

matias ortodoxo por un galimatías que se llama filosófico y que desagradó á todo el mundo; no satisfizo á la fe, puesto que chocaba con ella; y menos aún á la razón, que nada tiene de común con la fe católica. Limitémonos á referir la severa censura de Fenelón; el lector preferirá creerle sobre su palabra, á meterse en el laberinto de absurdos que los teólogos han inventado para explicar aquellas horribles palabras: *Muchos son los llamados, pero pocos los escogidos*. El dulce, el indulgente Fenelón acusa á Malebranche de destruir todo el sistema de la gracia, le acusa de destruir el misterio de la predestinación, le acusa de dar un mentis á San Pablo, que sobre este insondable misterio exclama: ¡Oh profundidad de la sabiduría de Dios! En fin, Fenelón acusa á Malebranche de caer en el error de los semipelagianos al enseñar que las disposiciones naturales de los hombres determinan al alma de Jesucristo á rogar más bien por unos que por otros (1). En definitiva, el filósofo cristiano, que había proclamado como un axioma la identidad de la fe y de la razón, queda convicto de destruir la fe.

¡Valía la pena de rechazar la falsa filosofía de los libres pensadores para llegar al mismo resultado! Esa falsa filosofía tiene al menos el mérito de mantener la independencia de la razón frente á la fe; iluminada por esta luz verdaderamente divina, se guarda bien de condenar á los hombres, á quienes Dios ha creado para la vida y no para la muerte. La filosofía cristiana, por el contrario, es tan absurda á los ojos de la razón como á los de la fe. Porque tiene que mantener las creencias de la Iglesia, y esas creencias, que por otro nombre se llaman misterios, son un reto al buen sentido. Oigamos á Malebranche. Se le opondrá que el Salvador deja perecer á los hombres á quienes ha venido á salvar, ó al menos que de ciento no salva más que uno. La objeción es seria; para un filósofo cristiano es una bagatela: "Jesucristo ha muerto por todos los hombres, aun por aquellos que perecen todos los días. ¿Por qué los pecadores no siguen los consejos de Jesucristo? ¿por qué no se preparan á recibir la lluvia del cielo? Si estas palabras tienen algún sentido, quieren decir que todo el mundo puede salvarse. Tal es efectivamente la opinión de la filosofía. Pero ¿es también la del filósofo

(1) DAMIRÓN, *La filosofía del siglo XVII*, t. II, p. 574, 575.

fo cristiano? No se toma el trabajo de decirlo y no se atrevería á pensarlo, porque sería semipelagiano, y, por consiguiente, condenado. Esto no le impide afirmar que Dios quiere de veras que todos los hombres se salven. Tal es la fórmula. Perfectamente. Pero si Dios quiere que todos los hombres se salven, ¿por qué no los salva? ¿Qué Dios es ese que quiere de veras y que no realiza lo que quiere? El Dios de los filósofos no cristianos, el Dios de la falsa filosofía, es más lógico y más caritativo: quiere que se salven todos los hombres, y los salva (1).

Por más que diga Malebranche, es pelagiano; Fenelón y Arnaldo lo han probado hasta la evidencia. Pero es pelagiano inconsecuente, como es también filósofo inconsecuente. La inconsecuencia y la filosofía cristiana son sinónimos. Pelagio reivindica atrevidamente la libertad del hombre; es uno de los más enérgicos defensores de la individualidad humana: este es su título de gloria. Puesto que Malebranche es pelagiano, debería también ser partidario decidido de la libertad. Pero ¿cómo había de reconocer la libertad siendo panteísta? No ha costado trabajo á Fenelón el probar que nuestro pelagiano ataca la libertad. Si, como sostiene, el orden inviolable es de la esencia misma de Dios, no hay nada posible más que lo que el orden permite; por consiguiente, que lo que es. En efecto, este orden inviolable es invencible; luego Dios es incapaz de querer y de poder nada que sea contrario á él; y como Malebranche añade á este primer principio el de que el orden exige que Dios haga siempre lo más perfecto que puede producir, se deduce que todo lo que está por bajo de lo más perfecto es absolutamente imposible. De donde se sigue que Dios no es libre y sus criaturas tampoco, puesto que no pueden obrar en ningún sentido contra la determinación del orden.

