

de Montaigne y de Rabelais, es decir, predestinada á ser volteriana (1).

Esto basta para probar que el movimiento filosófico no puede proceder de la Reforma. Si se va al fondo de las cosas y se pregunta cuál era el fin de los reformadores y cuál el de los filósofos, se reconoce que no hay nada de común entre ellos sino un lazo providencial. Los reformadores son cristianos, más cristianos todavía que los católicos, porque exageran el principio de la fe y el dogma de la gracia; los filósofos repudian el cristianismo y rechazan la fe y la gracia como supersticiones. Se dice que la Reforma inaugura el reinado del libre pensamiento, y que la filosofía continúa su obra. La hoguera de Servet atestigua cuál era la solicitud de los reformadores por la libertad intelectual; su libertad es una libertad interior; emancipan al fiel del yugo de la Iglesia, mas para encadenarlo con mayor fuerza en los lazos de la fe; Lutero escribió un libro sobre el *Siervo albedrío*. Los filósofos son los verdaderos libertadores del espíritu humano; rompen sus cadenas reivindicando la libertad de pensar. En cuanto á las consecuencias políticas y sociales del cristianismo, no pensaban más en ellas los reformadores que los papas. La patria de Lutero siguió agobiada bajo el torpe despotismo de pequeños tiranos hasta el día en que la Francia revolucionaria fué á llevarle la libertad. Si Francia tomó la iniciativa de la revolución, fué porque no era ni católica ni protestante: católica, no la habría hecho jamás, porque tuvo que hacerla contra el catolicismo; protestante, se habría contentado con hacerla para sí, como Inglaterra y la América. Si Francia inauguró la revolución, fué, en suma, porque era hija de Voltaire y de Rousseau.

Hemos dicho que existe un lazo providencial entre la filosofía y la Reforma, aunque no tuvieran de él conciencia los filósofos, y menos todavía los reformadores. No sospechaba Voltaire, cuando declaró una guerra á muerte al cristianismo, que Lutero y Calvino eran sus predecesores, y esto, sin embargo, es de toda evidencia. Si la Iglesia hubiera tenido en el siglo XVIII la integridad de su poder, no habrían podido los filósofos atacar al cristianismo como lo hicieron; si lo hubieran osado, la Inquisición habría hecho en ellos pronta justicia.

(1) Véase el *Estudio sobre la Reforma*.

Y ¿quién destruyó el poder de la Iglesia? La Reforma; y sólo la Reforma podía hacerlo. Quedando en el terreno del cristianismo y apelando á los sentimientos cristianos de las masas, lograron los reformadores abatir al coloso. En vano lo habrían intentado los filósofos, porque no se dirigen sino á un pequeño número de elegidos, y no son los que hacen las revoluciones. Sin Lutero y sin Calvino, Voltaire y Rousseau habrían sido imposibles.

Un lazo más íntimo existe todavía entre los reformadores y los filósofos. Aunque pretendiendo volver al cristianismo primitivo, era en realidad la Reforma un primer paso fuera del cristianismo tradicional: Voltaire hace constar con satisfacción que el clero reformado es ó tiende á ser sociniano. La filosofía era un movimiento más radical; no quería más el cristianismo primitivo que el catolicismo romano. Parece á primera vista que existe un abismo entre la reforma religiosa, cristiana, y la filosofía, enemiga decidida del cristianismo y de la religión; pero la oposición es más aparente que real. Los protestantes siguen siendo cristianos de nombre; á decir verdad, su cristianismo es una religión nueva, por el solo hecho de ser progresiva; los filósofos, la mayor parte á lo menos, no quieren ya ser cristianos; pero el cristianismo que rechazan es el cristianismo tradicional, inmutable, el cristianismo que alimenta la superstición y se apoya en la ignorancia. Cuando este falso cristianismo sea destruido, no estarán lejos los filósofos de hallarse de acuerdo con los reformados; y tan verdad es esto, que hoy se dan la mano las sectas avanzadas de la Reforma y la filosofía. Así el siglo XVIII, aunque queriendo destruir el cristianismo y la religión, preparó una religión nueva, religión que con los reformados se puede llamar cristianismo, pues que procede de Jesucristo, pero como el Cristo procedía de Moisés, transformándolo.

