenece á Dios. En el lugar citado se usa de dicha palabra en este segundo sentido, denotándose con ella la doctrina del sér (*wesenlehre* de Krause), del sér «cuyas categorías forman las supremas esencias de Dios (*der Kategorien als der obersten Wesenheiten Gottes*),» en una palabra, del sér indeterminado y abstracto á que los panteístas llaman *Dios*, sin duda para ocultar debajo de esta palabra la monstruosidad del ateísmo. He aquí pues la *idea* ó sea el *pensar*, ó digamos la *Ciencia* en que se realiza el *Bien* en uno de los *dos fines reales* que le asignan los discípulos del fraacmasón Federico Krause.

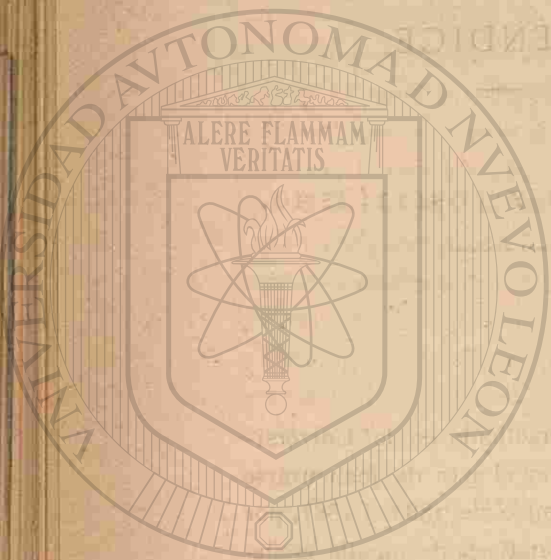
El otro fin se realiza en la *vida*, en el *obrar*,

ó sea en el *arte*, con independencia absoluta de la moral, y prescindiendo de los tipos de belleza sugeridos por la consideración del orden sobrenatural y divino. Es cosa de notar, que ni el uno ni el otro fin se ordenan en esta escuela al fin verdadero del hombre, acerca del cual guardan nuestros doctores el más profundo silencio. ¿Ni cómo ha de conducir al hombre á su destino inmortal una ciencia que no sabe sino blasfemar, y un arte que únicamente *se inspira en la naturaleza*?

¡Qué diremos de las últimas palabras del señor Barnés sobre la unión de *todos* los hombres con Dios por medio de la intuición y de la reflexión, cuando es sabido que á Dios no le podemos ver naturalmente, y nadie le vió jamás en esta vida, y que la tal reflexión, que recaería en tal caso sobre el objeto contemplado directamente, es también imposible? De los dos únicos caminos que tenemos para conocer á Dios, la razón y la fé, el Sr. Barnés no conoce ninguno: pero en cambio quiere conducirnos á él por las dos veredas ciegas ideadas por el racionalismo panteístico en el mundo de sus falaces ilusiones. Nos habla también de amar á Dios con *puro amor*, ajeno

de temor y esperanza, sin advertir que Dios no puede ser amado de los que no le conocen, ni creen en Él, y que arrancar al corazón humano el santo temor de Dios y la consoladora esperanza de verle y gozarle en el cielo es quitar á la moral sus más eficaces motivos. Por último, el Sr. Barnés nos predica la *unión* con *todos los seres mediante Dios*, en quien dice que *están fundados*; lo cual equivale á decir que todas las cosas son una misma con el *sér* que llaman *divino*, y que uniéndonos con él en la noche del ateísmo, podremos despertar á la vida de los sentidos entonando el cántico de los que repiten el dicho de los impíos: «Venid pues y gocemos de los bienes presentes: apresurémonos á gozar de las criaturas... Coronémonos de rosas antes que se marchiten: no haya prado donde no dejemos las huellas de nuestra intemperancia. Ninguno de nosotros deje de tomar parte en nuestra lascivia...»¹

¹ Sap., cap. II.



APÉNDICE.

IDEALISMO Y POSITIVISMO.

I.

Al final del discurso leído en la Universidad de Salamanca, en el acto de inaugurarse allá el curso académico de 1880 á 1881, por el catedrático de Metafísica de aquella escuela D. Mariano Arés y Sanz, pidió este profesor que se le tolerase su doctrina, ó como él dice su «pensar,» añadiendo que esta tolerancia que reclamaba es «la que me sirve de norma en mis relaciones docentes.» Pero si el señor Arés hubiera apreciado el valor de la palabra *tolerancia*, cierto no la hubiera usado, por dos razones: la primera, porque la tolerancia es siempre del error ó de la malicia, nunca de la

verdad ni de la justicia: así que, reclamar que se tolere su «pensar,» es como dar á entender que algo hay en su «sentido doctrinal,» que necesita, no precisamente de indulgencia, sino de tolerancia, ó digamos de paciencia, para sufrir errores escandalosos; y la segunda, porque si á alguno se le pudiera sufrir que desbarrase deplorablemente en materias de altísima trascendencia religiosa y social, ese nadie imaginaría siquiera que fuese el catedrático de Metafísica de una Universidad que aún no se ha divorciado enteramente de su antigua fé y de sus glorias antiguas, y mucho menos después que el Gobierno obliga á los que quieran ser doctores en derechos, á que oigan la Metafísica de labios del Sr. Arés ó de otro profesor oficial, que si fuera el de Salamanca, medrados estaban, por más que éste proteste servirse como norma en sus relaciones docentes de la tolerancia que reclama para su pensar, como si la palabra del profesor careciese de virtud para conmover el entendimiento del discípulo, mucho menos hablando *ex-cathedra* en un acto de la Universidad y á presencia del Rector, de quien dice que recibió en aquella escuela su *educación profesional*.

En cambio, es cosa patente, que el mismo Rector faltó á su deber autorizando el discurso de su antiguo alumno y actual subordinado, y sufriendo impasible su lectura, y poniendo al final el *imprimase* con que su autoridad lo acreditara de algún modo, si el mismo discurso consintiera en ello, que no lo consiente, antes es uno de los monumentos en que el delirio de la razón, la extravagancia del lenguaje, la malignidad de las ideas, y la oscuridad inextricable de los conceptos, andan en competencia entre sí sobre por cual de estos defectos debe ser reprobado ese discurso, y su autor condenado á perpétuo silencio, en la cátedra por lo ménos. Veamos ahora de dar á nuestros lectores alguna idea de este aborto peregrino.

Entre los discípulos de Krause-Sanz del Río, se ha puesto de moda defender su propia ciencia de los asaltos del positivismo contemporáneo contra la Metafísica en general. Dicen Compte y los suyos, que el hombre sólo puede conocer los hechos que caen bajo la jurisdicción de los sentidos, ó lo que es lo mismo, que lo absoluto y lo necesario, las esencias de las cosas, y los principios y causas

supremas del universo visible, se sustraen de todo punto á sus miradas, si no es que toda la realidad inteligible no es pura ilusión ó ficción de nuestra mente. Si esto fuera cierto, la Metafísica, cuyo objeto es puramente inteligible, donde no penetra el sentido, vendría á desvanecerse como se desvanecen las figuras trazadas allí donde se hiciese el vacío. Razón tienen pues los discípulos de Krause para combatir al positivismo, que es en efecto enemigo mortal de la filosofía propiamente dicha. ¿Pero de qué manera le combaten? Mentira parece, pero es cosa muy cierta que le combaten dándole la razón. ¡Infeliz Metafísica si no tuviera otros representantes ni defensores que el Sr. Arés y sus amigos! Porque prescindiendo de la concesión que éste hace á los positivistas cuando dice, que «el principio de la evolución progresiva en que el positivismo se funda siendo *legítimo...*»¹ y de lo que después añade, que el «dejar los positivistas á la realidad esencial que se oculta bajo los fenómenos como objeto de los impulsos del sentimiento ó como asunto de inspiración

¹ Pág. 24.

para la imaginación poética y de credibilidad para la fé religiosa, nada dice contra la Metafísica²; y ateniéndonos sólo á la trama del tal discurso académico, bien se puede decir, que todo él tiende á destruir las verdades fundamentales de dicha ciencia, y á dar por consiguiente la razón á los que descaradamente las niegan.

Todo el punto de la cuestión entre positivistas y krausistas está, en que los primeros reducen la materia del humano conocimiento á lo que *parece* á los sentidos, al simple fenómeno externo, objeto de la experiencia, al paso que los segundos dicen, que «tras el fenómeno transitorio se oculta una esencialidad permanente, ó más bien, el fenómeno pasajero es reflejo cambiante de una esencia inmutable é idéntica, no velada de todo punto á la inteligencia del hombre: la Razón es la antorcha con que podemos percibirla.» Ahora, ¿en qué consiste esta esencialidad, desconocida de los positivistas, y conocida de los krausistas? Oigamos al profesor de Salamanca²:

¹ Pág. 25.

² Pág. 18.

«Podrá, nos dice el Sr. Arés, disputar la Metafísica si este fondo esencial y oculto es *substancia innominada* como lo pretende el monismo; *espíritu ó materia... pensamiento y extensión* con Descartes, *mónada activa* con Leibnitz, *Yo personal* con Fichte, *Yo absoluto* con Schelling, *Ser* con Krause, *Idea* con Hegel, *Voluntad* con Schopenhauer, ó unión de ambas cosas con Hartmánn, *pero negar que tal fondo exista* porque no lo perciban los sentidos... *equivaldría á proclamar el fenómeno como signo de la nada.....* ^{1.}» Por donde se ve, que para el señor Arés, lo que á la Metafísica importa, es reivindicar el conocimiento que le niegan los positivistas de un *quid ignotum*, oculto bajo los fenómenos sensibles, que así puede ser *materia como espíritu, idea ó voluntad, sér ó yo personal ó absoluto*. Mas ¿de dónde saca el profesor salmaticense la certeza que tiene de esa quisicosa?

Para responder á esta pregunta hay que fijarse en su teoría del conocimiento. «Colocándonos, por lo tanto, en la unidad de su concepto, como punto de partida para carac-

terizar el conocimiento de sus direcciones y modos, hallamos que es el conocer, en su noción *unitaria y sobre toda distinción entre sugeto y objeto*, el *sér mismo* de las cosas en cuanto se dan unas con otras á relación de distinción en presencia, conservando cada una la *substantividad* que le es propia ^{1.}» Dificilmente comprenderá el lector esto de *darse unas cosas con otras á relación de distinción en presencia*, mucho menos después de haber hablado el señor Arés de la noción unitaria del conocer sobre toda distinción entre sugeto y objeto: á nuestros ojos, si estas palabras tienen algún sentido, no significan otra cosa sino que el sugeto y el objeto del conocimiento son *unum et idem*, ó lo que es lo mismo, que cuando conocemos lo que está oculto bajo el fenómeno, la cosa conocida soy yo mismo que me pongo á relación de distinción en presencia, ó que me distingo aparentemente de mí mismo presentándome á mis propios ojos bajo la forma de cosa conocida.

Sentado este principio, dícenos el catedrático de Salamanca, que «lo cognoscible todo,

y sin que empeza para ello la cualidad de finito ó infinito, se da necesariamente á relación de presencia ante el sugeto que conoce ¹, y que «es obligado, por lo tanto, para todo sér que conoce el hallarse constantemente en conocimiento efectivo ².» Cuya algarabía se explica del siguiente modo. El sugeto que conoce y la cosa conocida son lo mismo: es así que la cosa cuya inteligencia vindica el krausismo contra el positivismo, es la x antes mencionada, ó sea lo absoluto del panteísmo germánico: luego el sugeto que conoce, conoce siempre *todo lo cognoscible*, sin distinción de finito ni infinito, y lo conoce *siempre*, aunque distraído no lo advierta; y lo conoce *necesariamente*, porque ¿cómo no ha de ser lo absoluto conocido de sí mismo en el sugeto donde *se da necesariamente á relación de presencia*? Lo cual es en plata decir el krausista al positivista: «¿Cómo eres osado á negar la existencia de lo absoluto delante de mí que lo estoy contemplando como á cosa que se me da *toda, siempre y necesariamente á relación de presencia*? ¿ignoras por ventura que lo absoluto soy yo?» Prosigamos.

¹ Págs. 30 y 31.

² Pág. 31.

El Sr. Arés establece ó reconoce bajo la *unidad del saber* dos géneros opuestos, la *filosofía* y la *ciencia*. «La filosofía, añade, se sirve de la razón como *fuerza*, conoce lo esencial en las cosas, y formula sus resultados en una construcción de ideas que escapan á toda representación sensible. Su reino es el de lo *inmutable y eterno*; y el de los *noumenos* intangibles.—La ciencia busca su fuerza en el sentido, sea éste interno ó externo: conoce sólo las apariencias fenoménicas y coordina su conjunto en una construcción de hechos que son la manifestación de las ideas. Es el reino de lo *movible y cambiante*: el campo del *suceder continuo* ¹.» Dificilmente se puede dar una idea más pobre y falsa de la ciencia, ni que mejor diga y conforme con las pretensiones del positivismo. Y á la verdad, ¿qué otra cosa hacen estos sino atenerse á la mera experiencia y observación de los hechos, descuidando de las causas y leyes, sin advertir que los simples hechos no bastan para constituir la ciencia, cuyo objeto es siempre universal, necesario, inmutable? Una ciencia que sólo aten-

¹ Pág. 35.

diera á los cambios sucesivos que se verifican á nuestra vista sin buscar la norma constante á que obedecen, y las razones que explican su misma variedad, no merecería el nombre de ciencia, ni sus resultados podrían ordenarse en forma de teoría ni sistema, pues lo que muda, hoy es y mañana no parece, por lo cual no puede fijarse ni formularse en tésis ninguna científica. Ya lo dijo Platón contra los sofistas que reducían las verdades científicas á la expresión del flujo y reflujo de las modificaciones y cambios accidentales é individuales que acaecen en la naturaleza: *fluxorum non est scientia*, de lo que pasa y muda á cada instante, como las ondas que se levantan y abaten en el mar, de eso no se da ciencia, aunque de ahí empieza la experiencia, que provee de datos á la razón para que esta potencia intelectual, haciendo aplicación de conceptos superiores, se eleve al conocimiento de lo universal y necesario, de lo que siempre acontece de un modo uniforme siguiendo las leyes establecidas por el mismo Dios.

Tenemos pues, que la ciencia, según el doctor Arés, es el mismo positivismo, mera colección de hechos, fenómenos ó apariencias,

simple conocimiento de lo *movible* y *cambiante*, del *suceder continuo*, es decir, pura ilusión y fantasmagoría. Y la Metafísica, ¿qué es? Hános dicho el profesor krausista, que «la filosofía se sirve de la razón como *fuentes*;» pero ¿qué fuente ó razón es esta? «La razón (son sus palabras), es una y la misma *antes de toda distinción en infinita y finita, en absoluta y relativa*, y en esta *fundamental unidad* encuentran su garantía y hallan su legitimidad las *determinaciones finitas* en que se *manifiesta aquella* ^{1.}» Antes nos habló el mismo profesor de la noción *unitaria* del conocer *sobre toda distinción entre el sujeto y objeto*: con que ahora, pues el conocer es *unitario*, la razón debe ser también *unitaria*, y excluir *toda distinción* en finita é infinita, absoluta y relativa, no pudiendo ser sino razón indeterminada y genérica, que en el punto que se concreta y determina en el acto de conocer, se torna finita, y se distingue de sí misma en cuanto no se hace efectiva ó real con actos ó determinaciones finitas. Más claro: la razón que considera el Sr. Arés antes de toda distinción en infinita y finita, absoluta y rela-

¹ Pág. 40.

tiva, es una razón fabricada por su mente, razón nebulosa, vaporosa, tenebrosa, ó mejor dicho, es el no ser de la razón. Esta potencia espiritual, así como todas las perfecciones puras, ó es infinita ó finita, ó absoluta ó relativa, ó increada ó creada; no hay ni puede haber medio, y por consiguiente el concepto de una razón que ni tenga límites, ni deje de tenerlos, ni sea dependiente ni absoluta, ni eterna ni producida en el tiempo, es verdadero delirio de una filosofía calenturienta. Eso no es fuente de filosofía, sino filosofismo nihilista, que empieza por cegar la fuente de toda luz y de toda verdad, no considerando á la razón humana como luz participada de la divina, sino como manifestación de no sé qué razón abstracta é impersonal, ni divina ni humana, que ni existe ni puede existir siquiera. ¡Oh! si nuestra inteligencia no tuviera otra prueba y garantía de la verdad de sus juicios, que la supuesta *unidad fundamental* de la razón que se manifestara en ellos, bien debiera empezar dudando de todo, hasta de sí misma. Reflexionando sobre la tesis del Sr. Arés, á saber, que la razón es la fuente de la filosofía—de donde infiere que todo sistema metafísico habrá de

ser *racionalista*,—no será difícil entender que de la razón y sólo de ella ha de salir aquí toda la ciencia y toda la verdad. En esto consiste precisamente el racionalismo, en construir la ciencia por sí y ante sí, haciendo del pensamiento humano, de la *idea*, el principio único y absoluto no sólo de conocimiento, sino de realidad. No significan otra cosa las siguientes palabras de nuestro texto vivo: «...la indicación hecha por Hegel de que la filosofía no puede *presuponer* su objeto,» es igualmente verdadera, si no ha de darse por resuelta, antes de hallarse planteada, la misma cuestión que ha de discutir la *Metafísica*.» Antiguamente los sabios y doctores más ilustres enseñaban que ninguna ciencia prueba la existencia del objeto sobre que versa, antes á toda ciencia le es dado su respectivo objeto, al cual va refiriendo y aplicando todas las razones que descubre en él por medio del análisis, ó del raciocinio deductivo. Háse la inteligencia científica con el sugeto de cada ciencia, como el químico que examina algún mineral para saber si es oro ó no lo es, que ni siquiera le ocurre dudar de la realidad de lo que tiene delante, y si tal cosa le ocurriera, no dando

crédito á sus ojos, señal cierta sería que estaba loco, y como loco no podría hacer la prueba ó examen del mineral. Así el filósofo parte de principios simplicísimos, indefinibles é indemostrables, principios que no puede poner en cuestión sin que se le evapore entre las manos la realidad de lo que debe contemplar, y se quede sólo y á oscuras, sino es que le acompaña é ilustra su propio y vano pensamiento subjetivo—aunque á decir verdad tan inconcebible es pensar sin cosa pensada preexistente, como ver sin que primero haya luz y cuerpos iluminados por ella.

Véase cómo plantea nuestro filósofo la cuestión relativa al objeto del *saber*, bajo cuyo nombre comprende el conocimiento de lo *inmutable y eterno* (Filosofía), y el de lo *movible y cambiante* (Ciencia). «Ahora bien, si adoptamos el nombre *sér* para designar con él á lo cognoscible todo en la plenitud indistinta de su contenido real, es el *sér* el objeto del *saber*, especificándose éste luego, por razón de los aspectos que presenta cada elemento de los que á la relación concurren. Surgen así en la unidad del saber las determinaciones lógicas que antes hemos re-

conocido, y cada una de las cuales resuelve el problema total bajo su aspecto peculiar; pero ninguna, sin embargo, parte ni divide el objeto en su contenido ontológico, dejándole íntegro y completo á la consideración de las otras. Así, la Filosofía y la Ciencia, igual que su composición en la Filosofía científica, tienen todas como objeto el *sér unitario y total en la inteligencia de su contenido real*, y la distinción que entre ellas media no proviene de que se adjudique cada una el conocimiento particular de un objeto determinado de los que en la realidad puedan darse, sino del aspecto cognoscible y del medio cognoscente que para considerarla empleen.¹ Quiere decir el filósofo salmanticense, que así la ciencia como la filosofía, consideran el *sér* que fingen todos los panteistas (el *sér uno y todo* de Sanz del Río); pero la primera lo mira por el aspecto *mudable y cambiante*, y la segunda en lo que tiene de *esencial é inmutable*. Porque es de advertir, que para los modernos sofistas, lo absoluto, objeto de la razón, se está haciendo y desenvolviendo por medio de fenómenos y

determinaciones que manifiestan su esencia, siendo esta la contradicción radical de su sistema, á saber, que el reino de lo *inmutable y eterno* sea al mismo tiempo el de lo *movible y cambiante*. Claro es que de estos dos aspectos del *sér unitario*, á la Metafísica ha de tocarle la contemplación del primero, tomando posesión de él por medio de la razón, y dejando á la ciencia las *apariencias fenoménicas* percibidas por los sentidos. He aquí ahora, dada esta división de reinos cognoscibles, en ninguno de los cuales penetra la luz de la ciencia, ni de la sabiduría, ni siquiera del sentido común, la definición de la *Metafísica*: «El conocimiento por razón y debidamente organizado de la realidad unitaria, y el conocimiento en ella de las entidades substanciales, propiedades substantivas y relaciones capitales en que primeramente se determina 1.»

Algunos renglones antes nos ha dicho el discípulo de Sanz del Río, que «la Metafísica, asimismo, como Filosofía en unidad, tiene también por objeto el *Sér de toda realidad* para conocerle en razón, pero con el inmediato

1 Pág. 45.

fin de *determinarle y distinguírle en entidad y seidad* y en relación entre ambas para procurar objeto luego á todo saber ulterior dentro de la Filosofía. Es, por tanto, la Metafísica la filosofía del *sér*, ó de la *realidad total en su consideración indistinta* 1.» En estos dos lugares es donde más se clarea el catedrático de Salamanca: no deja en ellos dudar qué Metafísica sea la suya, ni de qué presume esta vana é hinchada Metafísica. Esta es la ciencia que lo sabe todo, *el sér de toda realidad* ó de la *realidad total*, en la cual ve las *substancias, propiedades y relaciones capitales* de todas las cosas, la que suministra á las otras ciencias sus objetos, reconocidos que son en el *sér-todo* que llama el Sr. Arés *unidad fundamental*, ó *realidad total* en su *consideración indistinta*, y que otros llaman lo *absoluto*, y otros el *yo*, los hegelianos la *idea*, pero que en realidad es igual á cero; menos todavía que cero, porque al fin el no *sér* no es el absurdo, y la *unidad indistinta* en que se contiene lo infinito y lo finito, lo *inmutable* y lo *mutable*, el *espíritu* y la *materia*, el *noúmeno* y el *fenómeno*, es ab-

1 Pág. 44.

surdo manifiesto engendrado en la patria de Lutero y de Kant por los orgullosos sofistas en quien ha encarnado más profundamente y mostrándose con más descaro el espíritu maligno de la reforma protestante y del racionalismo su hijo y universal heredero.

No me detendré en la prolija refutación del señor Arés, porque mi intento es únicamente poner de manifiesto esta úlcera del panteísmo krausista, que así mana su venenoso pús en el presente discurso; ni tampoco perderé el tiempo con las extrañas ciencias que sueña el doctor de Salamanca, á las que da los nombres no menos enrevesados de «*Metempírica* ó Ciencia en *unidad del hacer*,» «*Metamónica* ó saber de las leyes primeras por las que se rigen los hechos,» reunidas todas ellas bajo una *Propedeutica común* constituyéndose de esta suerte «una como *Enciclopedia* unitaria y sintética á un tiempo, de todo el humano saber;» sino dejadas estas extrañas invenciones, veamos por dónde ha venido á dar nuestro texto vivo en tamaños delirios y pretensiones de saberlo todo, conociendo lo que nadie conoce ni puede conocer, porque no existe, *el sér unitario y total*, y de reconocer en él las substancias y

las propiedades de las cosas. Este examen, y algunos otros puntos raros, oscuros y malignos, serán asunto del párrafo siguiente.