Arnaldo creyó deber refutar el *Tratado de la naturaleza y de la gracia* en que Malebranche trataba de explicar la fe por la filosofía. Escribió á Nicole mientras estaba ocupado en su trabajo: "Cuanto más avanzo, más me admiro de los trastornos que estas imaginaciones metafísicas introducen en la religión.", Arnaldo, se dirá, es sospechoso como jansenista. Concedido, pero Bossuet no lo

(1) Véase sobre todo este debate *El espíritu de M. Arnaldo*, tomo I, p. 80 y siguientes.

es. Es el último Padre de la Iglesia: él nos dirá adónde conduce la filosofía cristiana de Descartes y de sus discípulos. La primera lectura del *Tratado de la gracia* le inspiró, según dice, un verdadero horror: tan falsa, perjudicial y funesta le pareció la doctrina de Malebranche. Aquellas novedades filosóficas le asustaron. Lanzó un grito de angustia, y aquel grito de alarma era profético. En una carta á un discípulo del filósofo del oratorio escribe esta dura frase que nosotros hemos repetido: "No me acuerdo haber leído jamás un modelo de galimatías más completo.", Bossuet no se hubiera tomado el trabajo de censurar el lenguaje ininteligible del Padre Malebranche, si éste no hubiera sido discípulo de Descartes: "Yo veo, dice, no solamente en este punto de la naturaleza y de la gracia, sino también en otros muchos artículos muy importantes de la religión, prepararse un gran combate contra la Iglesia, bajo el nombre de la filosofía cartesiana.", Bossuet mismo era cartesiano; no quiere admitir que Descartes sea culpable; cree que se entienden mal sus principios, lamenta que las consecuencias que se sacan de él contra el dogma le hagan odioso. En realidad, aquellas consecuencias se deducen lógicamente en los principios. "Bajo el pretexto, continúa Bossuet, de que no debe admitirse más que lo que se entiende con claridad, cada cual se toma la libertad de decir: Yo entiendo esto, y yo no entiendo aquello, y por esta razón se aprueba y se rechaza todo cuanto se quiere.", Bossuet hubiera querido limitar el principio de la evidencia á la filosofía pura excluyendo de él á la teología; pero los principios y el espíritu humano no se dejan recortar de esta manera. "Se introduce, dice Bossuet, una libertad de pensar que hace que, sin respeto á la tradición, se diga temerariamente todo cuanto se piensa. Jamás se ha manifestado tanto este exceso como en el sistema de Malebranche, porque en él encuentro á la vez los inconvenientes de todas las sectas, y en particular los del pelagianismo.", Bossuet hace notar, además, otro hecho. El mal se difundía por la sociedad, y allí estaba el gran peligro de lo que el obispo de Meaux censuró enérgicamente como una herejía: "Esta palabra os extrañará, dice, pero no la digo sin motivo. Yo hablo ante los ojos de Dios y teniendo presente su temible juicio, como un obispo que debe velar por la conservación de su fe. *El mal crece*. Á la verdad, yo no veo que los teólogos se

declaren en vuestro favor; por el contrario, se levantan todos contra vosotros. Pero vosotros enseñáis á los laicos á despreciarlos. Ó yo me engaño mucho, ó yo veo formarse un gran partido contra la Iglesia, y á su tiempo se manifestará si no se trata con tiempo de ponerse de acuerdo.", (1).

Bossuet veía con claridad, y no exageraba el peligro: lo que él tenía se ha realizado, y aun ha excedido sus temores. ¿Cómo se llama la tendencia del espíritu humano á comprobar el dogma con la razón? El racionalismo. En el momento en que Bossuet murió empezaba el siglo XVIII; y ¿qué es la filosofía del último siglo más que el racionalismo llevado hasta el exceso? El germen de este racionalismo tan fatal á la fe se halla en Descartes. Malebranche cultivó la semilla lo mismo que Espinosa. La oposición irremediable entre la filosofía y una religión que dice estar por encima de la razón, y que en realidad es contraria á la razón, se manifestó en Malebranche aun más que en Espinosa, porque el filósofo francés, en su imprudente confianza, quiso explicar los misterios del cristianismo por la filosofía. Ahora bien, la filosofía no puede tocar á la religión, cuando la religión pretende ser revelada, sin alterar la fe haciéndola racional. La filosofía, por más que se llame cristiana, á menos que se limite á recitar el catecismo, procede de la razón y lleva invenciblemente á no aceptar más que lo que es conforme á la razón. En vano pretende la fe que es idéntica con la razón; en su esencia misma le es hostil. El cristianismo, ó no es nada, ó es la reprobación de la naturaleza; y si la reprueba, es porque la cree viciada por el pecado original; su objeto, y no tiene otro, es reparar la naturaleza decayida por la acción sobrenatural de la gracia. Todo es, pues, sobrenatural en el cristianismo, al paso que la filosofía trata de traer todo á la razón. ¿Cómo conciliar con la razón un dogma que se funda en un elemento sobrenatural? Tenemos siempre el círculo que quiere convertirse en cuadrado. La conciliación no se verifica más que transformando los dogmas en verdades racionales, lo cual es el fin de la religión revelada.

§ IV.—Leibnitz.