La filosofía supera al movimiento más reservado, más tímido de la Reforma. Habiendo nacido cristiana, no se atreve la Reforma á reconocer el fin hacia el cual marcha ni á proclamar que la humanidad es más grande que la gran figura del Cristo. Por esto debía la filosofía venir en ayuda de la Reforma: los filósofos no tienen ese respeto supersticioso de la autoridad que detiene á los reformados; proceden de la humanidad más que de Jesucristo; pueden, por consecuencia, sin presunción alguna, pretender que la nueva religión debe supe-

rar al cristianismo, pues que la humanidad, en su desarrollo progresivo, ha superado los sentimientos y las ideas que inspiraban al Cristo. Así han trabajado la filosofía y la Reforma para una nueva religión, sin darse apenas cuenta de sus esfuerzos y menos todavía de su concierto. ¿Quién, pues, las ha guiado hacia el fin común? La Providencia. ¡Que esta educación providencial nos sostenga y nos aliente! Á veces la ansiedad de la duda se apodera de los que trabajan, preguntándose inquietos cómo saldrá la fe de un movimiento social en el cual no perciben más que anarquía, disolución y corrupción. Confíen en que lo que Dios ha preparado sabrá también cumplirlo.

§ III.—El siglo XVIII y la religión.

I

“La incredulidad, dice d'Alembert, es una especie de fe para la mayor parte de los impíos.” (1). Esta sentencia nos da la clave de una de las más singulares contradicciones que ofrece el siglo XVIII, tan rico en contradicciones. En apariencia, no tiene más que un fin el trabajo de los filósofos, el de destruir la religión cristiana; no piensan en sustituirla con otra religión, y se entregan á esta obra de demolición con un ardor increíble, sin inquietarse de lo que será de la humanidad cuando las almas se vean huérfanas de fe, empleando fanatismo en atacar el fanatismo, haciendo propaganda para difundir la irreligión y llamándose apóstoles; pero ¿apóstoles de qué? Si hubieran triunfado en su obra, habrían conducido á la incredulidad absoluta. ¿Se puede concebir que los hombres se apasionen por arrancar de su corazón toda fe, cuando la fe es una condición tan necesaria para su vida moral como el sol para su existencia física? ¿Cuál era, pues, el atractivo que la negación, la nada, tenía para nuestros padres?

Tal es la cuestión que se propone uno de los buenos espíritus de nuestra época (2). Tocqueville no es un librepensador; habla con un desdén poco disimulado de los filósofos del siglo XVIII; y, sin embargo, una cosa impresiona á este profundo observador cuando compara el siglo de la incredulidad

(1) D'ALEMBERT, *Œuvres*, t. IV, p. 268.

(2) TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, páginas 228, 238.

con el nuestro. Vivimos en una época de reacción católica; somos, pues, á lo menos en apariencia, más religiosos que nuestros padres; mas no tenemos ya aquella fe activa en el poder del hombre que animaba á los incrédulos. Estamos abatidos, como se está en tiempo de duda y de escepticismo, mientras los libres pensadores que calificamos de incrédulos y escépticos tenían una fe ilimitada en lo porvenir, y se creían bastante poderosos para regenerar completamente la sociedad que desquiciaban: “Estos sentimientos y estas pasiones, dice Tocqueville, habían llegado á ser para ellos una especie de nueva religión, que, produciendo algunos de los grandes efectos que se ha visto producen las religiones, los arrancaba del egoísmo individual, los movía hasta el heroísmo y á la abnegación, y los hacía con frecuencia como insensibles á todos esos pequeños bienes que nos poseen.”

¡Así tenía la incredulidad del siglo XVIII el poder de una nueva religión! El materialismo engendraba la abnegación, mientras nuestro cristianismo de reacción nos inclina á los goces de la materia! Preciosa confesión viniendo de un hombre como Tocqueville, poco simpático á la filosofía del siglo pasado, y que vivía en medio de la reacción de cuyos sentimientos cristianos participaba. Todo hombre de buen sentido dirá que si la religión con que se hace tanto ruido en la sociedad reaccionaria rebaja los espíritus en vez de elevarlos, debe ser un movimiento facticio; que si el espiritualismo cristiano inclina á los hombres á gozar de los pequeños bienes de la tierra, en vez de inspirarles su desprecio, debe ser una ilusión ó una hipocresía; y nosotros probaremos, en la serie de nuestros *Estudios*, que tiene razón el buen sentido. En cambio, si la filosofía incrédula del siglo XVIII producía la abnegación y comunicaba la fuerza del sacrificio, debía haber en ella otra cosa que el vacío y la nada.

