

cultad de entender y de querer el mal, y con la de ejecutar el mal que entendian: en esto está su semejanza; empero en la naturaleza angélica esta imperfeccion duró un momento, mientras que en la humana dura siempre: en esto está su diferencia. Hubo para el Angel un momento pavoroso, solemnisimo, en que le fué dado escoger entre el bien y el mal; en aquel instante tremendo las falanges angélicas se dividieron entre sí: de ellas unas se inclinaron ante el acatamiento divino, otras se alzaron en tumulto y se declararon rebeldes. A esta resolucion suprema é instantánea siguió un fallo instantáneo y supremo: los ángeles rebeldes fueron condenados, y los leales fueron confirmados en gracia (1).

El hombre, más flaco de entendimiento y de voluntad que el ángel, porque no era como él un espíritu puro, recibió una libertad más flaca y más imperfecta, y su imperfeccion habia de durar en él tanto como su vida. Aquí es donde resplandece con su infinito resplandor la inenarrable belleza de los designios divinos. Dios vió antes de todo principio cuán bellas y convenientes eran las jerarquías, y estableció las jerarquías entre los séres inteligentes y libres. Vió, por otro lado, eternamente cuán conveniente y bella era en el Criador cierta manera de igualdad para con todas sus criaturas; y fué tal el soberano artificio, que juntó en uno la belleza de la igualdad con la belleza de la jerarquía. Para que

(1) «La naturaleza angélica, dice Santo Tomás, es tal, que no adquiere su perfeccion propia lenta y progresivamente, sino en el primer instante de su existencia; y el merecimiento de los ángeles los conduce á la gloria, del mismo modo que se perfecciona su naturaleza; es decir, alcanzaron la bienaventuranza en cuanto la hubieron merecido. Pero no solo el ángel, sino aún el hombre mismo, puede merecerla con un solo acto, pues en efecto el hombre la merece con todo acto informado por la caridad. Los ángeles han sido bienaventurados desde su primer acto informado por la caridad.» (I. q. 62. 5).

«Así como los ángeles buenos, dice Suarez, recibieron la recompensa en el momento de merecerla, así los malos fueron castigados en el momento que cometieron la culpa.» (*Tract. de Angelis*, lib. VIII, cap. II, n. 10).

la jerarquía pudiera existir, hizo desiguales sus dones; y para que la ley de la igualdad se cumpliera, exigió más al que dió más, y ménos al que dió ménos; de tal manera, que el más aventajado en los dones fuera más estrechado en las cuentas, y el ménos estrechado en las cuentas, ménos aventajado en los dones. Porque la nativa excelencia del ángel fué mayor, su caida fué sin esperanza y sin remedio, su castigo instantáneo, su condenacion eterna: porque la nativa excelencia del hombre fué menor, no cayó sino para ser levantado, no prevaricó sino para ser redimido. El fallo que le alcanza no será inapelable, ni su condenacion irredimible, sino en aquel instante conocido solo de Dios, en que la prevaricacion angélica y la humana pesen con un peso igual en la balanza divina, llegando á ser la una por la repeticion, lo que la otra por la grandeza. De esta manera el hombre no podrá decir á Dios: ¿por qué me hiciste hombre y no ángel? ni el ángel: ¿por qué no me hiciste hombre?

¡Señor! ¿quién no se espanta con el espectáculo de tu justicia? ¿Qué grandeza hay igual á la grandeza de tu misericordia? ¿Qué balanza hay en su fiel como la que tú tienes en la mano? ¿Qué vara hay tan derecha como la vara con que mides? ¿Qué matemático conoce como tú los números y sus misteriosas armonías? ¡Cuán bien hechos están todos los prodigios que hiciste! ¡Cuán bien asentadas las cosas que asentaste, y cuán armónicamente bellas despues de bien asentadas! Abre, Señor, mi entendimiento para que entienda algo de lo que te propones en tus eternos designios, algo de lo que eternamente entiendes, y algo de lo que eternamente ejecutas; porque, ¿qué sabe quien no te sabe á tí? Y quien á tí te sabe ¿qué ignora?