I

Hé aquí otro filósofo que pretende conciliar la fe y la razón, el cristianismo y la filosofía: Leib-

(1) BOSSUET, *Correspondencia*, t. XVII, p. 154 y p. 203-205.

nitz, genio superior á Malebranche, fracasa lo mismo que el filósofo francés. Nueva prueba de que la conciliación es imposible. Mientras se permanece en el séptimo cielo de las abstracciones, nada más cierto que la armonía de la fe y de la razón. Pero cuando se desciende del terreno de la teoría á la práctica, cambia la escena. Es preciso en ese caso preguntarse, ante todo, cuál es la fe que se armoniza tan perfectamente con la razón. Si se hubiese propuesto esta cuestión á Leibnitz, hubiera tenido dificultades para contestarla. Respecto á Malebranche, sabemos, al menos, que es católico; pero ¿cuál era la religión de Leibnitz? No se sabe: unos dicen que era católico; otros que era protestante; otros creen que no era ni lo uno ni lo otro, y tal vez estos últimos tengan razón.

Los neocatólicos tienen afán por reivindicar los grandes genios para su Iglesia; como rara vez los poseen en vida, tratan de apoderarse de ellos después de su muerte. ¡Leibnitz católico! ¡Qué triunfo para el catolicismo! La alegría, como siempre, ha sido de corta duración. Leibnitz hallaba razones para todo; las encontró hasta para los dogmas católicos, por lo cual dicen que debía ser católico. Él mismo nos dirá lo que es; escribió á Burnet en 1705: "Yo he explicado en gran parte ciertas opiniones de los doctores de la Iglesia romana contra las acusaciones exageradas de nuestras gentes. Pero cuando se ha querido avanzar más y hacerme creer que yo debía afiliarme entre ellos, les he demostrado que estaba muy lejos." Hay pasajes completamente formales en la correspondencia con el landgrave de Hesse (1). En una obra póstuma, los *Anales del imperio de Occidente*, olvida Leibnitz sus miramientos habituales y se expresa sobre la religión romana con un verdadero desdén: "Yo no puedo ciertamente aprobar, dice, que bajo la influencia ó con la complicidad de Roma haya sido manchada la pureza del culto divino, el cristianismo hecho abominable ó ridículo, y que una teología impía y desconocida de los apóstoles de Cristo se haya introducido en el mundo, gracias á la barbarie de los tiempos."

Hé aquí, dirán los protestantes, un lenguaje digno de un discípulo de Lutero. El lenguaje, en efecto, es el de los reformadores; pero las pala-

(1) LEIBNITZ, *Opera*, t. VI, p. 271.—ROMMEL, *Leibnitz und landgraf von Hessen*, t. I, p. 204-207.

bras no constituyen la religión. ¿Cumplía Leibnitz con los deberes que impone á los verdaderos cristianos la confesión de Augsburgo? El landgrave de Hesse, que le conocía perfectamente, dice que nuestro filósofo no tomaba la comunión, que por otra parte era un excelente sujeto. El sirviente de Leibnitz, el honrado Ekkart, que no se separó de su señor durante diez y nueve años, añadió que iba poco ó nada al templo. *Yo no recuerdo*, dice, *que haya comulgado una sola vez*. Este hecho es notable. Leibnitz hacía profesión de ser un filósofo religioso. Escribe á Arnaldo que lo que más le preocupa en sus especulaciones filosóficas es su salvación. Es la salvación á la manera de los cristianos de lo que habla, puesto que se dirige á un teólogo severo. Va más lejos, y dice "que lo que le ha inclinado principalmente á su filosofía, es que ha visto en ella un medio de conciliar la razón con el dogma" (1). No hubieran dicho más Descartes y Malebranche; pero ellos no se limitaban á decirlo; lo practicaban, al paso que la ortodoxia de Leibnitz parece consistir en esfuerzos teológicos. ¿Qué es esto? ¡Un pensador profundo que se preocupa por su salvación y que no hace nada por salvarse! ¡Demuestra muy sabiamente que su filosofía explica el misterio de la Eucaristía, se regocija de ello, pero no se ocupa de tomar parte en la cena! ¿Es un cristiano aquel que, pudiendo gozar de Dios comiendo su cuerpo, se contenta con la teoría? ¿Es un cristiano el que cree en la divinidad de la Iglesia y aun en la del pontificado, y no hace nada de lo que mandan? Las buenas mujeres de Hannover, que veían á Leibnitz quedarse en su casa, cuando todo buen protestante iba al templo, decían: *Leibnitz no cree en nada*.