¡El vacío y la nada! La Escritura dice que se debe juzgar al árbol por sus frutos; compárese la revolución, fruto de la incredulidad, y nuestra época, que tiene la dicha de creer en la Inmaculada Concepción. Salid de vuestras tumbas, héroes del 89 y del 93, y oid á estos habladores de religión que llenan nuestros salones y nuestras iglesias, que la verdadera religión es la que nos eleva por cima del egoísmo individual y nos da el poder

de la abnegación. ¡Incrédulos vosotros, que habéis sellado vuestra fe con vuestra sangre, como los mártires de los primeros siglos! Ya aquellos de entre vosotros á quienes no devoró el cadalso los hemos visto todavía nosotros, generación bastarda, fieles á su antigua bandera, inquebrantables en sus convicciones, en medio de las miserias del destierro. ¡Inspírenos Dios esa fe, esa energía, en vez de la miserable parodia de religión á que asistimos! Nos decimos cristianos y compadecemos, cuando no los condenamos, á esos pobres filósofos que se llaman Voltaire y Rousseau, y que tenían la desgracia de no creer en la divinidad del Cristo. Somos creyentes; pero ¿cuáles son nuestras obras? Nos plegamos á la fuerza y la glorificamos y la santificamos; nuestra fe consiste en tener miedo por nuestros escudos; y si nos apegamos á estos queridos escudos, es porque nos proporcionan los goces de la materia en los cuales nos encenagamos: la abyección, el cálculo, el sensualismo, hé ahí los frutos de lo que osamos llamar nuestra religión.

Dejemos á un lado esa religión de parada y consideremos de cerca la incredulidad del siglo XVIII. Era incrédulo; mas ¿en qué sentido? Rechazaba la religión de lo pasado, el cristianismo, tal como el curso de las edades lo había hecho, y algunos dicen desfigurado. Este cristianismo tradicional no es más que un hato de supersticiones, y ama tanto esas malas hierbas que envenenan el espíritu humano, que le ha parecido bien, en nuestro siglo de reacción católica, inventar una nueva, la más estúpida de todas. Si se complace en la estupidez, es porque la necedad humana es el más sólido fundamento de su poder, y la dominación es lo que ama sobre todo esa buena madre que se llama la Santa Iglesia. También se llama romana, y más merece, en verdad, este título que el de santa, porque ha heredado de Roma la pasión de dominar á los pueblos, y únicamente ha reemplazado las armas de las legiones por armas más poderosas, la ignorancia y el error. El enemigo á quien combate con encarnizamiento es la razón de que Dios nos ha dotado, y todavía la perseguía en el siglo XVIII por todos los medios de que disponía. Hé ahí la religión que los filósofos repudiaron y que atacaron con esa pasión que llamamos furor, porque somos moderados y ya no late nada en nuestro pecho. En ese sentido eran incrédulos; y

lejos de ser un crimen, será siempre esa incredulidad su título de gloria.

Se acusa al siglo XVIII de haber traspasado los límites de una guerra justa y legítima. Comenzada contra la superstición, la lucha acabó por ser hostil á toda religión y aun á toda moral; era, se dice, llevar á la destrucción, no del cristianismo tradicional, sino de la sociedad misma. La acusación es fundada, ateniéndose á la teoría filosófica del siglo pasado: es cierto que la doctrina de la sensación conduce al materialismo, á la negación de Dios y de la esencia espiritual del hombre, á la negación de la libertad, al fatalismo, á la negación de una ley moral. Y todas esas consecuencias fueron admitidas por los libres pensadores del siglo XVIII, aunque en verdad no sin oposición; Rousseau y Voltaire protestaron contra el ateísmo y sus funestas consecuencias, pero su voz no fué escuchada; los más osados llegaron hasta el fin, y al fin se encontraba lo que con justicia se puede llamar la nada. Si fuera esa toda la filosofía del siglo pasado, sería preciso condenarla de una manera absoluta, porque es radicalmente falsa; mas apresurémonos á decir que lo que se toma por la doctrina de los filósofos no es su verdadera doctrina, no fué más que un arma de guerra contra el cristianismo bastardeado de la Iglesia.

No hay siglo menos filosófico que el XVIII; toda su filosofía es prestada; procede de Locke. Los ateos no tuvieron más que un mérito, si tal puede decirse, el de no retroceder ante ninguna consecuencia por malsonante que fuese. ¿Por qué dieron la preferencia al sensualismo de Locke sobre el espiritualismo de Descartes? La falta toca en primer término al filósofo francés y á sus discípulos, excepto Espinosa, porque todos pretendían conciliar su filosofía con el cristianismo, lo cual era una razón decisiva para que no la aceptaran los libres pensadores; el espiritualismo les pareció sospechoso como aliado del enemigo. La filosofía de Locke, por lo contrario, les daba una arma excelente para demoler el cristianismo: si no hay ni Dios ni alma, el cristianismo no puede ser más que un prolongado error, por no decir un prolongado engaño. ¿Es que no habría ofrecido el espiritualismo de Descartes un arma tan eficaz y menos peligrosa para combatir la revelación cristiana? No puede siquiera ponerse en duda, cuando se sabe que Espinosa procede de Descartes. Mas para

apoyarse en el espiritualismo cartesiano, era preciso mantener las ideas de Dios y de una esencia espiritual é inmortal, es decir, los dogmas fundamentales de toda religión; y á los ojos del siglo XVIII, la religión era sinónimo de superstición, de superchería sacerdotal, de dominación del clero, cosas que á ningún precio quería. Hé ahí por qué se adhirió con preferencia á la doctrina de la sensación.