Si el hombre no puede decir á Dios:—por qué no me hiciste ángel, ni por qué no me hiciste perfecto,—¿no podrá decirle á lo ménos:—Señor, no me valiera más no haber nacido? ¿Por qué me hiciste lo que soy? Si tú me hubieras

consultado, no hubiera recibido la vida con la facultad de perderla: el infierno me aterra más que la nada.—

El hombre no sabe de por sí sino blasfemar: cuando pregunta, blasfema, si el mismo Dios que le ha de dar la respuesta no le enseña la pregunta; cuando pide algo, blasfema, si no le enseña lo que ha de pedir y cómo lo ha de pedir, el mismo Dios que le ha de otorgar su demanda. El hombre no supo ni lo que habia de pedir ni cómo habia de pedirlo, hasta que el mismo Dios, venido al mundo y hecho hombre, le enseñó el *Padre nuestro* para que lo tomase, como un niño, de memoria.

Qué quiere decir el hombre cuando dice:—¿No me valiera más no haber nacido?—¿Existia por ventura antes de existir? ¿Y qué significa su pregunta si antes de existir no existia? El hombre puede formarse alguna idea de todo lo que excede su razon; por eso se forma alguna idea de todos los misterios: solo de lo que no existe no puede formarse idea ninguna; por eso no se forma idea ninguna de la nada. El que se suicida no quiere dejar de ser; quiere dejar de padecer, siendo de otra manera. El hombre, pues, no expresa idea ninguna cuando dice:—¿Por qué soy?—(1) Solo puede expresar una idea preguntando:—¿Por qué soy lo que soy?— Esta pregunta se resuelve en esta otra:—¿Por qué soy con la facultad de perderme?—la cual es absurda por cualquier lado que se la mire. En efecto, si toda criatura en el hecho mismo de serlo es imperfecta, y si la facultad de perderse constituye la imperfeccion especial de los hombres, el que esa pregunta hace, viene á preguntar por qué el hombre es una criatura, ó lo que es lo mismo, por qué la criatura no es el Criador: por qué el hombre no es el Dios que crió al hombre. *Quod absurdum* (2).

(1) Pues es lo mismo que decir:—¿no hubiera sido mejor que yo no fuese?— frase que en rigor no quiere decir nada.

(2) Lo absurdo aquí, «*Quod absurdum*», dice con marcial desenvoltura el se-

ñor Gaduel, es afirmar que el hombre seria Dios si no tuviese la facultad «de escoger el mal.»—En la primera nota de este capítulo, hemos visto que los Santos Padres y los teólogos más insignes dicen lo mismo que Donoso acerca de esta materia. Preguntando Bossuet en sus *Elevaciones sobre los Misterios*, cómo en una criatura tan perfecta como el ángel ha podido caber iniquidad, da la misma respuesta que el Sr. Gaduel califica de absurda: el ángel, dice, es criatura, el ángel no es Dios.—«¿Cómo se ha podido hallar (la iniquidad) en el ángel? ¿Por dónde ha podido penetrar el error en su inteligencia? ¿Cómo han podido las sombras del error oscurecer tanta claridad? ¿Cómo han podido la iniquidad y la depravacion frustrar tantas gracias? En verdad que todo cuanto de la nada sale, conserva siempre algo de ella... Santificadós estábais, pero no érais santos como Dios; una de vuestras perfecciones consistia en gozar de libre albedrío, pero no como el de Dios, cuya voluntad es su regla, y cuyo libre albedrío es indefectible.»

Y si no es esto lo que se quiere decir; si lo que únicamente se dice con esa pregunta es:—por qué no me salvas á pesar de mi facultad de perderme,—el absurdo está más claro todavía; porque ¿qué significa la facultad de perderse, dada al que no ha de perderse nunca? Si el hombre hubiera de salvarse de todas maneras, ¿cuál seria el objeto final de la vida en el tiempo? ¿Por qué no comienza y se perpetúa en el paraiso? La razon no puede concebir que la salvacion sea á un tiempo misma necesaria y futura, como quiera que lo futuro no va sino con lo contingente, y que por su naturaleza misma es presente lo que por su naturaleza misma es necesario.