II.

Tratándose del método filosófico, todo el punto está, según nuestros pseudo-filósofos, en «arrancar de un conocimiento de *clarividente* verdad é indubitable certeza, y hallar asimismo, como *término*, otro conocimiento análogo y absolutamente comprensivo, y que sin tener su razón y justificante en otro, sea él mismo el *razonante* y *fundador* de todo conocimiento, el que sirvió de iniciación inclusive. Con tales dos CONOCIMIENTOS-PRINCIPIOS, en el orden cronológico el uno, en el orden lógico el otro; en un orden ontológico aquél, en *todo* este orden el último; siendo *clarividentes* de suyo y *demostradores* igualmente, y no necesitados, por lo tanto, de demostración ellos mismos; revistiendo como conocimientos el carácter de *intuiciones* ó *presencias de unidad*, antes y *sobre toda distinción* en conoci-

miento de cualquier orden... puede construir el espíritu el plano general del saber y como el *schema* de todo conocer particular ^{1.}» Ver-
tida al castellano esta gerigonza quiere decir, que en la formación de la filosofía el entendimiento humano empieza por el conocimiento *intuitivo* de una verdad evidente (*clarividente*), y acaba en otro conocimiento también *intuitivo* de otra verdad también *clarividente*; y como en esta última verdad se contenga todo lo que el hombre puede conocer, resulta que desde el punto y hora que el espíritu humano la contempla, queda *capacitado*, como diría el señor Sanz del Río, para construir todo el edificio, ó *plano general*, que dice su discípulo, del saber. Aquí tiene el lector un método muy sencillo para hacer sabios á todos los hombres en un santiamen; no hay sino poner los ojos primero en una verdad clarividente, y después en otra donde estén contenidas las demás, inclusa la primera clarividente verdad, y cádate aún al más rudo entendimiento en disposición de construir el *plano general del saber*, y como el *schema* de todo conocer particular. Tan parti-

¹ Pág. 57.

cular es este método, que nadie llegó siquiera á presentirlo antes de Krause, ni aún los ingenios más agudos de la antigüedad ni de los tiempos modernos: seguramente estaba reservado á un filósofo fracmasón como fué Krause, este maravilloso invento, receta para hacer sabios en el acto, aunque sabios tales que en el mismo punto de serlo queden privados hasta de las luces naturales á que suele darse el nombre de *sentido común*. Porque á la verdad, ¿qué entendimiento hay que no advierta, si por ventura no está ofuscado por las tinieblas del nihilismo krausista, que el método procede siempre de lo conocido á lo desconocido, y por consiguiente que el *término* á donde conduce, no es la verdad conocida por medio de la *intuición intelectual*? Si el segundo conocimiento del Sr. Arés *reviste*, así como el primero, el carácter de *intuición* ó *presencia de unidad*, es claro como la luz, que para conocer su objeto no hay sino abrir los ojos y verlo, siendo por tanto excusado mirar antes ninguna otra cosa, mayormente si esta otra cosa hace parte del objeto que está presente. Lo que directamente y de por sí se ofrece ante los ojos, no es término de ninguna investigación, sino

principio de donde parte el entendimiento para conocer lo que no se le ofrece con la claridad de la evidencia. Dice el Sr. Arés, que de los dos conocimientos á que se refiere, llamándolos á entrambos *principios*, uno de ellos es hallado como *término*: tenemos pues que el término del método es el principio de él, que es como si empezáramos por la conclusión, tomándola por principio, para encontrarnos después con la misma conclusión como fin del discurso. Lo repetimos: semejante método no tiene de tal sino el nombre, pues antes se parece al viaje que uno hiciera hasta el fin del mundo sin salir de su casa.—Veamos ahora qué *conocimientos-principios* son esos.

«Pónese pues la Metafísica, dice el Sr. Arés, como cuestión preliminar la de encontrar para el saber en general un conocimiento primero en el orden de la información temporal de aquél, y sigue, una vez hallada esta base, las direcciones que el método la señala ¹.» «Su problema general», añade dos páginas después, «será por lo tanto este: ¿Qué soy Yo, y *toda la realidad en mí?* El análisis metafísico ó

¹ Pág. 53.

Metafísica de la conciencia, no es, según esto, el conocimiento del Yo ó sugeto pensador en un respecto determinado, sino el conocimiento del mismo *como sér y en tanto que sér*, en su consideración indistinta hasta su determinación concreta en entidad y seidad: y al mismo tiempo que esto, *el de todo otro sér y realidad*, bajo los propios respectos, tales como al pensamiento se ofrecen en la conciencia racional. Apoyada así la Metafísica en esta base firme de arranque y cimiento indestructible, etcétera, etc. ¹.» Tenemos pues aquí el primer conocimiento de *clarividente* verdad, la primera intuición ó presencia de unidad, es á saber, el Yo; Yo á la verdad muy diferente del que todos entendemos debajo de esta palabra, ó sea del sugeto de nuestros pensamientos, voliciones y demás actos que proceden de él. En el Yo del Sr. Arés está contenida toda la realidad. «¿Qué soy Yo y *toda la realidad en mí?*» pregunta el profesor de Salamanca; y luego responde que es un yo conocido sólo *como sér y en tanto que es sér*, y en el cual se conoce *todo otro sér y realidad* ². De donde resulta, que la

¹ Pág. 55 y 56.

² Pág. 56.

primera verdad clarividente del krausismo universitario, es que el Yo contiene en sí todas las cosas, y que en viéndolo á él, no hay ninguna que se oculte á las miradas del espíritu, por más que esa especie de sér universal del Yo se ofrezca á la intuición en su consideración indistinta. En otros términos, el Yo de Krause no es sino el mismo sér absoluto soñado por el panteísmo, que á sí propio se aparece bajo el concepto indistinto de sér, y dice: *Yo*. Ahora bien, ¿es esto por ventura lo que nos dice la conciencia? ¿percibimos acaso á nuestro humilde yo como puro sér, en que esté contenida toda realidad; ó no es por ventura su conocimiento el término de un acto reflexivo con que en el punto que percibe directamente su objeto proporcionado, que es el sér de las cosas que se ofrecen á su vista, la inteligencia vuelve sobre sí misma entendiendo su propia percepción, y junto con ella el sugeto de este acto? ¿Dónde está esa intuición primera del yo como sér y sólo en cuanto es sér y de toda realidad en mí? A la verdad, si este fuera el principio primero, la ciencia que es entre todas reina, carecería de principio, y por consiguiente de fin, porque la *Intuición-*

Yo, como llama Sanz del Río al conocimiento de la primera verdad clarividente de su discípulo, es pura ficción, engendrada en el delirio del racionalismo.

Dice el Sr. Arés, que el conocimiento-principio de Krause fué «entrevisto por San Agustín en sus palabras de *noli foras ire, in te ipsum reddi, in interiore homine habitat veritas.*» No podía hacerse mayor elogio de Krause, que darle por precursor á San Agustín, ni inferirse mayor injuria á San Agustín, que mostrarle ante los ojos de una Universidad aparejando los caminos de Krause. Pero es el caso, que el texto de San Agustín á que se refiere el profesor de Salamanca, dice todo lo contrario de lo que enseñan Krause y sus discípulos, y aún puede considerársele como una refutación verdaderamente gloriosa del panteísmo en general. «No quieras, dice á nuestra alma el santo Obispo de Hipona, salir fuera de tí con la consideración, sino entra dentro de tí misma, que *la verdad* tiene su morada en el hombre interior; y en viendo que es mudable tu mismo sér, sube más arriba, elevándote sobre tí mismo. Mas ten presente que al elevar-te sobre tí, por el mismo caso te elevas sobre

tu alma racional. Allí pues has de poner los ojos, donde se enciende la luz misma de la razón. Porque el que bien *discurre*, ¿á qué otro punto va á parar sino á la verdad? Pues como *la verdad no se busque ni se alcance á sí propia por medio del discurso*, y ella misma sea *el bien á que anhelan los que discurren*, entre esta inclinación y la verdad misma apetecida hay tan grande conveniencia, que no puede darse otra mayor; y así tú mismo has de tender á ella. *Confiesa que tú no eres la misma verdad*, pues ella no se busca ciertamente á sí misma, y tú por el contrario, para esto viniste al mundo, *para buscarla á ella*, no ciertamente mudando de lugares, sino *con el afecto del espíritu*, de suerte que el hombre interior se una á la verdad que habita en él, no con deleite alguno ínfimo y carnal, sino *gozando alta y espiritualmente de esta unión* 1. » ¿Por ventura en este hermosísimo pasaje del santo doctor hay algo que se parezca á la intuición del *Yo como sér y en tanto que sér y de toda realidad en mí*? Porque no es lo mismo, sino todo lo contrario, estar en mí toda la realidad, haciendo una sola cosa con-

1. De vera Religione.

migo, como sueña el panteísmo, que habitar en mi interior la suma verdad distinguiéndose de mí, que tengo un sér mudable y finito, y he menester elevarme sobre mí para buscarla á ella, que no se busca á sí misma. «La verdad habita en mí, mas yo no la veo, y tengo que buscarla por medio del discurso», dice San Agustín. «La verdad soy yo, y no he menester buscarla, pues en mí mismo la veo viéndome á mí y todo sér en mí,» dice Krause. ¡Qué abismo entre ambas doctrinas! En la primera la verdad, es decir, Dios mismo es el término del discurso, el bien anhelado por el corazón, con el cual se une este en hallándole el entendimiento discursivo: en la segunda, Dios es el *primum cognitum* de nuestra inteligencia, concócele esta por intuición, y así su sér como el sér de toda realidad está en mí y soy yo, no teniendo necesidad de unirme con él, porque la unión supone distinción, y en el sér que yo soy y que en mí tienen todas las cosas, todo es unidad é identidad, no habiendo por consiguiente el gozo que resulta de aquella unión de mi alma con la verdad que habita en ella mediante el conocimiento y el amor, sino la delectación satánica del orgullo halaga-

do por la filosofía que hace decir á sus discípulos lo que Jesucristo de sí mismo: *Ego sum veritas.*

No es sólo San Agustín quien sale á la escena en el discurso de inauguración de la enseñanza oficial de Salamanca, para honor y defensa del máximo error de la impiedad: también vemos en él, haciendo compañía á los corifeos del krausismo en España y fuera de ella—que todos ó casi todos se miran aquí congregados como miembros de un mismo cuerpo,—y lo que es peor, siendo interpretado su lenguaje en sentido hegeliano, á nuestro ilustre y venerado amigo y consocio de la Academia de Santo Tomás de Roma, el Reverendo Padre Fray Zeferino González, Arzobispo de Sevilla. Por supuesto, los textos que cita el Sr. Arés del ilustre Prelado español, son tan pertinentes y favorables á la escuela racionalista como el ya citado del santo Obispo africano, por cuya razón no expondré ni vindicaré su verdadero sentido que está á la vista, y por sí mismo se vindica. No debo sin embargo poner término á este incidente sin llamar la atención sobre tan extraña táctica del krausismo, que ya desde sus principios

procuró confirmar su impiedad disimulada con textos y autoridades de Santos Padres y hasta de la Sagrada Escritura, interpretados maligna y capciosamente sin ningún respeto á la autoridad de la Iglesia. Pero volvamos al punto principal del consabido discurso.

«La intuición de *El Sér absolutamente*,—de Dios,—como el sentido moral le nombra, por el espíritu humano, es el fundamento y principio de *todo otro* conocer, incluso el de nosotros mismos; y la realidad de Dios, el fundamento y razón también de nuestra propia realidad. *Soy, se da el sér; existo yo, existe Dios;* tal es la primera parte de la fórmula en que podría ser condensado el resultado final del análisis metafísico. Porque, como decía Schelling, ¿es posible poner en duda la *existencia de la existencia?* Y habiéndose encontrado el Yo, no sólo como sér existente, sino como *conscio* de esta existencia, puede ser completada la fórmula con esta segunda expresión: ¿*Soy conscio?* pues se da la *Conciencia absoluta*. Si pues la conciencia en el hombre es la condición de su ciencia, la Conciencia absoluta del sér, la Suprema-Conciencia, como propone Hartmann se la llame, es la condición, á su vez,

para la Conciencia del hombre ¹.» Note el lector que en el orden del conocimiento el *Yo* es en esta escuela la primera cosa conocida; mas ahora se nos dice, que el conocimiento de nosotros mismos tiene por principio á la intuición que tenemos de Dios. Es así que de Dios no tenemos en esta vida intuición alguna, porque sólo en la patria lo ven los bienaventurados (entre los cuales no habrá ningún krausista impenitente): luego hasta el mismo *conocimiento-principio* del *Yo* se queda aquí sin fundamento, apareciendo entre las ruinas de la razón y de la filosofía, riéndose con la sonrisa de un triunfo harto fácil, la innoble figura del positivismo.—«*Soy, se da el sér; existo Yo, existe Dios...*» ¿Ha leído jamás el lector extravagancia mayor? Porque no dice el profesor de Salamanca: *Yo existo, luego existe Dios*; sino en su propio sér y existencia ve el señor Arés el sér ó existencia divina, el cual no se figuraría ver, á no confundir en uno á entrambos séres, el sér finito y contingente de su yo particular, con el ser infinito, absoluto y necesario de Dios: eso en puridad es atri-

¹ Pág. 57.

buirse á sí nuestro profesor el sér divino, quitándosele á Dios, ó en propios términos eso es *autoteísmo* y *ateísmo*. ¿Pues qué diremos de la otra formulita: «*Soy conscio?* pues se da la *Conciencia absoluta*.» ¡Y después hablará el señor Arés de *su pensar!* ¿Pues qué pensar es el suyo? Porque si su pensar es discursivo, ¿cómo dice que Dios es *visto intuitivamente* de la razón humana, sin necesidad de discurso? Y si es intuitivo, ¿qué significa la palabra *pués* en la segunda fórmula? Su pensar es *pués* delirar. Por lo demás, si el lector quiere saber qué cosa sea la *Conciencia absoluta* en el discurso del Sr. Arés, advierta que esa conciencia es, según nos dice el mismo profesor, lo que Hartmann ha propuesto que se llame la *Supra-conciencia*. Pues bien, la supra-conciencia de Hartmann es el término positivo y abstracto de lo *inconscio* del mismo autor: el famoso continuador de Schopenhauer rehusa la conciencia á su principio absoluto, por lo cual se llama su doctrina *Filosofía de lo inconsciente*. Con que si la *Conciencia absoluta* del krausismo es lo que Hartmann quiere que se llame *supra-conciencia*, es evidente que la fórmula: *Soy conscio? pues se da la conciencia abso-*

luta, equivale á esta otra: «¿Soy concio? pues se da la *supra-conciencia*, ó sea la inconciencia, la conciencia igual á cero.» Aún más abajo vienen pues á parar los doctores de esta escuela: su doctrina es tan nihilista como el ideal de Schopenhauer, del cual salió el *pan-satanismo* de Hartmann, cuyo parentesco con Krause es por lo visto más próximo del que nosotros hubiéramos podido imaginar.

Prosigue el Sr. Arés de esta manera: «La *identidad*, por lo tanto, entre el conocer y el ser, entre lo *inteligible* (quiere sin duda decir *intelectual*, sólo que no lo acierta á decir) y lo *real*, que al principio *proclamamos*, es la *base y fundamento de la verdad* para el hombre... Por esto, pues, si *conformamos con Hartmann* en la posibilidad de un conocimiento metafísico, *admitiendo con él* que la «condición primera y fundamental de todo conocimiento es la afirmación de que el *pensamiento y su objeto trascendente ó real son idénticos*,» y que «suponer que el pensamiento y la cosa en sí difieren en naturaleza, es hacer imposible absolutamente, todo acuerdo entre ambos, y consiguientemente, toda verdad y toda conciencia de este acuerdo,» nos parece ver en él una

contradicción cuando afirma poco después que «no se puede establecer absolutamente la imposibilidad del excepticismo, ni hay para nosotros una probabilidad del grado, sino solamente una probabilidad más ó menos alta que no alcanza jamás la unidad.»

«LA IDENTIDAD *del pensamiento y de su objeto*, y la conciencia de sí propio por el sugeto pensante, dentro de la conciencia absoluta, establecen, á nuestro juicio; la imposibilidad del excepticismo, que queda *capacitado* solamente como estado histórico del espíritu y posición parcial del pensamiento; y en estos dos conceptos, llena su adecuada función y *tiene su misión que cumplir* en la historia y vida de aquél¹.» Vea pues el lector á qué se reduce todo este aparato de palabras rimbombantes y vacías: redúcese á decir, que para la verdad del conocimiento es absolutamente preciso que el sugeto que conoce y la cosa conocida sean una sola idéntica cosa, que no haya diferencia entre pensar y ser pensado, entre la razón humana y lo absoluto divino; en una palabra, que fuera del panteísmo no hay para

¹ Pág. 59.

el hombre posibilidad siquiera de conocer la verdad. Es así que semejante *identidad entre el conocer y el sér*, que suponen y no prueban ni pueden probar los panteístas, es contraria, no sólo á las razones de la ciencia, sino hasta á las más vulgares nociones del sentido común — un rústico humilde, por ejemplo, que ve que el sol alumbra, se reiría hasta con lástima y desdén del krausista que le dijera que eso no podía ser, ó al menos, que de eso no podía él estar cierto sino en tanto que se hiciese una sola cosa con el sol, subiendo allá hasta su altura, ó descendiendo el mismo sol de ella para confundirse con su pensamiento: — luego la base y fundamento krausístico de la posibilidad de la verdad para el hombre, es pura tela de araña, menos aún, ilusión de mentes delirantes, vanas apariencias que ocultan el excepticismo y el nihilismo absoluto. Las palabras de Hartmann que cita el señor Arés, no son pues una contradicción con aquellas otras en que el pansatanista alemán concuerda con el catedrático salmantino, sino una confesión explícita de la impotencia del racionalismo contra el excepticismo inculcado por aquél, y una condenación implí-

cita de las escuelas en cuyo seno es concebido el mónstruo de la duda y del ateísmo. Pero el excepticismo, á quien el mismo profesor atribuye no sabemos qué *misión en la historia y vida del espíritu*, — misión que únicamente puede haber recibido del príncipe de las tinieblas — el excepticismo en orden á las verdades inteligibles, no se diferencia nada del positivismo, que ha venido precisamente á negar al espíritu humano el conocimiento de lo absoluto: luego los profesores que abren las puertas de las Universidades en que han logrado penetrar, á las teorías panteísticas y excépticas de Krause, Hartmann y otros filosofastros *ejusdem furfuris*, acerca de la supuesta *identidad* entre el pensar y el sér, mantienenlas abiertas á las pestilencias é ignominias del materialismo. Y luego se glorían de vindicar la Metafísica contra las embestidas de esta secta! ¡Ellos que no conocen más Metafísica que la intuición de un Yo quimérico y de un Sér del todo vacío, á quien dan con profanación horrible el santo nombre de Dios; ni otro fundamento de verdad para el hombre, que la identidad de su pensamiento con ese sér sin sér, cuya primera manifestación es la materia! Franca-

mente lo decimos: entre el positivismo de suyo impudente y grosero, que niega ó que desconoce lo que no ve con los ojos de la carne, y el krausismo, enrevesado y altisonoro, que disfraza sus horrendas negaciones con nombres augustos, aunque de vez en cuando desarrugue los velos que ocultan su malicia, dejando al fin patente la figura del mónstruo de carne que vive y se apacienta de vil lodo; ó, en otros términos, entre el materialismo *descarado*, y el mismo materialismo envuelto en las nubes del dorado incienso con que la filosofía germanológica rinde tributo á sus ídolos, optaríamos sin vacilar por el primero, si no fueran ambos sistemas igualmente abominables, ó mejor, si en la sustancia no fueran como son un sólo idéntico sistema, vestido con falacias diferentes; una sola ponzoña de la antigua serpiente, enemiga de Dios y de los hombres.

En vano habla el Sr. Arés «de las dos grandes cuestiones alrededor de las cuales gira todo el interés práctico que la filosofía envuelve: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma,» porque lejos de *dar* la doctrina panteísta de Krause *base de solución* para resol-

verlas, lo que hizo propiamente este sofista, fué destruir en su mente y en la de sus discípulos el fundamento en que estriban esas dos verdades. Ese fundamento es la distinción de una parte entre el sér finito y contingente del universo, y el sér infinito y absoluto de Dios, causa universal de todas las cosas; y de otra entre este mismo sér purísimo, y la substancia espiritual é inmortal de nuestra alma. El panteísmo suprime esa distinción; y he aquí que no le es dado subir con el discurso de la consideración de las cosas criadas á la existencia de su infinito Hacedor, sino confundiendo en uno lo relativo y lo absoluto, lo finito y lo infinito, el pensamiento humano y la realidad inteligible, destruye el concepto de Dios como sér distinto del mundo, y diviniza al mundo y sobre todo al *Yo*, erigiéndole altares sobre las ruinas de la religión y de la razón; y suprimiendo además la particular distinción entre la sustancia espiritual del alma humana y el sér divino, por fuerza tiene que mirar á la primera como un fenómeno de este sér, como una ráfaga pasajera que aparece y desaparece

Cual relámpago súbito brillante

sin dejar en pos de sí ni aún la más leve huella. Consecuente pues con su malhadada escuela, el Sr. Arés no puede soportar la luz de la filosofía cristiana — que establece y demuestra esa distinción, — calificándola en razón de ella de *dualismo*, á quien acusa de *privar á la existencia actual de finalidad propia y de hacer de ella un mero tránsito*: es decir, que después de oponerse al dogma de la Creación, llamándole dualismo, y de negar implícitamente á Dios, no quiere el Sr. Arés que el fin verdadero del hombre esté del lado allá del sepulcro, ni que la vida presente sea una preparación ó un tránsito, como él dice, para la venidera. Pero en este caso, ¿qué se ha hecho de aquella base de solución que la escuela krausista da al gran problema de la inmortalidad del alma? ¿qué es lo que en esa escuela queda de este dogma? Bien claro nos lo dice el profesor de Salamanca: «El ontologismo armónico (son sus palabras) reconoce íntegramente la continuidad de la vida en el individuo humano (¿antes ó después de la muerte?); pero prudente al mismo tiempo en sus asertos y manteniéndose en su esfera (panteística), se guarda, como Platón, de fantasear formas sensibles, y se limita á consignar

SOLAMENTE la *posibilidad racional* de aquella continuidad, como fundamento de su fé en determinaciones futuras, y criterio de conducta para la dirección de la presente ¹.» ¡Oh! si no tuviera otro criterio la dirección de la vida presente, que la mera *posibilidad* de que en muriendo se manifestaran en el *Yo* nuevos fenómenos ó *determinaciones* del sér universal, la lógica no dejaría de entregar el timón á las pasiones para que dirigieran la vida á su antojo, conduciéndola finalmente al abismo de la degradación y del vicio. ¿Y es esta la filosofía que ha de librar á la razón de los escollos del positivismo? ¿Por ventura es otra cosa la filosofía positivista que la negación de Dios y de la inmortalidad?