Pero una arma de guerra no es una doctrina; á nada no es un ideal, y nadie se sacrifica por el vacío. Los hombres del siglo XVIII tenían este poder del sacrificio: ¿por qué ideas, pues, combatieron? ¿Por qué idea murieron? Tenían una religión, la de la humanidad. Los mismos enemigos de los filósofos lo confiesan; reconocen que esta religión era superior al cristianismo, tal como lo concebía el siglo XVII. El genio más grande de esta época, tan fecunda en genios, Bossuet, tenía algo de sectario, porque el catolicismo no era realmente más que una secta; le faltaba la cualidad de hombre, dice el pastor Vinet, cualidad que tanto resplandece en los libres pensadores del siglo pasado (1). Un cristiano no puede hacer jamás entera justicia á la filosofía; y así añade Vinet que el siglo XVIII era quizás poco digno de representar la idea de humanidad, pero que, sin embargo, alzó esta bandera. La inspiración divina le faltaba, sea; mas si esto quiere decir que el Dios del cristianismo no inspiró á los filósofos, no les impidió, sin embargo, predicar la doctrina de la humanidad con una fuerza, con un sentimiento que en vano se habría buscado en los discípulos del Cristo.

Los reaccionarios del 48 se preguntan qué es lo que constituía el poder de Voltaire, y no hallan otra respuesta que la injuria: era, dicen, que enseñaba el materialismo á un siglo de ciego; mas no era esa la opinión de sus contemporáneos. Diderot, que en sus malos días se rebajó hasta describir los goces de la materia, dice que "Voltaire debe sus triunfos en el teatro á los sentimientos de humanidad sembrados en sus obras y al poder que tienen estos sentimientos sobre nuestras almas". Y no eran sólo los poetas los que cantaban la nueva religión; los filósofos, y los políticos, y hasta los legistas se inspiraban en ella. Oigamos á un pen-

sador del siglo XVIII, discípulo de Voltaire: "Los filósofos, dice Condorcet, abrazaban en sus meditaciones los intereses de todo el género humano, sin distinción de país, de raza ni de secta. Animados del sentimiento de una filantropía universal, combatían la injusticia, aun cuando no pudiera alcanzarlos por ser extraña á su patria, y la combatían también cuando era su patria quien la cometía respecto de otros pueblos; se alzaban en Europa contra los crímenes con que manchaba la codicia las costas de América, del África ó del Asia. Los filósofos de Inglaterra y de Francia se honraban con tomar el nombre y cumplir los deberes de amigos de esos mismos negros que sus estúpidos tiranos se desdeñaban de contar en el número de los hombres. Los elogios de los escritores franceses eran el precio de la tolerancia otorgada en Rusia y en Suecia, mientras Beccaria refutaba en Italia las bárbaras máximas de la jurisprudencia francesa," (1).

Decimos que la humanidad era una religión; y lo que caracteriza el sentimiento religioso cuando es verdadero y profundo es que regenera al hombre convirtiéndose en principio de sus acciones. Tal fué la humanidad en el siglo XVIII. Citemos algunos rasgos de esos filósofos á quienes los reaccionarios, en su mala fe ó en su ignorancia, quisieran rebajar hasta el nivel de los brutos. Nada diremos de Voltaire, porque ya lo hemos dicho en otra parte (2); ¿quién no conoce al defensor de los Calas? Esta defensa es lo que Diderot envidiaba al gran poeta, al rey de su siglo; pero Diderot no tenía, en verdad, nada que envidiarle; era una de las naturalezas más amorosas y de mayor abnegación que Dios haya creado; su vida entera fué un sacrificio; dió á sus amigos lo que rara vez dan los hombres de genio, su tiempo y su pluma; tan pródigo fué, que no le quedó vagar para trabajar por su propia gloria; y no se lamentaba de ello; ¿qué digo? nada le parecía más natural: "No se me roba mi vida, dice, yo la doy; y ¿qué he de hacer mejor que dar una parte de ella á quien me estima lo bastante para solicitar este préstamo?". La abnegación era una necesidad de su naturaleza: "Un placer exclusivo para mí me afecta débilmente y

(1) VINET, *Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle*, t. 1, p. 44.

(1) CONDORCET, *Tableau des progrès de l'esprit humain*, página 265 y siguientes.

(2) Véase la parte undécima.

dura poco, (1). Diderot hizo muchos ingratos prodigándose á sus amigos: ¿encogió acaso su corazón la ingratitud? "Yo no hago, dice, más que un ingrato cada día, ¿que no pudiera hacer ciento!, ¿No merece el nombre de religión la humanidad que tales sentimientos y tales acciones inspira?