Si el hombre debió pasar sin transicion á la eternidad, de la nada, y vivir desde el momento que vivió, vida gloriosa, queda suprimido el tiempo y el espacio y la creacion entera hecha para el hombre, que es su rey. Si su reino no habia de ser de este mundo, ¿para qué este mundo? Si no habia de ser temporal, ¿para qué el tiempo? Si no habia de ser local, ¿para qué el espacio? Y sin el tiempo y el espacio ¿para qué las cosas creadas en el espacio y en el tiempo? Por donde se ve que, en la suposicion que vamos admitiendo, el absurdo

que consiste en la contradicción que hay entre la necesidad de salvarse y la facultad de perderse, va á parar al absurdo que consiste en suprimir de un golpe el tiempo y el espacio; el cual lleva consigo el que consiste en la supresión lógica de todas las cosas creadas, con el hombre, para el hombre y á causa del hombre. El hombre no puede poner una idea humana en lugar de otra divina, sin que luego al punto el edificio entero de la creación venga abajo, sepultándose á sí mismo en sus gigantescos escombros.

Mirando esta cuestión por otro lado, puede afirmarse que al pedir el hombre el derecho absoluto de salvarse sin perder la facultad de perderse, pide, si cabe, un absurdo mayor que cuando puso pleito á Dios porque le dió la facultad de perderse; como quiera que si en este último litigio pleiteaba por ser Dios, en aquel pleitea por tener los privilegios de la divinidad, siendo hombre.

Por último, si se considera atentamente este gravísimo negocio, se ve claro que no pudo convenir á las divinas excelencias salvar al ángel ni al hombre sin anterior merecimiento (1). Todo en Dios es razonable: su justicia como su

(1) «Hé aquí otro error,» dice el Sr. Gaduel refiriéndose á la siguiente proposición, que él traslada de la traducción francesa de 1851 en estos términos: «No podía convenir al poder divino salvar al hombre ni al ángel sin méritos anteriores.» El texto del Sr. Donoso dice: *no pudo convenir á las divinas excelencias* (y no al *poder divino*, como supone el Sr. Gaduel). Esta variante no deja de tener importancia, aunque no altere del todo el sentido de la frase, pues las razones que los teólogos, y entre ellos Santo Tomás, aducen para rechazar la hipótesis de la salvación anterior á todo merecimiento, no se fundan en la divina omnipotencia, sino en el orden de la sabiduría divina.

La cuestión de la posibilidad de salvarse, y por consiguiente de ser impecable una criatura sin anteriores méritos, no es la misma que la de si es posible una criatura impecable por naturaleza. Aunque la razón no concibe una criatura que siendo impecable por sí misma, sea por ende perfecta, ó lo que es igual, sería Dios, ó en otros términos, sería y no sería criatura; puede muy bien concebir un sér inteligente que tenga por naturaleza la facultad de pecar, pero á

bondad, y su bondad como su misericordia; como quiera que si es infinitamente justo é infinitamente bueno é infinitamente misericordioso, es razonable también infinitamente. De donde se sigue que no es posible atribuir á Dios, sin blasfemia, ni

quien Dios por gracia conceda la impecabilidad en el momento de crearle. Hé aquí por qué Donoso ha tratado separadamente ambas cuestiones, y las ha resuelto de una manera diferente, aunque no contraria. A la primera, cuya solución está en considerar atentamente sus dos términos, *criador* y *criatura*, responde que la creación de un sér impecable, es *del todo imposible*; á la segunda, cuya solución se ha de buscar en las ideas imperfectas que tenemos de la justicia y de la sabiduría de Dios, responde sencillamente que: la salvación anterior á todo merecimiento, la recompensa anterior á todo combate, *no pudo convenir á las divinas excelencias.* Después muestra con argumentos irrefutables que si Dios hubiese realizado esta hipótesis, se habría cambiado todo el plan del mundo, y la creación, tal como Dios la hizo, no tendría razón de ser. De donde resulta que si se trata de salvación anterior á todo merecimiento en un mundo imaginario, y completamente diverso del que existe, la cuestión no tiene para nosotros ningún interés, y no debe, por tanto, preocupar un solo momento á un hombre de sano juicio. Pero si se trata del mundo real, como quiera que la salvación anterior á todo mérito es incompatible con el orden y las leyes de este mundo, constituye una verdadera imposibilidad. Quien leyere con atención el pasaje que el Sr. Gaduel condena tan paladinamente, verá que Donoso no se refería á mundos imaginarios, sino únicamente se propone responder á los hombres de este mundo, que quieran conservarlo tal como es, pero añadiéndole la salvación anterior á todo merecimiento, es decir, destruyéndolo para sustituirle con otro completamente diverso. Además, la doctrina de Donoso es la que Santo Tomás expone en los siguientes términos:

«La rectitud de la voluntad, dice, es necesaria para la bienaventuranza. No siendo otra cosa esta rectitud sino el orden que debe guardar la voluntad para obtener su fin último, tan necesaria es para que este fin último sea conseguido, como para dar á cualquiera materia una forma determinada, lo es que el artista cumpla las condiciones adecuadas para que esta forma sea posible. No se sigue de aquí que deba preceder á la bienaventuranza operación alguna del hombre, porque Dios podría crear la voluntad de modo que tuviese simultáneamente la tendencia perpétua hácia su fin y la posesión de este mismo fin, así como á veces dá juntamente á la materia las condiciones indispensables á una forma dada y esta misma forma. Pero el orden de la divina sabiduría exige que no suceda así (*sed ordo divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat*). En efecto, entre los seres destinados á poseer el bien perfecto, unos, como dice Aristóteles, le poseen

una bondad, ni una misericordia, ni una justicia, que no tenga sus fundamentos en la soberana razon, la cual solamente hace que la bondad sea verdadera bondad, y la misericordia verdadera misericordia, y la justicia justicia ver-

»sin necesidad de moverse para alcanzarle, otros le alcanzan con un solo movimiento, y los hay que no llegan á él, sino por un gran número de movimientos. »Tener el bien perfecto de la primera manera, es propio del que lo tiene naturalmente; y como Dios es el único que tiene naturalmente la beatitud, él es también »único á poseerla sin necesidad de obrar para alcanzarla. La beatitud excede á »toda naturaleza creada; una mera criatura no puede, pues, obtenerla convenientemente, sino por el movimiento de una operacion que á obtenerla se encamine. »El órden establecido por la divina sabiduría es tal, que el ángel, superior por »naturaleza al hombre, ha obtenido la beatitud con el movimiento de un solo »acto meritorio; pero los hombres no la alcanzan sino en virtud de un gran número de movimientos ó actos llamados merecimientos. Por eso dice el filósofo »que la *bienaventuranza es la recompensa de las acciones virtuosas*.

»Luego si el hombre há menester merecimientos anteriores en él para alcanzar la bienaventuranza, no es porque Dios no tenga todo el poder necesario para »concedérsela sin este requisito, sino á fin de que se guarde el órden en todas las »cosas.

»Dios constituyó á las primeras criaturas en un estado perfecto, sin disposicion ni operacion alguna anterior de parte de ellas, con objeto de que los primeros individuos de cada especie, así constituidos, pudiesen perpetuarla. Pues »bien, como por Cristo, Dios y hombre juntamente, han de alcanzar la beatitud »los demás hombres, segun las palabras del Apóstol: *Llevó en pos de sí sus numerosos hijos á la gloria*, así el alma de Cristo fué bienaventurada desde el primer »instante de su concepcion, sin ningun anterior merecimiento. Pero este privilegio es único, pues aunque los niños que mueren recién bautizados obtengan la »beatitud sin propios méritos, son, sin embargo, por el bautismo miembros de »Cristo, cuyos méritos les son aplicados.» (I. 1. q. v. 7).

Santo Tomás enseña, pues, que ninguna mera criatura se salva sin méritos anteriores: *Nulla pura creatura convenienter Beatitudinem consequitur absque »motu;* que el merecimiento prévio es necesario para no quebrantar el órden: *Ut servetur ordo in rebus;* que el órden de la divina sabiduría no consiente otra cosa: *Ordo divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat.* Al Sr. Gaduel le parecerá muy bien esto, y ya se miraría mucho antes de calificar de *errónea* una opinion del Doctor Angélico; pero ¿en qué difiere esto de lo que expresa Donoso diciendo que la salvacion del hombre y del ángel sin méritos anteriores *no pudo convenir á las divinas excelencias?*

