

Hase reprochado á Condorcet un espíritu demasiado aventurado, por no tener en cuenta los límites de una organización imperfecta, tal como la naturaleza humana. No creemos fundado el reproche. Si falta alguna cualidad al teórico del progreso, es el genio histórico. Mientras queda en el terreno de los principios, es admirable: aplica sin vacilar el principio de la perfectibilidad indefinida al desarrollo intelectual. En el discurso de recepción que pronunció en la Academia francesa (1782) se lee (1): "¿Hay un término en que los límites naturales de nuestra naturaleza hicieran todo progreso imposible? No, señores; á medida que crecen las luces, los métodos de instrucción se perfeccionan; parece que se agranda el espíritu humano y que sus límites se alejan: en todo tiempo verá el espíritu humano delante de sí un espacio siempre infinito; mas el que deja tras de sí á cada instante, el que le separa de los tiempos de su infancia, crecerá incesantemente." En apariencia olvida Condorcet que habla de un ser imperfecto y por todo limitado en su desarrollo, limitado por su organización y por el medio en que vive; pero eso sería dar á su pensamiento un alcance que él mismo rechaza. Dice en su *Bosquejo* en qué sentido entiende la palabra *infinito* de que se sirve hablando de la perfectibilidad, y no entiende que la perfectibilidad sea infinita en un sentido absoluto, sino que es indefinida por relación á nosotros, pues que nos es imposible fijar un término que el progreso no pudiera alcanzar jamás. Así explicada, la fórmula de Condorcet es perfectamente exacta.

Hay un progreso más problemático, el progreso moral. Rousseau lo había negado resueltamente. Condorcet se inspira en Voltaire más que en su rival, y el resultado á que llega atestigua que su maestro no era el incrédulo cuyo nombre se pretende hoy arrastrar por el cieno. En su discurso de recepción en la Academia rechaza enérgicamente la triste paradoja cantada por Horacio de que la naturaleza humana degenera y se degrada constantemente, y apela á los hechos contra los que invocan los hechos mal observados: "Dignaos comparar vuestro siglo con los que le han precedido, y veréis en aquellas edades, cuyas virtudes echáis hoy de menos, que una corrupción más grosera se junta con la ferocidad, que una codicia más baja

(1) *Œuvres*, t. I, p. 391, ed. de Arago.

se muestra con más audacia, que vicios casi desconocidos hoy forman el carácter y las costumbres de naciones enteras, y que aun con frecuencia se cuenta el crimen en el número de las acciones comunes y diarias." En su *Bosquejo* establece Condorcet el progreso moral sobre bases inquebrantables:

"No podrían los hombres ilustrarse respecto de la naturaleza y desarrollo de sus sentimientos morales, respecto de los principios de la moral y de los motivos naturales de ajustar á ellos sus acciones, sin hacer también en la moral práctica progresos no menos reales que los de la ciencia misma. ¿No es el interés mal entendido la causa más frecuente de las acciones contrarias al bien general?... Esta conciencia de la dignidad que pertenece al hombre libre, y una educación fundada en un conocimiento profundo de nuestra constitución moral, ¿no deben hacer comunes á casi todos los hombres los principios de una justicia rigurosa, pura, y los impulsos habituales de una benevolencia activa é ilustrada, de una sensibilidad delicada y generosa, cuyo germen ha depositado la naturaleza en todos los corazones?... El perfeccionamiento de las leyes, de las instituciones públicas, consecuencia de los progresos de estas ciencias, ¿no produce el efecto de aproximar, de identificar el interés peculiar de cada hombre con el común interés de todos? ¿No será más fácil la virtud y las tentativas para apartarse de ella más raras y más débiles en el país cuya constitución y cuyas leyes se ajusten más exactamente al voto de la razón y de la naturaleza?... ¿No dispone, en fin, los hombres á la humanidad, á la beneficencia, á la justicia, el bienestar que sigue al progreso de las artes útiles ó de una legislación justa?"