Entre los filósofos peor afamados que hubo en el siglo XVIII se cita á Helvetius y de Holbach. Helvetius comenzó por ser rentista; no nos faltan hoy hombres de dinero, y más de uno se llama ó se cree católico: ¿hay acaso en la vida de esos discípulos de Cristo rasgos de beneficencia que se puedan comparar con las innumerables obras de caridad del filósofo materialista? Helvetius aseguró una pensión de dos mil libras á Miraveaux; el poeta tenía un genio raro; se agraviaba fácilmente en la disputa, y Helvetius no era siempre sufrido; pero desde el momento en que se hizo el bienhechor de su amigo, lo contemplaba como si él hubiera sido el obligado: "¿Cómo le habría respondido, decía un día, si no tuviera con él la obligación de haber aceptado mis beneficios!", Saurin, el abate Sabathier, Thomas, recibieron auxilios de Helvetius, que los prestaba siempre con esa delicadeza exquisita, señal de una bella alma. Rousseau, que detestaba las doctrinas filosóficas de Helvetius, no podía prescindir de admirar su caridad. Este sentimiento estaba, en verdad, poco en armonía con la teoría del egoísmo; pero se explica perfectamente, cuando se sabe que la verdadera doctrina de Helvetius, como de todos los filósofos del siglo pasado, era la humanidad y no el ateísmo (2). Así pasaba también con d'Holbach, el ateo por excelencia: "Es más virtuoso, dice Rousseau, y más desinteresado que ciertos creyentes, porque hace el bien sin esperanza de recompensa.", Notemos que Rousseau no amaba al hombre de quien hacía este magnífico elogio. Se imputa como un crimen al siglo XVIII su odio á los sacerdotes; pues bien,

(1) «Si leo, si reflexiono, si escribo, si medito, si miro, si olgo, si siento, es para mí y mis amigos; en su ausencia, todo lo refiere á ellos mi devoción; pienso constantemente en su felicidad. Si una bella expresión me impresiona, ellos la sabrán; si encuentro un bello rasgo, yo me prometo comunicárselo; si tengo ante mí vista algún espectáculo encantador, medito sin aperebirme la relación que he de hacerles. Les he consagrado el uso de todos mis sentidos, de todas mis facultades, y esa es acaso la razón por la cual todo se exagera. todo se enriquece en mi imaginación y en mis discursos, y me lo reprochan algunas veces los ingratos.»

(2) DAMIRON, *Mémoires sur la philosophie du dix-huitième siècle*, t. 1, p. 363, 387.

d'Holbach se distinguía entre los enemigos más encarnizados de la gente clerical por una antipatía que rayaba en el furor; tuvo la dicha de ver á los jesuitas expulsados del reino cristianísimo; y ¿qué hizo? ¿Dispensó á los reverendos padres todo el auxilio que pudo! (1).

Citemos todavía á d'Alembert y Condorcet. El célebre matemático, nacido sin familia, murió pobre; tenía por toda fortuna dos viejos servidores, y los legó á su joven amigo Condorcet. Su manutención fué considerada siempre por el legatario como su primer deber, aunque él mismo estaba lejos de ser rico. Cuando el ilustre proscrito se dió la muerte, el legado pasó á su hija (2). ¿Harían los cristianos más que estos enemigos del cristianismo? Los filósofos obraban mejor que los cristianos: en el campo de los ateos se practicaba la caridad individual con tanta compasión, con tanta devoción como en el seno de la Iglesia; pero había esta diferencia: que la beneficencia cristiana especula más ó menos con el cielo, mientras que en los libres pensadores no había siquiera sombra de cálculo. Añadamos que la caridad de la Iglesia, aliviando la miseria, la alimenta y la aumenta; y la filosofía tiene, por el contrario, la ambición de destruir la miseria apelando á la actividad humana. Hubo en el siglo XVIII un filósofo á quien un capricho de la corte puso por un instante á la cabeza de un ministerio. Compárese la vida de Turgot con la existencia de uno de esos hombres inútiles que se llaman santos, y decidase de qué lado está la verdadera religión. El filósofo ministro inauguró la caridad moderna, la caridad laica, excitando al trabajo á los menesterosos que se hallaban en estado de trabajar y reservando los socorros gratuitos para aquellos á quienes la edad ó las enfermedades no les permitían ganársela vida. Y esto no impidió todavía á Turgot hacer sacrificios personales: en un año de hambre contrajo el joven intendente veinte mil francos de deudas para aliviar la miseria de la provincia que administraba.

Hemos llamado una religión nueva á la humanidad que caracteriza el siglo XVIII. Sin dificultad se nos concederá que la desconocieron los antiguos: una gran parte del género humano estaba excluida de la sociedad humana; aun los filósofos que

(1) *Biographie universelle*, en la palabra d'Holbach.