El Sr. Arés, que ha traducido del francés un libro (de autor por cierto nada sospechoso en favor de la filosofía cristiana) contra ese sistema, debería de saber que no es el racionalismo germánico quien ha de proveer de argumentos á la razón contra el monismo positivista: porque ¿cuándo se ha visto que los padres suministren armas contra sus propios hijos? He aquí cómo refiere el autor del libro

¹ Pág. 70.

traducido por el profesor de Salamanca, refiriéndose á una de las interpretaciones (la más lógica sin duda) que dieron los discípulos de Hegel á la doctrina de este patriarca de la ciencia evolucionista, que el Sr. Arés tiene por ciencia verdadera. Como algunos distinguieran conforme al espíritu que atribuían á Hegel, entre la idea y la naturaleza, la lógica y la física, el espíritu y la materia, «la extrema izquierda, continúa Mr. Janet, atacó bien pronto estas distinciones escolásticas. ¿A qué, decía, esta lógica de Hegel, que no hace sino manifestar una primera vez bajo la forma abstracta lo que la naturaleza realiza en forma concreta? ¿Para qué distinguir entre la idea y la naturaleza, cuando la idea es la naturaleza misma? Y una vez en esta pendiente, nada impedía ya á los neohegelianos volver pura y simplemente á las doctrinas materialistas y ateas del siglo XVIII... la joven escuela hegeliana, cansada de semejantes fórmulas, quería hablar alta y francamente, y llamar las cosas por su nombre, sin temor á tener que servirse para ello del lenguaje más grosero y brutal ¹.» Ahora bien, sin ser uno profeta,

¹ El materialismo contemporáneo, por PAUL JANET, traducido,

bien puede predecir con entera seguridad, que lo mismo acaecerá con los discípulos de Krause, discípulo á su vez de Hegel, los cuales se cansarán alguna vez del formulismo extramatórico é *ininteligible* con que expresan la inanimidad de su doctrina; y entonces, si hablan con franqueza, dirán que lo absoluto de su escuela es el vacío absoluto de la nada, y que lo único *positivo* es el fenómeno material que se ve y se toca, es decir, el materialismo y la incredulidad en su forma brutal y grosera.

A propósito de oscuridad, es curioso el pasaje de un oscuro escritor á quien cita el señor Arés para confirmar su propio aserto relativo á la dificultad de entender la filosofía krausista. Dice Mr. Jules Lagneau, que es el autor oscuro citado por el catedrático salmantino, que «lejos pues de que la filosofía apruebe la claridad vulgar acomodándose á ella, podría ser definida: un esfuerzo del espíritu para comprender difícilmente las cosas fáciles librándose de la claridad primitiva.» No se aviene bien esta definición inaudita con la base de arranque del profesor de Salamanca, cuyos principios

con una introducción (*krausista*), por MARIANO ARÉS (Salamanca, 1877), p. 12 y 13.

dice que son de *clarividente verdad*; ¿pero quién pidió jamás consecuencia al espíritu de la contradicción y del absurdo? ¡Cosa extraña! los mismos racionalistas que se niegan á creer nuestros misterios porque son verdades incomprendibles, esos mismos se esfuerzan á hacer ininteligible la ciencia de lo que de suyo es claro y evidente. Oigamos al Sr. Arés: «La máxima de *quod non intelligo nego*, podrá ser muy cómoda para evitarse el trabajo de pensar, pues ni es saber la Filosofía que se adquiere graciosamente, ni deja de existir tampoco porque plazca así á ciertos espíritus, que suelen, después de *enlodarla*, venir á suplicar sus favores ¹.» ¿Con que es decir, que la razón ha de reconocerse obligada á admitir lo que no puede entender en materias filosóficas, que son de por sí inteligibles? ¿á devorar conceptos cuya ininteligibilidad absoluta los condena por contrarios á la razón? En esto se diferencia la oscuridad del krausismo de nuestros misterios: que esta se halla en verdades superiores á nuestra razón, al paso que la primera es propia condición de los errores que la

¹ Pág. 71.

contradicen. Por lo demás, la filosofía de Krause ya hace tiempo que la entendemos todos: al través de sus extrañas fórmulas y de su letra enemiga de la gramática y del diccionario, no hay ya quien no vea á la metafísica nihilista cubriendo entre sus sombras al monstruo del ateísmo.

Por lo que toca á los católicos, no son ellos ciertamente los que *enlodan* la filosofía, sino lo que hacen es esforzarse á quitarle el lodo del materialismo y del panteísmo, que hoy son uno, para volverla á su pristina pureza y claridad, restituyéndole su dignidad y hermosura antiguas, y no cierto para suplicar sus favores, que no hay necesidad de suplicar á quien se considera obligada como humilde criada á ayudar á su señora y defenderla contra la injusta agresión de los enemigos no sólo de la fé, sino de la verdad en general y de toda ciencia verdadera.

Concluyamos notando, que aun viéndose como se ve en el discurso del Sr. Arés un verdadero *crimen de estado*, pero sus consecuencias no tendrían por ventura trascendencia, si por la presente condición de las cosas no hubiese sido puesta en sus manos y encomen-

dada á ellas la pobre juventud. ¿Acaso no podría esta decir al Sr. Arés: «No tendrías poder alguno sobre mí, *si no te fuera dado de otros que están arriba*, la facultad de enseñar? Por tanto, quien á tí me ha entregado, es reo de pecado más grave, *majus peccatum habet* r.»

I Joan, 19.

INDICE

	PÁGS.
PREFACIO.....	IX
INTRODUCCIÓN.....	XV
CAPÍTULO I. — Sobre el conocimiento y la ciencia.....	I
— II. — Sobre la ciencia (<i>continuación</i>).....	27
— III. — Sobre la razón y la fé.....	49
— IV. — Sobre el método científico.....	103
— V. — Del conocimiento de la religión.....	125
— VI. — Sobre el origen del hombre.....	141
— VII. — Sobre el principio de la vida.....	165
— VIII. — Continúa el materialismo de los textos vivos.....	179
— IX. — Sobre la muerte.....	195
— X. — Sobre la vida futura.....	225
— XI. — Sobre la moral.....	251
— XII. — Sobre los deberes del hombre.....	279
— XIII. — Sobre los deberes del hombre (<i>continuación</i>).....	297
— XIV. — Sobre el matrimonio.....	313
— XV. — Sobre el concepto del derecho.....	353
— XVI. — Sobre el derecho penal.....	371
— XVII. — Continúa el derecho penal.....	393
— XVIII. — Sobre estética y literatura.....	421
— XIX. — Sobre la historia y su filosofía.....	445
— XX. — Sobre la historia y su filosofía (<i>continuación</i>).....	467
APÉNDICE. — Idealismo y positivismo.....	497

dada á ellas la pobre juventud. ¿Acaso no podría esta decir al Sr. Arés: «No tendrías poder alguno sobre mí, *si no te fuera dado de otros que están arriba*, la facultad de enseñar? Por tanto, quien á tí me ha entregado, es reo de pecado más grave, *majus peccatum habet* r.»

I Joan, 19.

INDICE

	PÁGS.
PREFACIO.....	IX
INTRODUCCIÓN.....	XV
CAPÍTULO I. — Sobre el conocimiento y la ciencia.....	I
— II. — Sobre la ciencia (<i>continuación</i>).....	27
— III. — Sobre la razón y la fé.....	49
— IV. — Sobre el método científico.....	103
— V. — Del conocimiento de la religión.....	125
— VI. — Sobre el origen del hombre.....	141
— VII. — Sobre el principio de la vida.....	165
— VIII. — Continúa el materialismo de los textos vivos.....	179
— IX. — Sobre la muerte.....	195
— X. — Sobre la vida futura.....	225
— XI. — Sobre la moral.....	251
— XII. — Sobre los deberes del hombre.....	279
— XIII. — Sobre los deberes del hombre (<i>continuación</i>).....	297
— XIV. — Sobre el matrimonio.....	313
— XV. — Sobre el concepto del derecho.....	353
— XVI. — Sobre el derecho penal.....	371
— XVII. — Continúa el derecho penal.....	393
— XVIII. — Sobre estética y literatura.....	421
— XIX. — Sobre la historia y su filosofía.....	445
— XX. — Sobre la historia y su filosofía (<i>continuación</i>).....	467
APÉNDICE. — Idealismo y positivismo.....	497



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ALGUNAS OBRAS Y OPÚSCULOS

DE

DON JUAN MANUEL ORTI Y LARA.



Introducción al estudio del Derecho y principios del Derecho natural.—Un volumen en 8.º de 355 páginas. — Precio: 3 pesetas en Madrid.

La Belleza y las Bellas Artes, según la filosofía socrática y cristiana (versión del alemán).— Dos volúmenes encuadrados a la holandesa, 7,50 pesetas en Madrid.

La Última etapa del liberalismo católico.— Artículos publicados en *La Ciencia Cristiana*, y ahora revisados y anotados por su autor.— Precio: 2 pesetas.— El que tome este opúsculo, recibirá gratis el otro del mismo autor: *Ni complicidad ni rebeldía.* [®]

Los derechos del Papa no prescriben.— Páginas que han obtenido para su autor la bendición de Su Santidad.— Veinticinco céntimos de peseta.

El credo político de los católicos.—Veinticinco céntimos de peseta.

El Asceticismo Liberal.—Precio: 1 peseta.

La Inquisición.—Un volúmen en 8.º mayor, de xx-315 págs. — Su precio, 4 pesetas en Madrid, y 4,50 pesetas fuera.

Fundamentos de la religión.—Esta obra contiene las razones y conceptos más luminosos que se encuentran entre los más ilustres apologistas de la verdad católica en nuestros días. — Su precio, 2 pesetas en Madrid y 2,50 pesetas en provincias.

Derechos de la razón y de la fe.—Precioso opúsculo vertido del alemán, en cuya lengua fué sacado á la luz por el insigne Padre Hurter, profesor de Teología en la Universidad de Inspruck. — 1 peseta en toda España.

El Catolicismo y el libre cambio.—Cinuenta céntimos de peseta en toda España.

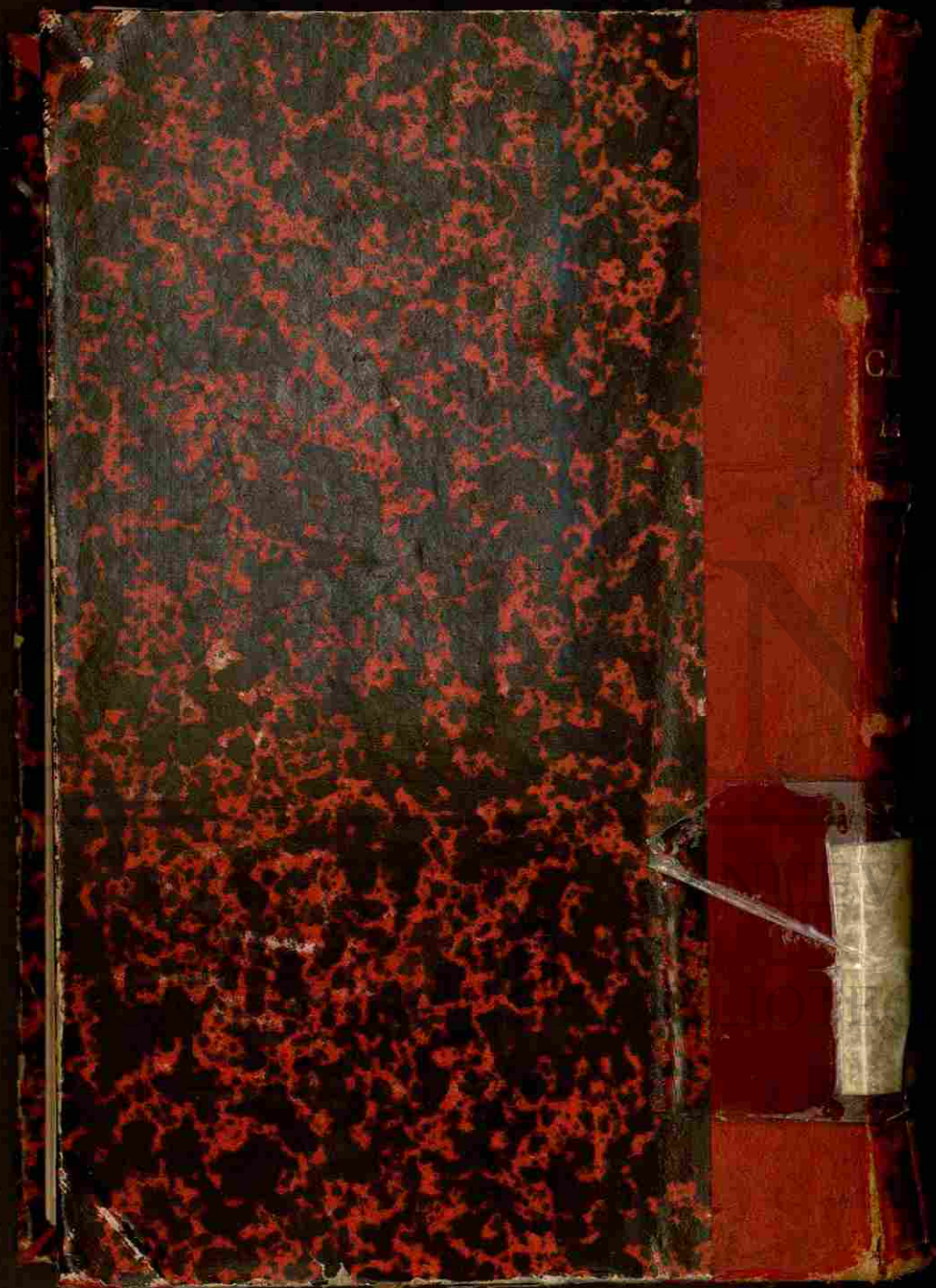
La ciencia y la divina revelación.—Obra publicada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas: en 4.º, págs. xii-372, excelente papel é impresión.—En Madrid, 5 pesetas, y 5,50 pesetas en provincias.

Introducción á la filosofía y especialmente á la metafísica—Un cuaderno de 57 páginas, 50 céntimos de peseta.

Psicología, Lógica y Ética.—Véndense estos tratados cada uno de por sí, al precio de 2,50 pesetas en Madrid el primero y el último, y de 2 pesetas el segundo. Se hallan estas obras de venta en las principales librerías de Madrid, y además pueden pedirse al Sr. Administrador de *La Ciencia Cristiana*, Villanueva, núm. 5, Madrid.

La Ciencia Cristiana, revista quincenal.—Serie segunda.—*La Ciencia Cristiana* se publica los días 15 y último de cada mes, en forma de cuadernos de 64 páginas. Precio de suscripción, 10 pesetas cada año.

Los pedidos y correspondencia á D. Antonio Quilez, calle de Villanueva, núm. 5, Madrid.



la ciencia que llaman *absoluta*, fuera de la cual no hay nada que saber. Esa unidad de la ciencia es consecuencia inevitable del panteísmo; pues como este sistema no admita más que una cosa, que los krausistas llaman *el uno y el todo*, y también *la una y toda realidad*, fuera de la cual nada es ni puede ser, síguese claramente, que el conocimiento de esta realidad *una y toda* es la ciencia absoluta, la ciencia del *objeto absoluto*, fuera del cual *nada pensamos*, pues antes *todo lo pensado cae y se da dentro de dicho objeto*. De forma que así como los objetos particulares son aquí determinaciones del objeto absoluto, así las ciencias determinadas son manifestaciones parciales de la ciencia *una y entera*. Esta ciencia llegó á su última perfección en Krause, de cuya mente se derivó en línea recta á sus actuales discípulos, que á su vez quieren comunicarla á otros por el ministerio de la enseñanza; y tan poseídos están de su ilusión, que ya hemos oído á uno de ellos, que «sin los principios y el sistema de Krause, no ve ciencia posible para el hombre.» ¡Qué mucho, pues, que para alcanzar en unas cuantas lecciones la ciencia *una y entera* con que les brin-

da esta escuela, entren muchos en ella, y caigan en los lazos armados contra la fé cristiana y áun contra la verdadera ciencia, que cuesta mucho aprender, y acaba por enseñar que es poco lo que se sabe, y que la ciencia absoluta es tan sólo de Dios!

P. ¿A qué llamais *sistema de la ciencia*?

R. «A este modo de darse todos los conocimientos científicos en la *unidad del objeto*, quedando, sin embargo, *distintos en medio de esa unidad*, es á lo que se llama *sistema de la ciencia* 1.»

Esta doctrina es idénticamente la misma que la anterior. Si todos los objetos son uno cuanto á la esencia, y distintos cuanto á la particular determinación con que en ellos se manifiesta esta esencia, síguese que todos los conocimientos, para ser verdaderos, han de ser expresiones diferentes de un sólo conocimiento.

P. ¿Quereis aclararme esta doctrina por medio de algún ejemplo?

R. «A la manera que pensamos, por ejem-

plo, nuestro cuerpo *sistemático* en cuanto su unidad de sér y de vida domina y ordena la varia vida de sus órganos. Así, es *uno* el cuerpo, en cuanto la cabeza, por ejemplo, es del cuerpo, y las extremidades son del cuerpo, y el tronco, y el corazón, y todas las partes son del cuerpo; en cuyo sentido digo que el cuerpo tiene *unidad*; mas al propio tiempo el cuerpo es *vario* ó tiene distinción en cuanto cada órgano suyo cumple un fin propio... 1.»

No es cierto que el cuerpo humano sea *uno* porque «la cabeza sea del cuerpo, y las extremidades sean del cuerpo, y el tronco y el corazón y todas las partes sean del cuerpo,» ó, para hablar en plata, porque el cuerpo, en calidad de sér compuesto, conste de partes, sino porque estas partes están unidas entre sí por un principio de unidad. Este principio que compone y unifica las diversas partes de nuestro cuerpo, es el alma racional. Pero el discípulo de Sanz del Río no ha acertado á ver en el cuerpo sino cierta razón de todo, mas no el principio en cuya virtud están unidas en él las partes de que consta. Con

1 Ibid.

que el ejemplo de que se sirve para explicar la unidad y variedad de la ciencia, necesita ser rectificado y explicado, y aún despues de esto vamos á ver que es malísimo ejemplo.

P. Según esto, lo que llamáis *Objeto absoluto de la ciencia*, así como el cuerpo humano respecto de sus partes, así vendrá á ser él un todo con relación á los objetos particulares de los conocimientos respectivos.

R. «En cuanto, pues, todos los conocimientos son conocimientos de objeto, todos, para su verdad, han de verse en la *unidad del mismo y absoluto objeto que los contiene y funda*. Así pensamos la ciencia, como la *composición del saber en un todo*. Y ese Todo, el objeto absoluto que da unidad á las verdades científicas contenidas, se llama *Principio de la ciencia* en esta relación 1.»

Si del cuerpo humano quitamos las partes que *son* de él, al decir del profesor de Madrid, no queda nada: es así que el objeto absoluto de la *ciencia una y entera* es á los conocimientos particulares lo que el cuerpo humano res-

1 Pág. 31.

pecto de sus miembros: luego si de dicho objeto se desprenden los conocimientos de objetos particulares, tampoco quedará nada. De donde se sigue, que la ciencia una y entera, despues de tanto alarde, no es sino la suma de los conocimientos particulares que la componen, así como el objeto absoluto de ella no es otra cosa que la suma de objetos relativos y finitos. Ahora bien, como el objeto absoluto de la ciencia sea el Dios de la escuela de Krause, síguese en último término, que este Dios es un mero nombre, ó de otro modo, que el *panenteismo* del sofista alemán es el ateísmo mas una horrenda mentira.

P. Los conocimientos contenidos en el Todo que decís, ó Principio de la Ciencia, ¿están, pues, en él como la variedad de órganos en la unidad del cuerpo humano; por ejemplo?

R. «Los diferentes conocimientos en él contenidos se refieren á la *variedad interior* del mismo Objeto ó de la realidad, la cual, sólo con verdad puede conocerse en el Principio de ella, ó en la *unidad del Objeto*.— Así se comprende cómo todos los conocimientos son *orgánicos* en la Ciencia y cómo uno cualquiera de ellos sólo es sabido con verdad completa, cuando es visto en la relación que

guarda con los demás particulares y con el Todo 1.»

Si las cosas que conocemos, hacen parte de un todo, considerado á modo del cuerpo humano respecto de sus partes, es evidente que así como no percibo *mi* mano prescindiendo del sujeto á que pertenece, así no conocería ninguna cosa sin referirla á su respectivo todo. Mas como la unidad de este todo en Krause es colectiva, resulta que ni siquiera ha llegado esta filosofía al concepto de organismo, quedándose muy por bajo aún de los que en la antigüedad gentílica dieron al mundo visible alma ó principio de vida, añadiendo que esta alma era Dios. El organismo de Krause es mero agregado de partes, tal como consideraba el cuerpo humano, cuya unidad se cifra en constar de cabeza, tronco y extremidades.

P. El principio supremo de la ciencia, ¿se puede por ventura demostrar?

R. «En el carácter indemostrable del Prin-

cipio supremo (Dios), hallamos el límite máximo de la demostración 1.»

Esta es la misma doctrina de Espinosa, de Schelling, y en general del ontologismo panteístico: la esencia divina, lo absoluto, objeto de la intuición intelectual. Krause, por su parte, discípulo de Schelling y del mismo Hegel, no vaciló en admitir tamaño delirio. «Estoy, decía, enteramente de acuerdo con Schelling y Hegel, y también con Platón, en admitir el principio fundamental del conocer: sólo que lo que en los sistemas de aquellos lleva el nombre, no muy adecuado, de *intuición intelectual*, yo le llamo *conocimiento de Dios*, ó simplemente *intuición del sér* 2.» Esto mismo declaró Sanz del Río, diciendo haber fundado Krause la Metafísica en el conocimiento absoluto del sér, el cual se ofrece á nuestro espíritu por virtud de su *propia evidencia* 3. «El espíritu, dice en otro lugar, conoce á Dios con conocimiento absoluto, esto

1 Elementos de lógica, por D. URBANO GONZÁLEZ SERRANO, catedrático del Instituto de San Isidro, parte 3.ª; *Lógica constructiva*, cap. III, De la demostración.

2 *Vorlesungen über das systeme*, etc., pág. 23 y 25.

3 *Sistema de la Filosofía*, pág. 563.

es, con *vista real y suprema* (el supremo de todos los conocimientos). Así, el pensamiento de Dios, cuando es reconocido, lo es por su *absoluta evidencia*, sin recibir su prueba de otro término ó conocimiento 1.» Por lo cual, el mismo Sanz del Río llamó á Dios el *demonstrador* y el *definidor absoluto*, reduciéndole á medio universal de demostración, y haciéndole entrar en las definiciones de todas las cosas particulares, y aún de sus modos y accidentes, como contenido esencial de ellas. Sobre la totalidad de esta doctrina, esencialmente incompatible con el orden sobrenatural y los misterios de nuestra fé, puede verse el opúsculo *Krause y sus discípulos convictos de panteísmo*, Madrid, 1864. La Iglesia ha condenado en el Concilio del Vaticano la doctrina panteística, y declarado que á Dios le conocemos naturalmente por medio de las criaturas, ó sea con el discurso de la razón. «Si alguno dijese... que Dios es el sér universal ó indefinido, el cual, determinándose á sí propio, constituya la universalidad de las cosas distinta en géneros, especies é individuos, sea excomulgado»

1 *Ibid.*, pág. 356 y 557.

do... Si alguno dijese que Dios, uno y verdadero, Criador y Señor nuestro, no puede ser conocido con certeza con la luz natural de la razón *por las cosas que han sido hechas*, sea excomulgado 1.»