El progreso social ocupa un lugar preferente en la doctrina de Condorcet, obedeciendo á la doctrina general del siglo XVIII, que esperaba el perfeccionamiento individual del progreso social, en vez de comenzar por la reforma del individuo para llegar después á la de las instituciones públicas. Lo que más afectaba á nuestro filósofo en el antiguo régimen era la desigualdad: había desigualdad de riqueza, desigualdad de posición social, desigualdad de instrucción. ¿Es posible destruir estas causas de desigualdad? El problema ha sido planteado en medio del siglo XIX de una manera amenazadora, y las alarmas difundidas por falsas doctrinas han

lanzado á los espíritus moderados á la funesta reacción que sufrimos todavía. No cae Condorcet en los excesos del socialismo: se contenta con afirmar que las desigualdades mencionadas deben disminuir continuamente; pero no cree que podrán desaparecer, y todavía va más allá en este sentido, pues no sólo considera absurdo esperar una igualdad absoluta, sino añade que sería peligroso destruir las causas naturales y necesarias que engendran la desigualdad. Condorcet pone el dedo en el vicio de las teorías que han extraviado á los socialistas, quienes, en fuerza de querer la igualdad, infieren á los derechos de los hombres ataques mil veces más funestos que los males que de la desigualdad resultan.

Hasta aquí está en lo cierto el filósofo francés; y lejos de dejarse llevar de exageradas esperanzas, señala el escollo de estos excesos. Mas hay una faz del progreso respecto de la cual nos es difícil participar de la fe de Condorcet, á saber: que la ley de perfectibilidad se extienda á la constitución física del hombre. No vacila nuestro filósofo en aplicar su principio á la medicina como á todas las demás ciencias, lo cual le lleva á conclusiones que se le han reprochado y que tienen por lo menos el defecto de exponer á una especie de ridículo la doctrina de la perfectibilidad. Consignemos desde luego que no es verdad que prometa la inmortalidad al hombre: "El hombre, dice, no será inmortal; pero ¿no podrá crecer incesantemente la distancia entre el momento en que comienza á vivir y la época común en que naturalmente, sin enfermedad, sin accidente, experimente la dificultad de existir?" El rigor lógico lleva al filósofo á responder afirmativamente: si no desconoce los límites de nuestra naturaleza, no los tiene á lo menos bastante en cuenta.

Otro punto hay que concierne también á la organización física, y respecto del cual debemos igualmente hacer reservas. Condorcet cree que las facultades del cuerpo, la fuerza, la destreza, la delicadeza de los sentidos, pueden transmitirse, y extiende estas esperanzas á las facultades intelectuales y morales, lo cual abre un campo ilimitado á la perfectibilidad humana. El problema suscitado por Condorcet pertenece al dominio de la fe más que al de los hechos. Difícil sería probar que el hombre nace hoy más inteligente, más amoroso, ó, si se quiere, dotado de facultades más poderosas que

los que han vivido en la tierra antes de nosotros; pero aun suponiendo que el hecho estuviera demostrado, quedaría por explicar la causa. Ahora bien, nos parece evidente que el principio de perfeccionamiento individual no puede ser otro que el trabajo del individuo. Si el azar de su nacimiento determina sus facultades y, por consiguiente, toda su existencia, entonces se borra la individualidad humana y todo cae con ella: no seríamos ya más que máquinas. Si, pues, el hombre trae al nacer el germen de un desarrollo intelectual y moral, en él mismo y no en sus padres es donde hay que buscar la causa. Esto nos conduce á la creencia de una vida preexistente y de renacimientos sucesivos: cuestión de fe de que ya hemos hablado y sobre la cual tendremos ocasión de volver.