Un contemporáneo de Leibnitz, filósofo también, Fontenelle, dice en el *Elogio* del filósofo alemán: "Se le ha acusado de no ser más que un grande y rígido observador del derecho natural, y que sus pastores le han dirigido reprensiones públicas é inútiles." Esta es también la opinión de Voltaire: "Leibnitz, dice, pensaba y hablaba libremente é inspiró sus opiniones libres á más de un príncipe." Creemos que Voltaire va demasiado lejos á reivindicar á Leibnitz para la secta de los libres pensadores. Pertenece más bien á la escuela de los filósofos cristianos, sino que en él el filósofo

(1) LEIBNITZ und ARNAULD, p. 141, 145.

domina decididamente al cristiano; es el tipo de esa raza numerosa de filósofos alemanes que pretenden absolutamente pasar por discípulos de Cristo, por más que se verían comprometidos si tuviesen que firmar el catecismo de su confesión. ¿Cómo se arreglan para conciliar lo que nosotros consideramos inconciliable? Un escritor francés confiesa que Leibnitz no era ni católico ni protestante, sino filósofo: "Veía, dice, en todas las Iglesias lo esencial del cristianismo, y en el cristianismo mismo todas las verdades fundamentales de la moral y de la religión." Falta saber cómo puede encontrarse la verdad en campos tan opuestos. Nuestro escritor continúa: "Se mantenía por encima de las sectas en una tranquilidad perfecta, en el seno de un espiritualismo sublime, en el que los misterios de la fe libremente interpretados se conciliaban sin grandes esfuerzos con los datos de la ciencia" (1). Hé aquí la receta de la filosofía ortodoxa. No consiste más que en interpretar libremente los misterios; haciéndolo con un poco de buena voluntad se les hará decir lo que se quiera, sin grandes esfuerzos. Y de este modo podía uno llamarse á la vez filósofo y cristiano. Pero ¿y la buena fe? ¿y la franqueza? ¿y la verdad?

Para conciliar la filosofía, que vive del libre pensamiento, con una religión que se funda en los milagos, se necesita más que una interpretación libre; se necesita engañar, sea á la filosofía, sea á la religión. Un filósofo hegeliano dice que Leibnitz tenía con la ortodoxia todas las complacencias y deferencias que un hombre amable tiene con las damas. Esto cambia ya la tesis, porque quien dice galantería dice mentira. Leibnitz, continúa Feuerbach, quería descender á hablar el lenguaje de la ortodoxia cuando tenía que tratar con ella, pero no debe tomarse esta galantería al pie de la letra (2). Esto es todavía más claro. Feuerbach, por su parte, ha empleado también la galantería: nosotros, que no hacemos profesión de galantes, diremos claramente que Leibnitz pensaba de una manera y hablaba de otra. La acusación es grave; pero ¿qué otra cosa es la libre interpretación y los esfuerzos que hay que hacer para conciliar el dogma con el libre pensamiento? ¿Qué otra cosa es esa complacencia

(1) SAISSET, en la *Revista de Ambos Mundos*, 1860, t. VI, página 966.

(2) FEUERBACH, *Geschichte der leibnizischen Philosophie*, página 103.

encia hacia la elevada y poderosa dama que se llama la Iglesia? Se lee en las obras de Leibnitz: "Practicaba la máxima de su tiempo de que se debe hablar con muchas personas y ser sabio con pocas" (1). Esto es diplomacia, pero no es filosofía. El filósofo es misionero de la verdad; debe predicarla en todas partes, lejos de ocultarla y desfigurarla. Leibnitz había adquirido el hábito de hablar sin decir lo que pensaba, de tal modo que no revelaba su pensamiento ni aun en la mayor intimidad, á la manera de los diplomáticos. La reina Sofía Carlota, aquella mujer tan apasionada por la verdad, se lamentaba de que su amigo Leibnitz no le decía todo lo que pensaba (2). ¡Es decir que no se puede ser filósofo cristiano más que usando de rodeos y transigiendo con la verdad! ¡Dios nos libre de semejante filosofía! Si fuésemos cristianos, preferiríamos el catecismo; como libres pensadores, preferimos la verdad completamente desnuda.

II

No tratamos de rebajar á Leibnitz. Cada siglo tiene su misión y cada hombre su papel que desempeñar en el desarrollo de la humanidad. La filosofía acababa de nacer con Descartes; era mirada con malos ojos por los ortodoxos de todas las sectas; no le tenía más afición Lutero que Roma. Necesitaba, pues, muchas contemplaciones para conquistar un lugar en el mundo. Pero lo que era una cadena no debe ser una ley: debemos compadecer á Leibnitz, pero no debemos imitarle. Leibnitz se mantenía realmente, como se ha dicho, por encima de todas las sectas y tenía el genio conciliador. Estaba, pues, predestinado á una obra de conciliación. ¿Qué pretende armonizar? La razón y la fe. Veamos el resultado. Si Leibnitz fracasó, fué porque no había medio de triunfar. ¡Sirva de lección á la filosofía! Deje de hacer diplomacia, y no se preocupe más que de la verdad.