«En otro pasaje, añade el Sr. Gaduel, afirma Donoso que la *salvacion anterior*

dadera. La bondad que no es razonable, es flaqueza; la misericordia que no es razonable, es debilidad; la justicia que no es razonable, es venganza: y Dios es bueno, misericordioso y justo; no es débil, ni vengativo, ni flaco. Esto supuesto, ¿qué es lo que se intenta cuando se le pide en nombre de su infinita bondad la salvacion anterior á todo merecimiento? ¿Quién no vé aquí que lo que se le pide es una sinrazon, puesto que lo que se le pide es una accion sin su motivo y un efecto sin su causa? ¡Contradiccion singular! el hombre pide á Dios en nombre de su infinita bondad aquello mismo que condena diariamente en el hombre en nombre de su razon limitada: y llama en el cielo obra misericordiosa y justa aquello mismo que llama diariamente en la tierra capricho de mujer nerviosa ó extravagancia de tiranos.

Por lo que hace al infierno, su existencia es de todo punto necesaria para que sea posible aquel perfecto equilibrio que Dios ha puesto en todas las cosas, porque está de una manera sustancial en sus divinas perfecciones. El infierno, considerado como pena, está, con la gloria considerada como galardón, en un perfecto equilibrio; solo la facultad de perderse puede formar en el hombre un equilibrio con la facultad de salvarse; y para que la justicia y la misericordia de Dios fueran igualmente infinitas, era necesario que exis-

»á todo merecimiento seria una injusticia de parte de Dios.» En la traduccion francesa de 1851 se sustituyen las palabras *sin razon* por la palabra *injusticia*; pero esta version no es inexacta, como lo prueban las mismas palabras subsiguientes á la cláusula anterior, donde se lee: *puesto que lo que se le pide es una accion sin motivo y un efecto sin causa*. El Sr. Donoso habia entendido con Santo Tomás lo peligroso de forjar hipótesis en que seria difícil darse cuenta de la accion divina, y tal seria ciertamente la hipótesis de la salvacion anterior á todo merecimiento, en la cual radica la monstruosa opinion de Lutero y Calvino sobre la inutilidad de las obras meritorias.

tieran simultáneamente, como término de la primera el infierno, como término de la segunda la gloria. La gloria supone el infierno, y de tal manera le supone, que sin él ni puede ser explicada ni concebida. Estas dos cosas se suponen entre sí, como la consecuencia supone su principio, y como el principio supone su consecuencia; y así como el que afirma la consecuencia que está en su principio y el principio que contiene su consecuencia, no afirma en realidad dos cosas diferentes, sino una cosa misma, de la misma manera el que afirma el infierno que va supuesto en la gloria, y la gloria que supone el infierno, no afirma en realidad dos cosas diferentes, sino una misma cosa. Hay, pues, necesidad lógica de admitir esas dos afirmaciones, ó de negarlas ambas con una negacion absoluta; ántes empero de negarlas, conviene saber lo que negándolas se niega. En el hombre, lo que con negarlas se niega, es la facultad de salvarse y la facultad de perderse; en Dios, lo que con negarlas se niega, es su infinita justicia y su infinita misericordia. A estas negaciones, por decirlo así, personales, se añade otra negacion real: la negacion de la virtud y del pecado, del bien y del mal, del galardón y del castigo; y como con todas estas negaciones se niegan todas las leyes del mundo moral, la negacion del infierno lleva envuelta lógicamente en sí la negacion del mundo moral y de todas sus leyes. Y no se diga que el hombre podia salvarse sin ir á la gloria, y perderse sin ir al infierno: porque todo lo que no sea ir á la gloria ó ir al infierno, ni es pena ni es galardón; no es perderse ni salvarse. La justicia y la misericordia de Dios, ó no son, ó son de una manera infinita; siendo infinitas, se han de terminar, por una parte en el infierno, y por otra parte en la gloria; ó han de ser vanas, que es otra manera de ser como si no fueran.

Ahora bien: si esta laboriosa demostracion [da por resultado, por una parte, que la facultad de salvarse supone

necesariamente la facultad de perderse; y por otra, que la gloria supone necesariamente el infierno; se sigue de aquí que el que blasfema contra Dios porque ha hecho el infierno, blasfema contra Dios porque ha hecho la gloria, y que el que pide estar exento de la facultad de perderse, viene á pedir estar exento de la facultad de salvarse.