No tenía Condorcet el genio histórico de Turgot. La superioridad incontestable que tiene en el dominio de la teoría la pierde cuando se trata de seguir los progresos del espíritu humano en la historia. No yerra en cierto sentido al sublevarse contra la estupidez humana que por toda razón se contenta con este argumento de necios: *Eso se ha hecho siempre; eso no se ha hecho jamás*; pero hay un escollo en la tendencia contraria, y es que se desconoce fácilmente lo pasado y se lo falsea y calumnia cuando no responde á nuestras ardientes aspiraciones. Condorcet no juzga el pasado monárquico y religioso, lo condena. A sus ojos, la herencia del poder real es la fuente primera de la esclavitud bajo la cual ha gemido casi siempre la universalidad del género humano, y trata el sistema de sucesión de *demencia hereditaria* (1). El filósofo profesa á la edad media todo el odio de los hombres del 89 llamados á abolir sus últimos vestigios: "Sueños teológicos, imposturas superticiosas son el único genio de los hombres, la intolerancia religiosa su sola moral; y la Europa, comprimida entre la tiranía sacerdotal y el despotismo militar, espera entre lágrimas y sangre el momento en que nuevas luces le permitan renacer á la libertad, á la humanidad y á las virtudes." Concíbese por esto cuál debía ser la antipatía de Condorcet al papado: no ve en los papas más que tiranos é impostores "que subyugan la ignorante credulidad de los pueblos con actos groseramente forjados: su único móvil es la avaricia y el orgullo; su

(1) *Œuvres de Condorcet*, t. VI, p. 370, 364.

fin la dominación, y para lograrlo no retroceden ante ningún crimen, ordenan en nombre de Dios la traición y el perjurio, el asesinato y el parricidio.,,

Librepensador y hombre de lucha, no podía Condorcet hacer justicia al catolicismo. Hoy nos es mucho más fácil ser imparciales: á pesar de la apariencia de reacción religiosa que presenciamos, el catolicismo está muerto, y no será con los milagros de la Saleta ni con las bulas sobre la Inmaculada Concepción como resucitará; y en presencia de un vencido, tenemos que guardarnos de un exceso contrario, el de una indulgencia que sería tan errónea en el hecho y que conduciría á consecuencias más funestas que la severidad excesiva de Condorcet, porque los reaccionarios se prevalecen de ella para fortalecer las supersticiones que encadenan el espíritu humano, mientras que los filósofos franceses lo emancipan. Entre estos libertadores de la humanidad, Condorcet tendrá siempre uno de los primeros puestos.

N.º 5.—*La idea del progreso en Inglaterra.*

Los enemigos del libre pensamiento se complacen en representar la filosofía del siglo XVIII como una enfermedad particular de Francia; pero si era enfermedad, preciso es confesar que era general. Esto es incontestable por lo que hace á la doctrina de la perfectibilidad, que se profesaba en Inglaterra y en Alemania como en Francia. Los dos Bacones se distinguen aun entre los partidarios del progreso hasta el punto de que se les tributa el honor de una iniciativa que en realidad no les pertenece. No tienen los ingleses espíritu filosófico y les falta enteramente el temperamento entusiasta que caracteriza á sus vecinos del lado acá de la Mancha. Profesan un gran respeto á los hechos, excesivo, pues que elevan fácilmente los hechos á la altura de una teoría; y así, fundándose en la historia mal observada, es como Macaulay ha negado en nuestros días el progreso religioso. En el siglo XVIII fué admitido como un hecho el principio del progreso por el más eminente historiador de Inglaterra.

Por la naturaleza misma de su asunto fué llevado Gibbon á examinar la cuestión del progreso. Describió magistralmente la decadencia del imperio romano, continuándola hasta el siglo XV; y al