P. Según esto, la ciencia en cuanto se refiere al principio supremo, que es también *el uno y todo objeto* de la misma, será visión y no discurso.

R. Cierto, pues «toda la obra de la ciencia consiste en *ver* la realidad cognoscible y bajo tal percepción componer todos los conocimientos particulares que de ella se adquieren 2.»

Así invierten los discípulos de Krause el orden entero de los conocimientos: porque en lugar de partir de la percepción de los objetos que nos rodean, y del conocimiento de nosotros mismos, adquirido por medio de la conciencia, para elevarse al conocimiento de Dios, Criador de todas las cosas, y en vez de

1. Constitutio can. de Deo rerum omnium Creatore.—De revelatione.

2. Elementos de Lógica, por D. URBANO GONZÁLEZ SERRANO, catedrático del Instituto de San Isidro, parte 3.ª, Lógica constructiva, cap. III, De la demostración.

procurar explicar después estas mismas cosas por la grandeza de su causa, rompiendo osados el vínculo de dependencia que liga á las criaturas con el Criador, y confundiéndolo todo en no sé qué objeto absoluto, fingido por su fantasía, al que sacrílegamente llaman *Dios*, pues en realidad es pura nada, pretenden ver en este ser-nada el principio de todo ser y de toda ciencia. Este es el hegelianismo bajo otra forma, no menos absurda, no menos ateística que la del sofista berlinés.

P. ¿Qué entendeis vos por *ciencia*?

R. «Podemos, pues, decir, que la ciencia es una *vista* (conocimiento) *compositiva* del objeto en su unidad y en su contenido, ó el conocimiento de la realidad bajo un *principio evidente* 1.»

Esta extraña definición de la ciencia, es el resumen de la doctrina arriba mencionada. En donde se dice de la ciencia, lo primero, que es una *vista*, con lo cual se excluye del concepto de ciencia el conocimiento mediato y discursivo, y se atribuye al sabio la visión de

1. Ibid.

lo absoluto, que es cosa de la vida futura y no de la presente, donde lo que vemos, son los objetos finitos que nos rodean, y estos según que se nos manifiestan por sus propiedades y fenómenos, mediante los cuales entendemos su respectiva esencia: ahora no entendemos lo absoluto intuitivamente, *facie ad faciem*, como dice el Apóstol, sino de una manera discursiva é imperfectísima, *per speculum et in aenigmate*, según que Dios se ha hecho manifiesto en las obras de sus manos. Esa soñada *vista* en que consiste la ciencia para el profesor español, discípulo de Krause, añade este en segundo lugar, que es *compositiva* del objeto en su *realidad* y en su *contenido*, dando así á entender que el objeto absoluto de la ciencia, demás de ser lo que es, contiene ó encierra las demás cosas comprendidas en dicho objeto, como las diversas figuras geométricas en el espacio, viniendo aquellas á ser determinaciones del objeto absoluto, así como estas son determinaciones del espacio universal. Según esto, la *vista compositiva* en que consiste la ciencia, comprenderá al objeto absoluto *juntamente* con las determinaciones de este objeto, ó sea con sus

diversos modos, en los que él se manifiesta, ora simultánea, ora sucesivamente, según Espinosa y los que siguiendo á este judío, no han temido abrazar su sistema panteístico ¹. Esta comparación, de que usa el mismo Sanz del Río, da claramente á entender, que según dicha doctrina, las cosas particulares no están contenidas en su principio *causaliter et eminenter*, como están en Dios las criaturas, sino *formaliter vel materialiter*, como están, v. gr., en el círculo las figuras que inscribimos en él, en las cuales se repárte la misma extensión del círculo, al paso que en aquellas cosas sólo existe una *semejanza* de su causa. Nótese además, que la visión panteística á que se reduce la ciencia, según Krause, es *compositiva*, no limitándose por tanto á representar mentalmente el objeto absoluto con sus determinaciones reales, sino á componerlo con ellas, obrando así sobre lo mismo que conoce, y no

¹ Espinosa, saben todos que es el oráculo de todos los panteístas, y su gran hombre. «Y no se elevó ningún pensador tan alto como Espinosa, ni existió ninguno que viviese como él, en el Eterno (!!!)», leemos en una novela panegírica de aquel impio ateísta, traducida al español por U. GONZÁLEZ SERRANO (cate-drático), cuyo título es: *Benito Espinosa*. Madrid, imprenta de Medina y Navarro.

conociéndolo sino en cuanto lo manipula y compone, lo cual requiere y supone que el objeto y el sujeto de la ciencia sean una sola cosa, confundido el orden real con el ideal: en lugar de decir con la antigua escuela, y con el comun sentir de los hombres, que las cosas las conocemos porque son, la letra krausista dice todo lo contrario, que sólo son porque las conocemos, atribuyendo al pensamiento no sólo la visión, sino la composición de la realidad absoluta con la condicionada; y no añaden la *creación*, porque esta palabra expresa un dogma cristiano que ilumina la verdadera ciencia, como el sol ilumina el universo, y en el panteísmo todo es confusión y tinieblas, abismo donde jamás entra la luz del sol:

*Ein'ges Dunkel steigt herunter,
Sonne geht nicht auf, nicht unter.*

CAPÍTULO II.

SOBRE LA CIENCIA.

(CONTINUACIÓN.)

Pregunta. ¿Qué otro género de composición debe de considerarse en la ciencia?

Respuesta. «La ciencia es la composición de la presencia eterna del objeto con la *intimidad* que temporalmente va adquiriendo de dicha presencia el que conoce... 1.»

La palabra *intimidad*, usada en este pasaje, es lo que en alemán dicen *Innigkeit*, que significa *sentimiento íntimo*: así que el adquirir el sujeto la intimidad del objeto no significa otra cosa que irse sintiendo á sí mismo por la conciencia que va adquiriendo de sí en el tiempo: la idea de Hegel plagiada por Krause.

1 GONZÁLEZ SERRANO, *Elementos de Lógica*, Apéndice, página 358.

conociéndolo sino en cuanto lo manipula y compone, lo cual requiere y supone que el objeto y el sujeto de la ciencia sean una sola cosa, confundido el orden real con el ideal: en lugar de decir con la antigua escuela, y con el comun sentir de los hombres, que las cosas las conocemos porque son, la letra krausista dice todo lo contrario, que sólo son porque las conocemos, atribuyendo al pensamiento no sólo la visión, sino la composición de la realidad absoluta con la condicionada; y no añaden la *creación*, porque esta palabra expresa un dogma cristiano que ilumina la verdadera ciencia, como el sol ilumina el universo, y en el panteísmo todo es confusión y tinieblas, abismo donde jamás entra la luz del sol:

*Ein'ges Dunkel steigt herunter,
Sonne geht nicht auf, nicht unter.*

CAPÍTULO II.

SOBRE LA CIENCIA.

(CONTINUACIÓN.)

Pregunta. ¿Qué otro género de composición debe de considerarse en la ciencia?

Respuesta. «La ciencia es la composición de la presencia eterna del objeto con la *intimidad* que temporalmente va adquiriendo de dicha presencia el que conoce... 1.»

La palabra *intimidad*, usada en este pasaje, es lo que en alemán dicen *Innigkeit*, que significa *sentimiento íntimo*: así que el adquirir el sujeto la intimidad del objeto no significa otra cosa que irse sintiendo á sí mismo por la conciencia que va adquiriendo de sí en el tiempo: la idea de Hegel plagiada por Krause.

1 GONZÁLEZ SERRANO, *Elementos de Lógica*, Apéndice, página 338.

P. ¿Y llegará de esta suerte el que conoce á la adquisición de la ciencia total ó infinita?

R. «Conviene en este punto notar, que la ciencia, como un todo de composición real de la presencia del objeto con su percepción por el que conoce, requiere en plena *exigencia ideal* ser formada *mediante el conocimiento completo de todo lo esencial por conocer presente á la conciencia*. En tal sentido, sólo se concibe esta composición perfecta como una obra *infinita*, pues comprende todo el saber, que para el hombre, en cuanto ser finito, no tiene término, y además es una construcción que debe ser *cumplida según estas mismas exigencias sin límite ni imperfección alguna* ¹.»

Quiere decir el profesor krausista, que la ciencia idealmente considerada, la ciencia según el valor absoluto de esta palabra, es infinita, pues consiste en el conocimiento adecuado de lo infinito; mas porque el hombre es ser finito, jamás llegará á poseerla plenamente, sino á medida que el objeto *uno y todo* se vaya apareciendo á su conciencia. Más claro: la ciencia trascendental alemana no es otra cosa sino una como imitación ó parodia de la

¹ Ibid.

ciencia absoluta de Dios, en la cual el objeto conocido, el sugeto que conoce y el acto de conocer todo es uno, con unidad simplicísima. Los hombres no pueden tener esta ciencia, porque ni son el objeto de ella, ni pueden abarcar lo infinito con su inteligencia finita; pero como el panenteismo krausista los hace dioses, de aquí la contradicción en que este sistema incurre considerándoles por una parte como sugetos de la ciencia absoluta, y teniendo que confesar por otra que jamás la alcanzarán. «Se llaman á sí mismos dioses, dice nuestro Balmes; y así tienen razón en que en ellos está la fuente de verdad; pero como en su conciencia no hay más que una aparición de su divinidad, una sola fase del astro luminoso, no pueden ver en ella otra cosa que lo que se les presenta; y su divinidad, se encuentra sujeta á ciertas leyes que la imposibilitan para dar la luz que la filosofía le pide.» Tenemos que la ciencia de los discípulos de Krause es pura decepción, pues prometiendo al hombre que sabrá tanto como Dios, y diciéndole que tiene conciencia del mismo Dios, é identificándole con él, luego le desconsuela añadiendo que semejante ciencia es una *obra infinita* que el hombre no

llegará nunca á alcanzar. Y lo peor es, que como la ciencia sea para estos nuevos doctores la conciencia que temporalmente va adquiriendo el sujeto conocedor de la cosa conocida, y en Dios, sér infinitamente perfecto y eterno, no pueda concebirse semejante conciencia *subesiva*, claramente resulta que toda esta filosofía se reduce á despojar al verdadero Dios de la verdadera ciencia absoluta para atribuírsela al hombre en forma de seductora ilusión que le hincha de orgullo, y á un mismo tiempo le priva de la sabiduría que le es dado alcanzar en este mundo, á saber, el conocimiento de Dios obtenido con la luz de la fé y por lo que nos dicen de Él las cosas criadas, y el conocimiento de nosotros mismos, como obra de sus manos la más excelente y bella del mundo visible, en que están comprendidas como en breve suma y compendio todas las demás partes del universo.

P. ¿En qué se divide la ciencia?

R. «La ciencia podrá dividirse atendiendo á los diferentes aspectos según los que el objeto puede ser conocido, y los diferentes modos del conocimiento que de aquí nacen 1.»

1 CHAMORRO, *Psicología ó ciencia del alma*, lec. II, pág. 32.

Esta es la única división posible de la ciencia fingida por el panteísmo. Y á la verdad, la ciencia en general se divide, ó por razón de los objetos sobre que versa, v. gr., la Filosofía en Teodicea ó ciencia de Dios, Psicología ó ciencia del alma humana, etc.; ó por razón de los principios con que este objeto es conocido: así la Teología se divide en natural ó revelada, porque siendo como es uno é idéntico el objeto de ambas, podemos conocerle, y realmente le conocemos, bien por los principios de la razón, bien por medio de la revelación. Ahora, ninguna de estas dos maneras de división le consiente la lógica al panteísmo, porque como este profese el absurdo del objeto *uno* y *entero*, claro es que semejante unidad no puede componerse con la *pluralidad* de objetos ó miembros que supone la división; y como por otra parte reduzca el panteísmo la ciencia á la intuición ó visión de la esencia *una* también y *entera* del objeto *uno* y *todo*, síguese asimismo que tampoco puede dividirla según la diversidad de su objeto considerado formalmente, ó sea en razón de la diversidad de principios con que puede ser conocido. No le queda, pues, otra razón para

dividir la ciencia, que los diversos modos que pone en el sér, ó lo que es lo mismo, según los diferentes aspectos y manifestaciones con que el sér uno y entero se aparece temporalmente en la conciencia humana. Esta división es absurda, pero lógica, y á esto se reduce todo su mérito: ¡triste mérito ciertamente!

P. ¿No deberá atenderse en la división de la ciencia á los objetos particulares sobre que versa?

R. No, porque «sobre todo objeto particular de conocimiento pensamos el objeto, es decir, el objeto absoluto *de quien todo objeto determinado es particular manifestación*, á la manera que la vista de un miembro cualquiera nos revela y descubre desde luego el cuerpo de quien es particular miembro. Y en cuanto el objeto absolutamente pensado *contiene en su unidad y totalidad todo objeto como determinación del mismo*, todo conocimiento particular se resuelve también en aquel absoluto conocimiento ¹»

Con esta respuesta justifica el profesor del Instituto del CARDENAL CISNEROS (!!!) las razones indicadas en la nota anterior. En efec-

¹ Ibid, pág. 37.

to, es ley de la división, que conste de miembros que recíprocamente se excluyan (*ut fiat per membra se invicem excludentia*): es así que en todos los objetos particulares que podemos considerar, se encuentra el sér uno y entero, ó como dirían los jurisconsultos, *in solidum*: luego lejos de excluirse los objetos particulares unos á otros en las divisiones que hiciéramos de ellos, al contrario, se incluirían los unos en los otros, ó mejor dicho, entre todos no harían más que uno; y siempre resulta que la unidad absoluta del objeto de la ciencia no admite división real, sino fenomenal y aparente, y por consiguiente la ciencia misma es indivisa é indivisible. O se posee la ciencia, ó no: el que ha llegado á adquirirla, todo lo sabe; el que no, no sabe nada. De aquí el alto concepto que los krausistas tienen de sí mismos, pues presumen, no sólo de iniciados, sino de aprovechados y consumados en la ciencia; y de todos los demás mortales tienen lástima, y los desprecian, porque aún sabiendo estos como saben muchas cosas, y aventajándose y sobresaliendo en muchas ciencias, en realidad no saben nada, no tienen *la vista compositiva del objeto absoluto*; son,

en suma, peregrinos en los dominios de la ciencia *una y entera*.

P. ¿En qué ciencias se dividirá, pues, la ciencia del objeto absoluto, en que todos los objetos particulares decís que se resuelven?

R. «Habrá, pues, una ciencia que se ocupe del objeto en sus puras determinaciones ó estados, en sus hechos, ciencia llamada *Historia*. Otra ciencia que estudie el objeto en la pura totalidad del mismo, en su pura generalidad, prescindiendo de las determinaciones, ciencia de lo *esencial genérico* en el objeto, ciencia de la *idea*, que se dice *Filosofía*; sin que ni la *Historia* ni la *Filosofía* desconozcan que el *hecho* y la *idea* no pueden darse abstractamente, es decir, fuera del objeto mismo pensado, el cual, en su *unidad total*, abraza esos dos interiores aunque opuestos aspectos; y finalmente, cabe todavía una ciencia compuesta del objeto, ciencia que relacione bajo la unidad del mismo objeto, sin la cual fuera imposible, la *idea* con el *hecho*, notando en el *hecho* la *realización efectiva* de la *idea*, á cuya ciencia, compuesta bajo unidad, se llama *Filosofía de la historia* 1.»

Antes nos dijo el catedrático de Psicología

1. Pág. 33.

de Madrid, que «la ciencia podrá dividirse atendiendo á los *diferentes aspectos* según los que el objeto puede ser conocido;» y ahora nos dice, que el objeto de la ciencia puede ser considerado, ó en los hechos que lo determinan, ó en su pura generalidad, prescindiéndose de sus determinaciones: resulta pues, que uno mismo es en ambos casos el objeto de la ciencia, indeterminado é ideal en la filosofía, determinado y real en la historia: *idea* y *hecho*. De cuya identidad se sigue, que los hechos son la misma *idea* realizada y determinada en ellos; que entre lo real y lo ideal no hay diferencia sino de modos; que todo hecho es un aspecto de la *idea*, y la *Historia* una expresión de la *Filosofía*. Pero la *Filosofía*, ciencia de la *idea*, estudia y considera lo absoluto, lo necesario, lo inmutable: la *Historia*, por el contrario, lo relativo, lo contingente, lo mudable: luego una de dos, ó el objeto de la *Filosofía* no es el objeto de la *Historia*, y entónces resulta falso el principio pantástico de la unidad del objeto de ambas; ó es uno mismo, y he aquí en tal caso á los discípulos de Krause estrellándose en el absurdo de un objeto absoluto-relativo, necesari-

rio-contingente, é inmutable que se muda. ¿O es que la *idea pura*, objeto de la Filosofía, lo *esencial genérico*, el objeto en su *pura totalidad*, en su *pura generalidad*, es pura nada, y mera ilusión la Filosofía que lo estudia; y que sólo el conocimiento de los fenómenos ó hechos contingentes á que el krausismo da el nombre de *historia*, es lo único real? En esta conclusión viene á parar el panteísmo, especie de positivismo paliado, que más ó menos tarde se ofrece al mundo en toda su ignominiosa desnudez.

En cuanto á la unión de entrambas ciencias, la Filosofía y la Historia (es de advertir que la historia no es ni puede ser ciencia, pues su objeto son las acciones *libres* del hombre), en la llamada *Filosofía de la historia*, se comprende bien lo que esto quiere decir. Todo lo ideal es real, dice Hegel; mas la idea que contiene toda la realidad á modo de germen, se desarrolla sucesivamente en el tiempo por medio de los hechos. Así, el filósofo que en los sucesos históricos contempla el movimiento progresivo de la idea, ó que de la misma idea saca *à priori* todo lo que necesariamente tiene que acontecer durante el curso

de una duración sucesiva é indefinida, posee verdaderamente la Filosofía de la historia y la Historia de la filosofía. ¿Qué diremos á esto nosotros, á la luz de la sana razón y de las enseñanzas divinas que ilustraron la mente de San Agustin y Bossuet, fundadores de la verdadera Filosofía de la historia? Lo que decimos, es, que la Filosofía de la historia panteística con todos sus ideales y desarrollos, con su progreso indefinido, con sus tésis, antítesis y síntesis, con su férrea ley del destino, que despoja á las acciones buenas de su belleza moral, y á las malas de su horrible deformidad, al alma de su inmortalidad, á la conciencia de toda luz, negando, en fin, la justicia y la providencia de Dios, ni es Historia ni Filosofía, sino mera fantasmagoría, delirios de cerebros enfermos, *sicut aegri somnia*.

P. ¿Qué es lo que pide el puro fin de la ciencia?

R. «La independencia del pensamiento ¹.»

El puro fin de la ciencia no pide ni puede pedir la independencia del pensamiento; y la

¹ Advertencia, pág. 5.

razón es, porque tal independencia es absurda, y lo absurdo no lo pide, sino lo aborrece la ciencia, engendrada de la razón humana. ¿Por ventura no hay para el entendimiento humano regla alguna á que deba someterse? ¿es acaso él mismo su propia ley? ¿la verdad la saca de sí mismo, ó tiene que conformarse con ella para alcanzarla? Pues, ¿y de la lógica es independiente el pensamiento? ¿y de las leyes de la honestidad?... Pero ahora caemos en que la independencia del pensamiento que pide el puro fin de la ciencia (panteística), quiere decir que «la razón humana es el único juez de lo verdadero y de lo falso del bien y del mal, con absoluta independencia de Dios ¹.» Pero sigamos oyendo á los textos vivos.

P. ¿Qué bandera han levantado los grandes hombres á quien debemos seguir en el camino de la ciencia?

R. «La bandera del libre exámen ².»

¿Quiénes son esos hombres grandes que le-

¹ Prop. III del *Syllabus*.

² Introduc., pág. 8.

vantaron esa negra bandera? ¿Por ventura los Krause, Tiberghien y Sanz del Río? Pero al primero apenas le conocen en su misma patria; el segundo es un mero satélite de Krause; y el último, otro satélite de luz no ménos siniestra, en la cual se ha encendido la llama de la rebelion que abrasa el entendimiento de parte de la juventud española. No es esa bandera la que lleva escrita como lema la humildad y sumisión de la ciencia á la verdad revelada y á la Iglesia, *scientiae religiositas*; la que levantaron siempre los verdaderos géneos, Agustín y Tomás de Aquino, Leibniz y Bossuet, Copérnico y Keplero, Balmes y Sanseverino, entre tantas otras estrellas de primera magnitud como se ofrecen á nuestras miradas en el horizonte de la ciencia, ilustrada siempre por la fé.—No acertamos por otra parte á comprender, que los partidarios del libre exámen enseñen, que debemos seguir á sus maestros en el camino de la ciencia: ¿cómo se concilia semejante deber con la independencia del pensamiento?

P. ¿Por ventura de entre las sociedades religiosas, á que dan el nombre de *iglesias*, no

hay ninguna que nos enseñe infaliblemente la verdad?

R. «*Toda Iglesia*, por oscuro é incierto que su origen sea, pretende levantar sobre las otras su *orgullosa cabeza*, creyéndose único órgano de la verdad divina, y por ende la destinada del cielo á iluminar la conciencia y dirigir los pasos de la mísera humanidad terrena 1.»

Toda Iglesia, dice terminantemente el profesor del Noviciado, y por consiguiente la Iglesia católica, acusada implícitamente y vilipendiada por el gran delito de ser y de tenerse por órgano único de la verdad divina, y destinada del cielo á dirigir á los hombres; pero no advierte el Sr. Chamorro, que tan extraña acusación se parece mucho á la que dirigieron á Jesucristo los judíos por haber confesado ser Hijo natural de Dios vivo. Sí: la Iglesia católica viene enseñando al mundo, que fué fundada por Dios, y que ella sola posee la verdad, y que permanecerá hasta el fin de los siglos: ¿qué tiene que decir en contra el Sr. Chamorro? ¿de qué

1 CHAMORRO, *Ciencia del alma*, introduc., pág. 9.

error ni pecado podrá argüirla? Condénala por orgullosa; pero ¿cuándo fué orgullo confesar los dones recibidos del cielo? No los confiesa ciertamente la Iglesia por vana ostentación, sino para dar testimonio á la verdad que libra á los hombres del error y del vicio, y les conduce al cielo. ¡Cosa extraña! acusan á la Iglesia de orgullo, porque deriva de Dios su sér y todos los dones que ha recibido, los mismos que se glorían en sí propios como si nada hubieran recibido de Dios, como si ellos fueran verdaderos Dioses.

P. ¿No habremos de reconocer alguna diferencia de la Iglesia católica, regida por el Romano Pontífice, sucesor de San Pedro, á las otras Iglesias y religiones en orden á la posesión y enseñanza de la verdad?