Leibnitz dice que hay verdades reveladas que constituyen el objeto de la religión; se las llama también misterios. ¿Acaso los misterios se concilian con la razón? Hé aquí el problema. La respuesta de Leibnitz es la de Descartes: "Dos verdades no pueden contradecirse. El objeto de la fe

(1) LEIBNITZ, *Opera*, edic. Dutens, t. V, p. 165.

(2) RITTER, *Geschichte der Philosophie*, t. XII, p. 58-60.

es la verdad que Dios ha revelado de una manera extraordinaria. La razón es el encadenamiento de las verdades, pero particularmente de aquellas que el espíritu humano puede alcanzar naturalmente, sin ser ayudado por la idea de la fe. Esta identidad de la fe y de la razón era el tema favorito de los cartesianos. No había convencido á los incrédulos, ni aun á aquellos que, aunque ocupándose de la religión, querían una creencia que la razón pudiese aceptar. Decían que la armonía de la razón y de la fe era una pura suposición, que en realidad los dogmas cristianos estaban en oposición con la razón; ¿cómo, pues, había de poder admitirlos la razón? Leibnitz viene en auxilio de la fe amenazada. Hace una gran concesión á los libres pensadores. Los verdaderos creyentes dicen con Tertuliano: *Yo creo, porque es absurdo*. No es esta la opinión de Leibnitz: "Una verdad revelada por la fe, dice, no puede ser contraria á la razón. Porque siendo la razón, lo mismo que la fe, un don de Dios, su combate haría combatir á Dios contra Dios. Si las objeciones de la razón contra algún artículo de fe son insolubles, habrá que decir que este pretendido artículo es falso y no revelado: será una quimera del espíritu humano." (1). Leibnitz es, pues, de opinión de que los misterios del cristianismo no deben ser contrarios á la razón, para ser verdades reveladas; sostiene que, en efecto, no están en oposición con la razón, sino por encima de la razón. Esta distinción ha hecho fortuna. La teología en el último trance se da por muy satisfecha con agarrarse á esta tabla de salvación; no le queda otra, y tememos mucho que esta misma le arrastre al fondo de los abismos. Oigamos al salvador.

Quien dice misterios, dice dogmas incomprensibles. Leibnitz confiesa que no se los puede comprender, y que, por consiguiente, es imposible probarlos por la razón, porque lo que se puede probar por la razón pura se puede también comprender. Pero, dice, se pueden explicar, en cuanto es necesario para creerlos; la razón no presenta obstáculo alguno, porque no podemos afirmar que haya oposición entre los misterios y la razón. Á veces nos parece que un dogma repugna á la razón; pero "lo que en nosotros es contrario á los misterios no es la verdadera razón, ni la luz natural, sino la corrupción,

(1) LEIBNITZ, *Discurso de la conformidad de la fe con la razón*, t. II, p. 25, 47, edic. Charpentier.

el error ó preocupación, las tinieblas," (1). Hay que decir, pues, que *los misterios sobrepujan á nuestra razón*. En ese caso no puede ya haber contrariedad.

Hé aquí la famosa distinción que debe salvar la fe. Dispénsenos el gran filósofo por la confesión que vamos á hacer: no comprendemos cómo ha podido pagarse de palabras, porque su teoría no consiste más que en puras afirmaciones. Este es el sistema de los filósofos cristianos, que lo han tomado de sus amigos los teólogos. En cuanto á los teólogos, no hay nada que decir, es cosa corriente que estos señores estén en relación con el Espíritu Santo. Pero ¿y los filósofos? Leibnitz afirma que hay verdades reveladas. ¿Por dónde lo sabe? ¿Por medio de la razón ó de la fe? Si es por medio de la razón, ¿por qué se obstina la razón en rechazar los misterios? Luego es la fe quien ha enseñado á Leibnitz que hay misterios, cree en ellos por la fe. Y ¿quién le dice que esos misterios no son contrarios á la razón, sino que están por encima de la razón? No es ciertamente la razón quien le dice esto. ¿Cómo puede saber la razón, que no comprende los misterios, si están ó no en armonía con la razón? No puede decir ni que sí ni que no, aun bajo el punto de vista de la ortodoxia. No sucede lo mismo considerando la cuestión desde fuera de la fe revelada. En ese caso las objeciones contra los misterios nacen en abundancia. ¿Qué responde Leibnitz á estas objeciones? Se tapa los oídos, no quiere escucharlas: es la *razón corrompida* quien las concibe. ¿Quién ha enseñado á Leibnitz que nuestra razón está corrompida? La fe; la razón desconoce el pecado original y sus consecuencias imaginarias; confiesa que es falible, pero esto es de la esencia de la criatura; hay que tomarla, pues, tal cual es. Ahora bien, la razón, tal cual Dios nos la ha dado, no sabe nada de los misterios, y menos los comprende; por esto mismo es para ella como si no existiera. Por consiguiente, todo el artificio de la doctrina de Leibnitz se derrumba; no quedan más que las afirmaciones de la fe; la fe es quien afirma que hay verdades reveladas; la fe es quien afirma que estas verdades reveladas no son contrarias á la razón. ¿Qué valor tienen esas afirmaciones para los que no tienen fe? El valor que tiene una ilusión, producto de un sueño.