comparar la civilización antigua, tal como florecía todavía en tiempo de los Antoninos, con la época de tinieblas que siguió á la invasión de los Bárbaros, se pregunta el historiador inglés si la civilización moderna está expuesta al mismo peligro. Oígamus su respuesta: "La experiencia de cuatro mil años debe disminuir nuestros temores y alentar nuestras esperanzas. No nos es permitido fijar el grado de perfección á que puede llegar el género humano; mas podemos presumir racionalmente que, á menos de una revolución general que trastorne la faz del globo, ninguno de los pueblos que lo habitan volverá á caer en su barbarie original.,, En efecto, la historia atestigua que "desde el comienzo del mundo cada siglo ha visto acrecentar las riquezas reales, el bienestar, la inteligencia y *acaso* las virtudes de la raza humana.,, Este *acaso* dice mucho en boca del escéptico Gibbon; y si no es más afirmativo, es porque el progreso moral es el más difícil de demostrar entre todas las fases de la perfectibilidad. Pero la respuesta de Gibbon no es completa: no explica el largo periodo de decadencia que acompaña á la caída del imperio romano, contentándose con decir que no tenemos que temer una nueva invasión de pueblos bárbaros, y que más bien se puede esperar que la cultura europea se extienda por toda la tierra. Esta explicación implica que hubo una larga decadencia á partir de la migración de los pueblos del Norte, lo cual contradiría la continuidad del progreso admitida por los filósofos franceses. Mas, en realidad, es patente el progreso en la edad media para quien examine sin prevención los hechos. Si nuestra civilización aventaja á la de la antigüedad, ¿á qué causas se debe? ¿No es á los dos elementos que dominan durante la edad media, al cristianismo y á los Bárbaros? Declinó en ciertos respectos la cultura intelectual, porque los instrumentos de la literatura moderna, las lenguas, no estaban todavía formadas; pero esto no prueba que el progreso no sea continuo, sólo que se necesitan con frecuencia siglos para preparar un nuevo desarrollo, y son las épocas de aparente decadencia las que se debieran más bien llamar épocas de transformación. Ahora bien, el momento en que se prepara lentamente un gran progreso, ¿no pertenece ya al dichoso porvenir que ve su realización? Él mismo es, pues, un progreso, por miserable que sea la condición de los tiempos en que una civilización antigua muere, sin

que haya dado todavía sus frutos la civilización que debe reemplazarla.

Había en el siglo XVIII un escritor, muy célebre en su tiempo y cuyo nombre no es apenas conocido hoy más que de los eruditos. Teólogo, historiador, filósofo, químico, Priestley parece pertenecer á ese linaje de espíritus poderosos que abrazan toda la ciencia; pero á medida que la ciencia avanza y se extiende, se hace imposible que un solo hombre cultive todas sus ramas; la universalidad se convierte, pues, en principio de debilidad, y así le sucedió á Priestley. Sería honrarlo demasiado otorgarle un puesto entre los grandes espíritus que sostuvieron en el siglo pasado la causa del progreso; y si lo mencionamos, es porque su testimonio prueba que la idea del progreso habíallegado á ser del dominio común de todos los pensadores, aun de los más medianos. Priestley aventura más que Gibbon, admite una perfectibilidad universal, sin excluir el progreso moral. Si su genio hubiese estado á la altura de sus instintos, habría podido realizar el plan de Turgot, pues que escribió un *Curso de historia*; pero en vano se buscarían en él las leyes que rigen la marcha progresiva de las sociedades y de los individuos. Y es que Priestley no hizo más que un estudio superficial de la historia; y así no se encuentran en sus discursos sino las ideas vulgares que se aprendían respirando el aire del siglo XVIII. Ocupase especialmente en el progreso social, y se forja una extraña ilusión respecto del porvenir de la humanidad. El unitario inglés es el precursor de esos cristianos evangélicos á quienes hemos visto celebrar congresos para el establecimiento de la paz perpetua, como si la paz pudiera ser el resultado de algunas reuniones en que los quákeros se estrechan la mano y brindan por la abolición de la guerra. No duda Priestley que la guerra desaparezca, y se pone á describir la dicha que difundirá por la especie humana una era pacífica. No merecen estos sueños ciertamente que nos paremos en ellos: apresurémonos á pasar á espíritus más serios.