(2) ARAGO, *Biographie de Condorcet (Œuvres*, t. 1, p. 98).

celebraban el amor de la humanidad no podían comprender en ella á los seres que no eran hombres: ¡los esclavos eran cosas! Pero se pretende que la ley cristiana hizo hermanos á todos los hombres, y que la humanidad tan ponderada de los filósofos no es más que un plagio de la caridad evangélica. Un grande escritor, poco favorable por la índole de su genio á los filósofos del siglo pasado, responderá por nosotros á ese vulgar reproche. Ballanche observa que el sentimiento de la humanidad es un sentimiento enteramente nuevo en la aplicación. La fraternidad cristiana estaba circunscrita al solo dominio de la religión. ¿Búsquese en el siglo XVII, en ese siglo brillante que se enaltece como un siglo cristiano y se contrapone con orgullo al siglo XVIII, el sentimiento de la humanidad! ¿Habrá que recordar la ligereza cruel, la frívola indiferencia con que una mujer sinceramente cristiana, madama de Sevigné, á quien no se pueden negar ni las gracias del ingenio ni las cualidades del corazón, habla de la ejecución de los paisanos de la Bretaña? Ballanche vitupera con razón la tendencia de los espíritus que lleva á excluir á ciertas clases de hombres de la sociedad general, como formados de otro barro, como animados de otro soplo de vida, como extraños á nuestras afecciones. ¿Puso fin el cristianismo á esta degradante desigualdad? La Iglesia santificó la esclavitud, legitimó la servidumbre; poseía siervos todavía en el siglo XVIII, "hasta la víspera del día en que el toque de rebato del 89 hizo oír su fúnebre clamor.", ¿Quién emancipó los siervos del monte Jura? Voltaire. ¿Quién destruyó los últimos restos de la servidumbre feudal? La revolución del 89, que Ballanche comete el error de comparar al fúnebre toque de rebato, cuando es más bien el alegre son que anuncia el nacimiento de la humanidad (1).

Hay una manifestación del sentimiento de la humanidad que será la eterna gloria del siglo XVIII, la tolerancia. Y, sin embargo, tal es la ceguedad ó tal la mala fe de los neo-católicos, que niegan este honor á los filósofos. "¿Qué predicaban?", pregunta el presbítero Balmes. "La fraternidad universal; y ¿no es esta fraternidad una doctrina del cristianismo?", (2). Si, la fraternidad es

(1) BALLANCHE, *l'Homme sans nom. — Le Vieillard et le Jeune Homme. — Palingénésie*.

(2) BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, tomo II, p. 101.

un dogma cristiano; pero ¿cómo se explica que la fraternidad no haya impedido á los discípulos del Cristo perseguir como fieras á los discípulos de Moisés? ¿No eran cristianos los Padres de la Iglesia que tratan á los herejes de perros y de puercos? ¿Ignoraban la fraternidad cristiana los emperadores que dictaron leyes sanguinarias contra los infieles, á instancias de la Iglesia? ¿No eran los vicarios de un Dios de caridad los papas que predicaron las cruzadas contra los albigenses? ¿Son testimonios de la fraternidad evangélica las guerras de religión excitadas, sostenidas, perpetuadas por el fanatismo católico? ¿Eran apóstoles de la fraternidad cristiana Luis XIV al revocar el edicto de Nantes y Louvois al imponer la conversión por medio de sus dragones? Si la tolerancia es el fruto del cristianismo, explíquenos cómo han sido intolerantes todas las sociedades cristianas y por qué condena hoy todavía la Iglesia como un crimen la tolerancia. ¿Á qué insistir? La paradoja del presbítero Balmes es una de esas falsificaciones de la historia que se permiten sin escrúpulo los escritores católicos, porque, á sus ojos, la santidad del fin legitima todos los medios. La tolerancia es esencialmente una doctrina y una virtud filosófica, y la intolerancia es de esencia en toda religión revelada. Si el cristianismo es intolerante, es porque pretende poseer la verdad divinamente comunicada; si la filosofía es tolerante, es porque no cree en la verdad absoluta. Los filósofos opinan que la humanidad tiene la misión de buscar la verdad, sin que pueda jamás poseerla por entero; y esta investigación de la verdad no es posible si el espíritu humano no puede libremente desarrollar las facultades de que Dios lo ha dotado. Hé ahí por qué dice un filósofo del siglo pasado que la tolerancia es una insolencia, porque implica que unos hombres pueden dar á otros hombres el permiso de pensar y de creer lo que la razón les enseña. La filosofía no se contenta con la tolerancia: reivindica la libertad de pensar.