R. La verdad «*ni es patrimonio exclusivo de ningún hombre ni de ninguna sociedad*, si quiera ese hombre se llame el *Romano Pontífice* y esa sociedad la *Iglesia católica*. Pasaron ya los tiempos de los *oráculos* y de las *sibilas*. Dios *no puede violar su naturaleza poniendo la verdad en depósito de determinada religión positiva*. La verdad sólo se alcanza mediante el libre y sostenido esfuerzo del espíritu, y Dios la revela siempre sin distinción de razas, ni

de cultos, ni de tiempos, al que más se acerca á él por su propio trabajo y esfuerzo. Dios habla con todos y cada uno en la conciencia, si bien no siempre es por todos escuchado, y el hombre puede en este sentido llamarse un *revelador*, en cuanto comunica á los demás la voz de Dios en la conciencia ¹.»

En este pasaje la blasfemia procede á la par con la ignorancia en tales materias, si es que por ventura no es hija de ella: *quod ignorant, blasphemant*. El profesor de Madrid ni siquiera ha advertido, tratando como trata de la verdad de la ciencia, que ni la Iglesia ni el Romano Pontífice han pretendido jamás poseer como patrimonio exclusivo las verdades que ella atesora; todo lo contrario, siempre han atribuido á la ciencia y á la razón que la produce, jurisdicción propia, dominios que pueden recorrer libremente aumentando de un modo progresivo ese tesoro, con tal que no

¹ Estas y otras especies *ejusdem furfuris* las escribió el profesor del Instituto del Noviciado D. Eusebio Ruiz Chamorro dirigiéndose en son de protesta al Gobierno de Don Alfonso poco tiempo después de la restauración, por haber éste resucitado los abominables procedimientos (sic) con que otros Gobiernos habían tratado de coartar la libertad de la ciencia, ó sea la enseñanza del racionalismo y del panteísmo en las escuelas cristianas.

admitan como verdades asertos contrarios á la fé. «No sólo no se opone la Iglesia, dice el Concilio Vaticano, á la cultura de las artes y disciplinas humanas, sino verdaderamente las cultiva y fomenta por muchos modos... Ni tampoco prohíbe la Iglesia que este género de disciplinas hagan uso, cada cual en su esfera, de sus respectivos principios y método; sino *reconociendo esta justa libertad*, sólo procura diligentemente que no admitan el error resistiendo á la divina doctrina, y que no entren ni perturben los dominios de la fé, traspasando los propios límites.» Aun en los mismos dominios de la fé, hay verdades cuyo conocimiento no niega la Iglesia, sino antes confiesa que puede ser alcanzado y poseído por la razón, y que de hecho alcanzaron y poseyeron los mismos sabios gentiles: *Quaedam vera, quae vel divinitus ad credendum proponuntur, vel cum doctrina fidei artibusque quibusdam vinculis colligantur, ipsi ethnicorum sapientes, NATURALI TANTUM RATIONE PRAELUCENTE, cognoverint, aptisque argumentis demonstraverint ac vindicaverint* ¹. Pues si en cosas

¹ Enciclica *Aeterni Patris*.

tocantes á Dios no dice la Iglesia, que la verdad sea patrimonio exclusivamente suyo, salvo cuando versa sobre misterios inaccesibles á la luz de la razón, ¡cuánto menos habrá de decirlo en orden á las cosas de este mundo y á los principios en que estriban las ciencias del orden natural! Es, pues, verdadero sofisma (*ignoratio elenchi*) el que usa contra la Iglesia el profesor de Madrid diciendo que la verdad no es patrimonio de la Iglesia católica.

¿Pues qué diremos de la temeridad con que el mismo profesor niega á Dios el poder, que no ya sólo el acto, de revelar verdades? ¡Y esta blasfemia profiere quien no teme decir que el hombre *puede llamarse un revelador!* ¡Con que el discípulo de Krause puede comunicar á los demás *la voz de Dios*, que se imagina oír *en la conciencia*, y no podrá el Verbo divino comunicar la verdad que ve en el seno del eterno Padre! A todos nos es dado manifestar á otros por medio de la palabra lo que pasa en nuestro interior, ¡y Dios carecerá de este poder!

P. ¿Qué debemos, pues, pensar de la ad-

hesión del fiel al principio de autoridad?

R. Que «es un género de *servidumbre* tanto más *vituperable* y *baja* cuanto tiene más de voluntaria y consentida ¹.»

Nadie llamó jamás servidumbre al acto con que asentimos al testimonio de alguna persona sobre hechos que han pasado á su vista; antes agradecen todos ser instruidos en muchas cosas que por sí mismos no han podido ver ni presenciar: todo lo que enseñan la historia y la geografía, por ejemplo, descansa en el ajeno testimonio, y supone el asentimiento debido á la autoridad: ¡sólo cuando se trata de Dios, que nos enseña, es servidumbre el creer, bajeza el aprender, sublime dignidad la ignorancia!

P. Fuera de lo que nos enseña vuestra ciencia, ¿hay más que saber?

R. No: «la ciencia es el todo del conocer ².»

No, dice por su parte la sabiduría cristiana, «porque fuera de aquellas cosas cuyo cono-

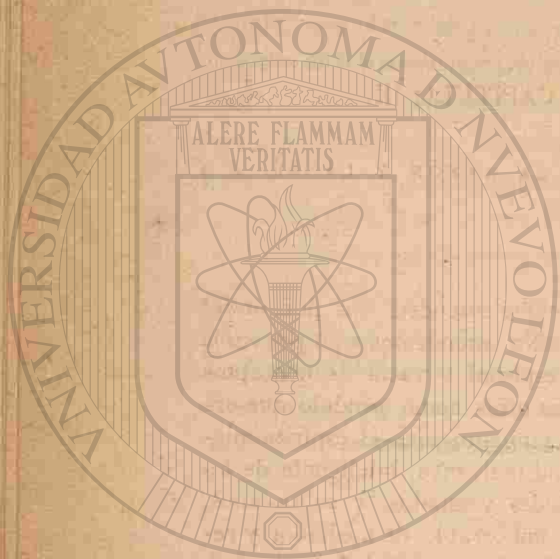
¹ *Psicología ó Ciencia del alma*, por D. EUSEBIO RUIZ CHAMORRO, introducción, pág. 10.

² GONZÁLEZ SERRANO, *Lógica*, apéndice, pág. 373.

cimiento puede alcanzar la razón natural, propónense á nuestra fé misterios escondidos en Dios, los cuales no pueden ser conocidos sino es merced á la divina revelación ¹.» La falsa ciencia de los krausistas no *conoce* tales misterios; y he aquí que en su ceguera voluntaria los niega sin rubor: ha roto con sus propias manos el telescopio de la fé, y no percibe las maravillas de Dios en el firmamento de la Religión, adonde no llega la simple vista. El materialista dice: «Yo no veo el orden de las verdades inteligibles: luego no existen.» Y es que mide la verdad con sus sentidos. Por su parte el racionalista: «Los misterios cristianos no son objeto de la ciencia: luego no pueden ser conocidos, porque *la ciencia es el todo del conocer.*» El argumento es el mismo de que usa el positivismo: solo aquello que yo conozco, puede ser conocido: no existe ni puede existir sino lo que veo con los ojos de la carne, ó con los de la razón. Pero el ojo criado es finito, y la realidad infinita: ¿cómo ha de abarcarla vuestra ciencia?... Ciencia por

¹ Concilio Vaticano, Constitución dogmática sobre la fé católica, cap. iv.

otra parte circundada de las tinieblas del orgullo en los positivistas, además de las que envuelven al hombre animal, y en los krausistas de las que nacen del fondo oscurísimo y vacío del yo indeterminado de donde sacan su ciencia, vana, *una y entera.*



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPÍTULO III.

SOBRE LA RAZÓN Y LA FÉ.

Pregunta. ¿Qué entendéis vos por razón?

Respuesta. «No entendemos aquí por razón una facultad especial y vacía de conceptos sostenida en las otras como péndulo que ordena ajeno movimiento, sino el espíritu mismo en la unidad real, viva, inteligente de todas sus facultades y estados, y sobre ellos, en el carácter imborrable de mediador y regularizador de toda su actividad intelectual, y en cuanto al objeto, en la facultad de conocer la realidad en su *unidad objetiva* y en sus relaciones positivas y armónicas ¹.»

El autor no lo descubre claramente, pero harto deja entender que su concepto de la ra-

¹ *Discurso leído por D. FEDERICO CASTRO—hoy catedrático de Metafísica de la Universidad de Sevilla—en el acto de recibir la investidura de doctor en la facultad de Filosofía y letras. Madrid, 1861.*

zón es harto sospechoso. Con más claridad se revela su idea en la contestación á la pregunta que sigue, para la cual reservamos el oportuno comentario. Sospechoso es en efecto el oficio que atribuye el Sr. Castro á la razón de conocer la *realidad* en su *unidad objetiva*, cual si la realidad fuese *una sola cosa*, y no muchas. Sabido es que el panteísmo profesa este error, formulado en la antigüedad pagana por Parménides, es á saber, que *todo es uno*: de donde se sigue, que todas las cosas de este mundo no son sino manifestaciones y modos de la unidad, desapareciendo así las sustancias finitas y contingentes, que han recibido su sér del Criador, ó identificándose con la sustancia divina, que es una, en la cual concentran los panteístas toda la *realidad objetiva* que dicen ser objeto de la razón. No tememos, por tanto, pecar de temerarios, diciendo que las palabras del Sr. Castro, profesor de Metafísica de Sevilla, *sapiunt ad haeresim*.

P. La razón así definida, ¿es personal ó impersonal?

R. Hay en todo espíritu *algo de común*, de permanente y de *impersonal*. Este elemento *absoluto y universal*, este poder *impersonal* es la

razón¹. Pero la razón, *impersonal* en su fundamento y ley, es sin embargo *personal* en cada hombre².

Aquí tenemos la misma idéntica y famosa teoría de la *razón impersonal* de Víctor Cousin, el cual no vaciló en confundirla con el mismo Verbo de Dios, que ilumina á todo hombre que viene á este mundo. «La razón, decía el discípulo de Schelling y Hegel, es el *logos* de Pitágoras y de Platón, el Verbo *Caro factum*, intérprete de Dios y preceptor del hombre, y así es á la vez Dios y hombre verdadero³.» ¡Cosa extraña! Estos filósofos, que no admiten la divinidad de Jesucristo, no se avergüenzan de tenerse á sí mismos por dioses, en quien se manifiesta con especial lucidez la razón absoluta é infinita. Ahora, ¿en qué se fundan para divinizar de esta suerte á nuestra pobre razón? Decía Cousin, que sólo la razón absoluta que se manifiesta en el hom-

¹ El autor cita aquí la obra de Tiberghien, apóstol del panteísmo de Krause en la Universidad masónica de Bruselas: *Essai théorique et historique sur la generation des connaissances humaines*, fuente donde ordinariamente beben los discípulos de Krause que no manejan los documentos originales de esta escuela.

² *Ibid.*

³ *Fragments philosophiques*, pref. à la prem. ed.

bre, puede conocer las verdades eternas, necesarias, inmutables, que realmente conocemos; lo cual es del todo falso y gratuito, porque ¿de dónde sacó Mr. Cousin, que las inteligencias finitas y relativas no pueden conocer á Dios, ni las esencias de las cosas criadas, cuando la razón misma y la experiencia interna nos enseñan todo lo contrario? Si para conocer las cosas, nuestra mente tuviera necesidad de crearlas, como suponía Fichte, no hay duda sino que ella sería absoluta y necesaria; mas la verdad de las cosas es independiente de nuestra razón, y antes que nosotros las conociéramos, son conocidas del entendimiento divino. Fuera de que el principio con que el hombre conoce las verdades eternas é inmutables, pertenece, y no puede menos de pertenecer al hombre mismo, que es el sugeto inteligente: si así no fuera, cuando yo entiendo, por ejemplo, que el todo es mayor que cada una de sus partes, no sería yo quien conociese esta verdad, sino otro ser distinto de mí, lo cual se opone al testimonio de la conciencia, que me dice ser yo el sugeto de ese y de mis otros conocimientos. Justo nos parece advertir, que el mismo

Cousin hubo de reconocer ¹, que no la razón, sino la verdad, es la impersonal; porque la razón es propia de cada hombre en particular, y la verdad es sólo de la razón eterna, ó sea de Dios. Ya muchos siglos antes había dicho San Agustín en innumerables lugares de sus obras ², que la razón es propia de cada uno de nosotros, es decir, *personal*. Esta es una verdad inconcusa de la filosofía cristiana. El mismo profesor de Sevilla, aunque contradiciéndose *in terminis*, añade, que la misma razón absoluta é *impersonal* es, sin embargo, *personal* en cada hombre, resultando por tanto á un mismo tiempo personal é impersonal, absoluta y relativa, divina y humana. Aquí se ofrece ya el panteísmo bajo la forma de lo absurdo, que absurdo es toda contradicción manifiesta. ¡Muchas personas (tantas como hombres) excluyéndose como tales unas á otras, y formando sin embargo todas, á pesar también de ser finitas, una razón *impersonal infinita!* Esta es la ciencia que no quiere con-

¹ *Du Vrai, Du Beau, et Du Bien*, trois. ed. pag. 107.

² *De lib. arb.*, lib. II, c. 10, n. 28, *ibid.* c. 8, n. 20; — *Lib. de Diversis quaes.*, q. XLVI; — *De Trin.*, lib. XII, c. 7, n. 12, y en muchos otros.

fesar el dogma de la trinidad de las personas en la unidad de la esencia divina, pero en cambio admite la inmensa pluralidad de personas finitas y contingentes en la unidad de la *razón impersonal*: huye del misterio, y cae, por consiguiente, en el absurdo.

P. No siendo la razón mera facultad del espíritu, sino un *elemento absoluto y universal*, ¿será por ventura divina é infalible su autoridad?

R. «La razón, por consiguiente, tiene un valor *objetivo*; es *el testimonio que de sí misma nos da la realidad inteligible*. De aquí su autoridad; todos los hombres la toman por *la misma cosa* que la verdad, la perfección, el bien y la justicia; todos reconocen que lo que ella dicta es verdadero, es perfecto, es bueno, es justo; á nadie se le ha ocurrido sostener que lo racional es absurdo, malo ó injusto: por el contrario, si en nuestra comunicación y comercio con los demás hombres surgen diferencias, exigimos de ellos que se conformen con la razón, y esto se nos exige también de parte suya. El dictámen de la razón es *inapelable, infalible* 1.»

1. *Elementos de Psicología experimental PARA USO DE LOS ALUMNOS DE ESTA PROVINCIA (Badajoz)*, por D. TOMÁS ROMERO DE CASTILLA, catedrático numerario en el mismo (Badajoz, 1876), parte II, cap. II, pág. 51.

Identificada por el panteísmo krausista la razón humana con la divina, la lógica obliga á sus doctores y maestros á predicar de la primera todas las dotes y excelencias incommunicables de la inteligencia infinita, haciéndola por consiguiente una misma cosa con el sér absoluto, con la verdad, con la perfección, con la misma realidad é infalibilidad absolutas. Justo nos parece advertir que el profesor de Badajoz (el menos krausista quizá entre los discípulos de Sanz del Río), corrigió en cierto modo tales errores, en el mismo capítulo donde los vertió, rechazando la impersonalidad de la razón, y añadiendo que «los partidarios de esta doctrina asignan á la razón los caracteres propios de su objeto, la verdad racional;» pero esta declaración no destruirá en sus alumnos el efecto que ha de producirles la doctrina que confunde la razón con la verdad, el bien, la perfección y la justicia. «Si mi razón, podrá decir cualquiera de ellos, es todo, é inapelable su juicio, cuanto ella me dicte, será *verdadero, perfecto, bueno, justo*, y así mi razón es la fuente viva y perenne de la verdad y de la justicia: ¿para qué, entonces, la autoridad? Mi razón es la autoridad de

las autoridades; y así como sobre lo inapelable é infalible no hay otro tribunal superior, así mi razón infalible no está sujeta á juicio alguno superior, siquiera sea el divino.» No diga el Sr. Castilla, que «á nadie se le ha ocurrido sostener que lo racional es absurdo;» porque una cosa es el dictámen de la razón, conforme con la verdad de las cosas, y otra muy diferente el que esa misma potencia emite cuando yerra, violando sus propias leyes, bajo la influencia de las pasiones ó de las demás causas del error: en este último caso el juicio, aunque irracional, procede de la razón, falible siempre, que traspasa sus propias leyes. Más claro: la razón posee alguna manera de infalibilidad participada, cuando discurrendo en los propios dominios y siguiendo sus respectivas leyes, adquiere la firme certidumbre de la verdad; mas cuando no reconoce otra ley que á sí propia, cual si ella fuera la *misma realidad inteligible, que da testimonio de sí misma*, ó cual si ella fuera Dios, en quien es una misma cosa el entender y el sér inteligible; y en suma cuando á sí misma se tiene por principio absoluto de verdad y de justicia, lejos de conservar aquel noble

privilegio, luego cae en los más odiosos errores, que es precisamente lo que les sucede á los ateos, á los panteistas, á los excépticos, y en general á cuantos abusan de su razón engañándose á sí mismos, y engañando también á los demás. En qué sentido pueda decirse *infalible* la razón, lo ha manifestado recientemente el eminentísimo Cardenal Manning por estas palabras: «Esta certeza,» dice el ilustre purpurado en su *Historia verdadera del Concilio Vaticano* ¹, refiriéndose al conocimiento de Dios por medio de la luz de la razón, «esta certeza de nuestra razón natural puede ser llamada la *infalibilidad de la razón natural*. Dios se ha manifestado por sí mismo en la creación, de manera que por la razón, en su estado normal, puede llegarse al conocimiento de su existencia, de su poder y de su divinidad. Esta *certeza infalible* es el fundamento de la vida moral del hombre. San Pablo dice, que los que no conocen á Dios por medio de las cosas criadas, son inexcusables. Tendrían, por consiguiente, excusa, si Dios no pudiese ser conocido con la luz de la razón. Y si en

¹ Párrafo III, pág. 108 de la versión italiana.

este conocimiento la razón pudiera engañarse, es decir, si careciera de certidumbre, no habría aquí en conciencia ninguna obligación moral de creer: al ateo, al panteísta y al escéptico, no podría imputárseles á culpa sus dudas ni su incredulidad.» Tenemos, pues, que la *infallibilidad de la razón* consiste en la *certeza que tiene de la verdad* que se le ha manifestado claramente por medio de las cosas criadas; la cual alcanza la razón en su estado normal, cuando sigue sus naturales leyes, impuestas por el Criador. De esta doctrina á la que enseña el Sr. Castilla á sus alumnos, confundiendo el orden real con el ideal (pues dice que «la razón tiene valor *objetivo*,» y que es «el testimonio que *de sí misma nos da la realidad inteligible*,» en lugar de decir que es una facultad *subjetiva* de nuestro espíritu, y que su oficio es percibir ese testimonio, que no producirlo), y atribuyéndole absolutamente el privilegio divino de la infalibilidad, la distancia es inmensa.

No es, por otra parte, maravilla que el profesor de Badajoz confunda á la razón humana con la divina, después de haber afir-

mado con Parménides, que el *sér es uno* ¹, y con Spinoza, que lo que tiene una existencia *independiente* se llama *substancia*, y que la *independencia en el existir constituye la substancia* ², conceptos claramente panteísticos con que se explica muy bien lo del valor objetivo y la infalibilidad de la razón humana, que el panteísmo confunde sacrílegamente con la razón divina.

P. ¿Mas no decimos justamente de la razón, que varía según la condición de las personas y de los tiempos?

R. No, porque «como reina y señora, se levanta permanente y eterna sobre los individuos y los tiempos... así es que cuando discrepamos ó nos separamos en nuestros juicios, *no es la Razón que yerra*, sino el individuo que piensa ³.»

No puede hablar más claro la pitonisa racionalista, cuyos oráculos son por otra parte enunciados en forma dogmática, decretoria, como por quien está ofuscado con su soñada

¹ Elementos de Psicología, etc. pág. 27.

² Ibid. pág. 28.

³ RUIZ CHAMORRO *Psicología ó ciencia del alma*, introducción pág. 11 y 12.

infalibilidad. Ocurre desde luego en contra, que no serán tan de fiar las palabras de esta diosa, cuando son tantas y tan variadas las respuestas que da á sus mismos adoradores: interrogada, en efecto, por los materialistas, díceles que no hay más realidad que la que se ve con los ojos y se palpa con las manos; á los panteístas les dice, que todo es Dios; á los excépticos, que nada se puede tener por cierto. A vista de tales contradicciones, una de dos: ó la diosa razón se engaña, ó dicta sus respuestas á gusto del que la invoca, como aquella sibila de quien se dijo que *filipizaba* cuando la consultaba Filipo, padre de Alejandro; y en uno y otro caso, ¿qué es de su infalibilidad? Pero este argumento no sirve contra los textos vivos krausistas, que han ideado el modo de eludirle, distinguiendo entre la razón como elemento absoluto—razón impersonal, divina, infalible,—y la razón según que habla en el *individuo que piensa*, en cuyo caso deja de ser razón cuando yerra, porque la razón no puede errar. ¿Vióse jamás otra logomaquia tal? ¿Con que «el individuo que piensa» no hace uso de la razón? ¿Con que la razón humana jamás yerra, porque en

errando deja de ser razón? ¿Qué diría el señor Chamorro, si oyera á alguno discurrir de esta manera: «El hombre tiene piés para andar, no para tropezar; y así, cuando tropieza, no puede tropezar con los piés, sino consigo mismo.» ¡Y á todas estas sinrazones de la razón se les llama *filosofía*, y tales dislates son enseñados á los jóvenes en nombre del Estado!

P. ¿Sobre qué cosas versa la fé?

R. «Lo que *no puede ser propiamente sabido* y aquello *cuya realización y producción próximas esperamos* constituyen el asunto de la fé. La fé consiste en el asentimiento á lo que *no puede ser propiamente sabido*, en la adhesión y confianza á lo que no se vé, ó en un conocimiento cuyo fundamento es *supuesto* 1.»

Tres son los errores gravísimos de este pasaje del profesor de San Isidro: el primero,

1. GONZÁLEZ SERRANO, *Elementos de Lógica*, Apéndice, capítulo III, pág. 375.—El autor cita á este propósito por nota el «excelente» estudio del «ilustre» H. de Leonhardi (editor entre paréntesis y ardiente apoloquista de Krause), intitulado: «*Religion y Ciencia. Bases para determinar sus relaciones*,» inserto en el *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, t. II, sec. II, pág. 1307.—Júzguese cuáles serán las ideas de Leonhardi acerca de la fé, cuando dice de ella «que si es lo que debe, constituye siempre una convicción, por razones *subjetivas*... (I. C.)»

que el asunto de la fé *no puede ser propiamente sabido*; el segundo, que es asunto de la fé *aquello cuya realización y producción próxima esperamos*; y el tercero, que el fundamento en que estriba la fé, no es real, sino *supuesto*. Contra cada uno de estos tres errores, proceden las reflexiones que vamos á indicar.