N.º 6.—*La idea del progreso en Alemania.*

I.—*Lessing.*

Quando iba á visitar Voltaire á su amigo Federico, no estaba muy seguro de que la lengua que

oía hablar á sus postillones fuera un lenguaje humano; un abate francés, más impertinente todavía, trató seriamente la cuestión de si un Alemán podía tener espíritu; y de esas fuentes toman sin duda los escritores católicos su ciencia de la literatura alemana, á juzgar por la apreciación que hace de Lessing el autor de un libro sobre el progreso (1). Según él, el tratado de la *Educación del género humano* es una producción tan mediana por el fondo como por la forma, atreviéndose á acusar á Lessing "de un triple atentado contra el buen sentido, el texto bíblico y la historia.,, y poco falta para que no lo califique de plagiario, y plagiario de Postel, que, en el siglo XVI, consideraba el mosaísmo y el cristianismo como una educación de la humanidad, y del abate Joaquín, que soñaba ya en la edad media con un nuevo Evangelio, el Evangelio eterno, sueño que le pareció bien á Lessing reproducir. ¡Qué ligereza de espíritu y qué increíble ignorancia! ¿Ignoran los católicos que la idea de una *educación* aplicada á la ley de Moisés no data de Postel, sino que se remonta á San Pablo? ¿Se confunde acaso seriamente la doctrina de Lessing, que implica la negación de una revelación milagrosa, con los sueños de la edad media, que suponen todos una revelación sobrenatural? ¿Qué decir del desdén que se profesa á un escritor que ocupa un puesto preeminente en la literatura de Alemania? Opongamos á estos juicios temerarios el de un publicista alemán que tiene más autoridad para hablar como maestro (2): "*La educación del género humano* es el fruto más maduro y más noble del genio de Lessing. Hay hoy pocos hombres cultos en nuestra patria que no le deban su iniciación en la vida intelectual. La idea de la educación de la humanidad había sido ya enunciada, pero sólo en Lessing ha llegado á ser una verdad resplandeciente como la luz del sol.,, Otro escritor que no carece de cualidades para apreciar el fondo y la forma de una obra literaria, dice que Lessing es el San Juan de la religión del progreso, cuyo Mesías esperamos aún (3). Vamos á nuestra vez á exponer, criticándola en algunos puntos, la doctrina de Lessing; y si nos atrevemos á criticarla, es porque en virtud de la misma perfectibilidad nos es hoy per-

(1) THONISSEN, *Considérations sur la théorie du progrès indéfini.*

(2) BLUNTSCHLI, *Staatsarierbuch*, t. VI, p. 428.

(3) HEINE, *De l'Allemagne.*

mitido ver los defectos de las grandes obras de lo pasado; pero á lo menos debe ser siempre nuestro lenguaje el del respeto y de la veneración.

“Lo que la educación para el individuo, dice Lessing, es la revelación para el género humano; y así como la educación es sucesiva y progresiva, así también la revelación se hace sucesiva y progresivamente.” ¿Qué es esa *revelación* de que habla Lessing? ¿Es la revelación milagrosa del cristianismo tradicional? Para los que conocen á Lessing no puede siquiera haber cuestión: la sola comparación que establece entre la revelación y la educación prueba que no puede existir en su pensamiento la idea del milagro. Dice, en efecto, que la educación es una revelación particular, individual. Ahora bien, ¿es el padre ó es el maestro un revelador en el sentido del Cristo, Hijo de Dios? La revelación es, pues, para Lessing otra cosa que la encarnación del Verbo, es la religión en su esencia, tal como se desenvuelve en el seno de la humanidad, bajo la inspiración de Dios. Si es así, ¿por qué se sirve de un término que tiene una acepción consagrada, dándole una significación diferente? Esto hace equívoca la idea dominante de una educación providencial, y no se sabe si quien habla es un cristiano ó un libre pensador; mas nuestra censura se dirige menos á Lessing que al espíritu que reina en la filosofía alemana, la cual tiende á parecer cristiana; y para mostrar que lo es, conserva la terminología del cristianismo; mas para quien penetra en el fondo de las cosas, es evidente que no tiene de cristiana más que el nombre. ¿No valdría más cambiar de lenguaje al propio tiempo que se cambian las ideas? Habría más sinceridad en el procedimiento y ganaría con ello la pureza de las ideas.