II

No escribimos el panegirico de los filósofos del siglo XVIII; que sería imitar á los reaccionarios á quienes reprochamos el falsear la historia en interés de su causa. Sí; la humanidad fué su religión, y en esto superan al cristianismo tradicional; pero

pasa con las ideas como con los hombres, tienen los defectos de sus cualidades. ¿Por qué ignoraba el cristianismo, á pesar de su caridad, el sentimiento de humanidad que inspiraba á la filosofía? Porque la religión del Cristo es una religión del otro mundo: ¿qué importa al cristiano ser esclavo ó libre en esta tierra? No es ciudadano de este mundo, es ciudadano de la Jerusalén celeste. ¿Qué le importan las instituciones políticas, las formas de gobierno, la libertad ó el despotismo, la igualdad ó los privilegios? Su patria está en el cielo; abandona al César la ciudad perecedera en que pasa algunos años de prueba; nada le mueve á corregir los vicios del orden social, porque estos vicios son para él otras tantas ocasiones para ejercer la paciencia y la humanidad: hé ahí por qué se reduce su caridad á ser individual. Aunque pudiera transformar esta tierra en paraíso, se guardaría de hacerlo, por temor de perder la vida eterna ape- gándose á la vida presente. Mientras el cristianismo quede fiel á este espiritualismo exaltado, no puede ser la humanidad su virtud predilecta: sus virtudes eran virtudes del otro mundo, como él mismo es una religión de la otra vida.

La filosofía del siglo XVIII es una reacción contra esa manera de concebir y de practicar la religión. Á los ojos de los libres pensadores son unos locos los que ajustan su vida á las máximas de la perfección evangélica, y no yerran enteramente al tratar de locura la santidad. El hombre que no vive más que para sí solo es un ser monstruoso, porque es el egoísmo encarnado; y como la existencia fuera de la sociedad es una vida contra naturaleza, no hay más que algunos hombres excepcionales que llegan á realizar aquel extraño ideal, existiendo una lucha entre su religión y su vida real para la masa de los cristianos; de donde en vez de santidad proviene la hipocresía. Bendigamos á los filósofos por haber combatido las virtudes imaginarias del cristianismo y por haberlas reemplazado con las virtudes del hombre y del ciudadano. La reacción era legítima, pero traspasó los límites. La humanidad de los filósofos es exclusivamente una religión de este mundo; rechazan todas las ideas cristianas sobre la vida futura, y los más lógicos no quieren ya oír hablar de la inmortalidad del alma, ni aun de Dios, por temor de que renazcan bajo otro nombre las supersticiones del cristianismo. Aplican toda su inteligencia,

toda su abnegación á embellecer la vida presente; pero cuando esto acabe todo se acabó, con lo que no advierten los filósofos que si el cristianismo tradicional desnaturaliza al hombre, ellos lo mutilan, no teniendo en cuenta un elemento esencial de su naturaleza, lo infinito.

El hombre no se contenta con esta existencia pasajera, por bella que se la suponga; aspira á la eternidad, que es para él una necesidad indestructible; y si se la puede amortiguar durante algún tiempo, renace en seguida con mayor fuerza. Y no es sólo la inmortalidad lo que desea, sino un lazo que desde este mundo le ligue con el ser infinito de quien recibe su existencia y sin el cual no podría vivir. ¿Quién le guiará á través de los escollos de la vida? ¿Quién le inspirará en la lucha de las pasiones contra la ley del deber? ¿Dónde encontrará un apoyo y un consuelo en las inevitables desgracias que acompañan á las más dulces afecciones? ¿Quién sostendrá sus esperanzas? ¿Quién afirmará su fe en los momentos de duda ó de abatimiento? Dios, y sólo Dios. Es necesario, pues, que haya un lazo entre el ser finito y el ser infinito; y este vínculo es lo que forma la esencia de la religión. Al desconocerlo, han destruido los filósofos del siglo XVIII la idea de religión, y en vano la han sustituido con la humanidad: la humanidad no es más que una faz de los deberes que la religión impone, pero estos deberes no constituyen por sí solos la religión. Por más que el hombre se sacrifique á sus semejantes, no bastan estos actos de amor para llenar su alma; ó, por mejor decir, si no se satisface la aspiración hacia lo infinito, que es su necesidad más imperiosa, si, lo que es imposible, llegara á extirparse toda idea que no se ligue á esta tierra, si no viera ya el hombre otro horizonte que el de sus ojos, ¿no se secaría la fuente de abnegación? ¿Qué quedaría al alma así aprisionada sino el egoísmo, la satisfacción de los goces de esta corta vida? Si en los filósofos del siglo pasado no ha sido este el fruto de sus falsas doctrinas, débese á que el hombre no llega jamás á mutilarse; lleva en sí la señal de su origen divino, el elemento de lo infinito, y transporta esta aspiración hasta sus propios errores. Mas esto no impide que el error sea funesto: precisa, pues, venir á la verdad.