I. ¿Por ventura no puede Dios revelar las verdades que son objeto de la ciencia? Locura sería pensarlo. Entre esas verdades hay algunas que convenía mucho fuesen enseñadas divinamente á los hombres, porque sin esta enseñanza, aunque la humana razón, absolutamente considerada, pueda muy bien alcanzarlas, pero atendida su presente condición, no llegan á ellas naturalmente sino muy pocos, y estos despues de largo tiempo y mezclándolas con muchos errores. Ahora, «gracias á esta divina Revelación, dice el Concilio Vaticano, aquellas verdades que en sí mismas no son inaccesibles á la razón humana aún en la presente condición del humano linaje, pueden ser conocidas de todos fácilmente, con entera certidumbre y sin mezcla alguna de error».

1 *Huc divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae humanae rationi per se imperia non sunt, in praesenti quoque ge-

Así, pues, no solamente puede haber fé de muchas verdades *sabidas* por la razón humana, tales como la existencia de Dios, el deber de rendirle culto, la espiritualidad é inmortalidad del alma, el libre albedrío de la voluntad, la distinción del bien y del mal, etc.; sino que de hecho la hay, porque Dios se ha dignado revelarlas al género humano, muy necesitado moralmente de esta revelación, y por tanto han de ser creidas con fé divina y católica, como todas las demás cosas «contenidas, añade el santo Concilio, en la palabra de Dios, así escrita como recibida por tradición, y propuestas á nuestra fé por el juicio solemne de la Iglesia ó por su magisterio universal y ordinario como divinamente reveladas.» Concluamos por tanto contra el profesor de Madrid, que son también asunto de la fé verdades *sabidas* de antemano por la razón, á cuya evidencia añade la revelación la nueva y excelente luz que las ilustra y confirma en la mente del fiel. «Aquellos hacen rectísimo uso de la filosofía,» acaba de decirnos el Sumo Pontífice León XIII en su admirable encíclica

neris humani conditione ab omnibus expedit, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint (Constit. dogm. cap. II.)»

Aeterni Patris, «que al estudio de esta ciencia juntan el obsequio debido á la fé cristiana, ya que el esplendor de las verdades divinas ayuda al mismo entendimiento.» Encareciendo el sapientísimo Pontífice las excelencias de la filosofía, nos ha dicho además, que se requiere el uso constante de ella «para que la Sagrada Teología reciba la naturaleza, hábito é índole de verdadera ciencia;» siendo claro, que pues las verdades de que consta esta ciencia, son *asunto de la fé*, en ella se juntan por modo admirable verdades sabidas y creidas: sabidas en cuanto son objeto de la ciencia teológica, en que se contienen muchas verdades conocidas racionalmente, ora con evidencia inmediata, ora medianamente por vía de discurso; y creidas, porque al afirmarlas la mente se funda en la autoridad divina, objeto formal de nuestra fé.

II. No es menos peregrino y erróneo el otro aserto en que afirma el Sr. González Serrano ser asunto de la fé aquello cuya *realización ó producción próxima esperamos*. Nada más falso: objeto de fé es toda verdad manifestada por la autoridad divina ó humana, aunque no se haya de realizar ni producir próxima ni re-

motamente. Así, cuando algún viajero nos dice lo que ha visto en lo interior del África, si por ventura merece asenso su testimonio, aceptámosle agradecidos, con un acto de fé; y cuando el mismo Dios nos revela el misterio de su vida íntima, el alma piadosa y el verdadero filósofo prestan su adhesión al testimonio divino con pleno rendimiento y confianza. Nada hay aquí pues de sucesos que estén próximos á realizarse. Quizá haya oído el catedrático de Madrid aquel texto que dice ser la *fé substantia rerum sperandarum*; pero en tal caso, antes de decir que el asunto de la fé es la realización de algún suceso próximo, habría debido buscar la explicación de estas palabras en la Sagrada Teología, donde se enseña que la fé es «el fundamento ó firme persuasión de las cosas que se esperan ¹, *quia prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adheremus*; porque mediante el asenso de la fé, la cual contiene virtualmente todas las cosas que se espe-

¹ Hebr. II, 1.

ran, comienzan primeramente en nosotros las cosas que esperamos. En esto esperamos, pues, llegar á ser bienaventurados, en que veremos con clara visión la verdad á que ahora prestamos el asenso de la fé ¹.» Otros explican dichas palabras, diciendo que la fé es la base ó fundamento de la esperanza, ó que á las cosas que esperamos, la fé las hace subsistir en nosotros. En el mismo texto del Santo Apostol se añaden otras palabras que tal vez hubieran podido dar algún pretexto al señor González Serrano para decir que la fé es de cosas *no sabidas*. «La fé... es un convencimiento de las cosas que no se ven, *argumentum non apparen-tium*.» ¿Pero quieren decir acaso estas palabras, que las cosas que se ven con los ojos de la ciencia, no pueden ser objeto de la fé? No por cierto; porque «con esas palabras, dice un insigne teólogo de nuestros días, San Pablo da solamente á entender que el objeto (material) de la fé no se ve en la mayor y principal parte de sí mismo (*ex majori potiorique parte*), y que el objeto formal de la fé no es la evidencia, ó que la fé, de por sí inevidente, no tor-

¹ Div. Th. 2. 2. q. 4. a. 1.

na evidente al objeto que debe ser creído ¹.» Nótense las palabras «en la mayor y principal parte de sí mismo,» porque ellas indican con harta claridad, que el objeto material de la fé tiene otra parte accesible á la razón natural, evidente, con evidencia inmediata ó mediata, acerca del cual hay *verdades sabidas y creidas*. Pero baste lo dicho sobre este punto, y vamos al más negro de los tres en que hemos dividido la respuesta.

III. ¿Con que es *supuesto* el fundamento de la fé? Pues despedámonos entonces de toda certidumbre histórica y teológica. No puede profesarse en términos más categóricos el escepticismo respecto á una de las más ricas fuentes de luz y de certeza: la autoridad. Sí; la autoridad es el fundamento en que estriba la fé; fundamento tan *real y positivo* como los principios de que consta la autoridad misma, á saber, la ciencia y la veracidad del autor del testimonio. Si este autor es el hombre, y consta que aprehendió rectamente lo que dice, y que no quiere engañarnos; si además son muchos los que refieren una misma cosa, y lejos de ser movidos á referirla por interés ó pasión,

¹ HURTER, *Theol. dogmat.*, tract. IV, n. 419.

se exponen á sufrir algún mal grave, el dudar de la verdad de sus palabras diciendo que no hay fundamento para creerlas, ó que este fundamento es *supuesto*, es una temeridad ofensiva de la naturaleza humana, y una duda cruel que acabaría con todos los vínculos sociales, que cerraría con siete sellos el libro de la historia y la fuente de que se surten las ciencias de observación, ó sea la trasmisión de los hechos observados por otros. Pero si se trata de la fé por excelencia, del asenso sobrenatural á las verdades reveladas por Dios, decir que es *supuesto* el *fundamento* de esta fé, supone una de estas dos cosas: ó que Dios puede engañarse y engañarnos, que es horrible blasfemia; ó que no ha revelado las verdades que son objeto de esa virtud. No es de creer que el profesor de Madrid haya querido rehusar al Dios de los cristianos la ciencia y veracidad infinitas que forman el valor, superior á toda evidencia criada, de su adorable palabra; y así nos inclinamos á creer, que lo que pone en duda, ó mejor dicho, lo que niega el señor González Serrano, es el hecho de la revelación. Pero este hecho consta de un modo tan real y positivo, tiene á su favor tantas y

tales pruebas y razones, que no es posible negarlo sin violar las leyes mismas de la razón y de la lógica. No es este el lugar oportuno para exponer, ni numerar siquiera, los fundamentos ó motivos *reales*, no *supuestos*, que hacen sobremanera creíbles las verdades de nuestra fé, y ponen de manifiesto la necesidad moral de cautivar en obsequio de ella nuestro entendimiento, motivos tanto internos como externos, entre los cuales sobresalen los milagros y las profecías. El profesor de Madrid puede leerlos en las Escrituras, especialmente en el Evangelio, del cual decía Rousseau en su *Emilio*, que son tales los caracteres que certifican de su verdad, que el que por imposible lo hubiera inventado, sería todavía más digno de admiración que el mismo Jesucristo ¹. Aquí sólo advertimos, que tales pruebas han tenido siempre virtud para convencer á toda persona imparcial amante de la verdad; que Dios, en efecto, ha hablado al hombre manifestándole las verdades que forman el símbolo de nuestra fé, siendo muchos los enten-

¹ L'Évangile á des caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros t. III, lib. 4.^o

dimientos que después de un exámen diligente de los fundamentos de la religión, han acabado por rendirse á su yugo suavísimo. Muy conocidas son aquellas palabras de Hugo de San Víctor: «Señor,» decia á Dios con entera confianza este ilustre maestro; «si me engaño creyendo la verdad católica, por tí mismo soy engañado, pues son tantos y tan convincentes los signos y privilegios que la confirman, que sólo tú has podido obrarlos. *Domine, si error est, a te decepti sumus, nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt et talibus, qua non nisi per te fieri possunt* 1.» ¿Ni cómo era posible que la providencia de Dios hubiese dejado á los hombres á merced de la duda en materia de religión, no proveyéndoles de medios ó criterios con que discernir la verdadera de las falsas? Porque como dice Santo Tomás de Aquino 2: «*Non enim crederet, nisi VIDERET ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid ejusmodi*: no se puede creer sin que la razón vea el fundamento ó motivo de la credibilidad.» El concilio de Colonia enseña esto mismo muy claramente

1 *De Trinit.*, lib. I, cap. 2.º

2 2. 2. q. 1., a. 4. ad. 2.

diciendo: «*Non enim credimus, nisi ratione perspicientes Deo esse credendum eumque esse locutum*: No creemos, pues, sino entendiendo con la luz de la razón, que la palabra de Dios debe ser creída, y que Dios, en efecto, ha hablado á los hombres 1.» El Papa Pio IX en su Encíclica de 9 de Noviembre de 1846, invita á la humana razón á inquirir el hecho de la revelación, para asegurarse de que Dios ha hablado, y para que de este modo sea razonable, como dice el Apostol (*rationabile obsequium vestrum*), el obsequio de la fé: *Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse locutum, ac eidem, quemadmodum sapientissime docet Apostolus, rationabile obsequium exhibeat*. Ahora, ¿podria la humana razón inquirir el hecho de la revelación y alcanzar la perfecta certeza de haber hablado Dios, si ese hecho no constara en razones ó fundamentos reales, que excluyen toda duda que no sea temeraria? Ya hemos indicado esos fundamentos: la razón puede, y aún debe inquirirlos, y

1 Tit. I, cap. 5.

tiene virtud para demostrar su valor y rechazar como vanos y sofisticos los argumentos contrarios del racionalismo. Recuérdese á este intento que el ilustre Bautain, que algún tiempo fué tradicionalista, á fin de reparar su yerro tuvo necesidad de firmar estas palabras: *Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis judeis per Moysen et christianis per J. Christum factae probare valet.* Lo mismo enseña Pío IX en su citada Encíclica, donde despues de trazar con admirables pinceladas los fundamentos que hacen *nimis credibilia*, sobremanera dignos de fé, los testimonios de Dios, de que es depositaria la Iglesia, concluye diciendo: «Todos los cuales brillan ciertamente con tan admirable esplendor, que no hay entendimiento alguno que no vea por ellos fácilmente que la fé cristiana es obra de Dios. *Quae certe omnia tanto divinae sapientiae ac potentiae fulgore undique colucent, ut cujusque mens et cogitatio vel facile intelligat, christianam fidem Dei opus esse.*» Por su parte el Concilio Vaticano enseña, que á fin de que el obsequio de nuestra fé sea conforme con la razón, quiso Dios que á los auxilios internos del Espíritu Santo se allegasen argumentos demostrativos de su revelación, es á

saber, los hechos divinos, y principalmente los milagros y profecías, que al mismo tiempo que prueban eficazmente la omnipotencia y ciencia infinita de Dios, son *señales certísimas* de la divina revelación, que están al alcance de todos. *Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter comostrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata 1.*» Y en el cánón III añade el Santo Concilio: «Si alguno dijese que la divina revelación no puede hacerse digna de ser creída por medio de señales externas... sea excomulgado. *Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse... anathema sit.*—Si alguno dijese que no pueden ser obrados ningunos milagros, y de aquí que todas las relaciones acerca de ellos, incluso las contenidas en la Sagrada Escritura, deben ser desechadas ó puestas entre las fábulas ó mitos; ó que los

1. Const. dogm. cap. III.

milagros no puedan ser conocidos *con certeza*, y que no puede ser *probado* legítimamente por ellos el origen divino de la religión cristiana, sea excomulgado. *Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnesque de iis narrationes, etiam in Sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse: aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christiana originem probari; anathema sit.*»

No es, pues, el asenso de la-fé un movimiento ciego del ánimo, no ilustrado de razón alguna, ó cuya razón ó fundamento sean *supuestos*, como *supone* el Sr. González Serrano; no, la fé es la adhesión firmísima del ánimo á la verdad enseñada por Dios, adhesión fundada en la autoridad del mismo Dios, que no puede engañarse ni engañarnos, y en los hechos divinos, accesibles á la razón, con que se demuestra certísimamente la verdad de la divina revelación.

P. ¿Debemos dudar de todos nuestros conocimientos?

R. «Si la obra de la ciencia consiste en formar conocimiento cierto de toda la realidad, y para ello es necesario poner en cuestión todas nuestras percepciones, á fin de

hallar un principio fundamental (establecer el conocimiento como una relación compositiva bajo unidad); claro es que la indagación científica por la duda guiada, ó que la duda metódicamente *crítica* debe referirse á todos nuestros conocimientos ¹.»

Sabido es que Descartes no dudó realmente de los objetos del humano conocimiento, sino sólo estableció su duda, que llaman *metódica*, como procedimiento científico para la construcción de su sistema. Aun de esta duda puramente metódica tuvo Descartes el buen acuerdo de excluir, como católico que era, las verdades de la fé. Estaba reservado al moderno racionalismo dudar de todas las cosas, de todas las verdades, desde la primera hasta la última, incluso el mismo Dios y áun el sujeto del propio pensamiento, y no á la verdad haciendo uso de la duda metódica de Descartes, especie de hipótesis de que suelen usar las matemáticas, sino de la que llaman *crítica*, introducida en los estudios racionales por el sofista de Königsberg, que como es sabido, empezó su obra demoleadora poniendo en cues-

¹ GONZÁLEZ SERRANO, *Elementos de Lógica*, apéndice, cap. II.

tión la realidad de nuestros conocimientos. También es sabido, que el resultado de la crítica de Kant fué, cual era de esperar de semejante principio, el excepticismo universal. Y á la verdad, si el entendimiento no parte de verdades primeras certísimas, como son los hechos conocidos rectamente por la experiencia y los principios de las ciencias; si al considerar la mente tales verdades, ve ante sus ojos el abismo ahondado por la crítica que no le permite dar ni un sólo paso en la tierra firme de la realidad conocida con certeza; en suma, si como dice el Sr. González Serrano, para *pensar es necesario dudar*, y dudar de todo realmente, reduciendo á la nada el mundo del pensamiento para aspirar luego al orgulloso placer de crearlo *ex nihilo* con las solas fuerzas del pensamiento mismo (como si el pensamiento que duda de todo, pudiese tener certeza de sí ni de sus leyes); cuando esta crítica mete su cabeza de serpiente en los dominios de la ciencia, una de dos: ó la razón parece miserablemente abrazada con el excepticismo más desesperante, como le sucedió al mismo Kant; ó se embelesa mirando esos castillos de viento que llaman sistemas alemanes, fabri-

cados por los discípulos y continuadores del autor del *Criticismo*, los Fichte, Schelling y Hegel, cuyos delirios compaginó Krause como pudo en su tenebrosa filosofía.

P. ¿Habrà de guiarnos también la duda en la conducta de la vida?

R. Que no debe guiarnos siempre en ella se echa de ver fácilmente «notando que la vida camina más á prisa que la ciencia, que el desarrollo de la primera no tiene espera, y que es imposible detenerlo y aguardar á formar conocimientos propios que la guíen. En tales razones se fundan la necesidad de los *conocimientos imperfectos* para el desarrollo de la vida, ó sea de los llamados *prejuicios* (juicios anticipados), que son conocimientos á que prestamos adhesión en la vida sin tener conciencia de su valor: circunstancias semejantes explican la necesidad para el desarrollo de nuestra vida finita, de la *opinión*, del *presentimiento* y de la *CREENCIA* ¹.»

Es decir, que ninguno de los sistemas filosóficos originados de la duda crítica de Kant, sirve para la vida: que son especulaciones puramente teóricas sin aplicación ninguna al ór-

¹ GONZÁLEZ SERRANO, *Elementos de Lógica*, loc. cit.

den de la realidad. Pero entonces, ¿para qué sirven? Para alimentar la soberbia de nuestros filósofos. «Es una humillación para la razón humana, decía Kant, el no producir nada en su uso puro, y tener además necesidad de una disciplina que reprima sus extravagancias y evite los prestigios que de aquí le nacen¹.» Así, para evitar tan extraña humillación, no hay sino que cada cual saque de su cerebro cuantas aberraciones se le ocurran, sin perjuicio de no hacer caso de ellas en los negocios de la vida, como cuentan que sucedió á Pirrón, cuando á pesar de su excepticismo, maltrató á un perro que le iba á morder, y como de sí mismo cuenta el excéptico inglés Hume. Es de notar, que si bien nuestros filósofos dejan la puerta abierta para salir por ella á los caminos del mundo, que no de Dios (lo cual ciertamente es muy cómodo), pero de paso maltratan á la pobre razón natural de la humanidad, motejando sus juicios de *anticipados* (preocupaciones); en cuyo caso, añade el profesor de Madrid, están la *opinión*, el *presentimiento*, la *creencia* (*sic*). ¡Con que la creencia,

¹ *Critica de la razón pura*, metodología trascendental, capítulo II, cánón de la razón pura, n. 937.

es decir, la fé sobrenatural y divina, la adhesión á la autoridad del mismo Dios, está en la misma línea de incertidumbre que el simple presentimiento y la opinión, y además se ve reducida á vil preocupación! ¿Puede por ventura ofenderse á la verdad con mayor descaro?

P. ¿Cómo se han estos últimos estados con la ciencia?

R. En ella «deben ser ordenados y distinguidos por su *diferencia cualitativa* de la certeza¹.»

La fé no se distingue de la certeza *cualitativa* ni de ningún otro modo, pues es la adhesión perfecta del ánimo á la verdad conocida, con exclusión de la duda y de todo temor y recelo de que lo contrario sea cierto. Entre la duda y la fé media el abismo que separa la tranquilidad con que posee el ánimo la verdad, de la inquietud originada de la incertidumbre. Fé incierta no es verdadera fé, sino es la fé de los protestantes y demás herejes, la fé de los racionalistas en sí mismos y en sus sueños y delirios; pero la verdadera fé,

¹ *Ibid.*

la fé católica, es firme como las rocas, y más firme todavía, porque estriba en la piedra puesta por el mismo Dios. Los cielos y la tierra pasarán, pero no la palabra de Dios, cuya autoridad es necesariamente infalible. Si en algo se distingue la fé de la certeza, es en ser una certeza superior á la que tenemos de los hechos y de los principios mismos evidentes de por sí, pues procede, cuanto á su mismo sér sobrenatural, de la gracia del Espíritu Santo. De aquí que si por imposible lograrais hacer inteligibles vuestras teorías, y reducir al silencio al hombre rústico, por ejemplo, que vive de la fé, todavía mientras por algún acto culpable no lance el mismo rústico de sí esa lumbré divina, no hay miedo que se la robe vuestra ciencia. ¿Qué es la causa de salir ilesa la fé de algunos jóvenes de las áulas donde es combatida, sino la firmeza de la adhesión sobrenatural en que se estrellan las hinchadas olas del error? Y la razón de ser mayor y más firme el asenso de la fé, que el que procede de la misma evidencia, es porque «el objeto formal de la fé, dice Tongiorgi¹, posee mayor y más

¹ *Instit. philos. Lógica*, p. 2, l. I, 2 á 3.

firme necesidad que toda verdad que pueda ser conocida por la luz de la razón.» Repugna en efecto más que sea falso lo que es afirmado por divino testimonio, que el que lo sea lo que es ilustrado con la luz del entendimiento. Añádase que el acto de fé es imperado por la voluntad fortalecida de la gracia; y se entenderá bien, con cuánta razón dice San Buenaventura, que es mayor la certeza de la fé que la de la ciencia, porque la fé al que cree le adhiere á la verdad creida más de lo que puede adherir la ciencia que posee el que sabe, á la verdad sabida. Así vemos que á los verdaderos fieles nada les inclina á negar, por lo ménos hasta con expresiones, la verdad que creen; nada, ni los argumentos, ni los tormentos, ni género alguno de halagos seductores¹. Esta es la doctrina común de la teología y de la filosofía cristiana, que puede verse en Santo Tomás² y en Suárez³. Estaba reservado al catedrático de lógica de Madrid contradecir el juicio de entrambas disciplinas, degradando á la fé hasta el extremo de poner entre ella y la cer-

¹ In. 3. dist. 23. á r. q. 1.

² 2. 2. q. 4. art. 8.

³ Disp. 6, sect. 5. n. 10.

teza una *diferencia cualitativa*, es decir, un abismo. Porque es de notar el sentido de esta palabra *cualitativa*, escogida de intento para decir, que la fé es inferior á la certeza no sólo en grado, que esta sería una *diferencia cuantitativa*, sino en especie ó esencia. Modo de hablar laberíntico, con que los textos vivos combaten á la fé divina, reduciéndola á la categoría de simple duda ú opinión, ó acaso menos, sin otro fundamento que la especie de autoridad que les confiere el Estado moderno.

P. ¿Y podrán llegar á ser objeto de la ciencia?

R. «La ciencia es *el todo del conocer*, y allí donde existe conocimiento, existe la posibilidad de *informarlo científicamente*: hay pues necesidad de estimar *tales estados imperfectos* en lo que valen como límites anejos á la formación de la ciencia por el hombre; á fin de mostrar que semejantes *imperfecciones* aparecen por la condición finita en que se desenvuelve nuestra vida 1.»

Aquí volvemos á que la ciencia es *el todo del conocer*, sin hacer distinción entre la cien-

1 Ibid.

cia absoluta ó divina, y la humana. De esta última es una locura decir, que es *el todo del conocer*; aún antes el que más sabe entre los hombres, es mucho más lo que ignora que lo que sabe: ley universal de que no está exceptuada la ciencia de nuestros textos vivos. Tampoco distingue el texto que antecede, entre fé natural y adquirida; ni entre verdades accesibles á la razón, y misterios incomprensibles. El conocimiento de los misterios no puede ser informado científicamente por la razón humana, porque «fuera de aquellas cosas cuyo conocimiento puede alcanzar la razón natural, propónense á nuestra fé misterios escondidos en Dios, los cuales no pueden ser conocidos sino es merced á la divina revelación, *credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt* 1.» No puede por tanto ser informado este conocimiento de los misterios por ninguna ciencia humana, y mucho ménos por los errores que se visten con el nombre de *ciencia*. «De tal manera es elevado por la gracia el asenso de la fé, y de tal manera fortalecido y atraído al

1 Const. de fide, cap. IV.

motivo formal, que toda la mente se entrega y somete á este motivo (la autoridad divina), y es imbuida enteramente por él, sin que la dirija ni informe ninguna humana razón... *ab eoque penitus imbuatur nullaque amplius ratione humana ducatur et informetur* ¹.