Lessing añade que la revelación, como la educación, no da al individuo sino lo que habría podido hallar en sí mismo, pero se lo da más pronto. En esta proposición hay juntamente un elemento sobrenatural, en apariencia, y una negación de la revelación tradicional, pues que ésta pretende enseñar al hombre verdades que están por cima de la razón. Si la revelación fuera puramente humana, ¿cómo se pudiera decir que da más pronto á la humanidad lo que el espíritu humano habría descubierto más tarde por sus propias fuerzas? El verdadero pensamiento de Lessing, como vamos á verlo, es que la revelación es la forma, la envol-

tura, por decirlo así, de la verdad; bajo el nombre y la autoridad de Dios, los pueblos reciben de un revelador, profeta humano, las verdades á las cuales no se habrían elevado por sí mismos sino después de siglos, como el niño aprende en una hora el resultado de trabajos seculares de la ciencia. Si los pueblos se someten tan fácilmente á la revelación, es porque la creen emanada de Dios directamente, y esta creencia es en realidad todo lo que hay de milagroso en las religiones reveladas.

La primera revelación es la de Moisés. Lessing no examina el carácter del revelador. ¿Fué ó no fué inspirado? ¿Fué ó no fué el autor del Pentateuco? Lessing toma el mosaísmo tal como lo concibe la tradición cristiana: Dios elige una raza particular para hacer de ella la educadora del género humano. La idea es exacta, y sabida es la grandeza con que la trató Bossuet; pero es demasiado exclusiva: desarrollada lógicamente, conduce á una apreciación estrecha y falsa del desenvolvimiento religioso de la humanidad. Ya los Padres de la Iglesia, formados en la filosofía de Platón, se avenían mal con esta mezquina tradición que anulaba toda la antigüedad en beneficio de Moisés, y representaron la filosofía griega como una educación providencial de la gentilidad: los Griegos eran, por consecuencia, también un pueblo elegido. Hay que ir más allá, y decir que todos los pueblos son elegidos, porque todos tienen su misión que cumplir en la obra general de la humanidad, y, en realidad, la antigüedad entera fué una preparación del cristianismo. Lessing lo reconoce, pero dando á su pensamiento una forma poco histórica. Pueblos gentiles se habían elevado, sin auxilio ninguno de la revelación, á nociones más exactas de Dios y del alma que los Judíos, quienes, en contacto con ellos, se aprovecharon de estas luces naturales. Fué, dice Lessing, un servicio que la razón prestó á la revelación, porque el pueblo elegido no tardó en superar á todos los demás. Ciertamente aventajaron los Judíos á los Egipcios, á los Caldeos, á los Persas; pero ¿fué porque tuvieron una revelación? No, pues que aprendieron de los Mazdeos una verdad capitalísima, la de la inmortalidad del alma, que Moisés les había dejado ignorar. ¡Hé ahí, pues, la razón que ilustra á la revelación! El hecho es incontestable y bastaría por sí solo para probar que la revelación sobrenatural es una ilusión. Explicase fácilmente ponién-

dose en el terreno de la revelación permanente y progresiva: raza teológica, los Judíos se asimilaron y apropiaron todas las verdades religiosas que se habían producido en el seno de la gentilidad; tuvieron más de un maestro, y tenían la aptitud necesaria para aprovecharse de sus lecciones. Esa es ciertamente la idea de Lessing; pero sería más clara si no la hubiera en cierto modo disfrazado con la palabra ambigua de revelación.