La doctrina cristiana y la filosofía son igualmente excesivas; la una destruye la vida presente en

obsequio de una vida futura que es imaginaria; la otra absorbe la existencia infinita del hombre en los breves instantes que pasa sobre la tierra: el exceso del cristianismo ha provocado el exceso contrario. ¿Será necesario demostrar que hay una parte de verdad en las dos concepciones? Precisamente porque la humanidad de los filósofos no basta á las aspiraciones infinitas del hombre ha vuelto el mundo á la vieja fe. Pero ¿es definitiva esta reversión? ¿Es el triunfo del catolicismo sobre la filosofía? Sólo los que no quieren ver pueden forjarse semejantes ilusiones. Las causas que han movido á los libres pensadores á desertar de la religión de lo pasado subsisten todavía en el seno de las sociedades católicas; que hay oposición radical y en todo entre una religión que, por razón de su inmutabilidad, tiene que quedar como la religión del otro mundo, y los sentimientos, las ideas, las necesidades de los pueblos modernos. ¿Qué sucede en esta colisión entre la realidad y el dogma? La realidad prevalece, y de hecho los cristianos viven y obran como la naturaleza del hombre lo exige, lo cual quiere decir que su religión es puramente nominal. ¿Cómo pudiera ejercer influencia en la vida, cuando la vida es en todo lo opuesto de la doctrina religiosa?

En realidad, y á despecho de la reacción católica, la religión está en vías de transformación, transformación que se produce bajo la influencia de los sentimientos que inspiraban al siglo XVIII; sólo que el siglo XIX no rechaza ya lo infinito. Se trata, pues, de llegar á una concepción religiosa que satisfaga juntamente á la naturaleza finita y á la naturaleza infinita del hombre: se necesita una religión que sea de este mundo y del otro; ó, por mejor decir, la oposición entre ambos mundos debe desaparecer en el dogma como se ha borrado ya de la realidad. No hay más que una vida infinita, progresiva, pero que jamás cambia radicalmente en cuanto á las condiciones de existencia; la transformación es siempre una evolución: el mundo futuro no difiere, pues, fundamentalmente del mundo actual, es su rigurosa y lógica consecuencia; y desde luego no existe el abismo que el cristianismo abre entre la vida presente y la futura: tan santa es la una como la otra. Razón tenían en este sentido para predicar la humanidad los filósofos del siglo XVIII: el hombre debe cumplir todos sus deberes de hombre y de ciudadano; esa es su misión

sobre la tierra. Pero su misión no acaba en esta breve existencia, y en este punto viene á rectificar el sentimiento cristiano lo que hay de erróneo en la filosofía del siglo pasado. El hombre está destinado á un desarrollo infinito; es necesario, pues, que viva, no como si fuera una planta de esta tierra, sino en vista de la carrera infinita que tiene que recorrer. Así se reanuda el vínculo entre el Creador y la creación que rompía ó desconocía el siglo XVIII, y así tendrán los hombres una religión que satisfaga todas las necesidades de su naturaleza y que les guíe hacia el término de su destino.

§ IV.—El siglo XVIII y la revolución.

El gran crimen de la filosofía á los ojos de los reaccionarios es haber precipitado á la Francia y tras ella al mundo en el torbellino de las revoluciones. En estas acusaciones apasionadas entra por mucho la ceguedad de los hombres de lo pasado: parece que no viven en una época en que han llegado á ser las revoluciones casi un hecho habitual. El espectáculo diario de los movimientos violentos que trastornan á las sociedades debería enseñarles, á lo menos, las leyes que los rigen; que las tempestades y los temblores de tierra tienen sus leyes como la marcha regular de los astros. ¿Quién hace las revoluciones? ¿Son acaso las generaciones que asisten á esas convulsiones, ya como actores, ya como víctimas? Cuando el vapor comprimido, no encontrando ninguna salida, hace saltar una máquina, ¿hay que culpar al vapor, ó al maquinista que se olvidó de poner una válvula de seguridad ó que no la abrió á tiempo? Verdad es que no son máquinas las sociedades humanas, y que juega en ellas su papel la libertad del hombre; mas por lo mismo no son las revoluciones una necesidad fatal; no hay ninguna que no pueda ser prevenida. ¿Cómo prevenir esas explosiones violentas que jamás hacen bien, sino asolando, como las tempestades que purifican la atmósfera al mismo tiempo que siembran la ruina? No conocemos más que un medio: el proceso regular de las reformas sociales. Hay una revolución que debe producirse necesariamente, y es la marcha progresiva de las sociedades hacia el término de su destino. Ahora bien: el progreso implica la transformación incesante de las ins-