P. ¿Cómo son dados, pues, en el sujeto tales estados?

R. «En *supuesto* de la verdad y de la certeza ².»

Los estados del entendimiento en que falta la *certidumbre*, no pueden ser dados en *supuesto de verdad y certidumbre*: que esto sería dar, como dicen, gato por liebre. Pero aún es más grave colocar entre tales estados á la fé, para darla despues en *supuesto* de verdad y certeza, como si su objeto formal no fuese la verdad misma por esencia, y la adhesión en que consiste, no fuese acompañada de una certidumbre perfecta.

P. ¿Qué género de unión pone la fé entre el que cree y el objeto creído?

¹ HURTER, *Theol. dogm.*, tract. IV, n. 437.

² GONZÁLEZ SERRANO, *Lógica*, lug. cit.

R. «La adhesión en que la fé consiste, supone necesariamente la relación de lo creído en modo *total*, de forma que *nos intimemos con ello*, según todas nuestras relaciones y en estados totales de ánimo, que *capacitan* despues al creyente para hacer de la fé la devoción entera de su vida, que sacrifica en pró de lo creído, si es necesario. Es, pues, la fé un modo total de unión... ¹.»

Después de haber negado las razones y motivos de la fé, el profesor del instituto de San Isidro la suprime del todo reduciéndola á la *intimidad* del creyente con lo creído. Ya en otro lugar hemos dicho cuál es la palabra alemana que los krausistas traducen por *intimidad*, á saber, *die Innigkeit*, que significa sentimiento vivo é interior; de manera que ser *íntimo con lo creído* es tener un sentimiento interno de lo que se cree, sentimiento sin objeto real ni motivo alguno fuera del sujeto que lo experimenta, puro sentimentalismo subjetivo ó idealístico, de donde nace no ya la *devoción entera de la vida*, sino la muerte de la fé verdadera y de todo afecto de piedad para con el verdadero Dios. No se olvide que la palabra

¹ Cap. III.

sentimiento se usa á veces en sentido de conciencia, la cual es llamada á menudo *sentido íntimo*; en cuyo caso la relación de *intimidad con lo creído*, no sería otra cosa sino creer uno en sí mismo como en objeto de fé y devoción.

Esta es pues la religión de la *ciencia una y entera*, el misticismo de la egolatría. «La religión,» decía Sanz del Río en el *Ideal de la Humanidad para la vida*, «es en su pleno sentido, como *sentimiento de Dios*, una inspiración del espíritu y se expresa en la poesía religiosa.» ¡Flores con que adornan á la religión para inmolarla en los altares de la diosa razón en presencia y con escándalo de la pobre juventud!

P. ¿En qué clases de razones se funda según esto la fé?

R. La fé es «asentimiento según *razones subjetivas* 1.»

Esta definición de la fé está tomada de Kant. «La fé,» decía el patriarca del racionalismo germánico, «ó sea la creencia según un principio *subjetivamente suficiente*, pero *objetivamen-*

1. GONZÁLEZ SERRANO. *Lógica*, lug. cit.

te insuficiente, se refiere á cosas sobre las que nada podemos saber *ni siquiera afirmar*, ni áun reconocerlas al menos por *verosímiles*, sino lo más que podemos saber respecto de ellas, es que se puede pensar en ellas del modo que se las piensa, sin incurrir en contradicción 1.» Y en otro lugar: «No hay otros objetos de fé sino aquellos con ocasión de los cuales la creencia es necesariamente *libre*, es decir, que no está determinada por *ningún principio objetivo de verdad* independiente de la *naturaleza* y del *interés* del sujeto 2.» Con estas ideas ha fabricado el Sr. González Serrano su definición de la fé: «Un asentimiento según *razones subjetivas*,» es decir, un asentimiento que no estriba en la verdad de las cosas, que carece de razones ó fundamentos reales; un asenso libre de toda regla y autoridad, de todo criterio que no sea el mismo yo creyendo libremente lo que se le antoje, sin otra norma que las tendencias de la propia naturaleza interpretada á gusto de cada individuo conforme á las sugerencias del interés. Véase pues á dónde ha ve-

1. *Lógica* traducida por Tissot, introduction IX, D.

2. *Ibid*, pág. 109.

nido á parar el libre exámen protestante: á una fé que nada cree fuera de lo que se quiera creer cediendo á las ilusiones de un sentimentalismo sin regla, ó de un egoismo sin límites.

P. ¿Cuál es el origen de la fé?

R. «Nace, pues, la fé de la *intimidad* de la conciencia ¹.»

En este lugar la *intimidad* (*Intimität*) no se refiere al mero sentimiento, sino á la conciencia. Esta es pues aquí el origen y lazo de unión entre el creyente y lo creído; y como la conciencia sea el conocimiento que el pensamiento tiene de sí mismo, y del sugeto que piensa, síguese claramente que en semejante *intimidad* el sugeto que cree, y la cosa creída todo es uno, y que la fé no es sino la forma del panegoismo que reina en las escuelas nacidas á la sombra del árbol de la ciencia plantado por Kant, padre común de los textos vivos, ciencia que como más adelante veremos, es la filosofía de la muerte.

P. Qué carácter tiene la fé?

¹ GONZÁLEZ SERRANO, *Lógica*, lug. cit.

R. «Es propiamente *personal*, declinando, cuando es *impuesta* y *autoritaria*, de su propio racional concepto y estrechándose en una fórmula cerrada la infinita esfera que comprende ².»

Tal es, en efecto, la fé del autor del criticismo germánico, pero no la fé verdadera, la humana ni la divina. «La fé,» en efecto, según Kant, «no da pues, en razón de sus principios *puramente subjetivos*, ninguna convicción capaz de ser comunicada á otro, ni prescribe asenso alguno universal, en lo que difiere de la convicción que resulta de la ciencia. *Yo solo* puedo estar cierto del valor y de la invariabilidad de mi fé práctica; y así mi fé en la verdad de una proposición, en la realidad de alguna cosa, es lo que con relación á mí *hace las veces de conocimiento*, aunque realmente no es conocimiento ².» Reducida pues la fé á puro sentimiento interior, ó persuasión subjetiva, y pudiendo por consiguiente creer cada cual lo que le dicte su interés ó su instinto privado, sin razón ó fundamento alguno en la verdad de

¹ GONZÁLEZ SERRANO, *Lógica*, lug. cit.

² *Lógica* de Kant, *introducción*, pág. 109.

las cosas, y aún sin conocerlas de ningún modo, sería pretensión exorbitante exigir el que tiene semejante fé, que los demás participen de ella: ¿qué razón podría en efecto ponerles delante de los ojos para inducirles á creer lo que él cree, cuando para sí quisiera tal razón, pues no tiene ninguna? Síguese también de aquí, que esa fé puramente *subjetiva* no puede ser *impuesta* por ninguna autoridad, porque la autoridad se ejerce según razón, fundando sus preceptos en la verdad, y en dicha fé la razón y la verdad brillan por su ausencia. Excusado es añadir, que aplicados estos conceptos á la religión, la fé religiosa se muestra aquí dividida en tantas sectas como las personas, ó mejor dicho, como el número de estados *subjetivos* de los respectivos creyentes multiplicados por el número de estos; sectas por supuesto todas ellas legítimas, todas justificadas por la lógica, todas con derecho á formar parte bajo la protección del Estado del concierto consiguiente á la libertad. ¡Qué caos! ¡qué horrible anarquía!—Dichosamente no es esa la verdadera fé, ni esa la lógica de la ciencia y del común sentir de los hombres. La fé es *assensio mentis propter testimonium dicentis*.

El valor del testimonio depende de la autoridad del que habla, ó sea de su capacidad y veracidad: de que no se haya engañado, y de que no quiera engañar. Esta autoridad resplandece en innumerables testimonios humanos, y en todos los divinos: la razón, pues, nos induce al asenso, el cual, como se ve, no es ciego, pues se funda en principios racionales; ni es *subjetivo*, porque estos principios consisten en la autoridad del que habla, digna ya de crédito cuando el testimonio es humano, y reúne las condiciones que pide la crítica, pero infinitamente más digna todavía de ser creída cuando procede de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos. No es, pues, la fé puramente *subjetiva* ni en razón de la verdad creída, ni de los motivos por que se la cree. La verdad creída es de suyo *objetiva*. *Roma existe, César venció á Pompeyo—el Verbo divino se hizo carne y habitó entre los hombres—la Iglesia fué fundada por Jesucristo en las personas de sus Apóstoles—en Dios hay unidad de esencia y trinidad de personas:* ¿son estas verdades modos interiores del sujeto que se *intima* ó tiene conciencia de sí? En cuanto á los motivos, yo creo todas estas cosas, no porque me las dicte el instinto ni me

las sugiera el interés, sino porque proceden, las primeras del testimonio de los hombres, que hacen autoridad en la materia, el cual consta en escrituras, monumentos y tradiciones; y las segundas porque al asentir á ellas descanso, 1.º, en la autoridad del mismo Dios; 2.º en los Profetas y Apóstoles, testigos infalibles de la divina revelación; y 3.º, en el magisterio infalible de la Iglesia, que por divina ordenación guarda incólume y expone á los fieles el tesoro de la revelación. Pues ahora se pregunta: estos testimonios y las verdades que refieren, ¿son principios puramente subjetivos? La fé que producen, ¿no es por ventura el asenso debido á la autoridad? ¿Carece la autoridad infinita de Dios del derecho de enseñar á los hombres descubriéndoles las verdades que necesitan saber para salvarse, y obligándoles á que las crean so pena de incurrir en las penas decretadas por la divina justicia contra los que menosprecian los oráculos del mismo Dios y de la Iglesia fundada por Él? ¿Y no podrá, ó mejor dicho, no debe quien tal tesoro posee de luz y de verdad, comunicarlo por amor á los que carecen de este divino don?

P. ¿Con que es decir, que rechazando como rechazais los motivos de credibilidad no admitís los misterios de la fé?

R. «(Las religiones) se nutren sólo *del milagro y de lo desconocido*... El movimiento de las ideas, el progreso de la ciencia es demasiado continuo y pujante para que las religiones no sufran su irresistible acción, *como las demás cosas é instituciones*... *El milagro ya no existe más que á lo lejos*, en el misterio y la oscuridad de los tiempos, *desapareciendo* desde el instante que á la ciencia y á la crítica *se las permite* ver la realidad de cerca. ¡Qué de misterios la ciencia tiene explicados, y cuántos ó todos ha de explicar! 1.»

En esta horrible conclusión vienen á parar los que en nombre de la ciencia niegan las pruebas de la revelación divina. Porque no es sólo el milagro, como supone el Sr. Encinas, el único género de argumentos que evidencian la verdad del cristianismo: además del milagro tenemos las profecías, tenemos la sangre de los mártires, tenemos la santidad de la doctrina y de la Iglesia católica, y tantas otras y

1 De la organización de la enseñanza en general, por D. SANTIAGO GONZÁLEZ ENCINAS, catedrático de la Facultad de Medicina de la Universidad Central. Madrid, 1871, pág. 98 y 99.

tan seguras señales de su divinidad, que solamente los ciegos voluntarios pueden dejar de verlas en medio de los pueblos cristianos. Pero aunque no hubiera más pruebas que los milagros, ¿le parecen al Sr. Encinas poco convincentes los hechos de oír los sordos, de ver los ciegos, de andar los paralíticos y resucitar los muertos? Cuanto á lo de *nutrirse el cristianismo de lo desconocido*, es esta una especie que parece mentira haya podido proferirla un catedrático de la Universidad central. Oiga el señor Encinas las palabras siguientes del vicario de Cristo, y díganos por su vida si la religión es enemiga de la luz: «No en vano adornó Dios la mente de los hombres con la luz de la razón, la cual lejos de ser extinguida ni disminuida por la luz sobreañadida de la fé, es antes perfeccionada por ella, y acrecentada su virtud, y hecha hábil para cosas mayores. Es muy conforme al orden establecido por la divina Providencia para convertir á los pueblos á la fé y la salud, *acudir á las ciencias humanas en busca de auxilio*: industria razonable y prudente, usada de los Padres más ilustres de la Iglesia, según consta de los antiguos monumentos. No fué á la verdad uno sólo, sino

muchos, y estos graves, *los oficios que solía hacer en ellos la razón*; los cuales compendió el grande Agustino diciendo que con esta ciencia es engendrada la fé tan saludable, y que por ella se *nutre*, se defiende y confirma ¹.» Vea, pues, el profesor de Medicina del antiguo colegio de San Carlos, que la religión no se *nutre de lo desconocido*, sino de la más sublime ciencia. Pero sigamos oyendo al vicario de Jesucristo: «Ciertas verdades entre las que son propuestas como objeto de fé por el mismo Dios, y ciertas otras estrechamente unidas con la doctrina de la fé, fueron conocidas de los mismos sabios gentiles, mediante la sola luz de la razón, y demostradas y defendidas por ellos con argumentos convincentes... Estas verdades, pues, exploradas hasta por los sabios del gentilismo, importa mucho que cedan en pró de la doctrina revelada, para que conste realmente que *la misma sabiduría humana y el mismo testimonio de los adversarios de la fé cristiana, le rinden homenaje* ².» Convenga pues el profesor universitario en que *la religión no se nutre*

¹ Véase la Encíclica *Aeterni Patris*.

² *Ibid.*

de lo desconocido, sino de verdades conocidas de la sana razón y exploradas hasta por los sabios del gentilismo, á que se añaden los misterios de la fé, verdades ocultas en sí mismas, pero conocidas del hombre merced á la divina revelación. «Fuera de aquellas cosas, dice el santo Concilio Vaticano, cuyo conocimiento puede alcanzar la razón natural, propónense á nuestra fé misterios escondidos en Dios, los cuales no pueden ser conocidos sino merced á la divina revelación. Por lo cual el Apostol, si bien dice que Dios es conocido de las naciones por las cosas que han sido hechas, pero hablando de la gracia y la verdad traída por Jesucristo ¹, pronuncia lo que sigue: «Predicamos la sabiduría de Dios en el misterio de la Encarnación, sabiduría recóndita, la cual predestinó y preparó Dios antes de los siglos para gloria nuestra, sabiduría que ninguno de los príncipes de este mundo ha entendido: á nosotros empero nos lo ha revelado Dios por medio de su espíritu: pues el espíritu de Dios todas las cosas penetra ². Y el mismo Unigé-

¹ San Juan, I, 17.

² Epistola primera á los de Corintio, II, 7, 9.

nito glorifica al Padre porque ha tenido encubiertas estas cosas á los sabios y prudentes del siglo y las ha revelado á los pequeñuelos ¹.» Vea, pues, el Sr. González Encinas, que hasta los misterios de la fé, después de la revelación divina de Nuestro Señor Jesucristo, son conocidos de la razón ilustrada sobrenaturalmente por Dios, la cual «cuando por ventura (sigue hablando el santo Concilio) investiga con piadosa diligencia y sobriedad, gracias á la liberalidad divina alcanza alguna inteligencia de los misterios, de mucho fruto por cierto, ya por la analogía que hay entre ellos y las cosas que nos son conocidas naturalmente, ya por la trabazón y armonía que aquellos tienen los unos con los otros y todos ellos con el fin último del hombre; aunque nunca llega la razón humana á conocerlos como conoce las verdades que forman su objeto propio. Porque de tal suerte sobrepujan los misterios divinos por su misma naturaleza al entendimiento criado, que áun despues de ser comunicado su conocimiento por la tradición y de ser admitidos por la fé, todavía permane-

¹ San Mateo, XI, 25.

cen cubiertos con el velo de la fé, y como envueltos en cierta oscuridad, etc. 1.» ¿Qué es, pues, lo desconocido de que se nutre la religión, según el Sr. Encinas? porque es visto que esta hija del cielo se nutre no sólo de la ciencia verdadera que cultiva la razón natural, sino también de los misterios escondidos en Dios, los cuales nos son conocidos por medio de la revelación, por más que este conocimiento, comunicado por tradición, sea imperfecto mientras peregrinemos á la patria, y no veamos á Dios claramente. Es de advertir que este conocimiento, imperfecto y todo como es, *maximam perfectionem animae confert*, perfecciona al alma sobre todos los demás conocimientos, dice Santo Tomás de Aquino 2, siendo sin comparación cosa más excelente, añade San Agustín 3, entender piadosamente algún poquito de Dios, que abarcar con vista universal y comprensiva todo el universo, *incomparabili felicitate praestantius Deum ex quantulacumque particula pia mente sentire, quam illa universa comprehendere*.

1 Constitución dogmática sobre la fé, cap. IV.

2 *Contra gentes*, lib. I, cap. 5.

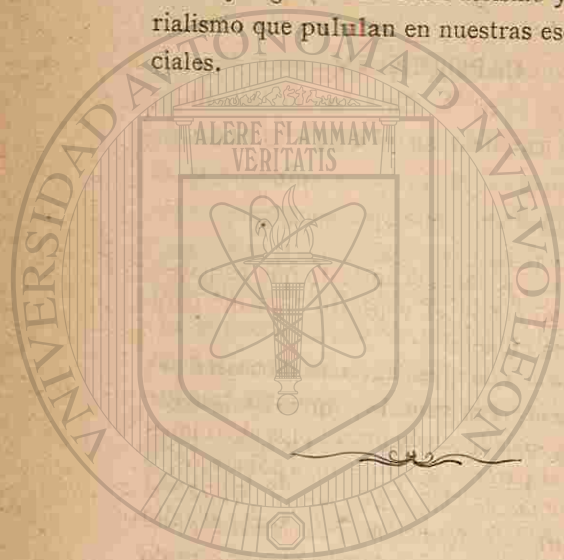
3 *De genesi ad*, lib. I, 5.

No, la religión *no se nutre de lo desconocido*, sino del conocimiento de las verdades de nuestra fé, ora sean estas accesibles á la razón humana, ora sobrepujen su capacidad natural. Tampoco se nutre de milagros, como supone el Sr. Encinas. El milagro es una de las pruebas que hacen nuestra fé razonable, no el constitutivo intrínseco de la fé misma. El milagro conduce á la razón á creer, es decir, á nutrir el espíritu y el corazón con los dogmas que forman el símbolo de la Iglesia. Confunde, pues, el Sr. Encinas dos cosas que deben ser claramente distinguidas, conviene á saber, el objeto de la fé, y los criterios que certifican al hombre de haber hablado Dios, y enseñado las verdades que conducen á su salud eterna. Un ejemplo aclarará esta distinción. Las ciencias médicas nutren la mente del profesor de San Carlos (aunque en ella se mezcle con grandes dosis de veneno); mas ¿cómo prueba el señor Encinas que realmente las posee? Pruébalo con sus títulos académicos, con sus ejercicios de oposición, con las obras de sus manos y de su inteligencia científica. ¿Se dirá que estos *signos* son los principios de que se alimenta su saber?

Pretende el profesor de Madrid, que «las religiones sufran la acción irresistible de la ciencia como las demás cosas é instituciones,» considerándolas sujetas á la ley del progreso, que consiste en la inestabilidad y mudanza continua de las opiniones é intereses humanos: ó *evolución*, dice en otro lugar de su escrito, ó *revolución*, pero no advierte que bajo el nombre de *religiones* comprende á la religión verdadera, á que no es lícito aplicar lo que pueda decirse de las falsas, las cuales, como invenciones humanas que son, experimentan las vicisitudes consiguientes á todo lo que no procede de Dios, al revés de la religión verdadera, cuyas doctrinas y preceptos son inmutables como la verdad misma. Aun en el orden puramente científico, las verdades conquistadas por la razón permanecen siempre las mismas, invariables como las esencias de las cosas. ¿Qué sería de las ciencias si sus conceptos y principios fuesen de suyo mudables, de manera que hoy fuese error la verdad de ayer, y así alternada y sucesivamente en el transcurso de los tiempos? Pues dígase lo mismo con mayor razón de los dogmas del cristianismo. Precisamente el gran argumento que opuso Bos-

suet al protestantismo, fué decirle: *Tú varias, luego no eres la verdad*; y una de las glorias de la Iglesia es repetir hoy con idéntica fé el mismo símbolo de los Apóstoles, porque las verdades contenidas en él son enseñadas por Dios, que no se muda. Esta inmutabilidad de la religión católica, en medio y á pesar de tantos agentes de disolución y ruina como la vienen combatiendo en la prolongación de los tiempos, la tiene harto cerca de sí el Sr. Encinas, y en ella y en la admirable santidad y fecundidad de la Iglesia, debiera haber pensado antes de decir que el milagro ya no existe más que á lo lejos. Por ventura, ¿no se ha de creer sino lo que vemos con nuestros propios ojos? ¿el tiempo trascurrido después de los milagros evangélicos, les ha quitado acaso el sello del poder divino? ¿qué ciencia ni qué crítica son estas que pretenden destruir lo que no aciertan á ver nuestros sentidos, y explicar los misterios divinos, negándolos gratuitamente, sin duda porque no caben en la estrecha y oscura cavidad del cerebro? ¡Ah! esa ciencia y esa crítica presumidas é irreverentes, que así pretenden penetrar los secretos de la sabiduría de Dios, para negarlos y es-

carnecerlos so pretexto de explicarlos, ni es crítica ni ciencia, sino impiedad pura, engendradora y engendrada del ateísmo y del materialismo que pululan en nuestras escuelas oficiales.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

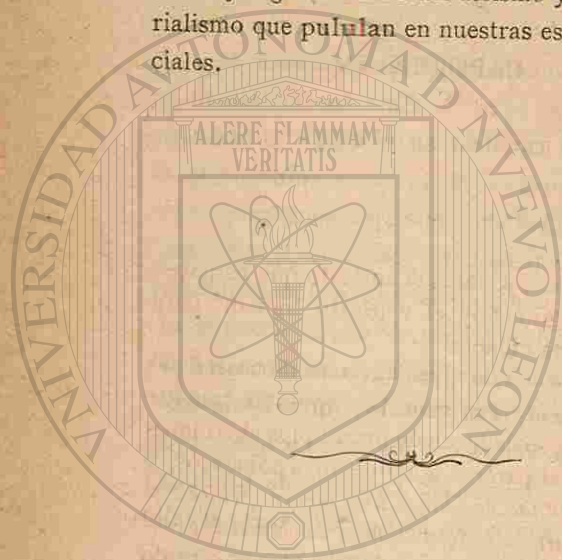
CAPÍTULO IV.

SOBRE EL MÉTODO CIENTÍFICO.

Pregunta. ¿Cuál es el método que os parece debe seguir hoy el espíritu humano para llegarse á la ciencia?

Respuesta. «Las grandes contradicciones á que nos conduce la razón pura, las opuestas conclusiones que se deducen de principios abstractos diversos, al parecer igualmente verdaderos, y la imposibilidad de fijar de una manera evidente el punto de partida de donde hemos de obtener las conclusiones, nos inclinan á fijarnos en el sentido íntimo, que nos revela la existencia de nuestro sér y la del mundo exterior, y la correspondencia entre las relaciones de ambas existencias para la vida, afirma la necesidad de una causa creadora del movimiento universal y de la armonía del mundo, muestra la evolución del pensamiento para comprender los complicados fenómenos de la vida física é intelectual, reconoce la libertad de nuestras acciones para el ejercicio de la voluntad, y

carnecerlos so pretexto de explicarlos, ni es crítica ni ciencia, sino impiedad pura, engendradora y engendrada del ateísmo y del materialismo que pululan en nuestras escuelas oficiales.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

CAPÍTULO IV.