¿Cuáles fueron las enseñanzas de la primera revelación? La existencia de un Dios, de recompensas para los que observaban sus leyes y de penas para los que las desobedecían. En el pensamiento de Moisés, Dios era único; pero el pueblo, al cual se dirigía, no siendo capaz de comprender esta idea, se lo representó como el Todopoderoso, y no dió por la misma razón á sus mandamientos más sanción que penas y recompensas temporales. Los filósofos del siglo XVII combatieron enérgicamente por este motivo la revelación de Moisés. ¿No es la inmortalidad del alma una de las bases de la religión? ¡Pues hé ahí un revelador que la ignora, ó que, por lo menos, no la comunica al pueblo elegido! ¡Y no le enseña una verdad que los gentiles conocían! La explicación de Lessing fué dada ya por San Agustín para justificar las imperfecciones de la ley antigua; mas es difícil admitirla respecto de la inmortalidad del alma, porque no eran los Hebreos más incultos que los pueblos de la gentilidad, todos los cuales tenían la creencia de una vida futura. Se comprende, á lo sumo, el silencio del revelador, pero no se concibe que sustituyera una verdad por un error. A menos de creer en una excepción milagrosa para el pueblo elegido, no es verdad que la felicidad temporal sea una recompensa y los males temporales una pena. ¿Quién ignora, en efecto, que las riquezas y la grandeza son con frecuencia una maldición, mientras que la pobreza y la miseria son un beneficio divino? Sólo puede admitirse la explicación de Lessing considerando á Moisés, no como un profeta, sino como un legislador humano y falible; mas en el terreno de la revelación sobrenatural, el silencio de Moisés queda como un misterio.

A la revelación de Moisés sucede la de Jesucristo. ¿Qué es el Cristo? Lessing no responde á la pregunta. Los milagros y las profecías, dice, fueron necesarios para fundar el cristianismo; hoy ya es diferente, porque nosotros creemos en las

verdades predicadas por Jesucristo sin el auxilio de ese elemento sobrenatural. Un cristiano no diría esto y un libre pensador diría más, si bien es cierto que Lessing no creía ni en los milagros ni en las profecías: á sus ojos, lo sobrenatural no es más que un medio de propaganda; lo único que le interesa en la predicación evangélica es la verdad revelada por el Cristo, y la inmortalidad del alma es lo que constituye la esencia de la segunda revelación. Y no es que esta creencia no se hallara en las religiones y en las filosofías de la gentilidad; mas Jesucristo fué el primero que hizo de ella la regla de la vida y el principio de la santificación interior.

Hay dogmas más esenciales en el Evangelio, ó á lo menos se pretende que lo son: la Trinidad, el pecado original, la redención y la mediación. ¿Qué piensa de ellos Lessing? No los admite como misterios ante los cuales deba detenerse la razón, sino que trata de darles un sentido filosófico. No creemos que lo haya logrado, pero ¿qué importa? Ha intentado transformar los misterios en verdades racionales, en decir, deseaba transformar el cristianismo histórico. Este sería, en efecto, el único medio de salvarlo. El tiempo de los misterios ha pasado; es preciso que la teología haga sus funerales, y desde luego los que quieran mantener el cristianismo tienen que ponerlo en armonía con las ideas y sentimientos de la humanidad moderna. Este trabajo se produce hoy en el seno de la teología cristiana: los protestantes lo hacen abiertamente; y si no se atreven á confesar los católicos que se alejan del cristianismo tradicional, difieren en realidad sus creencias totalmente en muchos puntos de las de los primeros siglos. Lessing estaba, pues, en el cambio de lo porvenir cuando introdujo el dogma del progreso en la religión.

En un dogma esencial del cristianismo, en la inmortalidad, se aparta Lessing de la tradición cristiana: no comprende el paraíso y tiene horror al infierno. ¿Con qué los sustituye? Con la idea de una vida progresiva, con el renacimiento en esta tierra. Esa es la metempsicosis, dicen los defensores del cristianismo oficial, y con esto se burlan de una filosofía que enarbola la bandera del progreso en la religión y conduce á una vetustez de algunos miles de años. Pero la idea de Lessing no es la de los Indios y de los Egipcios, ni la de Pitágoras, porque la esencia de su dogma es el