(1) LEIBNITZ, *Discurso de la conformidad de la fe con la razón*, tomo II, p. 57-59.

Es preciso ir aún más lejos. Nuestra razón, tal cual es, tal como ha sido siempre, nos dice que no puede aceptar los misterios, porque están en oposición con las nociones que encuentra en la luz natural de que Dios la ha dotado. Dejemos el terreno de las afirmaciones, y tomemos el dogma fundamental del cristianismo tradicional, la caída. Leibnitz se ve obligado á admitirla y la admite, puesto que dice que nuestra razón está corrompida. ¿Acepta también las consecuencias de esta terrible creencia? No puede, á menos que abdique por completo su razón. En el discurso mismo sobre la *Conformidad de la fe y de la razón*, en que se muestra todo lo ortodoxo posible, rechaza la condenación de los niños no bautizados. Es, sin embargo, una consecuencia lógica, irrefutable del pecado original. Ha necesitado Leibnitz, como todos los que retroceden ante esa espantosa doctrina, una *interpretación libre* de la fe para librarse de los horrores que de ella se deducen. ¿Vale la pena de proclamar tan alto que la fe es idéntica con la razón, cuando á cada paso hay que andar con rodeos y transigiendo para impedir que la razón se subleve contra la fe? Lo que decimos de la caída, lo decimos de todos los misterios. La encarnación de Dios en el seno de una virgen, está en armonía con la razón? ¿Nos dice la razón que lo infinito y lo finito pueden unirse en una sola y misma persona? ¿Y la Trinidad? ¿Es la razón quien nos dice que tres no forman más que uno? Es la fe y la fe más crédula. Si, á despecho de los progresos de la razón, se mantiene esa superstición, es porque hay una Iglesia interesada en explotarla.

¿Qué debemos pensar, pues, de la conciliación intentada por Leibnitz? Un teólogo protestante dice que es una transacción diplomática (1). Estamos conformes en que haya sido precisa diplomacia para llevar á cabo la transacción; pero si quiere decir que Leibnitz obró como diplomático, en el mal sentido de la palabra, para engañar, no teniendo él ni fe ni ley, protestamos. En su correspondencia con Arnaldo hallamos la explicación de sus atenciones teológicas: "Empieza, dice, un siglo filosófico; la pasión por la verdad se extiende fuera de la escuela; hay que satisfacer esta necesidad; de lo contrario la religión ha concluido. La fe va-

(1) BAUR, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit*, tomo III, página 571.

cila ya en muchos hombres, grandes pero malos. La Iglesia tiene en su seno una masa de enemigos peores que los herejes. Es de temer que la última de las herejías sea, si no el ateísmo, al menos un naturalismo francamente profesado," (1). Si alguna profecía se ha cumplido, ha sido la de Leibnitz: el siglo XVIII ha sobrepujado los temores del filósofo, destruyendo, no solamente el cristianismo revelado, sino también toda religión. Fervoroso secretario de la ley natural, Leibnitz debía temer la invasión de la incredulidad. ¿Cómo prevenirla? No había más que un medio de contener ó de volver á traer al seno de la Iglesia á los que la abandonaban, y era conciliar la fe con la razón; porque la oposición entre la fe y la razón sublevaba á aquellos grandes hombres de que habla Leibnitz, y hasta á los hombres mundanos. ¿Era posible la conciliación?

Si Leibnitz hubiera sido educado en el seno del catolicismo, jamás hubiera pensado en su obra de conciliación, porque hubiera visto desde luego su imposibilidad. La Iglesia infalible no admite transacción entre la fe y la razón; si consiente la filosofía, es á título de sierva de la teología; es decir, que sacrifica enteramente la razón á la fe. Pero Leibnitz era protestante, y una experiencia secular nos enseña que en el seno de la reforma la fe se ha conservado, gracias á la satisfacción que da á las exigencias de la razón. Es que la fe no es en ella inmóvil; estando sometida á la interpretación individual de la Biblia es progresiva como el espíritu humano. Colocándose á esta altura es evidente que la conciliación entre la fe y la razón es muy posible, es hasta evidente como un axioma. Hay, en efecto, verdades de fe que Dios mismo ha grabado en nuestra alma; tal es la creencia en un Dios que dirige los destinos humanos, la creencia en la libertad, la individualidad y la inmortalidad del hombre. Si Leibnitz se hubiese limitado á defender esta fe innata en el hombre, le hubiera sido fácil demostrar su conformidad con la razón; pero fué mas allá, y desviándose de su objeto, no acertó. Sus verdades de fe son misterios de una religión que pretende ser revelada, y los misterios son inconciliables con la razón, puesto que parece que se complacen en contrariarla. En vano afirmaba Leibnitz que eran verdades enseñadas por Dios:

(1) *Briefwechsel zwischen Leibnitz und Arnault*, p. 140.

los espíritus libres á quienes quería convencer no le escuchaban, porque precisamente habían abandonado el cristianismo oficial porque no podían creer en una revelación milagrosa; respondían á Leibnitz lo que le responde un ilustre teólogo de nuestros tiempos: "¿Qué venis á hablarnos de fe, dice Strauss, á nosotros que no admitimos vuestros misterios? Vuestras pretendidas verdades de fe son quimeras, y es una quimera aún mayor el hablar de su armonía con la razón" (1).

Si Leibnitz no satisfacía á los libres pensadores, menos satisfacía á los ortodoxos. Hablaba de verdades de fe, pero se guardaba bien de decir cuáles eran estas verdades. No son las mismas para todas las sectas cristianas ni mucho menos: ¡qué abismo entre un católico y un sociniano! El abismo es casi tan grande entre un luterano puro y un latitudinario. ¿Qué hubiera dicho Leibnitz, si se le hubiera preguntado cuál de las tres verdades reveladas admitía en materia de transubstanciación, la de la Iglesia católica, la de la confesión de Augsburgo ó la de Calvino? Lo que es verdad para los unos es error, crasa superstición para los otros: ¿cuál, pues, está conforme con la razón? Si se hubiera declarado por una secta, el filósofo hubiera sido rechazado por los otros, y en ese caso, adiós conciliación. Si se hubiese declarado por todas, hubiese sido rechazado por todas, porque su obra de conciliación hubiese sido un absurdo: el error, la verdad y la superstición no pueden ser igualmente revelados por Dios. De modo que Leibnitz descontentaba á los libres pensadores y no satisfacía á la ortodoxia, á pesar de hacerle la enorme concesión de defender las verdades de fe, llamadas misterios.

III

Por una especie de ironía de la fortuna, Leibnitz se vió en el compromiso de realizar sus ideas de conciliación. Cuando la Reforma hubo desgarrado la túnica inconsútil de Jesucristo, hubo gentes á quienes aquella disensión afligía y á quienes inquietaba el porvenir del cristianismo; inclinados á la paz, creían de buen grado en una mala inteligencia, y esperaban que explicándose amistosamente se llegaría á restablecer la unidad de la

(1) STRAUSS, *Dogmatik*, t. I, p. 339.

cristiandad. De aquí las tentativas *irénicas* del siglo XVII. Fueron resucitadas á fines del XVII: Leibnitz se vió envuelto en ellas lo mismo que Bossuet. Se entabló una correspondencia entre el filósofo y el obispo. Es casi todo lo que resta de aquellas vanas negociaciones. No dejan de tener una importancia considerable. Precisamente su inutilidad ofrece una grande enseñanza. Bossuet escribió una exposición de la fe cristiana, depurada todo lo posible del elemento supersticioso y con el objeto manifiesto de volver á encaminar á los extraviados; se le acusó de hacer protestante el catolicismo. Por su parte, Leibnitz rompió muchas lanzas en favor de la Iglesia de Roma contra los luteranos exagerados. Diríase que aquellos dos grandes genios estaban hechos para entenderse; no había protestante más próximo al catolicismo que el pensador alemán; no había católico más moderado que el obispo de Meaux. Veamos la obra de los conciliadores.

Leibnitz amaba la unidad en todas las cosas; la deseaba principalmente en la religión: "No hay nada más importante para la gloria de Dios, dice, y para el bien de los hombres que el restablecimiento de la unidad de la Iglesia" (1). Hé aquí una idea católica como pocas. Aceptémosla por ahora, á reserva de volver sobre ella. ¿Cómo restablecer la unidad cristiana? Leibnitz responde: "Los principios y el honor de los dos partidos quedan en toda su integridad; no se revoca ni se retracta de nada, y no se hace confesión alguna que hiera la dignidad del uno ni del otro" (2). En esto estamos en plena diplomacia; parece que asistimos á un congreso, en el que hábiles políticos tratan de conciliar el amor propio de sus soberanos, dando satisfacción al uno sin lastimar el orgullo del otro. Pero aunque pueda transigirse sobre las posesiones, sobre pretensiones territoriales, ¿se puede transigir también sobre los principios? Estos principios son considerados, principalmente por uno de los partidos, como una verdad inmutable, porque proviene de Dios: ¿puede transigirse sobre una verdad revelada? Leibnitz prevé que ninguno de los partidos querrá ceder; no cree que pueda restablecerse la unidad, tal cual existía antes de la Reforma.

(1) *Obras de LEIBNITZ*, publicadas por M. Foucher de Careil, tomo I, p. 1.

(2) *Obras de LEIBNITZ*, publicadas por M. Foucher de Careil, tomo I, p. 15.

¿En qué consiste, pues, su unidad según él? Los protestantes y los católicos conservarán *sus principios íntegros*, dice. Hé aquí á los protestantes satisfechos; no se les pide ninguna retractación ni ninguna revocación. Pero ¿qué dirán los católicos? Se abre la Iglesia de par en par; todo el mundo entra en ella, luteranos, calvinistas, anabaptistas, latitudinarios, hasta socinianos y unitarios; conservan todos sus creencias particulares; y esta mescolanza de opiniones contradictorias, hostiles, se llama la unidad. Esta unidad es la imagen de la que reinaba en Babel; es el ideal de la confusión. ¿Es así como se comprende la unidad en Roma? ¿Es así como Bossuet la comprendía?

Roma no admite disidencia de opiniones por una gran razón, porque posee la verdad absoluta; los que no participan de su fe en todos los puntos son herejes, y excluye á los herejes de su seno para entregarlos á Satanás. No hay que decirle que se equivoca, porque es infalible. No puede desprenderse de su infalibilidad ni de sus pretensiones á la unidad absoluta, porque si ella no fuese la única Iglesia verdadera, cesaría en el instante de existir. Hé aquí por qué se negó siempre á hacer la menor concesión á los Griegos, por más que reconociesen todas las creencias del catolicismo. Los protestantes, por el contrario, se separaban de Roma en artículos de fe. ¿Y Leibnitz pide á la Iglesia que reconozca como sus hijas á sectas que dicen negro cuando la madre dice blanco? Esto era pedir que Roma abdicase, que se suicidase: Roma perecerá, es cierto, pero no dará á sus enemigos el gusto de suicidarse.

Se vé que la noción que Leibnitz se formaba de la unidad no era la de la Iglesia. Para aceptar la unidad del filósofo hubiera sido preciso que la Iglesia se hubiera compuesto de filósofos que se mantuvieran por encima de las diversas sectas, interpretando libremente sus disidencias. Esta Iglesia imaginaria no tenía nada de común con Roma. Por esto Bossuet, uno de los más bellos genios del catolicismo, no comprendió nada de la unidad de Leibnitz. Se le ha criticado diciendo que tenía más imaginación que talento. Para ser justos, habría que decir que Bossuet y Leibnitz hablaban un lenguaje diferente: el uno era católico, el otro, á despecho de su ortodoxia, era filósofo; hé aquí por qué no se entendían. Bossuet quería la unidad romana, la unidad sin disidencia; los protestantes la

habían roto sin razón; no había más que un medio para ellos de restablecerla, y era volver á entrar en el seno de la Iglesia, retractándose de sus errores. Bajo este punto de vista, y para un católico no hay otro, Bossuet no pedía una unidad filosófica, puramente aparente. Para él la transacción no tiene sentido; ¿se transige con Dios? Ahora bien, la Iglesia es el órgano de Dios, se confunde con Dios. Así es que, á pesar de toda la urbanidad francesa, Bossuet tiene en su correspondencia con Leibnitz el tono de autoridad propio de su Iglesia; está tan acostumbrada á dominar, que trata de mandar, aun cuando parece prestarse á una discusión. Si quiere condescender á discutir, es á condición de que se obedezcan sus palabras como la palabra de Dios. Bossuet, escribiendo á Leibnitz, tiene el aire de un profesor en presencia de sus discípulos.

¿Por qué Leibnitz, cuyo talento era infinitamente superior al del obispo de Meaux, se sometió á este humillante papel? La unidad que pretendía tenía tan poco valor filosófico como importancia teológica. Tal como la concebía hubiese sido una simple coexistencia de las diversas sectas cristianas. ¿Á qué esa apariencia de unidad? No hubiera impedido la divergencia de opiniones, puesto que Leibnitz mantenía á los protestantes en sus principios. Ahora bien, aquellos principios tendían al socinianismo, y el socinianismo no es más que una forma del racionalismo. La unidad de Leibnitz no hubiera, pues, evitado ninguno de los males que temía; la guerra civil hubiera cundido en el seno de su Iglesia y la hubiera desgarrado. Si la unidad hubiera sido verdadera, una unidad católica como la de la edad media, hubiera sido más funesta todavía, porque hubiera destruido la libertad del espíritu humano. La libertad y la unidad romana son incompatibles: las cruzadas contra los herejes y las hogueras de la inquisición son testimonios sangrientos del respeto que la Iglesia una é infalible tiene hacia las inevitables disidencias de la libertad. La unidad absoluta es un falso ideal, porque vicia la creación en su esencia, matando el principio de la individualidad.

IV

¿No se propuso Leibnitz otro fin que el de la unidad, sea aparente ó sea real? Si así fuese ha-