SOBRE EL MÉTODO CIENTÍFICO.

Pregunta. ¿Cuál es el método que os parece debe seguir hoy el espíritu humano para llegarse á la ciencia?

Respuesta. «Las grandes contradicciones á que nos conduce la razón pura, las opuestas conclusiones que se deducen de principios abstractos diversos, al parecer igualmente verdaderos, y la imposibilidad de fijar de una manera evidente el punto de partida de donde hemos de obtener las conclusiones, nos inclinan á fijarnos en el sentido íntimo, que nos revela la existencia de nuestro sér y la del mundo exterior, y la correspondencia entre las relaciones de ambas existencias para la vida, afirma la necesidad de una causa creadora del movimiento universal y de la armonía del mundo, muestra la evolución del pensamiento para comprender los complicados fenómenos de la vida física é intelectual, reconoce la libertad de nuestras acciones para el ejercicio de la voluntad, y

sin preocupaciones ni prejuicios sobre motivos que residen en esfera muy alta, para que pueda penetrar en ella nuestro limitado entendimiento, y libres de las perturbadoras dudas que se engendran en todo espíritu, por muy superior que sea, en cuanto intenta penetrar en los insondables abismos de las primeras verdades, entramos armados con el método experimental en el estudio de todo aquello que percibimos por la observación, reconociendo que, guiados por él y ajustándonos á las reglas del razonamiento, reglas cuya determinación señala un gran progreso en la Psicología moderna, podremos llegar á conclusiones exactas en el estudio de los fenómenos que constituyen el objeto de las ciencias naturales y de todas sus aplicaciones 1.

A quien no conociera los vicios del método experimental que aquí se encarece, bastaría la explicación de él, que acabamos de ver, para reprobarlo con toda el alma en nombre de la razón y de la fé. Ciertamente, de la razón; porque, ¿puede acaso inferírsele mayor injuria á esta noble potencia, que convertirla en fuente y principio de contradicciones sin cuento? De ella dice además el profesor de la Universidad de

1 Discurso leído en la Universidad central en la solemne inauguración del curso académico de 1882 á 1883, por el Dr. D. FAUSTO GARAGARZA Y DUGIOLS, pág. 26 y 27.

Madrid, que no puede penetrar en los insondables abismos de las primeras verdades sin que se engendren dudas perturbadoras en el ánimo; ó, en otros términos, que la razón debe abatir su vuelo hasta juntarse y hacerse una misma cosa con la tierra, renunciando para siempre á surcar las altas esferas de la Metafísica y de la Teología, so pena de espiar su atrevimiento en el tormento de la duda. De esta suerte empieza el racionalismo, acabando con la razón y reprobando con ella las ciencias más sublimes á que puede elevarse el espíritu con la estrella de la verdad divina por guía. En cambio el catedrático de Farmacia, que así se explicó recientemente en el paraninfo de la Universidad central, nos dió á conocer su método diciendo, que «en la imposibilidad de fijar de una manera evidente el punto de partida de donde hemos de obtener las conclusiones, nos inclinamos (las contradicciones de la razón pura) á fijarnos en el sentido íntimo, que nos revela la existencia de nuestro sér y la del mundo exterior, y la correspondencia entre las relaciones de ambas existencias para la vida.» ¡Extraña revelación por cierto! Hasta ahora el sentido íntimo, ó la conciencia, só-

lo dió á conocer á los hombres los hechos interiores de su alma y la existencia del principio de ellos: estaba por lo visto reservado al método experimental puro descubrir en el testimonio de la conciencia la realidad del mundo exterior, como si esta realidad no fuera ya objeto de los sentidos. De este modo, el *punto de partida* de donde el método experimental obtiene sus conclusiones—dicho sea de paso: no se obtienen nunca conclusiones de puntos de partida, sino dedúcense de premisas, que son cosa harto diferente,— es un hecho contrario á la experiencia. Y no es menos falso atribuir al *sentido íntimo* el conocimiento de la *correspondencia entre las relaciones de ambas existencias* (nuestro sér y el mundo exterior) para la vida, porque ni dicho sentido percibe cosa alguna fuera del hombre, ni entre el hombre y el mundo exterior median correspondencias para no sabemos qué vida, que el Sr. Gargarza se guardó muy bien de definir, acaso porque dejaba al discreto lector que descubriese al través del grosero velo del positivismo, que se trata de lo que podríamos llamar con términos tomados de la pedantería moderna, *el desarrollo monístico de lo inconsciente*.

P. ¿Qué maravillas han sido realizadas en este siglo por el desarrollo y extensión que ha adquirido el método experimental?

R. «A su influencia se debe principalmente la aplicación de los fundamentos de la Pedagogía, cuyos gérmenes aparecen en Quintiliano y Plutarco: á este método se debe el desarrollo de la Psicología experimental, fundada en los conocimientos de la Fisiología y las nociones de Psicogénia; el desenvolvimiento de la Biología y el concepto actual de la vida evolutiva de la Naturaleza ¹.»

Dejada por ahora aparte la aplicación del método experimental á los fundamentos de la pedagogía, que ya de por sí es una de las mayores aberraciones del racionalismo contemporáneo, y una de las más horrendas plagas de la sociedad moderna, ¿le parece poca maravilla al lector discreto haberse desarrollado la *Psicología experimental* á la luz del método de este nombre, como si desde la más remota antigüedad no hubiera sido siempre la experiencia interna verdadera fuente del conocimiento que tenemos de nuestros propios actos? Lo que ha de maravillarnos pues es el

¹ Lug. cit. pág. 61.

juicio decretorio con que el profesor de la facultad de Farmacia atribuye al procedimiento positivista el conocimiento del alma humana, ya antiquísimo y admirablemente formado en la antigua filosofía; y más todavía que ese juicio, nos debe confundir otra idea que apunta el mismo doctor, la de estar fundada la Psicología experimental en los conocimientos de la *Fisiología* y en las nociones de la *Psicogénia*. ¿Por ventura no dijo antes el mismo profesor, que el punto de partida de la ciencia es la conciencia, la cual conoce *inmediatamente* su respectivo objeto? ¿pues cómo dice ahora, que la ciencia del alma está fundada en la Fisiología, lo cual equivale á decir, que las verdades de la primera no son inmediatas sino deducidas de la segunda? Aun dejando aparte esta contradicción, siempre resultará no ya sólo extraño y atrevido, sino injurioso al alma y á la ciencia que tenemos de ella, fundar el conocimiento de sus actos, incluso los más espirituales y sublimes, aquellos, por ejemplo, con que el espíritu se conoce á sí mismo y conoce á Dios y le ama, fundar, decimos, este conocimiento superior en el que tiene el fisiólogo de los movimientos del corazón ó de la cantidad de fósforo que dicen

se consume en las funciones cerebrales. ¿Pues qué decir de la otra fuente del conocimiento del alma, á saber, lo que el Sr. Garagarza denomina *Psicogénia*, ó generación del alma misma inmaterial? ¿En qué fuentes ha bebido el docto profesor de Madrid el materialismo que profesa? ¡Oh! cuando inmediatamente después de su *Psicogénia* habla el mismo profesor de la otra *maravilla realizada en este siglo por el desarrollo y extensión que ha tomado el método experimental*, *maravilla que se revela en el concepto actual de la vida evolutiva de la Naturaleza*, harto claro nos da á entender quiénes han sido sus maestros: á uno de ellos le nombra expresamente, á saber, Heriberto Spencer, de quien aprendió en gran parte Darwín su teoría evolutiva; *teoría*, ó mejor, hipótesis absurda, porque no es ciertamente obra de la experiencia, sino de la imaginación apoyada en sofisticas razones.

P. ¿Qué juzgais debe hacerse *por medio del arte experimental* para «colocar á esta generación en condiciones que la permitan desenvolver el caudal de conocimientos que *hoy se difunde en las cátedras?*»

R. «Es de apremiante necesidad, para es-

to, variar los moldes antiguos y entrar en la nueva vida de las naciones, destruyendo á la par las fuentes de intolerancia, que enturbian las limpias y cristalinas aguas en la libre y serena manifestación de la verdad, deducida de la observación desapasionada de los fenómenos naturales y en el respeto á la dignidad del individuo y de la sociedad ¹.

¡Cosa extraña! Acontece por causas harto conocidas, que gracias, no ya sólo á una tolerancia culpable, sino á la licencia absoluta otorgada al error para difundirse por todos los ámbitos del país en nombre y con el prestigio del Estado, en el momento solemne de inaugurar los estudios académicos la primera Universidad de España, uno de sus profesores (miembro por cierto de una facultad ajena á la ciencia de Dios y del hombre), revestido de las insignias del magisterio, no teme exponer ante el mundo oficial, allí representado, los conceptos más crudos del positivismo, del materialismo, del trasformismo, del monismo panteístico; y todavía clamaba en aquel punto *por que se varien los antiguos moldes y se*

¹ Discurso cit.

destruyan las fuentes de la intolerancia! ¿No es esto, por ventura, tocar como dicen á fuego en medio del diluvio? ¿Ó es que le parece poco al Sr. Garagarza la impía tolerancia otorgada á la apostasía oficial, y aspira á que destruidas, como dice, *las fuentes de la intolerancia*, no alumbre en adelante en las escuelas ni un sólo rayo de fé?

P. ¿De qué modo prepara la observación el método experimental con dirección á la ciencia?

R. «Debe prepararse la observación de modo que se perciban con claridad sus relaciones mútuas (*refiérese á los cuerpos*) para llegar por el análisis y la inducción á establecer las leyes más generales posibles, *que conduzcan á la vez á hipótesis más extensas en su desarrollo* ¹»

Aunque los positivistas renuncian como tales al uso de la razón en los dominios del saber, ateniéndose únicamente á la experiencia, todavía como hombres que son, no se contentan con las luces ínfimas del sentido, sino de hecho ejercitan sus potencias superiores, sin

¹ Lug. cit. pág. 31.

curarse de la lógica, que les obliga á no salir de los estrechos límites de su método, y por supuesto sin ser guiados de luz alguna divina, sino antes de intenciones hostiles y preocupaciones contra las más sublimes enseñanzas. Prueba de esta verdad se nos ofrece en las palabras del texto citado, donde se dice que las leyes á que conduce el método experimental, deben á su vez conducir á *hipótesis más extensas en su desarrollo*; que es como decir, que este método deja en libertad al espíritu para seguir el impulso de su propio pensamiento cuya *evolución* le prescriben los positivistas de forma que vengan precisamente á dar en las imaginaciones y delirios de ellos. A este género pertenecen sin duda el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo evidentemente (?) realizado en la naturaleza, la evolución de la vida por la embriogénesis, la ley del progreso orgánico, que es á la vez la ley de todo progreso, la vida de los astros, el principio de la transformación universal, y otras especies como estas del Sr. Garagarza. Siendo todas estas puras invenciones no sólo ajenas sino también contrarias al método experimental, no hay para qué nos detengamos en combatir las, que ellas mismas caen por

su propio peso en el abismo de lo absurdo. De todos modos bueno es observar, que los mismos que reprueban los discursos de la razón pura, suponiéndolos contrarios al método experimental, no vacilan en presentarnos el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo, es decir, el yo que se torna en no yo, según Amadeo Fichte, ó la idea hegeliana que se objetiva en el mundo, ó la evolución de lo inconsciente de Hartmann y Shopenhauer, como dogmas inconcusos de la moderna sabiduría, comparables únicamente en lo falsos y gratuitos con las demás invenciones de los Haeckel, Spencer, Darwín y otros sabios *ejusdem farinae*, á quien rinde el tributo de su fé y de su razón el Sr. Garagarza.

P. Dijisteis que una de las maravillas realizadas en nuestro siglo es la aplicación del método experimental á la pedagogía: según esto, ¿deberá comenzarse la enseñanza de los niños por el procedimiento frebeliano de la instrucción?

R. En el período donde germinan las primeras manifestaciones de la vida consciente, debe elaborarse la noción de la certeza por los procedimientos analíticos más sencillos que, partiendo de las primeras verdades intuitivas,

llegan á formar el concepto de conocimientos cada vez más complejos, hasta adquirir (*el niño*) la noción de su propia conciencia...¹ La instrucción primaria, base de toda educación ulterior, afirma las conquistas hechas por la ciencia, señala con gran sentido los derroteros que ha de seguir en este período de evolución formulado por Comenius, Niemeyer, Montaigne, Pestalozzi y Fröbel, y marca época en nuestra vida, bosquejándose en el horizonte días de emancipación completa para la ciencia².

Enseña Fröbel en efecto, que los niños deben ser educados de manera, que poco á poco vaya pasando su entendimiento de las cosas que tienen ante los ojos al conocimiento de sí mismos. «Un niño educado de esta manera,» cuenta el mismo Fröbel en su obra *La educación del hombre*³, «decía en cierta ocasión: Yo no soy mi brazo ni mi pierna; yo no soy mi oreja; yo puedo separar mis miembros de mi cuerpo y permanecer siendo yo: ¿qué cosa es pues esto que se llama yo?» Mentira parece que para enseñar á

¹ Discurso inaugural citado, pág. II.

² *Ibid.*, pág. 10.

³ Obra traducida del alemán al francés por la baronesa Ida de Crombrugg (bien que esta señora no profese los errores panteísticos del autor), pág. 50-51.

un niño, que él es un sér distinto de sus piernas y de sus orejas y de cada uno de los otros miembros de su cuerpo, se considere necesario acudir al maestro favorito de la masonería pedagógica: cosa tan trivial é innecesaria, como es conocer cada niño su propio yo, que á cada instante le está revelando el testimonio de la propia conciencia, no necesitaba por cierto ser enseñada por Fröbel. En cambio, aparte de lo trivial y vulgarísimo que es proceder el conocimiento humano en los niños y en los hombres de verdades intuitivas, ó para explicarnos con claridad, del conocimiento de las cosas sensibles, singulares y determinadas, á conceptos abstractos y verdades adquiridas por medio del discurso, ese método puramente experimental ú *objetivo*, como le llaman, es á la verdad el instrumento más apropiado que ha podido idearse para extinguir, si fuera posible, la luz del entendimiento humano. Una de las diferencias que los mismos naturalistas reconocen entre el hombre y el animal, consiste precisamente en la facultad que tiene el primero, de la cual carecen los brutos, para formar ideas universales valiéndose de la abstracción, que prescinde de

las condiciones materiales de los objetos externos, para que el entendimiento pueda conocer las esencias de las cosas visibles, y elevarse por ellas á cosas más altas de orden puramente inteligible. A este procedimiento natural de nuestra mente se opone el método empírico, que sólo atiende á cosas y hechos individuales y mutables, que nunca fueron ni serán objeto de verdadera ciencia, formada de conceptos universales y necesarios, ni podrán satisfacer la necesidad que siente el espíritu humano de elevarse á cosas y razones superiores, invisibles, libres de toda materia. Júzguese ahora de la aplicación de ese método á la enseñanza de los niños. Contrario á la naturaleza de nuestro entendimiento, que procede por vía de abstracción, y necesita de su luz para conocer la verdad en las regiones elevadas de las ciencias y de la verdadera sabiduría, la cual consiste en conocer á Dios, principio y fin de todas las cosas, el método fröebeliano inhabilita cuanto es de su parte á los niños para los estudios científicos, y abate su espíritu hasta la baja de las cosas visibles, emparedando sus alas, para que no vuelen, con el lodo de la materia.

P. ¿Y creéis que aún en España, donde tales métodos fueron siempre exóticos, toma cuerpo la idea que en ellos se revela?

R. «Vislúmbrase en estas manifestaciones (el profesor se refiere al Congreso nacional pedagógico celebrado, dice, en este mismo recinto) un cambio notable en nuestras costumbres, una era nueva en nuestra sociedad, en la que comienzan á intervenir fuerzas nuevas é *independientes*; era inaugurada por las aspiraciones nobilísimas de los que *por naturaleza*, y exigencias de su *sagrado* ministerio (pedagógico) consagran la actividad de su vida á la gran obra de la redención ¹.»

¡Pobre España! Antes de lucir la aurora de la nueva era, tres siglos de protestantismo é incredulidad no pudieron robarte la luz de la fé; mas ahora, secularizadas del todo tus escuelas, los enemigos de ella han conseguido en poco tiempo saludar la era de lo que llaman tu *redención*, obrada por los maestros que ejercen su *sagrado* ministerio dedicando sus fuerzas *independientes* á descatolizar á tus hijos en las escuelas. ¿Qué diremos pues á vista de tan claro testimonio? Diremos que la úlcera

¹ Ibid, pág. 9.

ponzoñosa está ya hartamente patente en los pláceres con que celebra los triunfos de la impiedad escolástico-oficial el profesor de Madrid.

P. ¿Teneis por ventura más pruebas?

R. «El interés que han despertado en todos los espíritus los *ensayos hechos felizmente por el Estado* con la fundación de los Jardines de la Infancia, la altura que han alcanzado la enseñanza *municipal* y la *privada*, y el trabajo *activo que efectúan las Instituciones libres de enseñanza*, son pruebas suficientes de este aserto, si no viéramos por otra parte con entera claridad que la nave se dirige con rumbo fijo á puerto seguro 1.»

Hora menguada ciertamente fué aquella en que el Estado acogió entre nosotros en su seno al sistema fröbeliano; no á la verdad el Estado cristiano, sino el liberal y secularizador, en que ha degenerado el primero. ¿Ignoraba acaso el Conde de Toreno, que el método de Fröbel, aplicación del panteísmo á la educación de la niñez 2, tiene por término final

1 Pág. 10.

2 Pueden consultarse los tres notables artículos que el distinguido publicista Sr. Rivas dedicó en *La Ciencia Cristiana* (volumen XXII) á la exposición y juicio crítico del sistema pedagógico panteístico de Fröbel.

la felicidad terrena del hombre, á la cual le induce descristianizando y juntamente deificando su sér con las melodías de un misticismo seductor? Ciertamente, el espíritu de Fröbel no se echa claramente de ver en todas y cada una de las menudas partes de que constan sus instrucciones; muchas de ellas son en sí mismas inocentes, y usadas con niños de corta edad y por maestros de sana intención, no es de temer que hagan verdadero estrago en sus almas; pero ¿tan peregrino era el Sr. Conde en materias de enseñanza, que no conociera, ó tan liberal que no detestara el nombre del pedagogo que hace las delicias del krausismo, del positivismo y de la masonería? Pues si su sólo nombre debiera haber sido bastante para inducir al ministro á rechazar la acción de su método, aunque por ventura fuera inocente y útil, así como basta el mal nombre de los que se han hecho indignos de los homenajes debidos al genio, para que la Iglesia prohíba sus obras *in odium auctoris*; ¿con cuánta más razón debió de negarse el Sr. Conde, á recibir un método tan vano como pernicioso, engendrado del racionalismo místico humanitario que poseía al desdichado Frö-

bel? Bien lo declara por su parte el honor que le ha tributado el positivista Sr. Garagarza. En cuanto *al trabajo activo que efectúan las Instituciones libres de enseñanza*—no conocemos más que una de ese nombre, y esta krausista,—gloriése cuanto quiera el profesor de Farmacia al ver en ellas otro signo de los tiempos; por nuestra parte nada tenemos que decir: *Haec est hora vestra et potestas tenebrarum.*

P. Pues hemos venido á la primera enseñanza, decidme, ¿cuál debe ser ella?

R. «Grandes sacrificios exige del Estado, de los pueblos y de la familia la primera enseñanza, si ha de regirse por los principios más esenciales, si ha de ser *integral, universal y obligatoria*, y si ha de corresponder en la práctica á la importancia capital de sus futuros destinos 1.»

La antigua sabiduría entendió que el fin de las escuelas de primeras letras consiste en instruir y educar á los niños para que sean ante todo buenos cristianos, proveyéndoles juntamente de aquella cultura elemental que puede serles necesaria ó útil, cuando menos, cual-

1. Pág. 11 12.

quiera que sea el estado, oficio ó profesión que después abracen y ejerciten en el curso de su vida. Conforme á este fin sublime y sencillo al mismo tiempo, la antigua escuela se reducía modestamente á la enseñanza que allá recibieron las antiguas generaciones; mas hoy, desconocido el destino sobrenatural y verdadero del hombre, y ofuscada la mente de nuestros regeneradores por tinieblas aún más densas que las del paganismo, vanse desordenando las cosas de forma que *todas* sean enseñadas á los niños en la escuela, que eso quiere decir la *integridad* que el Sr. Garagarza prescribe á la primera enseñanza: es decir, que todo niño salga de la escuela convertido en un *Petrus in cunctis*, especie de enciclopedia infantil, penetrado del espíritu de la otra enciclopedia que desgraciadamente vive todavía; todo por supuesto por el método experimental intuitivo, es decir, mediante los objetos materiales y sensibles que este método pone constantemente entre la realidad inteligible y la luz de la inteligencia. No conocemos medio más eficaz de hacer inhabil al hombre para el conocimiento de la verdad, y condenarle á no saber nada de nada. Bien es cierto, que toda-

vía pueden consolarse los padres considerando que esta enseñanza debe ser *universal* y *obligatoria*; que nadie puede sustraerse á su maléfico influjo, y que la fuerza del derecho que les asiste de mirar por el bien temporal y la salud eterna de sus hijos, debe ceder ante la obligación de inmolarlos en aras del Estado-Dios, que así lo quiere.

P. ¿Cuáles son los principios del ideal de la educación que contemplais extasiado en Alemania?

R. «Despertar en un niño (son palabras de Breal que hace suyas el catedrático de la central) una satisfacción consciente de pertenecer á la nación alemana, *fundar su felicidad en la idea de vivir*, tomando por modelos los actos heroicos de sus nobles antepasados, no degenerar de una raza que ha afirmado su derecho ante Dios y ante el mundo,» constituyen los principios de la educación, *iluminados vivamente por el pincel de Darwin*, el tributo de las razas inferiores á la misión histórica de las más potentes *en la lucha por la existencia* ¹.»

Las doctrinas importadas de Alemania en materia de enseñanza, necesitaban ser auténti-

¹ Pág. 13.

camente confirmadas; y he aquí que el profesor de Madrid las confirma en efecto con el ejemplo de la propia Alemania, que es sin duda á sus ojos el sumo ideal. Por nuestra parte ahí mismo vemos también confirmado nuestro humilde juicio. Acabamos de decir, que los nuevos métodos conducen á la felicidad terrena, y en efecto, allá fundan la felicidad en la *idea de vivir*. Decíamos también que la escuela moderna inmola á los niños al Estado-Dios; y he aquí cómo se ofrece aquí á nuestros ojos dicha escuela, preparándolos á tomar parte en la lucha por la existencia, ó sea á cobrar Alemania con ellos el barato á todas las naciones. ¡Oh sublimes doctrinas! ¡Oh dechados de grandeza y perfección, tomados de las mismas fieras y alimañas cuyas imaginarias luchas por la existencia ha *iluminado el pincel de Darwin!*



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS