

215-5
L4640

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

OBRAS

DE

LEIBNITZ

PUESTAS EN LENGUA CASTELLANA

POR

D. PATRICIO DE AZCÁRATE

SÓCIO CORRESPONDIENTE DE LA ACADEMIA DE CIENCIAS
MORALES Y POLÍTICAS Y DE LA DE HISTORIA.



MADRID
CASA EDITORIAL DE MEDINA

Campomañes, núm. 8.

1877

1504 124098 (ang)

RECIPTO DE DEPÓSITO

OBRA

LIBRERÍA

Esta traducción es propiedad;
quedando hecho el depósito que
la ley previene.

TEODICEA

ENSAYOS DE TEODICEA

sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre,
y el origen del mal.

PREFACIO.

Se ha visto en todos tiempos, que la generalidad de los hombres se fija con preferencia en las fórmulas; la piedad sólida, es decir, la luz y la virtud, jamás han sido patrimonio del mayor número. No hay que extrañarlo, porque esta tendencia cuadra á la debilidad humana; nos impresionan lo exterior, y lo interno exige una discusion de que muy pocos son capaces. Como la verdadera piedad consiste en los sentimientos y en la práctica, las fórmulas de la devocion la imitan, y así son de dos clases; las unas afectan á las ceremonias de la práctica y las otras á los formularios de la creencia. Las ceremonias se parecen á las acciones virtuosas, y los formularios son como sombras de la verdad, que se aproximan más ó ménos á la luz verdadera. Todas estas fórmulas serían laudables, si los que las han inventado las hubieran hecho propias para mantener y expresar lo que con ellas se trata de imitar,

es decir, si las ceremonias religiosas, la disciplina eclesiástica, las reglas de las comunidades, las leyes humanas fueran siempre como un valladar puesto á la ley divina, para alejarnos de los alicientes del vicio, acostumbrarnos al bien, y hacer que nos sea familiar la virtud. Este fué el objeto de Moisés y de otros buenos legisladores, de los sábios creadores de las órdenes religiosas, y, sobre todo, de Jesucristo, divino fundador de la religion más pura y más esplendorosa. Lo mismo sucede con los formularios de la creencias; serían pasaderos, si en ellos sólo apareciera lo que es conforme á la saludable verdad, aún cuando no contuvieran toda la verdad de que se trata. Pero las más veces sucede, que la devocion queda sofocada por las formas, y la luz divina, oscurecida por las opiniones de los hombres.

Los paganos, que llenaban la tierra antes del establecimiento del cristianismo, sólo tenían una especie de fórmulas; tenían en su culto ceremonias; pero no conocian artículos de fé, ni jamás pensaron en reducir á formularios su teología dogmática; no sabian si sus dioses eran verdaderas personas ó símbolos de poderes naturales, como el sol, los planetas, ó los elementos. Sus misterios no consistian en dogmas difíciles, sino en ciertas prácticas secretas, á las que los profanos, es decir, los que no estaban iniciados, no debian asistir nunca. Estas prácticas eran muchas veces ridículas y absurdas, y fué preciso ocultarlas para evitar que cayera el desprecio sobre ellas. Los paganos abrigaban supersticiones, se alababan de tener milagros, y entre ellos, todos eran oráculos, augures, preságios, adivinaciones; los sacerdotes inventaban signos de la cólera ó de la bondad de los dioses, cuyos intérpretes pretendian ser. Se proponian así gobernar á los espíritus por el temor ó por la esperanza de los sucesos humanos; pero apenas pudieron entrever el porvenir de otra vida, ni tampoco se tomaron el trabajo de inspirar á

los hombres verdaderos conceptos de Dios y del alma.

Entre todos los pueblos antiguos, sólo los hebreos tuvieron dogmas públicos religiosos. Abraham y Moisés proclamaron la creencia en un sólo Dios, origen de todo bien y autor de todas las cosas. Hablan de una manera digna de la soberana sustancia, y admira ver cómo los habitantes de este pequeño canton de la tierra eran más ilustrados que el resto del género humano. Los sábios de otras naciones han dicho quizá tanto como ellos, pero no tuvieron la fortuna de que las gentes les siguieran, ni llegaron á convertir el dogma en ley. Sin embargo, Moisés no introdujo en su legislacion la doctrina de la inmortalidad de las almas, si bien era conforme á sus sentimientos, como que se enseñaba de unos en otros, pero no fué autorizada de una manera popular, hasta que Jesucristo recorrió el velo y, aunque no disponia de la fuerza, enseñó con toda la autoridad de un legislador que á las almas inmortales las espera otra vida donde deben recibir el premio por sus acciones. Moisés habia presentado ya preciosas ideas acerca de la grandeza y de la bondad de Dios, en que muchas naciones civilizadas convienen hoy dia; pero Jesucristo desenvolvió todas las consecuencias, é hizo ver que la bondad y la justicia divinas brillan perfectamente en el destino que Dios tiene reservado á las almas. No entro aquí en otros puntos de la doctrina cristiana; sólo quiero hacer ver cómo Jesucristo acabó la obra de convertir la religion natural en ley, y de darle la autoridad de un dogma público. Hizo él sólo lo que tantos filósofos habian intentado hacer en vano, y como los cristianos llegaron á adquirir la superioridad en el imperio romano, dueño de la mejor parte de la tierra conocida, la religion de los sábios se hizo la religion de los pueblos. Mahoma despues no se desentendió de estos grandes dogmas de la teología natural; y sus sectarios los propagaron entre las naciones más remotas del Asia y del Africa, donde el cristianismo no habia llegado aún, y abo-

lieron en muchos países las supersticiones paganas, contrarias á la verdadera doctrina de la unidad de Dios y de la inmortalidad del alma.

Se vé que Jesucristo, al acabar lo que Moisés habia comenzado, quiso que la divinidad fuese el objeto, no sólo de nuestro temor y de nuestra veneracion, sino tambien de nuestro amor y de nuestro afecto. Fué tanto como hacer á los hombres bienaventurados de antemano, y hacerles saborear la felicidad futura, porque nada más grato que amar aquello que es digno de ser amado. El amor es este afecto que nos hace gozar con las perfecciones de aquello que se ama, y nada hay más perfecto que Dios, ni tampoco nada más encantador. Para amarle, basta entrever sus perfecciones, lo cual es muy fácil, porque en nosotros mismos encontramos la idea de ella. Las perfecciones de Dios son las de nuestras almas, sólo que él las posee sin límites; es un Océano, del cual á nosotros sólo han llegado algunas gotas. Hay en nosotros algun poder, algun conocimiento, alguna bondad; pero en Dios se dan todas estas cosas en su integridad. El orden, la proporcion, la armonía, nos encantan, y de ello son muestras la pintura y la música, pero Dios es el orden entero, guarda siempre la exactitud de las proporciones, constituye la armonía universal, y toda la-belleza es una expansion de sus irradiaciones.

De aquí se sigue claramente que la verdadera piedad, así como la verdadera felicidad, consisten en el amor de Dios, pero un amor ilustrado, cuyo ardor va acompañado de luz. De esta especie de amor nace el gusto que se tiene en las buenas acciones, que da realce á la virtud, y que, refiriéndolo todo á Dios como á su centro, convierte lo humano en divino. Porque haciendo su deber y obedeciendo á la razon, se cumplen las órdenes de la razon suprema, dirigimos todos nuestra intencion al bien comun, que no es diferente de la gloria de Dios, encontramos que no hay mayor interés particular que el de contribuir al

interes general, y uno se satisface á sí propio procurando ayudar á la verdadera conveniencia de los demás. Consigase ó no el objeto, el hombre se manifiesta contento de lo que sucede cuando se resigna á la voluntad de Dios y cuando sabe que lo que él quiere es lo mejor; mas antes de que declare su voluntad, mostrándola en el hecho, debe salirse á su encuentro haciendo lo que se crea conforme con sus órdenes. Cuando nos hallamos en esta situacion de espíritu, no hemos de disgustarnos por los fracasos; sólo debemos lamentarnos de nuestras faltas, sin que la ingratitud de los hombres nos hagan flaquear en el ejercicio de la benevolencia. Nuestra caridad es humilde y llena de moderacion; no pretende querer mandar; é igualmente atentos á nuestros defectos y á la capacidad de los demás, nos venimos dispuestos á criticar nuestras acciones y á excusar y corregir las de los demás, es decir, que todo va dirigido á perfeccionarnos á nosotros mismos, y no ser injustos con los otros. No hay piedad donde no hay caridad, y el que no es bienhechor y benéfico, no puede tener una devocion sincera.

El buen natural, una educacion escogida, el roce con personas piadosas y virtuosas pueden contribuir mucho á poner las almas en esta preciosa posicion; pero aún contribuyen más á ello los buenos principios. Ya lo he dicho, es preciso unir la luz al ardor, es preciso que las perfecciones del entendimiento completen las de la voluntad. Las prácticas de la virtud, lo mismo que las del vicio, pueden ser resultado de un simple hábito, y hallarse complacencia en ellas; pero cuando la virtud es racional, cuando se refiere á Dios que es la suprema razon de las cosas, entonces está fundada en el convencimiento. No puede amarse á Dios sin conocer sus perfecciones, y este conocimiento encierra los principios de la verdadera piedad. El fin de la verdadera religion debe ser imprimirlos en las almas; pero yo no sé en qué ha consistido que los hombres y hasta

los doctores de la religion se han separado muchas veces de este camino. Contra la intencion de Nuestro Divino Maestro, la devocion ha sido reducida á ceremonias, y la doctrina abrumada con fórmulas. Esas ceremonias han sido con frecuencia poco propias para mantener el ejercicio de la virtud, y las fórmulas han sido á veces poco luminosas. Pues qué, ¿no hay cristianos que se han imaginado poder ser devotos sin amar á su prójimo, y piadosos sin amar á Dios; ó que han creído poder amar á su prójimo sin servirle, y poder amar á Dios sin conocerle? Han pasado muchos siglos sin que el público se haya hecho cargo de este defecto, y quedan todavía grandes restos del reinado de las tinieblas. Se ve á veces, que personas que hablan mucho de piedad, de devocion y de la religion que ellos mismos están encargados de enseñar, no están muy instruidas acerca de las perfecciones divinas. Conciben mal la bondad y la justicia del Soberano del universo; se figuran un Dios á quien no debemos imitar, ni tampoco amar. Esto me ha parecido que encerraba peligrosas consecuencias, puesto que importa grandemente que no esté inficionada la fuente misma de la piedad. Los antiguos errores, profesados por los que acusaban á la divinidad ó suponian la existencia de un principio malo, han sido á veces renovados en nuestros dias; se ha recurrido al poder irresistible de Dios, cuando debia fijarse más bien en su suprema bondad; y se ha considerado como un poder despótico el que debia concebirse como dirigido por la más perfecta sabiduría. He observado que estas opiniones, que pueden causar mucho daño, han sido sostenidas, apoyándose particularmente en nociones confusas tocantes á la libertad, á la necesidad y al destino; lo que me ha movido más de una vez á tomar la pluma para aclarar puntos tan importantes; y al fin me he visto obligado á condensar mi pensamiento sobre todas estas materias miradas en conjunto, y darlo á á conocer al público. Este es el objeto del ensayo presente

sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.

Hay dos famosos laberintos en que nuestra razon se extravía muchas veces. Uno es la gran cuestion de lo libre y de lo necesario, sobre todo, respecto de la produccion y origen del mal; y el otro consiste en la discusion de la continuidad y de los indivisibles que constituyen sus elementos, y en donde entra la consideracion del infinito. El primero embaraza casi á todo el género humano; el otro preocupa sólo á los filósofos. Tendré quizá en otra ocasion oportunidad de decir mi opinion sobre el segundo punto, y de hacer ver que por no concebir bien la naturaleza de la sustancia y de la materia, se han afirmado falsos asertos, que originan insuperables dificultades, y cuya verdadera aplicacion deberia conducir á la ruina de esas mismas proposiciones. Pero si el conocimiento del principio de continuidad es importante para la especulacion, el de la necesidad no lo es ménos para la práctica, y este será el objeto del presente tratado, con más los puntos que se relacionan con él; á saber: la libertad del hombre y la justicia de Dios.

En todo tiempo se han dejado llevar los hombres de un sofisma, que los antiguos llamaban la razon perezosa, porque lleva á no hacer nada, ó por lo ménos, á no cuidarse de nada, y á seguir sólo la inclinacion por los placeres del presente. Porque, se decia, si el porvenir es necesario, lo que debe suceder, sucederá, hágase lo que se quiera. Ahora bien; el porvenir, se añadia, es necesario, ya porque la divinidad lo preve todo, y hasta lo preestablece de antemano al regir todas las cosas del universo; ya porque todo sucede necesariamente por virtud del encadenamiento de las causas; y ya, en fin, por la naturaleza misma de la verdad que está determinada en las enunciaciones que se pueden formar sobre los sucesos futuros, como lo está en todas las demás, puesto que la enunciacion

debe siempre ser verdadera ó falsa en sí misma, aunque no siempre conozcamos lo que es. Y todas estas razones de determinacion que parecen diferentes, concurren al fin como las líneas á un mismo centro, porque hay una verdad en los sucesos futuros, verdad que es predeterminada por las causas, y que Dios ha preestablecido al crear estas.

La idea mal comprendida de la necesidad, al ser empleada en la práctica, ha dado origen á lo que yo llamo *Fatum Mahometanum*, ó el destino á la turca, porque se imputa á los turcos el que no evitan los peligros ni abandonan los lugares atacados por la peste, valiéndose de razonamientos iguales á los que acabo de exponer. Porque lo que se llama *Fatum Stoicum* no era tan negro como se le supone; no apartaba á los hombres del cuidado de sus negocios; sino que tendia á darles tranquilidad respecto de los sucesos, apelando á la consideracion de la necesidad, que hace inútiles nuestras zozobras y nuestros disgustos; en lo cual estos filósofos no se alejaban enteramente de la doctrina de Nuestro Señor, que nos disuade de que tengamos tales inquietudes con relacion al dia de mañana, comparándolas con los esfuerzos que hiciera un hombre para agrandar su talla.

Es cierto que las enseñanzas de los estóicos (y quizá tambien las de algunos filósofos célebres de nuestro tiempo), como se limitan á esta supuesta necesidad, no pueden inspirar más que una paciencia forzada; mientras que Nuestro Señor inspira pensamientos más elevados, y hasta enseña el medio de estar contentos, cuando nos asegura que, cuidando Dios, que es perfectamente bueno y sábio, de todo, hasta de cada cabello de nuestra cabeza, debe ser nuestra confianza en él completa y entera; de manera que si fuéramos capaces de comprenderle, veríamos que no hay ni siquiera posibilidad de desear cosa mejor (así en absoluto como respecto de nosotros), que lo que él hace.

Es como si se dijera á los hombres: cumplid vuestro deber, y mostráos satisfechos con lo que suceda, no sólo porque no podéis resistir á la Providencia divina ó á la naturaleza de las cosas, (lo cual puede bastar para estar tranquilo, pero no para estar contento), sino tambien porque no podeis servir á mejor amo. Esto es lo que puede llamarse *Fatum Christianum*.

Sin embargo, sucede que la mayor parte de los hombres, hasta los cristianos, dejan entrar en su vida práctica alguna mezcla del destino á la turca, aunque no se den cuenta de ello. Es cierto que no permanecen en la inaccion y en el abandono, cuando peligros evidentes y manifiestos y grandes esperanzas se presentan, porque de seguro que saldrán de una casa que amenace ruina, y se separarán de un precipicio que encuentren en el camino, y no dejarán de cavar para desenterrar un tesoro medio descubierto, sin esperar á que el destino lo saque á flor de tierra. Pero cuando el bien y el mal son lejanos y dudosos y el remedio penoso ó poco agradable, entónces la razon perezosa nos parece muy buena; y así, por ejemplo, cuando se trata de conservar la salud y aún la vida por medio de un buen régimen, si se aconseja éste, muchos responden con frecuencia que nuestros dias están contados y que de nada sirve luchar con lo que Dios nos tiene destinado. Pero estas mismas personas recurren á los remedios más ridículos cuando se aproxima el mal que habian despreciado. De igual manera se razona cuando la deliberacion es un poco espinosa, como, por ejemplo, cuando se pregunta: *quod vite sectabor iter?* qué profesion debe escogerse; así como tambien cuando se trata del arreglo de un matrimonio, de una guerra que se vá á emprender, de una batalla que debe darse; porque en estos casos muchos no quieren tomarse el trabajo de discutir y lo abandonan todo á la suerte, como si la razon debiera emplearse solo en los casos fáciles. Entonces se razonará á la turca (aun-

que se llame esto sin razon fiarse á la Providencia, cosa que sólo tiene lugar propiamente cuando ha cumplido antes uno su deber) y se aplicará la razon perezosa, deducida del destino irresistible, para dispensarse de razonar como es debido; sin considerar que si este modo de discurrir contra el uso de la razon fuera bueno, deberia valer siempre, sea ó no fácil la deliberacion. Esta pereza es, en parte, tambien el origen de las prácticas supersticiosas de los adivinos, cosa á que los hombres se dan tan fácilmente como á buscar la piedra filosofal; por que querrian alcanzar la felicidad por caminos muy cortos y sin ningun género de trabajo.

No me refiero aquí á los que se abandonan á la fortuna porque hasta entonces han sido afortunados, como si en este punto pudiera haber fijeza. Su razonamiento, que deduce de lo pasado lo porvenir, es tan poco fundado como los principios de la astrología y de la adivinacion; no consideran que en la fortuna hay ordinariamente un flujo y un reflujo, *una marea*, como dicen los italianos cuando juegan á la bazeta; y hacen observaciones singulares sobre este punto, de las que, por mi consejo, nadie debe fiarse. Sin embargo, esta confianza que se tiene en la propia fortuna sirve muchas veces para dar valor á los hombres, sobre todo á los soldados, haciéndoles ver efectivamente el buen resultado que en tales situaciones alcanzan, al modo que las predicciones producen con frecuencia la realizacion de aquello que se predice; y así se afirma de los mahometanos, que su creencia en el destino les hace ser valientes y determinados. Por esto sucede que á veces los errores mismos tienen su utilidad, pero ordinariamente es sólo para remediar otros errores, mientras que la verdad vale más en absoluto.

De esta supuesta necesidad del destino se abusa principalmente cuando nos servimos de ella para excusar nuestros vicios y nuestro libertinaje. He oido decir mu-

chas veces á jóvenes de talento, que se la echaban de des- preocupados, que es inútil predicar la virtud, reprender el vicio, esperar recompensas y temer los castigos, puesto que puede decirse con el libro de los destinos que lo que está escrito, escrito está, sin que nuestra conducta pueda mudarle en nada; y que lo mejor es que cada cual siga su natural tendencia, fijándose sólo en lo que nos complazca en el momento. Estos jóvenes no fijaban su reflexion en las consecuencias extrañas á que conduce este argumento, el cual prueba demasiado, puesto que demostraria, por ejemplo, que debe tomarse una bebida agradable, aún cuando uno sepa que es un veneno. Si fuese válido semejante razonamiento, yo podria decir con la misma razon: si está escrito en el libro de las Parcas que el veneno me ha de matar al presente ó de causarme daño, me sucederá eso mismo aún cuando no tome la bebida; y si no está escrito, no me sucederá nada, aún cuando lo tome, y por consiguiente, podré impunemente dejarme llevar de la tendencia á tomar lo que me es agradable, por pernicioso que sea, lo cual es un absurdo manifiesto. Esta objecion les paraba un tanto, pero volvian siempre á su razonamiento torciéndole de diferentes maneras, hasta que se les hizo comprender en qué consiste el vicio del sofisma; esto es, que es falso que el suceso se verificará hágase lo que se quiera; se verificará porque se hace aquello que conduce á él; y si el suceso está escrito, la causa que hará que se verifique, está escrita tambien. Y así la relacion entre los efectos y las causas, léjos de fundar la doctrina de una necesidad perjudicial en la práctica, sirve para destruirla.

Pero sin tener intenciones malas ó inclinadas al libertinage, pueden apreciarse otros resultados de esa necesidad fatal, considerando que destruiria el libre albedrío, tan esencial á la moralidad de la accion; puesto que la justicia y la injusticia, la alabanza y la reprehension, la pena y la recompensa, no pueden tener lugar res-

pecto de las acciones necesarias, en cuanto nadie está obligado á hacer lo imposible ó á no hacer lo que es necesario absolutamente. No se tendrá la intencion de abusar de esta reflexion para favorecer el desórden, pero no dejará de encontrarse embarazo cuando se trate de juzgar las acciones de los demás, y sobre todo de responder á las objeciones, de que hablaré más adelante, y entre las cuales las hay que afectan á las acciones de Dios. Y como una necesidad insuperable abriría la puerta á la impiedad, ya por la impunidad que pudiera inferirse de ella, ya por la inutilidad que habria en querer resistir un torrente que todo lo arrastra, importa fijar los diferentes grados de la necesidad y hacer ver que hay unos que no pueden dañar, así como hay otros que no pueden admitirse sin dar lugar á malas consecuencias.

Algunos van todavía más léjos. No contentos con valerse del pretexto de la necesidad, para probar que la virtud y el vicio no constituyen el bien ni el mal, tienen el atrevimiento de hacer á la divinidad cómplice de sus desórdenes, é imitan á los antiguos paganos, que atribuian á los dioses las causas de sus crímenes, como si una divinidad pudiera conducirlos al mal. La filosofía de los cristianos, que reconoce mejor que la de los antiguos la dependencia de las cosas del primer autor y el concurso de este en todas las acciones de las criaturas, ha aumentado, al parecer, esta dificultad. Algunos pensadores ilustres de nuestro tiempo han llegado hasta privar de toda accion á las criaturas; y M. Bayle, que se inclinaba á esta opinion extraordinaria, se ha servido de ella para resucitar el dogma desacreditado de los dos principios ó de los dos dioses, el uno bueno y el otro malo, como si este dogma pudiera resolver mejor las dificultades sobre el origen del mal; aunque, por otra parte, reconoce que es una opinion insostenible, y que la unidad del principio está fundada incontestablemente en razones *a priori*; pero quiere inferir de aquí que

nuestra razon se vé confundida y no puede satisfacer á las objeciones que ocurren, sin que por esto deba dejarse de mostrar una firme adhesion á los dogmas revelados que nos enseñan la existencia de un solo Dios perfectamente bueno, perfectamente poderoso y perfectamente sábio. Pero muchos lectores que se convenzan de que son insolubles sus objeciones, y que las consideren por lo ménos tan fuertes como las pruebas de la verdad de la religion, deducirán de ellas consecuencias perniciosas.

Aún cuando no concorra Dios á las malas acciones, siempre nos encontramos con la dificultad de que las prevée, de que las [permite, pudiéndolas impedir por virtud de su omnipotencia. Esto ha dado ocasion á algunos filósofos, y tambien á algunos teólogos, para que les pareciera preferible negar á Dios el conocimiento del pormenor de las cosas y sobre todo de los sucesos futuros, antes que conceder lo que creian incompatible con su bondad. Los socinianos y Conrado Vorstius (1) se inclinan á esta opinion; y Tomás Bonartes (2), seudónimo bajo el cual se oculta un jesuita inglés muy sábio, que escribió un libro de *Concordia scientiæ cum fide*, de que hablaré más adelante, parece insinuar lo mismo.

* Todos ellos incurren en un gran error; pero no caen ménos en él otros que, persuadidos de que nada se hace sin la voluntad y sin el poder de Dios, le atribuyen intenciones y acciones tan indignas del más grande y mejor de todos los séres, que no parece sino que estos autores renuncian efectivamente al dogma que declara la justicia y la bondad de Dios. Han creído que siendo dueño soberano del Universo, puede, sin menoscabo de su santidad, hacer que se cometan pecados, sin más razon que porque así le

(1) Vorst, ministro protestante, nació en 1624 en Wesselbourg (Holstein) y murió en Berlin, en 1676. (Esta nota es de M. Janet, así como todas las que siguen.)

(2) Barton, (Tomás); véase más adelante.

agrada ó por tener el gusto de castigar; y hasta que podría tenerlo en afligir por una eternidad á esos inocentes sin ser por eso injusto, porque nadie tiene derecho ni poder para contrarestar sus acciones. Algunos han llegado hasta decir que de hecho Dios lo hace así; y so pretexto de que nosotros somos nada con relacion á él, nos comparan con los gusanos de la tierra, que los hombres destruyen al andar sin notarlos; ó en general con los animales que no son de nuestra especie, y á los cuales ningun escrúpulo tenemos en maltratar.

Yo creo que muchas personas, por otra parte bien intencionadas, llegan á abrigar estos pensamientos porque no conocen lo bastante sus consecuencias. No ven que esto destruye la justicia de Dios, porque, ¿qué nocion podemos formarnos de una especie de justicia que no tiene otra regla que la voluntad, es decir, en que la voluntad no es regida por las reglas del bien, sino que hasta se dirige directamente al mal? A no ser que esta nocion sea la misma que la contenida en la definicion tiránica de Thrasimaco, en Platon, quien decia, que lo justo no es más que lo que agrada al más poderoso. (1) A esto vienen á parar, sin pensar en ello, los que fundan toda obligacion en la coaccion, y toman por lo mismo el poder como medida del derecho. Es seguro que se abandonarán estas máximas, tan extrañas y tan poco propias para hacer á los hombres buenos y caritativos á imitacion de Dios, cuando los que las profesan hayan considerado que un Dios que se complaciera en el mal de otro, no podría distinguirse del principio del mal de los Maniqueos, en el supuesto que este se hiciera único dueño del universo; y por consiguiente, que al verdadero Dios deben atribuirse sentimientos que le hagan digno del título de principio del bien.

(1) *República de Platon, lib. I.*

Por fortuna estos dogmas exagerados apenas se sostienen entre los teólogos; pero, sin embargo, algunas personas de capacidad, que se complacen en crear dificultades, los hacen revivir, aumentando así nuestro embarazo, al juntar las controversias, que la teología cristiana suscita, con las disputas de la filosofía. Los filósofos tratan las cuestiones de la necesidad, de la libertad y del origen del mal; y los teólogos, junto con estas, las del pecado original, la de la gracia y la de la predestinacion. La corrupcion original del género humano, procedente del primer pecado, nos parece que ha impuesto la necesidad natural de pecar, si falta el auxilio de la gracia divina; pero, siendo la necesidad incompatible con el castigo, se inferiria de aquí que debió darse una gracia suficiente á todos los hombres; lo cual no parece muy conforme con la experiencia.

Pero la dificultad es grande, sobre todo con relacion á lo dispuesto por Dios respecto de la salvacion de los hombres. Son pocos los salvados ó elegidos; luego Dios no tiene la voluntad de decretar que sean muchos. Y puesto que se reconoce que los elegidos no lo merecen más que los que no lo son, ni son ménos malos en el fondo, procediendo sólo de Dios lo que tienen de bueno, la dificultad se aumenta y se agrava. ¿Dónde está, pues, la bondad de Dios? La parcialidad ó preferencia en favor de las personas es contraria á la justicia, y el que limita su bondad sin motivo no puede suponerse que tenga mucha. Es cierto que los que no son elegidos se pierden por su propia falta, porque carecen de buena voluntad y de una fe viva, pero estas condiciones sólo de Dios pueden recibirlas. Es sabido que además de la gracia interna, son las ocasiones externas las que de ordinario distinguen á los hombres, y que la educacion, la conversacion y el ejemplo corrigen muchas veces ó corrompen la índole natural. Pero si Dios crea circunstancias favorables pa-

ra los unos, y abandona á los demás á otras distintas que contribuyen á su desgracia, ¿no hay motivo para que uno se sorprenda? Y no basta (al parecer) decir con algunos, que la gracia interna es universal é igual para todos, puesto que estos mismos autores se ven obligados á recurrir á la exclamacion de S. Pablo, diciendo: ¡oh, profundidad! cuando consideran cuanto se distinguen los hombres por las gracias externas, por decirlo así; esto es, que aparecen en medio de una diversidad de circunstancias que Dios hace que se produzcan, de las cuales los hombres no son dueños, y que sin embargo tienen una gran influencia sobre lo que se refiere á su salvacion.

Tampoco se adelanta nada diciendo con San Agustin, que estando todos los hombres comprendidos en la condenacion por el pecado de Adan, Dios podia dejarlos abandonados á su suerte miserable, así que sólo por un acto de pura bondad saca á algunos de ella. Porque además de que es extraño que el pecado de otro pueda dañar á un tercero, siempre queda en pié la cuestion; ¿por qué Dios no los saca á todos de esa condicion desgraciada, por qué sólo salva á los ménos, y por qué prefiere los unos á los otros? Dios es dueño de ellos, es verdad; pero es un dueño bueno y justo; su poder es absoluto, pero su sabiduría no le permite ejercerlo de una manera arbitraria y despótica, que sería realmente tiránica.

Además, como la caida del primer hombre se ha verificado con el permiso de Dios, y Dios no resolvió el permitirlo sino despues de haber previsto sus consecuencias, que son la corrupcion de la masa del género humano, y la eleccion de un pequeño número de elegidos con el abandono de todos los demás, es inútil que nos ocultemos la dificultad, ateniéndonos á esa masa ya corrompida; puesto que es preciso remontarse, por más que nos pese, al conocimiento de las consecuencias del primer pecado, el cual es anterior al decreto en que Dios lo ha permitido,

y por el cual ha permitido al mismo tiempo, que los reprobados se vieran envueltos en esa perdicion de la que no habrian de ser sacados; porque Dios y el sábio nada resuelven sin tener en cuenta las consecuencias.

Espero poder resolver todas estas dificultades. Se hará ver que la necesidad absoluta, que se llama tambien lógica y metafísica y algunas veces geométrica, y que es la única temible, no se da en las acciones libres; y por tanto que la libertad está exenta. no solo de coaccion, sino tambien de verdadera necesidad. Se hará ver que Dios mismo, aunque escoje siempre lo mejor, no obra por una necesidad absoluta; y que las leyes de la naturaleza que Dios le ha prescrito sobre la conveniencia, ocupan un punto medio entre las verdades geométricas absolutamente necesarias y los decretos arbitrarios; cosa que M. Bayle y otros filósofos modernos no han comprendido lo bastante. Tambien se probará que hay una indiferencia en la libertad, porque no hay necesidad absoluta ni de una ni de otra parte; pero que jamás hay una indiferencia que produzca un equilibrio perfecto. Se demostrará igualmente que en las acciones libres hay una perfecta espontaneidad que se extiende más allá de todo lo que se ha concedido hasta ahora. Por último, se hará ver que la necesidad hipotética y la necesidad moral, que subsisten en las acciones libres, no producen ningun inconveniente, y que la razon perezosa es un verdadero sofisma.

En cuanto al origen del mal, con relacion á Dios, haremos una apología de sus perfecciones, las cuales no descubren ménos su santidad, su justicia y su bondad, que su grandeza, su poder y su independenciam. Mostraré como es posible que todo dependa de él, que concurre á todas las acciones de las criaturas, y hasta que crea á estas continuamente, sin ser, eso no obstante, el autor del pecado; con cuyo motivo se demuestra cómo debe concebirse la naturaleza privativa del mal. Haremos más; quedará

probado cómo el mal tiene otro origen que la voluntad de Dios, y que hay por tanto razón para decir del mal culpable, que Dios no lo quiere, sino que solamente lo permite. Además, y esto es lo más importante, se demostrará que Dios ha podido permitir el pecado y la miseria y concurrir y contribuir á ella sin menoscabo de su santidad ni de su bondad supremas; aunque, absolutamente hablando, haya podido evitar estos males.

En cuanto á la materia de la gracia y de la predestinacion, se justifican las expresiones más singulares, como, por ejemplo: que nosotros sólo nos convertimos por la gracia preveniente de Dios; que sólo podemos hacer el bien con su asistencia; que Dios quiere la salvacion de todos los hombres, y que sólo condena á los que tienen mala voluntad; que da á todos una gracia suficiente, con tal que quieran aprovecharla; que siendo Jesucristo el principio y el centro de la eleccion, Dios ha decretado la salvacion de los elegidos, porque ha previsto que seguirian la doctrina de Jesucristo con una fe viva; aunque sea cierto que esta razon de la eleccion no es la razon última, y que esta prevision misma es á la vez un resultado de su decreto anterior, tanto más cuanto que la fe es un don de Dios, y que él los ha predestinado á tenerla por razones derivadas de un decreto superior, que dispensa las gracias y las circunstancias segun la profundidad de su suprema sabiduría.

Como uno de los hombres más entendidos de nuestro tiempo, cuya elocuencia iguala á su penetracion, y que ha dado grandes pruebas de una erudicion inmensa, se ha propuesto, llevado de no sé qué tendencia, á suscitar con empeño todas las dificultades que en conjunto acabamos de indicar, nos ha parecido que era este un ancho campo para entrar con él en una discusion circunstanciada. Se vé que M. Bayle (porque esta es la persona á que me refiero) tiene de su parte todas las ventajas para tratar es-

tas cuestiones, salvo por lo que hace al fondo de ellas; pero espero que la verdad (que él mismo confiesa estar de nuestro lado) vencerá, desnuda y todo, á los adornos de la elocuencia y de la erudicion, con tal que se la desenvuelva en forma conveniente; y nos prometemos salir triunfantes con tanto más motivo, cuanto que es la causa de Dios por la que abogamos, y que una de las máximas que sostenemos aquí, muestra que la asistencia de Dios no falta á los que tienen buena voluntad. El autor de este discurso cree haber dado pruebas de tenerla en la atencion que ha prestado á estas materias. Las ha meditado desde su juventud, ha conferenciado sobre ellas con los primeros hombres de nuestro tiempo, y se ha instruido tambien con la lectura de buenos autores. Y el triunfo que Dios le ha proporcionado (en opinion de muchos jueces competentes) en otras meditaciones profundas, algunas de las cuales tienen mucha relacion con este punto, le dá quizá algun derecho para lisonjearse con que merecerá la atencion de los lectores que amen la verdad y que sean capaces de hallarla.

Hay tambien razones particulares muy atendibles que le han movido á cojer la pluma para escribir sobre este punto. Conversaciones que ha tenido acerca de ellas con personas instruidas y hombres de Estado, en Alemania y en Francia, y sobre todo con una princesa de las más ilustres y competentes (1), han contribuido á ello más de una vez. Tuvo el honor de exponer á esta princesa su juicio sobre muchas opiniones mantenidas en el diccionario maravilloso de M. Bayle, donde la religion y la razon aparecen en lucha, y donde su autor quiere imponer silencio á la razon, despues de haberla hecho hablar demasiado; á lo cual llama él el triunfo de la fé. El autor (Leibnitz) hizo conocer ya entonces que era de otra opinion, pero

(1) Sofia Carlota, reina de Prusia, hermana de Jorge 1.^o

que no dejaba por eso de celebrar que tan precioso ingenio como el de M. Bayle, diera ocasion á que se profundizaran materias tan importantes como difíciles. Confesó haberlas examinado con mucha asiduidad, y que habia resuelto algunas veces publicar su pensamiento sobre este punto, cuyo objeto principal es estudiar el conocimiento de Dios tal como debe hacerse para excitar la piedad y alimentar la virtud. Esta princesa le exhortó vivamente á que realizara su antiguo proyecto, á lo que se unieron las súplicas de algunos amigos, y se creyó tanto más obligado á hacer lo que le exigian quanto que habia motivo para esperar que en el curso de la discusion las luces de M. Bayle le ayudarian mucho á dar á la materia la claridad que podrá recibir con sus esfuerzos. Pero muchos obstáculos se atravesaron, y no fué el menor la muerte de la incomparable reina. Sin embargo, sucedió que M. Bayle se vió combatido por hombres excelentes que se propusieron examinar la misma materia; él les respondió ámpliamente y siempre con el mismo ingenio. El autor que escribe esto, prestó atencion á la polémica y estuvo á punto de tomar parte en ella. Hé qui cómo.

Habia publicado yo un sistema nuevo que parecia muy propio para explicar la union del alma y el cuerpo, y que fué bastante aplaudido por los mismos que no estaban de acuerdo con él, y hasta hubo personas muy entendidas que, segun me dijeron, habian tenido ya presentimientos de mi sistema, aunque sin haber llegado á una explicacion tan clara y precisa; y esto antes de haber visto lo que yo habia escrito. M. Bayle lo examinó en su diccionario histórico y crítico en el artículo *Rorarius* (1). Creyó que mis

(1) Jerónimo Rorario nació en Pordenone en 1485 y murió en 1556. Sólo es conocido por el artículo en que Bayle se ocupó de él en su Diccionario. Su opúsculo: *Quod animalia bruta sepe ratione utantur melius homine*, publicado por Naudé con una disertacion de éste: *De anima brutorum*, es la única auténtica. Bayle le atribuye

concepciones originales merecian ser tomadas en cuenta, y dió á conocer su utilidad en ciertos respectos, indicando tambien lo que podia criticarse. Yo no podia dejar de responder á tan efectuosas manifestaciones y á consideraciones tan instructivas como las suyas, y para aprovecharlas mejor, hice que aparecieran algunos trabajos míos en la *Historia de las Obras de los Sábios*, Julio de 1690, M. Bayle contestó en la segunda edicion de su Diccionario; y le remití una réplica, que aún no ha salido á luz, sin que yo sepa si ha respondido á su vez á ella.

Sin embargo, sucedió que M. Le-Clerc (1) insertó en su *Biblioteca escogida*, un extracto del *Sistema intelectual* del difunto M. Cudworth, en el cual explicaba ciertas naturalezas plásticas, que este excelente autor introducía en la formacion de los animales. M. Bayle creyó (véase la *Continuacion de pensamientos diversos*, cap. XXI, artículo II), que careciendo estas naturalezas de conocimiento, si se las admitiera, se debilitaria el argumento que prueba por medio de la maravillosa formacion de las cosas, que es imprescindible que el universo tenga una causa inteligente. M. Le-Clerc replicó (art. IV, tomo 5.º de la Biblioteca escogida), que estas naturalezas tenian necesidad de ser dirigidas por la sabiduría divina. M. Bayle insistió (art. VII de la Hist. de las Ob. de los Sábios, Agosto de 1704) en que una simple direccion no bastaba á una causa desprovista de conocimiento, á no tomarla por un mero instrumento de Dios, en cuyo caso sería

una *Oratio pro muribus* inserta en el primer volumen de las Misceláneas de J. C. Estort. 1732, en 8.º

(1) Juan Leclerc, célebre crítico, nació en Ginebra en 1657. Se fijó en Holanda en 1683, y murió en 1736. Entre sus numerosas obras citaremos sus *Conversaciones sobre diversas materias de Teología*, Amsterdam, 1685, y su *Biblioteca universal é histórica* (1684-1693) de la que es continuacion la *Biblioteca escogida* (1703-1713) formando en junto 54 vol. en 18.º. Es una mina bibliográfica inagotable sobre el siglo xvii.

inútil. Se tocó con este motivo, aunque de pasada, mi sistema, y esto me dió ocasion para remitir una breve Memoria al autor célebre de la *Historia de las obras de los Sábios*, que se publicó en el mes de Mayo de 1705, artículo IX, donde traté de hacer ver que en realidad el mecanismo basta para producir los cuerpos orgánicos de los animales, sin que haya necesidad de otras naturalezas plásticas, con tal que se añada la preformacion orgánica ya completa en los gérmenes de los cuerpos que nacen, contenidos en los de los cuerpos de que ellos han nacido, hasta llegar á los gérmenes primeros; lo cual sólo puede proceder del autor de las cosas, infinitamente poderoso é infinitamente sábio, quien, al hacerlo todo en un principio con orden, ha preestablecido todo el orden y lo que se ha de producir en lo futuro. De esta manera no hay caos en el interior de las cosas, y el organismo se dá por todas partes en una materia cuya disposicion procede de Dios. Esto se descubrirá y se verá más claramente cuanto más se adelante en el estudio de la anatomía de los cuerpos, y se seguirá observándo, aunque se pueda caminar hasta el infinito, como hace la naturaleza, y continuar la subdivision con nuestro propio conocimiento, como la naturaleza misma la ha continuado en efecto.

Como para explicar esta maravilla de la formacion de los animales me valí de una armonía preestablecida, es decir, del mismo medio que habia empleado para explicar otra maravilla, cual es la correspondencia del alma con el cuerpo, en la que hice ver la uniformidad y la fecundidad de los principios de que me habia servido, parece que esto dió ocasion á M. Bayle para recordar de nuevo este sistema mio, que da razon de esta correspondencia, y que él mismo habia examinado en otro tiempo. Declaró, pues, (cap. CLXXX de su *Respuesta á las preguntas de un provincialiano*, pár. 1253, tit. 3.^o), que no le parecía racional

que Dios pudiera dar á la materia ó á cualquiera otra causa, la facultad ó poder de organizar, sin comunicarle la idea y el conocimiento de la organizacion; y que no estaba dispuesto á creer que Dios, con todo su poder sobre la naturaleza, y con toda la presciencia que tiene de los accidentes que pueden sobrevenir, haya podido disponer las cosas de manera que sólo por medio de las leyes mecánicas, un barco (por ejemplo) vaya al puerto á que está destinado, sin ser gobernado durante su camino por un director inteligente. Me sorprendió ver que se pusieran límites al poder de Dios, sin alegar ninguna prueba, y sin hacer ver que resultaria alguna contradiccion del lado del objeto, ó alguna imperfeccion de parte de Dios, á pesar de que habia yo demostrado antes en mi respuesta, que los hombres mismos hacen muchas veces, por medio de autómatas, algo semejante á los movimientos que nacen de la razon; y que un Espiritu finito (pero muy superior al nuestro) podria ejecutar tambien lo que M. Bayle cree imposible para la divinidad; además de que arreglando Dios de antemano todas las cosas á la vez, la exactitud del camino que el barco siguiera, no sería más extraño que el que hace un cohete que marcha á lo largo de una cuerda en los fuegos artificiales, en cuanto hay entre las reglas, á que obedecen todas las cosas, una perfecta armonía y se determinan mutuamente.

Esta declaracion de M. Bayle me comprometia á dar una respuesta, y me proponia hacerle ver que, á ménos que se diga que Dios forma él mismo los cuerpos orgánicos por un milagro continuo, ó que dé el encargo de hacerlo á inteligencias cuyo poder y cuya ciencia sean casi divinas, es imprescindible creer que Dios ha preformado las cosas de manera que las organizaciones nuevas sean sólo un resultado mecánico de una constitucion orgánica precedente, como cuando las mariposas nacen de

los gusanos de seda, en lo cual M. Swammerdam (1) ha demostrado que no hay más que una transformacion. Hubiera añadido, que la preformacion de las plantas y de los animales es una verdadera prueba que confirma mi sistema de la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo, en la que éste es arrastrado por su constitucion original á ejecutar, con el auxilio de las cosas externas, todo lo que hace siguiendo la voluntad del alma; á la manera que los gérmenes, por su constitucion original, ejecutan naturalmente las intenciones de Dios, por virtud de un artificio mayor aún que el que hace que en nuestro cuerpo todo se ejecute conforme á las resoluciones de la voluntad. Y puesto que el mismo M. Bayle cree, y con razon, que hay más artificio en la organizacion de los animales que en el más bello poema del mundo ó en la más preciosa invencion de que el espíritu humano sea capaz, se sigue de aquí que mi sistema del comercio del alma con el cuerpo es tan fácil como la opinion comun sobre la formacion de los animales; porque esta opinion (que me parece verdadera) muestra en efecto que la sabiduría de Dios ha creado la naturaleza de tal manera, que ella es capaz, en virtud de sus leyes, de formar los animales; y yo he conseguido aclarar esto, y hacer patente su posibilidad por medio de la preformacion. Visto esto, no se tendrá por extraño que Dios haya hecho el cuerpo de manera que en virtud de sus propias leyes pueda eje-

* (1) Swammerdam (Juan), célebre anatómico holandés, nació en 1637 en Amsterdam y murió en esta ciudad en 1680. Es conocido principalmente por sus trabajos sobre los insectos. Sus principales obras son: *Miraculum naturæ, seu uteri mulieris fabrica*, donde expone todo el sistema de la generacion (Leyde, 1672, en 4.º) *Historia general de los insectos*, en holandés (Utrecht, 1669, en 4.º) traduccion francesa, Utrecht, 1662, en 4.º)—*Historia de las efemérides* que pasa por su obra maestra (en holandés, Amsterdam, 1675, en 8.º) traducida al latin (Londres, 1681, en 4.º); y finalmente, su *Biblia naturæ*, obra póstuma (Leyde 1727) traducida al francés en los tomos IV y V de la *Coleccion académica* de Dijou.

cutar los designios del alma racional, puesto que todo lo que ésta puede ordenar al cuerpo, es ménos difícil que la organizacion que Dios ha ordenado á los gérmenes. M. Bayle dice (Resp. al prov. CCLXXXII, p. 1.294), que ha sido recientemente cuando ha habido personas que han creído que la formacion de los cuerpos vivos no puede ser una obra natural; lo cuál podria decir el mismo Bayle, conforme á sus principios, de la correspondencia del alma con el cuerpo, puesto que Dios es el que realiza por completo este comercio en el sistema de las causas ocasionales, adoptado por este autor. Pero yo no admito lo sobrenatural, sino en el comienzo de las cosas, respecto á la primera formacion de los animales, ó respecto á la constitucion originaria de la armonía preestablecida entre el alma y el cuerpo; despues de lo cual, sostengo que la formacion de los animales y la relacion entre el alma y el cuerpo son tan absolutamente naturales al presente, como las demás operaciones ordinarias de la naturaleza. Así es, sobre poco más ó ménos, como se razona comunmente acerca del instinto y de las operaciones maravillosas de las bestias. Se reconoce en tal caso la razon, no en las bestias, sino en el que las ha formado. En este punto sigo la opinion comun, pero espero que mi explicacion la habrá dado más realce, más claridad y tambien más amplitud.

Ahora bien, debiendo justificar mi sistema contra las nuevas dificultades expuestas por M. Bayle, tuve tambien intencion de comunicarle los pensamientos que há largo tiempo tenia sobre las objeciones hechas por él á los que han defendido el acuerdo de la razon con la fé, respecto de la existencia del mal. Pocos hay quizá que hayan trabajado más que yo en esta cuestion. Apenas podia entender medianamente los libros escritos en latin, cuando ya tuve ocasion de registrarlos en cierta biblioteca, saltando, cómo quien dice, de uno en otro; y como las materias

que piden meditacion me agradaban tanto como las historias y las fábulas, me encantó la lectura de la obra de Lorenzo Valla contra Boecio (1) y la de Lutero contra Erasmo, aunque conozco bien que tienen necesidad de alguna correccion. Leí tambien los libros de Controversia, y, entre otros escritos de esta naturaleza, las Actas del diálogo de Montbeliard que reanimaron la disputa, me parecieron instructivas. Tampoco descuidé las enseñanzas de nuestros teólogos; y lejos de turbarme la lectura de sus adversarios, sirvió para confirmarme en las opiniones moderadas de las Iglesias de la Confesion de Augsbourg. Tuve, en mis viajes, ocasion de conferenciar con algunos hombres excelentes de diferentes partidos; como M. Pedro de Wallenbourg (2), sufragáneo de Maguncia, M. Juan Luis Fabricio (3) primer teólogo de Heidelberg, y, por último, con el celebre M. Arnauld, á quien comuniqué mi diálogo latino de mi cosecha sobre esta materia, allá por el año de 1673, donde ya afirmaba yo terminantemente que habiendo escojido Dios el más perfecto de todos los mundos posibles, ha sido conducido por su sabiduria á permitir el mal anejo al mismo pe-

(1) Boecio, uno de los últimos grandes hombres de la antigüedad, nació en Roma en 470, fué ministro de Teodorico, quien despues de haberle tenido preso le condenó á muerte en 526. Su obra más conocida es su *Consuelo de la filosofía* (Leyde, 1656. en 8.º) La más antigua edición de sus obras es la de Venecia, 1491, en folio; la mejor, la de Basilea, 1570, en folio.

(2) Pedro de Wallenbourg ó Wallenburch y su hermano Adriano, ilustres teólogos católicos del siglo xvii, que nunca se separaron. Nacidos en Rotterdam, se consagraron ámbos á la Teología y á la defensa del catolicismo. Adriano murió en Colonia en 1669. Pedro, sufragáneo de Maguncia, murió en 1675. Sus obras completas las publicaron ellos mismos en dos volúmenes, en folio, (Colonia, 1669-71.)

(3) Juan Luis Fabricio, profesor de Heidelberg, sábio teólogo que no debe confundirse con el célebre bibliógrafo, (Juan Alberto) nació en Schaffouse en 1632, y murió en Francfort en 1697. Se conoce de él una *Apología generis humani contra calumniam atheismi* y algunas otras obrasteológicas.

ro que esto no obstaba á que, teniéndolo todo en cuenta y atendiendo al conjunto, fuese este mundo el mejor que ha podido escogerse. Despues he leído toda clase de buenos libros sobre estas materias y he procurado adelantar en aquellos conocimientos que son á propósito para descartar todo lo que pudiera oscurecer la idea de la soberana perfeccion que es preciso reconocer en Dios. Tampoco me he desentendido de examinar los autores más rígidos y que más lejos han llevado el principio de la necesidad de las cosas, tales como Hobbes y Spinosa, el primero de los cuales ha sostenido esta necesidad absoluta, no sólo en sus *Elementos físicos* y en otras obras, sino tambien en un libro escrito adrede contra el obispo Bramhall (1). Y Spinosa pretende, sobre poco más ó ménos como un anti-guo peripatético llamado Straton (2), que todo procede de la primera causa ó de la naturaleza primitiva por virtud de una necesidad ciega y geométrica, sin que este primer principio de las cosas sea capaz de eleccion, ni de bondad, ni de inteligencia.

Creo haber hallado el medio de demostrar lo contrario de una manera que instruye, y que hace que se penetre al mismo tiempo en el interior de las cosas. Porque con los nuevos descubrimientos que he llevado á cabo sobre la naturaleza de la fuerza activa y sobre las leyes del movimiento, he hecho ver que no son de una necesidad absolutamente geométrica, como Spinosa parece haber creído; pero que tampoco son puramente arbitrarias, por más que sea esta la opinion de M. Bayle y de algunos filósofos

(1) Bramhall, teólogo anglicano y metropolitano de Irlanda, nació en el condado de York en 1593, y murió en 1663. Sus obras se han publicado en Dublin, 1667, (un vol. en folio.)

(2) Straton de Lempsaco, filósofo peripatético, sucesor de Teofrasto, llamado el físico, vivió en el siglo iii antes de Jesucristo. Sólo se conoce su filosofía por algunos fragmentos. Véase Diog. Laer., l. V. c. III.

modernos; sino que dependen de la conveniencia, como he dicho antes, ó de lo que yo llamo principio de lo mejor; y que en esto, como en todas las demás cosas, se reconocen los caracteres de la primera sustancia, cuyas producciones acusan una sabiduría soberana y constituyen la más perfecta de las armonías.

He hecho ver tambien, que esta armonía es la que funda el enlace tanto de lo porvenir con lo pasado, como de lo presente con lo ausente. La primera especie de enlace une los tiempos, y la otra une los lugares. Este segundo vínculo se muestra en la union del alma con el cuerpo, y generalmente en el comercio de las verdaderas sustancias, de unas con otras y con los fenómenos materiales. Pero la primera tiene lugar en la preformacion de los cuerpos orgánicos, ó más bien de todos los cuerpos, puesto que hay organismo en todo, aunque no todas las masas constituyan cuerpos orgánicos; al modo que un estanque puede muy bien estar lleno de peces ó de otros cuerpos orgánicos, aunque no sea él mismo un animal ó cuerpo orgánico, sino sólo una masa que los contiene. Y como habia yo tratado de construir sobre tales fundamentos, sentados de una manera demostrativa, el cuerpo entero de los conocimientos principales que la pura razon nos puede enseñar, un cuerpo, digo, cuyas partes estuviesen bien ligadas, y que pudiera satisfacer á las dificultades más atendibles expuestas por los antiguos y por los modernos, me formé consiguientemente por mí mismo un cierto sistema fijo sobre la libertad del hombre y sobre el concurso de Dios. Este sistema me pareció distante de todo lo que pudiera chocar con la razon y la fe; y sentí el deseo de darle á conocer á M. Bayle y tambien á sus contendientes. Y aunque acaba de abandonarnos, lo cual no es una pequeña pérdida, como que pocos le han igualado en doctrina y penetracion, como la cuestion está pendiente, hay otras muchas personas entendidas que trabajan en ella, y está llamando la

atencion del público, he creido que debia aprovechar la ocasion para dar á la prensa una muestra de mis pensamientos.

Bueno sera observar antes de concluir este prefacio, que al negar la influencia física del alma sobre el cuerpo ó del cuerpo sobre el alma, es decir, una influencia que haga que uno de ellos turbe las leyes del otro, no por eso niego la union entre ellos que forma su sosten; pero debe tenerse en cuenta que esta union es algo metafísico que no produce ningun cambio en los fenómenos. Es lo que he dicho ya al responder á lo que el R. P. de Tournemine (1), cuyo espíritu y saber no son comunes, me objetó en las *Memorias de Trevoux*. Por esta razon puede decirse, tambien en un sentido metafísico, que el alma obra sobre el cuerpo y el cuerpo sobre el alma. Es así mismo cierto que el alma es la entelequia ó principio activo, en vez de que lo corpóreo ó lo puro material sólo contiene lo pasivo, y por consiguiente que el principio de accion está en las almas, como ya he explicado más de una vez en el diario de Leipsik, y más particularmente al responder al difunto M. Sturm (2), filósofo y matemático de Altorf; donde he demostrado que si solo hubiera lo pasivo en los cuerpos, sus diferentes estados serian indiscernibles. Diré igualmente con este motivo que habiendo sabido que el entendido autor del libro sobre *El conocimiento de sí mismo* (3) consignó en él algunas objeciones contra mi sis-

(1) El P. Tournemine, sábio jesuita, nació en Rennes, en 1661, y murió en París en 1739. Publicó numerosas disertaciones en las *Memorias de Trevoux*, 1702 á 1736. Se conocen sus *Reflexiones sobre el ateismo* y una *Carta sobre el alma*, dirigida á Voltaire.

(2) Juan Cristóbal Sturm, ilustra sábio, nació en 1635, en Hilpstein (condado de Neubourg), fué profesor en la Academia de Altdorf, y murió en 1703. Se conoce su *Filosofía ecléctica*, Nuremberg, 1686, en 8.º, y una *Física hipotética*, 1697, en 4.º, dos volúmenes.

(3) De Dom Lami.

tema de la armonía preestablecida, le envié una respuesta á París, en la que le hacia ver que me habia atribuido opiniones de que yo estoy muy distante; cosa que há poco hizo tambien un doctor anónimo de la Sorbona sobre otra cuestion. Y estas equivocaciones las hubiesen advertido desde luego los lectores, si estos autores hubieran citado mis propias palabras, aquellas en que han creído poder fundarse.

Esta disposicion de los hombres á equivocarse cuando exponen las opiniones de otro, me mueve tambien á observar que cuando yo he dicho en otro lugar que el hombre se ayuda con el auxilio de la gracia en la conversion, quiero decir tan solo que se aprovecha de ella en cuanto cesa la resistencia que es vencida, pero sin ninguna cooperacion por su parte; á la manera que no hay cooperacion por parte del hielo cuando se le rompe. Porque la conversion es pura obra de la gracia de Dios, á la cual el hombre sólo concurre resistiendo; siendo su resistencia mayor ó menor segun las personas y las ocasiones. Las circunstancias contribuyen tambien más ó ménos á fijar nuestra atencion y á los movimientos que nacen en el alma; y el concurso de todas estas cosas, junto con la medida de la impresion y el estado de la voluntad, determinan el efecto de la gracia, pero sin hacerla necesaria. He explicado ya en otra parte, que, con relacion á las cosas referentes á la salud espiritual, debe considerarse al hombre no regenerado como muerto; y apruebo mucho la manera en que los teólogos de la confesion de Ausbourg se expresan sobre este punto. Sin embargo, esta corrupcion del hombre no regenerado no le impide por otra parte tener verdaderas virtudes morales, y hacer algunas veces acciones buenas en la vida civil, las cuales proceden de un buen principio, sin ninguna intencion mala y sin mezcla de pecado actual. En cuyo punto espero que se me perdonará el que me haya atrevido á separarme de

la opinion de San Agustin, (1) hombre grande, sin duda, y de una maravillosa inteligencia, pero inclinado á veces á exagerar las cosas, sobre todo en el calor de la polémica. Estimo mucho algunas personas que son por declaracion propia discípulos de San Agustin, una de ellas el R. P. Quesnel, (2) digno sucesor del gran Arnauld en la prosecucion de las controversias sostenidas con la más célebre de las Compañías. Pero he visto que ordinariamente en los combates entre las personas de insigne mérito (que las hay sin duda en ambos partidos), está la razon por ambas partes, pero en puntos diferentes, y que se halla más bien en las defensas que en los ataques; aunque por la malignidad natural del corazón humano son ordinariamente los ataques más agradables á los lectores que las defensas. Espero que el R. P. Ptolómei, (3) honra de su compañía, y que se ocupa en llenar los vacíos de la doctrina del célebre Belarmino, (4) nos dará sobre este

(1) San Agustin, ilustre padre de la Iglesia latina, nació en Tagasto, en Africa, en 354. Todo el mundo conoce la historia de su conversion, referida por él mismo en sus *Confesiones*. Fue Obispo de Hippona en 395; combatió enérgicamente á los Maniqueos, á los Donatistas y los Pelagianos. Su nombre va envuelto siempre en la cuestion de la gracia. Sus *Obras completas* han sido dadas á luz por los benedictinos en once tomos en folio, en 1671.

(2) El P. Quesnel, célebre jansenista, nació en Paris en 1634, y murió en Amsterdam en 1659. Se conocen sus *Reflexiones morales*, publicadas en 1694, que fueron origen de la segunda lucha con los jansenistas, y ocasion tambien de la famosa bula *Unigenitus*. Sus obras teológicas son muy numerosas.

(3) Ptolomei ó Tolomei, cardenal, aunque era jesuita, nació en Florencia en 1653, y murió en 1726. Hay de él una *Philosophia mentis et sensuum*, Roma, 1696, en folio. Su *Suplemento á las controversias de Belarmino*, ha quedado inédito.

(4) Belarmino, célebre controversista del siglo xvi, arzobispo de Cápua, nació en Toscana en 1542, y murió en 1621. Es conocido por sus *Controversias*, entre las cuales es de notar la *De Romano Pontifice*, manual de las doctrinas ultramontanas.

punto pruebas de su penetracion y de su saber, y, me atrevo á añadir, de su moderacion. Y debe creerse que entre los teólogos de la confesion de Ausbourg aparecéran algun nuevo Chemnice ó algun nuevo Calixto, (1) cómo há lugar á esperar que algun Usorius (2) ó algun Daillé (3) revivirán entre los reformados; y que todos trabajarán más y más en deshacer las equivocaciones que reinan en la materia. Por lo demás, celebraré que los que quieran apurar este asunto, lean las objeciones puestas en forma con las respuestas que yo he dado á las mismas en la pequeña disertacion que va al fin de la obra, para que sirva como de sumario. He procurado salir al encuentro de algunas nuevas objeciones que pudieran hacerse, explicando, verbigracia, por qué he adoptado la voluntad antecedente y consiguiente como prévia y final, á ejemplo de Tomás, de Scoto, (4) y de otros; cómo es posible que haya incomparablemente más bien en la gloria de todos los salvados, que mal hay en la desdicha

(1) Calixto, Papa en 213, murió en 222. Se encuentran detalles curiosos sobre su pontificado en la obra de S. Hipólito, recientemente encontrada y publicada en 1851 por M. Miller, bajo el título de *Philosophumena*.

(2) Santiago Usorius ó Usher, teólogo anglicano, arzobispo de Armag, nació en Dublin en 1580, y murió en 1656. Escribió á la vez contra los católicos y los arminianos. Publicó gran número de obras teológicas y entre otras, por orden de Carlos I, una sobre el poder del soberano, donde defiende la obediencia pasiva. (1661).

(3) Daillé, controvertista protestante, nació en Châtellerault en 1594, y murió en Charenton en 1670. Fué muy estimado hasta por los católicos. Se conocen de él tratados teológicos sin ninguna relacion con la filosofía.

(4) Juan Duns Scot, ilustre escolástico de la orden de los Franciscanos, nació en Escocia, en la villa de Duns, ignorándose la fecha. Se sabe que murió en 1308 en Colonia. Fué jefe de la escuela escotista, opuesta á los tomistas en la cuestion de la gracia y en la de los universales. Sus obras completas, publicadas por el P. Wadding (Lyon, 1639), comprenden doce volúmenes en folio.

de todos los condenados, aunque sean estos últimos muchos más; cómo al decir que el mal ha sido permitido como una condicion *sine qua non* del bien, yo lo entiendo, no segun el principio de lo necesario, sino segun el principio de lo conveniente; cómo la predeterminacion, que yo admito, es siempre inclinante, y nunca necesitante; cómo Dios no rehusará nuevas luces necesarias á los que han usado bien de las que tenían; y prescindo de otras aclaraciones que he procurado dar á ciertas dificultades que hace poco se me han propuesto. He seguido tambien el consejo de algunos amigos que han creído conveniente que añadiese dos apéndices: el uno sobre la controversia suscitada entre M. Hobbes y el obispo Bramball, tocante á lo libre y á lo necesario, y el otro sobre la sábia obra, el *Origen del mal*, publicada hace poco en Inglaterra.

En fin, he tratado de referirlo todo á la virtud y la edificacion, y si he dicho algo teniendo en cuenta la curiosidad, es porque me ha parecido conveniente amenizar una materia, que, por lo árida, podria sin eso cansar. Con este objeto he introducido en este discurso la entretenida quimera de una cierta teología astronómica, sin temor de que seduzca á nadie, y creyendo que referirla y refutarla es todo uno. Ficción por ficción, en lugar de imaginarse que los planetas han sido soles, tambien podrá concebirse que han sido masas fundidas en el sol, y arrojadas luego de allí, lo cual destruiria el fundamento de esta teología hipotética. El antiguo error de los dos principios, que los orientales distinguen con los nombres de Ormuzd y de Ariman, me ha obligado á aclarar una conjetura referente á la historia remota de los pueblos; puesto que hay trazas de que estos nombres fueron los de dos grandes príncipes contemporáneos, el uno monarca de una parte del alta Asia, donde hubo despues otros del mismo nombre; y otro rey de los Celto-Escitas, que penetró en los Estados

del primero, y conocido además entre las divinidades de la Germania. Es de presumir que Zoroastro empleó los nombres de estos príncipes como símbolos de poderes invisibles á que por sus empresas se asemejaban en la opinion de los asiáticos. Aunque por otra parte, si nos atenemos á las relaciones de los autores árabes, que deberian estar mejor informados que los griegos de algunas particularidades de la antigua historia oriental, resulta que este Zerdust ó Zoroastro, que suponen contemporáneo del gran Dario, no consideró estos dos principios como absolutamente primitivos ó independientes, sino como dependiendo de un principio único supremo, y que, conforme á la cosmogonía de Moisés, creyó que Dios, que carece de padre, lo ha creado todo y ha separado la luz de las tinieblas; que la luz ha existido conforme á su designio primitivo, pero que las tinieblas han sido como su resultado, á la manera que la sombra sigue al cuerpo, y que no son otra cosa que la privacion de aquella. Esto eximiría á este antiguo autor de los errores que los griegos le atribuyen. Su gran saber ha hecho que los orientales le hayan comparado con el Mercurio ó Hermes de los egipcios y de los griegos, á la manera que los septentrionales han comparado á su Wodan ú Odin con ese mismo Mercurio. Por esta razon, el miércoles ó el dia de Mercurio se llama *wodans-gad* por los septentrionales, y dia de *zerdust* por los asiáticos, puesto que se le llama *zarschamba* ó *drearschambe* por los turcos y los persas, *zerda* por los húngaros, procedentes del Oriente septentrional, y *sreda* por los eslavos, desde el extremo de la gran Rusia hasta los Wendes del país de Lunebourg; habiendo tomado tambien los eslavos este nombre de los orientales. Estas observaciones no desagradarán quizá á los curiosos; y me lisonjeo de que el pequeño diálogo con que concluyen los ensayos sobre M. Bayle, satisfará á los que gustan de ver verdades tan difíciles y tan importantes ex-

puestas de una manera sencilla y familiar. Esta obra se ha escrito en lengua extranjera, corriendo el riesgo de incurrir en muchas faltas, porque esta materia ha sido recientemente tratada en ella por otros, y será así más leida por las personas para quienes se desea que sea útil este pequeño trabajo. Espero que las faltas de lenguaje procedentes, no sólo de la imprenta y del copista, sino tambien de la precipitacion con que la ha escrito el autor en medio de muchas ocupaciones, serán dispensadas; y si algun error se ha deslizado al exponer las opiniones expuestas, será el primero á corregirlo tan pronto como lo eche de ver; y como ha dado por otra parte señaladas pruebas de su amor á la verdad, se lisonjea con que no se tomará esta declaracion por un cumplimiento.

DISCURSO

Sobre la conformidad de la fe con la razon.

1. Comienzo por la cuestion preliminar de la conformidad de la fe con la razon, y de la utilidad de la filosofia en la teología, porque tiene mucha influencia en la materia principal que vamos á tratar, y porque M. Bayle la ventila en todas sus obras. Supongo que dos verdades no pueden contradecirse; que el objeto de la fe es la verdad que Dios ha revelado de una manera extraordinaria, y que la razon es el encadenamiento de las verdades, pero particularmente (cuando se la compara con la fe) de las que el espíritu humano puede alcanzar naturalmente, sin el auxilio de las luces de aquella. Esta definicion de la razon, es decir, de la recta y verdadera razon, ha sorprendido á algunos, acostumbrados á declamar contra ella cuando se la toma en un sentido vago. Me han objetado, que nunca habian oido que se le diera tal significacion; lo cual nace de que jamás conferenciaron con personas que se expresaran con claridad sobre estas materias. Me han confesado, sin embargo, que nada tenian que decir en contra de ella, entendiéndola en el sentido en que yo lo hago. En este mismo sentido se opone á veces la razon á la ex-

perencia. Consistiendo la primera en el encadenamiento de las verdades, há lugar á unir á estas las que la segunda ha suministrado, para deducir de ellas conclusiones mixtas; pero la razon pura y neta, distinta de la experiencia, sólo tiene que ver con las verdades independientes de los sentidos. Mas puede compararse la fe con la experiencia, puesto que la fe (con respecto á los motivos que la comprueban) depende de la experiencia de los que han visto los milagros en que se funda la revelacion y de la tradicion digna de crédito que la ha hecho llegar hasta nosotros, ya sea por medio de las Escrituras, ya por el testimonio de los que la han conservado; á la manera que nos fundamos en la experiencia de los que han visto la China y en la credibilidad de su dicho, cuando damos fe á las maravillas que nos cuentan de aquel país lejano. Decimos esto sin perjuicio de hablar en otra parte del movimiento interior del Espíritu Santo, que se apodera de las almas, las persuade y las conduce al bien, es decir, á la fé y á la caridad, sin que tenga siempre necesidad de motivos.

2. Ahora bien, las verdades de razon son de dos clases. Unas se llaman verdades eternas, y son absolutamente necesarias, de manera que lo opuesto implica contradiccion, tales como aquellas cuya necesidad es lógica, metafísica ó geométrica, y que no es posible negar sin caer en el absurdo. Hay otras que se pueden llamar positivas, porque son las leyes que Dios ha tenido á bien dar á la naturaleza, ó porque dependen de él. Las sabemos, ó por la experiencia, es decir, *a posteriori*; ó por la razon, ó *a priori*, esto es, por las consideraciones de conveniencia que han motivado su eleccion. Esta conveniencia tiene tambien sus reglas y sus razones; pero la eleccion libre de Dios, y no una necesidad geométrica, es la que hace preferible lo conveniente y le da existencia. Y así puede decirse, que la necesidad física se funda en la necesidad mo-

ral, es decir, en la eleccion del sábio, digna de su sabiduría; y que la una lo mismo que la otra deben distinguirse de la necesidad geométrica. Esta necesidad física constituye el orden de la naturaleza, y consiste en las reglas del movimiento y en algunas otras leyes generales á que ha querido Dios someter las cosas al darles la existencia. Es cierto que Dios no las ha dado sin razon, porque Dios no escoge nada por capricho ó como al azar, ó por una absoluta indiferencia; pero las razones generales del bien y del orden, que le han movido, pueden en algunos casos ser sobrepujadas por razones superiores de un orden más elevado.

3. Esto muestra que Dios puede, haciendo un milagro, dispensar á las criaturas de las leyes que les ha prescrito, y producir en las mismas lo que su naturaleza no consiente; y cuando ellas se ven elevadas hasta alcanzar perfecciones y facultades á que no pueden arribar por su naturaleza, los escolásticos llaman á esta facultad una potencia *obedencial*, es decir, que la cosa adquiere obediendo el mandato de aquel que puede darle lo que ella no tiene; aunque estos escolásticos citan comunmente ejemplos de esta potencia, que yo tengo por imposibles, como cuando pretenden que Dios puede dar á la criatura la facultad de crear. Es posible que haya milagros que haga Dios por el ministerio de los ángeles, y en los que no resulten violadas las leyes de la naturaleza, ni más ni ménos que cuando los hombres auxilian á la naturaleza por el arte, diferenciándose sólo el artificio de los ángeles del nuestro por el grado de perfeccion; sin embargo, siempre resulta cierto que las leyes de la naturaleza están sujetas á la voluntad del legislador; en vez de que las verdades eternas, como las de la geometría, son en absoluto imposibles de dispensar, y la fe no puede ser contraria á ellas. Por esta razon no puede haber una objecion que sea invencible contra la verdad. Porque si se trata de una

demostracion fundada en principios ó en hechos incontestables, formada por un encadenamiento de verdades eternas, la conclusion es cierta é indispensable, y lo que sea opuesto á ella debe ser falso; de otra manera, dos contradictorias podrian ser verdaderas al mismo tiempo. Y si la objecion no es demostrativa, sólo puede formar un argumento probable que no tiene fuerza contra la fe, puesto que todos convienen en que los misterios de la religion son contrarios á las apariencias. Ahora bien, M. Bayle, en su respuesta póstuma á M. Le Clerc, declara que no pretende que haya demostraciones contra la verdad de la fe, y por consiguiente se desvanecen todas esas dificultades invencibles y esos supuestos combates entre la razon y la fe.

*Hi motus animorum atque hæc discrimina tanta
Pulveris exigui jactu compressa quiescunt.*

4. Los teólogos protestantes, lo mismo que los del partido de Roma, convienen en las máximas que acabo de sentar cuando tratan detenidamente esta materia; y todo lo que se dice contra la razon sólo afecta á una supuesta razon corrompida y engañada por falsas apariencias. Lo mismo sucede con las nociones de la justicia y de la bondad de Dios, de las que se habla á veces como si no tuviéramos ninguna idéa y ninguna definicion de ellas. Mas en tal caso careceríamos de fundamento para atribuir á Dios estos atributos, ó para alabarle por ello. Su bondad y su justicia, lo mismo que su sabiduría, sólo difieren de las nuestras en que son las suyas infinitamente más perfectas. Por tanto, las nociones simples, las verdades necesarias y las consecuencias demostrativas de la filosofía, no pueden ser contrarias á la revelacion. Y cuando algunas máximas filosóficas son rechazadas por la teología, es porque se sostiene que sólo son de una necesidad física ó moral, que

se refiere únicamente á lo que tiene lugar por lo comun, se funda, por tanto en apariencias, y la cual puede faltar, si Dios lo tiene por conveniente.

5. Por lo que acabo de decir se ve, que hay con frecuencia alguna confusion en los términos de que se sirven los que se ocupan de filosofía y de teología, ó de la fé y la razon; y esto nace de que confunden estas espresiones: explicar, comprender, probar y sostener. Y encuentro que M. Bayle, no obstante ser tan sagaz, no está exento de esta falta. Los misterios se pueden explicar hasta donde es necesario para creerlos, pero no se les puede comprender, ni hacer entender cómo se verifican; á la manera que en la misma física explicamos hasta cierto punto muchas cualidades sensibles, pero de una manera imperfecta, porque no las comprendemos. Tampoco nos es posible probar los misterios por la razon; porque todo lo que se puede probar *a priori*, ó por la razon pura, se puede comprender. Despues de haber dado fe á los misterios en vista de las pruebas de la verdad de la religion (que se llaman motivos de credibilidad), lo único que nos falta por hacer, es poderlos sostener contra las objeciones, sin lo cual no tendríamos fundamento para creerlos, en cuanto no puede ménos de ser falso todo lo que cabe que sea refutado de una manera sólida y demostrativa; y las pruebas de la verdad de la religion, que producen sólo una certidumbre moral, serian contrarestadas y hasta superadas por objeciones que produjesen una certidumbre absoluta, si fuesen convincentes y completamente demostrativas. Lo dicho debería bastar para dar solucion á las dificultades que se oponen al uso de la razon y de la filosofía con relacion á la religion, si no tropezáramos harto frecuentemente con personas prevenidas. Pero como la materia es importanté, y se ha embrollado mucho, será bueno entrar en mayores pormenores.

6. La cuestion de la conformidad de la fe con la ra-

zon ha sido siempre un gran problema. En la Iglesia primitiva los autores cristianos más ilustres se amoldaron á los pensamientos de los platonianos, que eran con los que más simpatizaban y los que entonces estaban más en boga. Poco á poco, Aristóteles fué reemplazando á Platon, cuando comenzó á desarrollarse el gusto por los sistemas, y cuando la teología misma se hizo más sistemática por virtud de las decisiones de los concilios generales que suministraban formularios precisos y positivos. San Agustín, Boecio y Casiodoro (1) en Occidente, y San Juan Damasceno (2) en Oriente, contribuyeron en primer término á dar á la teología forma científica, prescindiendo de Bede (3), Alcuino (4), San Anselmo y algunos otros teólogos versados en la filosofía; hasta que vinieron por fin los escolásticos, y dando ocasion el ócio de los cláustros á las

(1) *Cassiodoro*, escritor latino de la decadencia y ministro de Teodorico. Nació en Squillau en 470, y murió hácia el 570. Conocemos su *Tratado del Alma* y algunos libros de historia, de gramática y de teología. Sus obras completas han sido publicadas en Rouen, 1679 (2 vol., in fólío).

(2) *Juan de Damas ó Damasceno* nació en Damasco en 676, bajo el reinado de los califas, de quienes fué ministro, y murió en 754 ó 780. Escribió muchas obras teológicas, siendo la más curiosa de ellas la *Disputa contra un sarraceno*, en la que disente las objeciones de los musulmanes contra el cristianismo. Sus obras completas han sido publicadas por el P. Lequien, París, 1712, 2 vol., en fólío.

(3) *Bede*, llamado *el Venerable*, nació en 672 en Inglaterra, en la diócesis de Durham, y murió en 735. Su principal obra es la *Historia Eclesiástica*, de mérito sorprendente, atendidos los tiempos. Escribió también sobre muchas materias filosóficas y religiosas. Hay numerosas ediciones de sus obras completas, entre otras la de París, 1544, 3 vol., en fólío; y la de Colonia, 1612—1638.

(4) *Alcuino*, sábio del siglo viii, nació en Yorkshire, lo llamó Carlo Magno á su palacio, fué fundador de la Escuela palatina, y murió en 894. Sus obras completas han sido publicadas en París por Duchesne, 1617, en fólío.

expeculaciones, auxiliadas por la filosofía de Aristóteles traducida del árabe, acabó por formarse un compuesto de teología y de filosofía, cuyas cuestiones procedían en su mayor parte del deseo de conciliar la fe con la razon. Pero el éxito no fué tan bueno como era de desear, porque la teología estaba muy corrompida por lo calamitoso de los tiempos, por la ignorancia y por la terquedad; y porque la filosofía, además de sus propios defectos, que eran muy grandes, se veía sobrecargada con los de la teología, la cual sentía á su vez los efectos de haberse asociado á una filosofía muy oscura é imperfecta. Sin embargo, es preciso confesar, con el incomparable Grocio, que á veces se encuentra oro entre la basura del latin bárbaro de los monjes; lo cual me ha hecho desear más de una vez que un hombre capaz, que, por razon de su funcion, estuviese obligado á aprender el lenguaje de la escuela, se hubiera consagrado á sacar lo mejor que hay en estos trabajos, y que otro Petavio (1) ó Thomassin (2) hubiesen hecho, respecto de los escolásticos, lo que estos dos sábios han hecho con relacion á los Santos Padres. Seria una obra muy curiosa é importante para la historia eclesiástica, y seria continuacion de la de los dogmas hasta el renacimiento de las bellas letras (por cuyo medio las cosas han mudado de aspecto), y áun hasta más allá. Porque muchos dogmas, como el de la predeterminacion física, el

(1) *Petave* (Petavius) ó *Petau*, célebre jesuita del siglo xvii, erudito y teólogo, nació en Orleans, 1583 y murió en París en 1652. Sus principales obras son: *Doctrina temporum*, París 1627, 2 vol. en fólío, obra de cronología, y su *Theologica dogmata*, París, 1644—1650, 2 vol. en fólío.

(2) *El P. Thomassin*, célebre miembro del Oratorio, nació en Aix, en 1619, y murió en 1695. Su obra más notable es la *Antigua y nueva disciplina de la Iglesia*; 3 vol. en fólío, 1678—1679. Se citan tambien sus *Dogmas teológicos*, 3 vol. en fólío, 1680—89, como una continuacion de los del P. Petavio.

de la ciencia media, el del pecado filosófico, el de las precisiones objetivas y otros muchos de la teología especulativa, y también de la teología práctica de los casos de conciencia, han sido puestos en boga después del mismo Concilio de Trento.

7. Un poco antes de estos cambios, y antes de la gran excision del Occidente que dura aún, había en Italia una secta de filósofos que combatía esta conformidad de la fe con la razón que nosotros sostenemos. Se les llamaba Averroistas, (1) porque seguían á un autor árabe á quien se apellidaba el Comentador por excelencia, y que era, al parecer, quien había penetrado mejor el sentido de Aristóteles entre todos los de su nación. Este comentador, des- envolviendo lo que los intérpretes griegos habían enseñado ya, pretendía que según Aristóteles, y hasta según la razón (cosas que en aquel tiempo se tenían por una misma), la inmortalidad del alma no podía subsistir. Hé aquí su razonamiento. El género humano es eterno según Aristóteles; luego si las almas particulares no perecen, es preciso llegar hasta la metempsicosis rechazada por este filósofo; ó si hay siempre almas nuevas, es necesario admitir una infinidad de ellas que duran de toda eternidad; pero la infinidad actual es imposible, según la doctrina del mismo Aristóteles, luego es preciso concluir que las almas, es decir, las formas de los cuerpos orgánicos, deben perecer con estos cuerpos, ó por lo ménos habrá de perecer el entendimiento pasivo, propio de cada uno. De manera que sólo quedará el entendimiento activo, común á todos los hombres, que Aristóteles decía proceder

(1) *Averroistas*, secta filosófica fundada por Averrois (Ibu-Rosch), célebre filósofo árabe que nació en Córdoba en el siglo XII y murió en 1193. Su *Comentario* sobre Aristóteles, en el que interpreta las doctrinas de éste en un sentido panteísta y naturalista, apareció en Venecia en 1495, en folio, y ha sido reimpresso muchas veces. M. Renan ha escrito sobre él una obra muy interesante.

de fuera, y que debe trabajar allí donde encuentre órganos dispuestos para ello; como el viento produce una especie de música en los tubos bien ajustados de un órgano.

8. Nada más débil que esta supuesta demostración. No hay datos para decir que Aristóteles ha refutado debidamente la metempsicosis, ni que haya probado la eternidad del género humano; y de todos modos, es falso que un infinito actual sea imposible. Sin embargo, esta demostración pasaba por incontestable entre los aristotélicos, y en virtud de ella creían que había cierta inteligencia sub-lunar, constituyendo la participación en ella nuestro entendimiento activo. Pero otros ménos afectos á Aristóteles llegaban á admitir un alma universal que era el Océano de todas las almas particulares, y creían que esta alma universal era la única que subsistía, mientras que las almas particulares nacían y perecían. Según esta opinión, las almas de los animales nacen, desprendiéndose como gotas de su Océano, cuando encuentran un cuerpo que pueden animar; y perecen, uniéndose al Océano de las almas, cuando el cuerpo perece, como los arroyos se pierden en el mar. Y muchos llegaron á creer que Dios era esta alma universal, aunque otros creían que era subordinada y criada. Esta deplorable doctrina es muy antigua y muy capaz de alucinar al vulgo. Ella aparece en estos preciosos versos de Virgilio (En. VI. v. 724.):

*Principio celum ac terram camposque liquentes,
Lucentemque globum Luna, Titaniaque astro,
Spiritus intus, alit totamque infusa per artus
Meus agit molem, et magno se corpore miscet.*

Y también en este otro pasaje (Georg. IV, v. 221):

*Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris calumque profundum:
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas;
Scilicet huc reddi deinde hac resoluta referri.*

9. Algunos han tomado en este sentido el alma del mundo de Platon; pero hay más trazas de que los estóicos eran los que admitían esta alma comun que absorbe todas las demás. Podrían llamarse *monopsiquitas* á los que son de esta opinion, puesto que, segun ellos, no hay verdaderamente subsistente más que una sola alma. M. Bernier (1) observa que esta creencia es casi universalmente recibida entre los sábios en la Persia y en los Estados del Gran-Mogol; y parece que ha sido tambien acogida por los cabalistas (2) y por los místicos. Un cierto aleman, natural de Suabia, que se hizo judío hace algunos años, y que se la echaba de maestro bajo el nombre de Moisés Germanus, aceptó los principios de Spinoza y creia que éste habia renovado la antigua Kábala de los hebreos; y un hombre muy sábio (3), que refutó á éste prosélito del judaismo, parece ser de la misma opinion. Es sabido que Spinoza reconoce una sola sustancia en el mundo, de la que no son las almas individuales más que modificaciones pasajeras. Valentin Weigel (4), sacerdote de Tschopa, en

(1) *Bernier*, filósofo y viajero célebre del siglo xvii, nació en Angers, no se sabe en qué año, y murió en París en 1638. Además de sus *Viajes* (Amsterdam, 1699—1730—1724) escribió un *Compendio de la Filosofía de Gasendo*. Lyon 1678, 8 vol. en 12.º

(2) *Cabalistas*, secta hebráica muy antigua, cuyas doctrinas místicas están expuestas en dos libros curiosos: el *Zohar* y el *Sepher-etzirah*. Véase sobre esta escuela la sábia obra de M. Franck, la *Cábala*, París, 1843, un vol. in 12.º

(3) Este sábio es *Jorge Wachter*, teólogo protestante, autor del libro titulado: *El Spinosismo en el judaismo*, (Amsterdam, 1699, en 12.º) y otra: *Concordia rationis et fidei* (Amsterdam, 1632, en 8.º) —En cuanto á *Moisés Germanus*, su verdadero nombre es Juan Pedro Speeth.

(4) *Valentin Weigel*, teólogo del siglo xvi, nació en 1531, y murió en 1588. Escribió gran número de obras teológicas, entre otras: *Dialogus de Christianismo*, *De vita beata*, *De vita eterna*, *Theologia astrologizata*, etc.

Misma, hombre de talento y no escaso, aun cuando se le haya querido hacer pasar por un visionario, participaba tambien quizá algo de esta opinion; lo mismo que el que se llama Juan Angelus (1), de Silesia, autor de ciertos breves versos de devocion, en aleman, bastante preciosos y en forma de epigramas, que se acaban de reimprimir. Y, generalmente hablando, la deificacion de los místicos puede tomarse en este mal sentido. Gerson (2) ha escrito ya contra Rusbrock (3), autor místico, cuya intencion era buena, al parecer, pero cuyas explicaciones necesitaban excusa, y vale más escribir de una manera que no sea esta necesaria; aunque confieso tambien que muchas veces las expresiones exageradas, y, por decirlo así, poéticas, tienen más fuerza para mover y persuadir que lo que se dice con llaneza.

10. El anonadamiento de lo que nos pertenece en propiedad, que ha sido llevado demasiado léjos por los quietistas, podria muy bien ser, en algunos, una impiedad disfrazada, como sucede, segun se cuenta, con el quietismo de Foë, fundador de una gran secta en la China, el cual, despues de haber predicado su religion durante cuarenta años, como se sintiera próximo á la muerte, declaró

(1) Este *Juan Angelus* nos es desconocido.

(2) *Juan de Gerson*, canceller de la Universidad de París, é ilustre teólogo del siglo xv, nació en Gerson, cerca de Rhetel, en 1363, y murió en Lyon en 1429. Es sobre todo célebre por su intervencion en el Concilio de Constanza. Sus obras completas han sido publicadas en Colonia, 1343-44, 4 vol. en fólio. Más tarde Richer dió una edicion más completa en 1603. Son notables su *Theologia mystica*, su *Carta contra Russbroeck*, y todo lo relativo al asunto de Juan Petit.

(3) *Juan Russbroeck*, célebre místico, nació cerca de Bruselas en 1294, y murió en 1331. Sus obras, escritas en flamenco, han sido traducidas al latin por Surius (Colonia, 1552, 1609, 1692). Suelen citarse tambien el *Liber de vita contemplativa*, criticado or Gerson, y el *de Nuptiis* en tres libros.

á sus discípulos que les habia ocultado la verdad bajo el velo de las metáforas, y que todo se reducía á la nada (1), la cual era, segun él, el primer principio de todas las cosas. Esta opinion era peor, al parecer, que la de los aberroistas. Ambas doctrinas son insostenibles y hasta extravagantes; sin embargo, algunos escritores modernos no han tenido dificultad en adoptar esta alma universal y única en que se absorben las demás. Tambien ha merecido el aplauso de los supuestos espíritus despreocupados, y el señor de Preissac, soldado y hombre de talento que presumia de filósofo, desenvolvió en otro tiempo esta doctrina públicamente en sus discursos. El sistema de la armonía preestablecida es el que mejor puede curar este mal; porque hace ver que necesariamente hay sustancias simples y sin extension, que están derramadas por toda la naturaleza; que estas sustancias deben subsistir siempre independientemente de todo lo que no sea Dios, y que siempre van unidas á algun cuerpo organizado. Los que creen que las almas capaces de sensacion, pero incapaces de razon, son mortales, ó sostienen que sólo las almas racionales pueden experimentar aquella, favorecen en gran manera la opinion de los *monopsyquitas*; porque será siempre difícil convencer á los hombres de que las bestias no sienten nada; y una vez concedido que lo que es capaz de sensacion puede perecer, es difícil mantener por medio de la razon la inmortalidad de nuestras almas.

11. He hecho esta pequeña digresion, porque me ha parecido oportuna en un tiempo en que se advierte demasiada predisposicion á trastornar hásta los fundamentos de la religion natural; y vuelvo á los aberroistas, que estaban persuadidos de que su dogma era demostrable por la

(1) El *Nirvana*, acerca de cuyo sentido no están todos conformes. Véase: *Boudha y su doctrina*, por M. B. Saint-Hilaire, y el *Nirvana boudhico*, por M. Obry.

razon; lo cual les hacia suponer que el alma del hombre es mortal segun la filosofía, mientras que protestaban de su sumision á la teología cristiana, que la declara inmortal. Pero esta distincion se tuvo por sospechosa, y este divorcio de la fe y de la razon fué terminantemente rechazado por los prelados y por los doctores de aquel tiempo, y condenado por el último Concilio de Letran, celebrado bajo Leon X, en el que se exhortó á los sábios á que trabajaran con objeto de resolver las dificultades que presentaban á la vez la teología y la filosofía. La doctrina de su incompatibilidad no dejó de mantenerse en secreto. Pomponazzi se hizo sospechoso en este punto, aunque no lo fuera por lo que decia; y la secta misma de los aberroistas continuó subsistiendo por tradicion. Se cree que César Cremonini (1), filósofo famoso en su tiempo, fué uno de sus principales sostenedores. Andrés Cesalpino (2), médico, autor de mérito, y que más se aproximó al descubrimiento de la circulacion de la sangre despues de Miguel Servet (3), fué acusado por Nicolás Taurel (4), en un libro

(1) *César Cremonini*, célebre comentador de Aristóteles del siglo xvi, nació en Ceuto (ducado de Módena) en 1550, y murió en Pádua en 1631. Sus principales obras son: *De Pádia Aristotelis; Diatyposis univérse naturalis Aristotelicæ philosophiæ; Illustres contemplationes de anima. Tractatus de sensibus*, etc.

(2) *Andrés Cesalpino*, comentador de Aristóteles, pero adversario decidido de la escolástica, nació en Avezzo y murió en 1603. Sus principales obras filosóficas, de que hay escasos ejemplares, son: *Questiones peripateticæ*, en fól., Venecia, 1571: *Dæmonum investigatio peripatetica*, en 4.º Venecia, 1593.

(3) *Miguel Servet*, filósofo y teólogo célebre del siglo xvi, nació en 1509 en Villanueva (Aragón), y murió en Ginebra en 1553 por orden de Calvino, como reo de heregia. Sus obras son: *De Trinitatis erroribus*, Haguena, 1532; *Dialogorum de Trinitate libri duo*, 1553.

(4) *Nicolás Taurel*, filósofo y teólogo, nació en Montbeliard en 1547 y murió en Altderf en 1606. Sus principales obras son: *Philosophiæ triumphus*, en 8.º; Basilea, 1573; *Synopsis Aristotelis*

titulado, *Alpes Cæsæ*, de ser uno de estos peripatéticos enemigos de la religion. Igualmente se encuentran rastros de esta doctrina en el *Circulus Pisanus Claudii Berigardi* (1), autor francés que pasó á Italia, habiendo enseñado la filosofía en Pisa; pero, sobre todo, los escritos y cartas de Gabriel Naudé, lo mismo que la *Naudeana*, muestran que el aberroismo subsistia todavía cuando este sábio médico estaba en Italia. La filosofía corpuscular, introducida poco despues, parece que acabó con esta secta; pues era demasiado peripatética, ó quizá se mezcló con ella; y puede suceder que haya atomistas que estén dispuestos á dogmatizar como estos aberroistas, si las conjeturas lo consintieran; pero este abuso no puede perjudicar á lo que hay de bueno en la filosofía corpuseular, y que se puede muy bien combinar con lo que hay de verdadero en Platon y en Aristóteles, y poner de acuerdo lo uno y lo otro con la verdadera teología.

12. Los reformadores, y sobre todo Lutero, como ya he dicho, han hablado algunas veces en el sentido de rechazar la filosofía, y como si la tuvieran por enemiga de la fe. Pero tomándolo todo en cuenta, se vé que Lutero sólo entendia por filosofía lo que es conforme con el curso ordinario de la naturaleza, ó quizá lo que se enseñaba en las escuelas. Así sostiene, por ejemplo, que es imposible en la filosofía, es decir, en el orden de la naturaleza, que el Verbo se haga carne; y llega hasta sostener que lo

Metaphisicica, en 8.º; Hannover, 1596; *Alpes Cæsæ* (contra Cesalpino) en 8.º, Franefort-sur-Mein, 1597; *Cosmologia*, en 8.º; Amsterdam, 1603; *De rerum æternitate*, en 8.º; Strasbourg, 1604.

(1) *Claudio Berigardus* ó *Claudio Guillermot de Bauregard*, filósofo, nació en Moulins en 1578 y murió siendo profesor de filosofía en Padua, en 1663. Es autor del *Circulus Pisanus, seu opus de veteri et peripatetica philosophia* (Pádua, 1661, en 4.º), que es un comentario de la física de Aristóteles. Publicó además las *Dubitaciones in dialogos Galilæi, pro terræ immobilitate*, 1632, en 4.º

que es verdadero en física podrá ser falso en moral. Aristóteles fué víctima de su cólera, y tenia intencion de purgar la filosofía ya desde el año 1516, cuando no pensaba quizá aún en reformar la Iglesia. Mas al fin se aplacó y consintió que en la apología de la confesion de Augsbouurg se hablára con elogio de Aristóteles y de su moral. Mélanchton, espíritu severo y moderado, formó pequeños tratados de filosofía, acomodados á las verdades de la revelacion, útiles en la vida civil, y que merecen aún hoy ser leidos. Despues de el se presentó en primera línea Pedro de la Ramée, (1) cuya filosofía estuvo muy en boga, siendo poderosa en Alemania la secta de los ramistas, muy seguida su doctrina por los protestantes, y empleada en la misma teología, hasta que renació la filosofía corpuscular que hizo olvidar la de Ramée y amenguó el crédito de los peripatéticos.

13. Sin embargo, muchos teólogos protestantes, alejándose cuanto podían de la filosofía de la Escuela que reinaba en el partido opuesto, llegaron hasta despreciar la filosofía misma, que les era sospechosa; estallando al fin la tormenta en Helmstadt, á causa de la animosidad de Daniel Hofman, teólogo entendido por otra parte, y que habia adquirido ya antes reputacion en la conferencia de Quedlinbourg, donde Tilman Heshusius, (2) y él se decidieron por el partido del duque Júlio de Brunswick, cuando éste se negó á aceptar la fórmula de con-

(1) Llamado tambien *Ramus*; nació en la Picardia y murió en 1572, en la matanza de San Bartolomé. Célebre filósofo, matemático, gramático y filólogo francés, escribió las siguientes obras: *Institutiones dialecticæ*; *Animadversiones in dialecticam Aristotelis*; *De moribus veterum Gallorum*; *Aritmetica lib. III*; una Gramática francesa, etc. (N. T.)

(2) *Heshusius (Tilemann)*, teólogo luterano, nació en Wesel en 1527 y murió en Helmstadt en 1583. Escribió muchas obras de teología.

cordia. Yo no sé por qué el doctor se irritó contra la filosofía en vez de contentarse con atacar los abusos de los filósofos; pero le salió al encuentro Juan Caselius (1), hombre célebre, estimado por los príncipes y por los sábios de su tiempo; y el duque de Brunswick, Enrique Julio, hijo de Julio, fundador de la Universidad, habiéndose tomado el trabajo de examinar por sí la materia, condenó al teólogo. Ha habido algunas ligeras polémicas semejantes á esta con posterioridad, pero resultó siempre nacer todo de malas inteligencias ó equivocaciones. Pablo Slevogt (2), profesor célebre de Jena, en Thuringia, algunas de cuyas disertaciones muestran cuán versado era en la filosofía escolástica y en la literatura hebrea, publicó en su juventud con el título de *Pervigilium* un libro de *Dissidio Theologi et Philosophi in utriusque principii fundato*, con motivo de la cuestion de si Dios es por accidente causa del pecado. Pero se veía claramente que su objeto era demostrar que los teólogos abusan algunas veces de los términos filosóficos.

14. Viniendo ahora á lo que ha sucedido en mi tiempo, recuerdo que en 1666, cuando Luis Meyer (3), médico de Amsterdam, publicó el libro anónimo titulado: *Philosophia Scripturae interpres* (que muchos achacaron sin razon á su amigo Spinoza), los teólogos de Holanda se alteraron dando lugar lo que escribieron contra este li-

(1) *Juan Caselius* ó *Chesselius*, célebre humanista, nació en Gotinga en 1553, y murió en Helmstadt en 1631. Escribió numerosas obras de literatura crítica y de erudicion.

(2) *Pablo Slevogt* nació en Passendorf en 1596, y murió en 1655. No debe confundirsele con Juan Felipe Slevogt, (1649 1727) jurisconsulto, ni con Juan Adriano Slevoght, (1653-1726) médico. Escribió estas obras: *Pervigilium de dissidio theologi et philosophi*; *De principio syllagiraudi in divinis*; y *De metempsychosi judæorum*.

(3) *Luis Meyer*, amigo y discípulo de Spinoza, editor de sus obras póstumas.

bro á grandes disputas entre ellos; muchos de los cuales creian que los cartesianos, al refutar al filósofo anónimo, habian concedido demasiado á la filosofía. Juan de Labadie (1) (cuando aún no se habia separado de las iglesias reformadas bajo el pretesto de haberse deslizado en la práctica política algunos abusos que él tenia por intolerables) atacó el libro de M. de Wolzogue (2) y le calificó de pernicioso; y de otro lado M. Vogelsang y M. Van-der-Wfeyen (3) y algunos otros anticeceyanos (4) combatieron tambien el mismo libro hasta con acritud; pero el acusado consiguió que triunfara su causa en un sínodo. Se habló desde entonces en Holanda de teólogos racionalistas y no racionalistas, distincion que M. Bayle menciona con frecuencia, declarándose al fin contra los primeros; pero al parecer no se han consignado las reglas precisas en que unos y otros convienen ó no convienen respecto al uso que debe hacerse de la razon en la explicacion de las Santas Escrituras.

(1) *Juan de Labadie*, místico célebre del siglo xvii, nació en 1610 en Bourg, en Guiena; se hizo protestante, y despues de una vida muy agitada murió en Altona en 1674. Sus obras están inspiradas en el iluminismo. (Véanse sus títulos en las *Memorias de Nicéron*, T. XVIII y XX.)

(2) *Wolzogen* nació en Amersford, en 1632 y murió en Amsterdam en 1690. Contestó al libro de L. Meyer en su *De scripturarum interprete*. Utrecht, 1668, en 12.^o

(3) Puede verse en el *Trajectum eruditum de Burmanann* (en 4. p. 457 y sig.) la noticia de las obras publicadas contra *Wolzogue*.—*Vogelsang*, pastor y profesor en Depenter, murió en 1679.—*Van-der-Weyen*, profesor en Middelbourg, nació en 1676, y murió en 1716.

(4) *Juan Cocceius*, célebre teólogo del siglo xvii, cuya doctrina tendia al racionalismo, se puso de parte del cartesianismo en la polémica que el teólogo Voetius, jefe de los anticeceyanos, mantuvo con aquél. Cocceius nació en Bremen en 1603, y fué profesor de Leyden, donde murió en 1669. Sus obras completas han sido publicadas en Amsterdam en ocho volúmenes en folio, 1673-1605.

15. Una disputa semejante ha venido á turbar hace poco las iglesias de la confesion de Augsbourg. Algunos maestros de artes, de la Universidad de Leipzig, en lecciones particulares que daban en su casa á los estudiantes que lo solicitaban para aprender lo que se llama la Filología sagrada, segun la práctica de esta Universidad y de algunas otras en que este estudio no está reservado á la Facultad de teología; estos maestros, repito, se fijaron en el estudio de las santas Escrituras y en el ejercicio de la piedad más que sus comprofesores tenian costumbre de hacer. Y se dice que exajeraron ciertas cosas, haciéndose sospechosos de ciertas novedades en la doctrina, lo cual fué origen de que se les diera el nombre de pietistas, considerándolos como una secta nueva, nombre que despues ha metido mucho ruido en Alemania, y que con razon ó sin ella ha sido aplicado á aquellos de quienes se sospechaba ó se aparentaba sospechar que eran reos de fanatismo, ó aún de hipocresía, que ocultaban bajo ciertas apariencias reformadoras. Pues bien, como algunos de los discípulos de estos maestros se distinguieron por ciertas maneras y formas chocantes, una de ellas el desprecio que les inspiraba la filosofia, puesto que se alababan de haber quemado los apuntes de las lecciones referentes á ella, se creyó que sus maestros la rechazaban asimismo; pero estos se justificaron muy bien, y no fué posible convencerlos ni de este error ni de las heregías que se les imputaban.

16. La cuestion del uso de la filosofia en la teología ha sido muy debatida entre los cristianos, y ha habido dificultades en llegar á un acuerdo sobre los límites de aquél, cuando se ha tratado de entrar en pormenores. Los misterios de la Trinidad, de la Encarnacion y de la santa Ceña son los que dieron más ocasion á las disputas. Los nuevos fotinianos, para combatir los dos primeros, se sirvieron de ciertas máximas filosóficas, que Andrés Kesler (1),

(1) *Andrés Kesler*, teólogo, nació en Cobourg en 1595, y mu-

teólogo de la confesion de Augsbourg, ha expuesto en los diversos tratados por él publicados sobre la filosofia sociniana. Pero, en cuanto á su metafísica, puede conocerse mejor leyendo la obra inédita todavía de Cristóbal Stegman, sociniano, que yo ví siendo jóven y que hace poco se me ha remitido.

17. Calovius y Scherzerus (1), autores muy versados en la filosofia de la escuela, y muchos teólogos distinguidos han contestado ámpliamente á los socinianos, y muchas veces con éxito feliz, no contentándose con aquellas respuestas generales un tanto desembarazadas que era costumbres darles, y que venian á decir, que sus máximas eran buenas en filosofia y no en teología, que era por el vicio de heterogeneidad, que se llama *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, por lo que algunos las emplean cuando se trata de lo que está por encima de la razon; y que la filosofia debia considerarse como sirvienta y no como ama, con relacion á la teología, de conformidad en el título del libro del escocés Roberto Baronius (2): *Philosophia Theologicæ ancillans*; y en fin, que ella era una Agar respecto de Sara, que era preciso arrojar de la casa con su Ismael cuando se rebelaba. Algo de bueno hay en estas respuestas; pero como podria abusarse de ellas y comprometerse indebidamente las verdades naturales y las reveladas, los sábios han procurado distinguir lo que hay de necesario

rió en 1643. Escribió el *Exámen phisicæ, metaplipsisæ et logicæ photiniane*, y otras obras teológicas.

(1) *Abraham Calov*, teólogo protestante, nació en Prusia en 1617, y murió en Witemberg en 1686. Escribió entre otras obras de teología, una *Socinismum profligatum*.—*Juan Adan Scherzer*, teólogo protestante, nació en Egra, en Bohemia, en 1628, y murió en 1694. Es autor del *Collegium antisocinianum*, y de otras muchas obras teológicas.

(2) *Baronius*. Leibnizt le cita más adelante con su verdadero nombre.

é indispensable en las verdades naturales ó filosóficas de lo que no lo és.

18. Los dos partidos protestantes están bastante conformes cuando se trata de hacer la guerra á los socinianos; y como la filosofia de estos sectarios no es de las más exactas, han conseguido con frecuencia batirla en regla. Pero entre los mismos protestantes ha surgido la desavenencia con ocasion del sacramento de la Eucaristía, cuando una parte de los que se llaman reformados (es decir, los que siguen en esto más bien á Zwinglio que á Calvino) ha reducido la participacion del cuerpo de Jesucristo en la Santa Cena á una simple representacion simbólica, valiéndose para ello de la máxima de los filósofos segun la cual no puede estar un cuerpo más que en un solo lugar al mismo tiempo, en vez de que los evangélicos (que se llaman así en un sentido particular, para distinguirse de los reformados) ateniéndose más al sentido literal, han creído con Lutero, que esta participacion era real, y que en ello hay un misterio sobrenatural. Ellos desechan á la verdad el dogma de la *transustanciacion*, que no creen pueda fundarse bastante en el texto sagrado, y no aprueban tampoco el de la *consustanciacion* ó de la *impanacion*, cosa que sólo les puede imputar el que conozca bien su opinion, puesto que no admiten la inclusion de Jesucristo en el pan, ni exigen siquiera la union de lo uno con lo otro, pero defienden que hay, por lo ménos, una concomitancia, de suerte que ambas sustancias son recibidas al mismo tiempo. Creen que la significacion ordinaria de las palabras de Jesucristo, en una ocasion tan importante como es aquella en que se trataba de expresar lo que era su última voluntad, debe conservarse; y para sostener que este sentido está exento de todo absurdo que nos pudiera alejar de él, sostienen que la máxima filosófica que limita la existencia y la participacion de los cuerpos á un solo lugar, no es más que un resultado del curso or-

dinario de la naturaleza. No destruyen por esto la presencia ordinaria del cuerpo de nuestro Salvador en los términos en que puede convenir al cuerpo más glorificado. No recurren á no sé qué difusion de ubicüidad que le disiparía, haciendo que no se le pudiese encontrar en ninguna parte; tampoco admiten la reduplicacion multiplicada de algunos escolásticos, como si un mismo cuerpo estuviese al propio tiempo sentado aquí y de pié en otra parte. En fin, se explican de tal manera, que, segun muchos, la opinion de Calvino, autorizada por muchas declaraciones de fé de las iglesias que han aceptado la doctrina de este autor, cuando sienta una participacion de la sustancia, no está tan distante de la confesion de Ausbourg, como podria pensarse, y no difiere quizá sino en cuanto para esta participacion exige él una fé verdadera, además de la recepción oral de los símbolos, quedando, por consiguiente, excluidos los indignos.

19. Se ve por esto que el dogma de la participacion real y sustancial se puede sostener (sin recurrir á las opiniones extrañas de algunos escolásticos) apelando á una analogía bien entendida entre la operacion inmediata y la presencia. Y como muchos filósofos han creído, que en el órden mismo de la naturaleza, un cuerpo puede obrar inmediatamente á distancia sobre muchos cuerpos lejanos al mismo tiempo, consideran con más razon que nada obsta á que la omnipotencia divina haga que un cuerpo esté presente en muchos cuerpos á la vez; no habiendo un gran trayecto de la operacion inmediata á la presencia, y dependiendo quizá la una de la otra. Es cierto que hace algun tiempo los filósofos modernos han desechado la operacion natural inmediata de un cuerpo sobre otro que esté distante, y confieso que soy de su opinion. Sin embargo, la operacion á distancia acababa de ser rehabilitada en Inglaterra por el excelente M. Newton, quien sostiene que es conforme á la naturaleza de los cuerpos el que se atraigan y gra-

viten los unos sobre los otros, en razon de la masa de cada uno y de los rayos de atraccion que recibe; sobre lo cual el célebre M. Locke (1) ha declarado, al responder al Obispo Stillingfleet (2), que despues de haber visto el libro de M. Newton, se retracta lo que él habia dicho, de conformidad con la opinion de los modernos, en su *Ensayo sobre el Entendimiento*; á saber, que un cuerpo no puede obrar inmediatamente sobre otro sin tocarle en su superficie y arrastrándole en su movimiento; y reconoce que Dios puede dotar á los cuerpos de tales propiedades que puedan obrar á distancia Así, los teólogos de la confesion de Ausbourg sostienen que depende de Dios, no sólo el que un cuerpo obre inmediatamente sobre otros muchos que estén distantes los unos de los otros, sino hasta el que exista cerca de ellos y el que sea recibido de una manera en la que no tienen influencia alguna los intervalos de los lugares y las dimensiones de los espacios. Y aunque este efecto supera las fuerzas de la naturaleza, no creen que pueda en modo alguno demostrarse que exceda al poder del autor de aquella, á quien le es fácil abrogar las leyes dadas por él mismo ó dispensar de ellas como lo tenga por conveniente; á la manera que ha podido hacer que flote el hierro sobre el agua, y que quede en suspenso la operacion del fuego sobre el cuerpo humano.

(34) Juan Locke nació en Wrington (condado de Bristol) en 1632 y murió en 1704. Fué desterrado cuando la restauracion, y volvió á Inglaterra con la revolucion de 1688. Sus principales obras son: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Lóndres, 1690, in fol. en inglés; *La educacion de los niños*, Lóndres, en 8.º, 1693; *Carta sobre la tolerancia*, en latin 1689; *El cristianismo razonado*, Lóndres 1695, en 8.º; *Ensayo sobre el gobierno civil*, Lóndres 1690.

(35) Eduardo Stillingfleet, polemista inglés, nació en Cranbourg (condado de Dorset) en 1635, fué obispo de Worcester, y es célebre por su discusion con Locke sobre la cuestion de la imaterialidad del alma. Murió en Westminster en 1699. Sus obras han sido reimpresas en 1711, en 6 vol. en fol.

20. Comparando el *Rationale Teologicum* de Nicolás Vedelius, con la refutacion de Juan Musaeus, he hallado, que estos dos autores, uno de los cuales ha muerto siendo profesor en Francker, despues de haber enseñado en Ginebra, y el otro ha sido nombrado teólogo decano en Jena, convienen bastante acerca de las reglas principales del uso de la razon, pero no en la aplicacion de las mismas. Porque están de acuerdo en que la revelacion no puede ser contraria á aquellas verdades cuya necesidad llaman los filósofos lógica ó metafísica, es decir, cuyo opuesto implique contradiccion; y admiten ambos que la revelacion puede contradecir aquellas máximas cuya necesidad se llama física, y que sólo se funda en las leyes que la voluntad de Dios ha prescrito á la naturaleza. Y así, la cuestion de si la presencia de un mismo cuerpo en muchos lugares es posible en el orden sobrenatural, sólo afecta á la aplicacion de la regla; y para decidir esta cuestion demostrativamente por la razon, sería preciso explicar con exactitud en qué consiste la esencia de los cuerpos. Los reformados mismos no están todos conformes sobre este punto; los cartesianos la reducen á la extension, pero sus adversarios les contradicen; y creo haber dicho ya que Gisberto Voetius (1), célebre teólogo de Utrecht, dudaba de la supuesta imposibilidad de la pluralidad de lugares.

21. Por otra parte, aunque los dos partidos protestantes convienen en que es preciso distinguir estas dos necesidades que acabo de notar, es decir, la metafísica y la

(1) Gisberto Vost, teólogo de Holanda, célebre por su intolancia, nació en Heusde en 1593. Fué el adversario más terrible de Descartes y de los Arminianos, y uno de los más fogosos defensores de la ortodoxia en el sínodo de Dordrecht. Sus principales obras son: *Selectæ disputationes theologicae*, 5 vol. in 4.º Utrecht y Amsterdam 1648-69; *Politica ecclesiastica*, 4 vol. in 4.º Amsterdam 1663-76.

física, y que la materia es indispensable hasta en los misterios, no están conformes en las reglas de interpretación que pueden servir para determinar en qué caso es permitido abandonar la letra, cuando no se está seguro de que es contraria á esas verdades indispensables; porque se está conforme en que en algunos casos es preciso desechar una interpretación literal, aunque no sea absolutamente imposible, cuando por otra parte es poco propia ó conveniente. Por ejemplo, todos los intérpretes están de acuerdo en que, cuando Nuestro Señor dice que Herodes era un zorro, habla metafóricamente, y en este sentido debe entenderse, á no imaginar, como algunos fanáticos, que durante el tiempo que empleó en pronunciar estas palabras Nuestro Señor, Herodes fué convertido efectivamente en zorro. Pero no sucede lo mismo con los textos fundamentales referentes á los misterios, respecto de los cuales los teólogos de la confesion de Ausbourg creen que es preciso atenerse al sentido literal; y como toca esta discusión al arte de interpretar, y no á lo que es propiamente del dominio de la lógica, no entraremos en ella, con tanto más motivo cuanto que nada tiene de comun con las disputas que han surgido recientemente sobre la conformidad de la fe con la razon.

22. Los teólogos de todos los partidos (fuera de algunos fanáticos) convienen, por lo ménos, en que ningun artículo de fe puede implicar contradicción con demostraciones tan exactas como las de las matemáticas, en las que lo contrario de la conclusion puede reducirse *ad absurdum*; es decir, conducir á la contradicción; y San Atanasio (1) se ha burlado, con razon, del galimatías de al-

(1) *San Atanasio*, uno de los más ilustres padres de la Iglesia, nació en Alejandría en 296, fué adversario de Arrio en el Concilio de Nicea, y murió siendo Patriarca de Alejandría en 373.—La mejor edicion greco-latina de San Atanasio es la de D. Montfaucon 1696, París 3, vol. in fol.

gunos autores de su tiempo, que sostenian que Dios habia padecido sin pasion. *Passus est impassibiliter. O ludicram doctrinam, edificantem simul et demolientem!* De aquí se sigue que algunos escritores han concedido con demasiada facilidad que la Santa Trinidad es contraria á aquel gran principio, segun el cual dos cosas iguales á una tercera, son iguales entre sí; es decir, si A es lo mismo que B, y si C es lo mismo que B, es preciso que A y C sean tambien lo mismo la una que la otra. Porque este principio es un resultado inmediato del de contradicción, constituyendo el fundamento de toda la lógica, y sin él no hay medio de razonar con certidumbre. Y así, cuando se dice que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios, que el Espíritu Santo es Dios, y que, sin embargo, no hay mas que un Dios, aunque estas tres personas difieren entre sí, es preciso tener presente que la palabra Dios no tiene la misma significacion al principio que al fin de esta frase. En efecto, significa en un caso la sustancia divina, y en otro una persona de la divinidad. Y puede decirse, en general, que es necesario no abandonar nunca las verdades necesarias y eternas para sostener los misterios; no sea que los enemigos de la religion aprovechen la ocasion para desacreditar la religion y los misterios.

23. La distincion que es costumbre hacer entre lo que es superior á la razon y lo que es contrario á ella, concuerda perfectamente con la que acabamos de hacer entre las dos especies de necesidad. Porque lo que es contrario á la razon, lo es á las verdades absolutamente ciertas é indispensables; y lo que es superior á la razon, es contrario solo á lo que acostumbramos á experimentar y comprender. Por este motivo me sorprende que haya personas de claro entendimiento que combatan esta distincion, y que M. Bayle sea una de ellas. No cabe duda alguna de que está bien fundada. Una verdad es superior á la razon, cuando nuestro espíritu (y aún todo espíritu

creado) no la puede comprender; como sucede, á mi parecer, con la Santa Trinidad; con los milagros reservados sólo á Dios, como, por ejemplo, la creacion; con la eleccion del órden del universo que depende de la armonía universal y del conocimiento distinto de una infinidad de cosas á la vez. Pero una verdad no puede nunca ser contraria á la verdad, y léjos de ser incomprensible un dogma combatido y vencido por la razon, puede decirse que nada es más fácil de comprender ni más manifiesto que el absurdo que él encierra. Porque ya he observado al principio, que por razon no entendemos aquí las opiniones y los discursos de los hombres, ni tampoco el hábito que han tomado de juzgar las cosas segun el curso ordinario de la naturaleza, sino el encadenamiento inviolable entre las verdades.

24. Pasemos ahora á la gran cuestion que M. Bayle ha suscitado recientemente, á saber, si una verdad, sobre todo una verdad de fe, podrá estar sujeta á objeciones insolubles. Este excelente autor sostiene resueltamente la afirmativa, citando teólogos importantes de su secta, y tambien de la de Roma, que al parecer dicen lo que él pretende; y filósofos que han creído que hay tambien verdades filosóficas cuyos defensores no pueden responder á las objeciones que se hacen á las mismas. Cree que son de ésta naturaleza, la doctrina de la predestinacion en teología, y la de la composicion del *continuum*, en filosofía. Son estos, en efecto, dos laberintos que han ocupado mucho en todo tiempo á teólogos y á filósofos. Liberto Fromondus, teólogo de Lovaina (gran amigo de Jansenio, como que fué el que publicó el libro póstumo de este titulado, *Augustinus*) que escribió mucho sobre la gracia, y expresamente un libro titulado: *Labyrinthus de compositione continui*, expuso con acierto las dificultades de ambos puntos; y el famoso Ochín (1) ha mostrado muy

(1) Bernardino Ochín, monje católico que se hizo protestante,

bien lo que él llama los laberintos de la predestinacion.

25. Pero estos autores no han negado la posibilidad de hallar un hilo en estelaberinto, y si han reconocido la dificultad, no han pasado de lo difícil para ir hasta declararlo imposible. Por mi parte, sostengo que no puedo seguir la opinion de los que mantienen que á una verdad pueden hacerse objeciones invencibles; por que ¿son estas otra cosa que argumentos cuya conclusion contradice nuestra tésis? Un argumento invencible ¿no es una demostracion? Pues, ¿cómo puede conocerse la certeza de las demostraciones, sino examinando el argumento al pormenor, la forma y la materia, á fin de ver si la forma es buena, y despues si cada premisa es reconocida ó probada por otro argumento de igual fuerza hasta que no haya ya necesidad más que de premisas aceptadas? Ahora bien, si se puede hacer una objecion semejante á nuestra tésis, es preciso decir que la falsedad de esta queda demostrada, y que es imposible que podamos tener razones suficientes para probarla; de otra manera, dos proposiciones contradictorias serian verdaderas á la vez. Es preciso ceder siempre ante las demostraciones, ya se propongan para afirmar, ya se las presente en forma de objeciones. Y es injusto é inútil querer debilitar las pruebas del adversario, so pretexto de que no son más que objeciones; puesto que el aquél, en uso del mismo derecho, puede cambiar las denominaciones, honrando sus argumentos con el nombre de pruebas, y dando á los nuestros para rebajarlos, el despreciativo de objeciones.

26. Es una cuestion distinta la de si estamos siempre obligados á examinar las objeciones que se nos puedan

nació en Siena en 1437, y murió en 1564 en Moravia. Su libro *Labyrinthus del libero e vero seruo arbitrio*, es muy curioso. Puede verse un análisis de él en el *Tratado de las facultades del alma*, de M. A. Garnier, L. V. c. I. párf. 6.º

hacer y á abrigar dudas respecto de nuestra opinion, ó lo que se llama *formidinem oppositi*, hasta que se haya hecho este exámen. Me atrevo á decir que no, porque de otra manera jamás se llegaría á la certidumbre y nuestra conclusion seria siempre provisional; y creo que los géometras entendidos no tomarán mucho en cuenta las objeciones de José Scaligero (1) contra Arquímedes, ó las de M. Hobbes contra Euclides; pero esto nace de que están bien seguros de sus demostraciones. Sin embargo, es bueno á veces dignarse examinar algunas objeciones, por que además de que puede servir esto para sacar á alguien de su error, tambien podemos acaso alcanzar nosotros mismos algun provecho; porque los paralogismos especiosos encierran con frecuencia alguna indicacion útil, y dan ocasion á resolver ciertas dificultades graves. Por esta razon he gustado siempre de examinar las objeciones ingeniosas que se han hecho á mis propias opiniones, y nunca lo he hecho sin fruto; de ello son un testimonio las que M. Bayle dirigió contra mi sistema de la armonía preestablecida, para no hablar de las que M. Arnauld, el abate Foucher y el padre Lami (2), benedictino, me han hecho sobre el mismo punto. Mas, volviendo á la cuestion principal, debo concluir, en vista de las razones que acabo de exponer, que cuando se propone una

(1) José Scaligero, hijo de Julio César Scaligero (ilustre sábio del siglo xvi), filólogo eminente, nació en Agen en 1540, y murió en Leyde en 1609. Puede decirse que fundó la filología en su célebre libro *De emendatione temporum*. No sabemos en cuál de sus innumerables obras se encuentran las objeciones contra Arquímedes.

(2) Dom Francisco Lami, benedictino, (que no debe confundirse con el P. Lami, del Oratorio), nació en Montreau, cerca de Chartres, en 1636. Conocemos su *Tratado del conocimiento de sí mismo*, 6 vol. en 12.º París, 1694-98; 2.ª edit. 1700, más completa; y *El nuevo ateísmo combatido ó Refutación de Spinoza*, París, 1696, en 12.º

objecion contra alguna verdad, siempre es posible responder á ella como es debido.

27. Puede suceder que M. Bayle no tome las objeciones insolubles en el sentido que acabo de exponer, y observe que varía, por lo ménos, en las expresiones de que se sirve; porque en su respuesta póstuma á M. Le Clerc, no concede que puedan oponerse demostraciones á las verdades de fe. Al parecer, solo considera las objeciones invencibles con relacion á las luces que tenemos al presente, y no pierde la esperanza, segun dice en esta misma respuesta, p. 35, de que alguien pueda hallar con el tiempo una solucion poco conocida hasta ahora. Mas adelante hablaremos nuevamente de esto. Sin embargo, mi opinion, que quizá sorprenda, es que esta solucion se ha encontrado ya, no siendo ni siquiera de las más difíciles, y que un génio mediano que sea capaz de fijar su atencion y de emplear debidamente las reglas de la lógica vulgar, puede responder á la más embarazosa objecion que se haga contra la verdad, cuando esa objecion se hace en nombre de la razon, y se pretende que es una demostracion. Cualquiera que sea el menosprecio que al vulgo de los escritores modernos inspire hoy dia la lógica de Aristóteles, preciso es reconocer que enseña los medios infalibles de rechazar el error en estas ocasiones; porque con examinar el argumento segun las reglas, habrá siempre el medio de ver si claudica en la forma, ó si hay premisas que no estén todavía debidamente probadas por un buen argumento.

28. No es lo mismo cuando se trata sólo de probabilidades, porque el arte de juzgar por razones probables, no está aún formado; de suerte que nuestra lógica, en este punto, es todavía muy imperfecta, y hasta ahora sólo tenemos el arte de juzgar por demostracion. Pero esto basta, porque cuando se trata de oponer la razon á un artículo de fe, nadie pára la atencion en las objeciones que sólo

conducen á lo probable, puesto que todo el mundo conviene en que los misterios son contra las apariencias, y que nada tienen de probable cuando sólo se los mira por el lado de la razon; pero basta que no haya en ellos nada de absurdo. Y así, para refutarlos, se necesitan demostraciones.

29. De este modo, sin duda, debe entenderse el pasaje de la Sagrada Escritura, en que se dice que la sabiduría de Dios es una locura á los ojos de los hombres, así como cuando San Pablo observa que el Evangelio de Jesucristo es una locura para los griegos y un escándalo para los judíos; porque en el fondo una verdad no puede estar en contradicción con otra, y la luz de la razon no es ménos un don de Dios que lo es la revelacion. Y así es cosa corriente entre los teólogos que saben lo que traen entre manos, que los motivos de credibilidad justifican, de una vez para siempre, la autoridad de la Sagrada Escritura delante del tribunal de la razon, á fin de que ésta ceda ante aquella en adelante, como ante una luz nueva, sacrificando todas las apariencias ó probabilidades; al modo, sobre poco más ó menos, que un nuevo delegado enviado por su príncipe debe mostrar su despacho ó nombramiento á la Asamblea que ha de presidir despues. A esto tienden muchos y muy buenos libros que tenemos sobre la verdad de la religion, tales como los de Agustín Steuchus, (1) de Du-Plessis-Mornay (2), ó de Grocio, porque es pre-

(1) *Agustín Steuco*, teólogo católico, nació en la Umbría en 1491, y murió en Venecia en 1549. Escribió, entre otras obras, una *Cosmopeia*, comentario sobre la creacion conforme al Génesis; y un tratado, *De perenni philosophia*, donde pretende que se hallan en los filósofos paganos todas las ideas cristianas.

(2) *Mornay (Du Plessis)*, personaje ilustre en la política y en la guerra, amigo de Enrique IV. Escribió, entre otras obras, un *Tratado de la verdad de la religion cristiana*, Amberes, 1630, en 8.º; también unas *Memorias* (4 vol. en 4.º) y *Cartas* (1624) muy interesantes.

ciso que nuestra religion tenga caracteres de que las falsas carecen; porque de otra manera Zoroastro, Brama, Somnacodom y Mahoma serian tan dignos de crédito como Moisés y Jesucristo. Sin embargo, la misma fe divina, cuando se mantiene viva en el alma, es algo más que una opinion, y no depende de las ocasiones ó motivos que la han hecho nacer, como que va más allá del entendimiento, y se apodera de la voluntad y del corazón, para hacernos obrar con calor y con gusto, como la ley de Dios lo exige, sin que haya ya necesidad de pensar en las razones, ni de detenerse en las dificultades de razonamiento que el espíritu pueda entrever.

30. Y así lo que acabamos de decir sobre la razon humana, que unos exaltan y otros rebajan, muchas veces sin regla ni medida, puede hacernos ver cuán poca es nuestra exactitud, y cómo somos cómplices de nuestros errores. Seria cosa facilísima terminar estas disputas sobre los derechos de la fe y de la razon, si los hombres quisieran someterse á las reglas más vulgares de la lógica y razonáran con atencion por escasa que fuera. En vez de esto, se enredan empleando expresiones oscuras y ambiguas, que les dá campo ancho para declamar y hacer valer su ingenio y su doctrina; de suerte que, al parecer, no sienten el deseo de ver la verdad pura y desnuda, quizá porque tienen que les sea más desagradable que el error, todo por desconocer la belleza del autor de todas las cosas, que es la fuente misma de la verdad.

31. Este descuido es un defecto general de la humanidad, que no debe achacarse á nadie en particular. *Abundamus dulcibus vitiis*, como Quintiliano decia del estilo de Séneca: nos complacemos en extraviarnos. La exactitud es para nosotros una traba, y las reglas nos parecen puerilidades. Por esta razon la lógica vulgar (la cual sirve, sin embargo, casi para el examen de los razonamientos que tienden á la certidumbre) se la deja á los es-

tudiantes, y ni siquiera ha ocurrido ocuparse de la que debe arreglar el peso de las probabilidades, que tan necesaria sería en las deliberaciones de importancia. Es indudable que nuestras faltas, en su mayor parte, proceden del desconocimiento ó de los defectos del arte de pensar; porque nada más imperfecto que nuestra lógica, cuando va más allá de los argumentos necesarios, y los filósofos más eminentes de nuestro tiempo, como los autores del *Arte de pensar*, de la *Indagacion de la verdad*, y del *Ensayo sobre el Entendimiento*, han estado muy lejos de señalarnos los medios verdaderos y propios para auxiliar esta facultad, á fin de poder pesar las apariencias de lo verdadero y de lo falso; y prescindo del arte de inventar, que es más difícil, y del cual sólo existen algunos ensayos muy imperfectos en las matemáticas.

32. Una de las cosas que más han debido contribuir á que M. Bayle creyera que no se puede satisfacer á las dificultades que la razon opone contra la fe, es que, al parecer, exige este escritor, que Dios se justifique de una manera igual á la que emplea ordinariamente el abogado que defiende al que es acusado ante un juez. Pero no tiene en cuenta que en los tribunales de los hombres, que no siempre pueden llegar al conocimiento de la verdad, se vé el juez muchas veces obligado á atenerse á indicios y probabilidades, y sobre todo á presunciones ó prejuicios; en vez de que todos convienen, como ya hemos observado, en que los misterios no son verosímiles. Por ejemplo, M. Bayle no cree que se pueda justificar la bondad de Dios en lo referente al permiso del pecado, porque la probabilidad sería contraria á un hombre que se hallase en un caso que nos pareciera igual á este. Dios preve que la serpiente engañará á Eva, si se coloca á esta en las circunstancias en que se halló despues, y sin embargo, la colocó en ellas. Ahora bien, si un padre ó un tutor hicieran otro tanto respecto del hijo ó del pupilo, ó un amigo respecto de

un jóven que se le encomendara, el juez no se satisfaría con las excusas que alegara el abogado, diciendo que solo habian permitido el mal, pero sin hacerlo ni quererlo; sino que tomara este permiso mismo por una señal de mala voluntad, y lo consideraria como un pecado de omision que le haria cómplice del pecado de comision cometido por el otro.

33. Pero es preciso tener en cuenta, que cuando se ha previsto el mal, y no se le ha impedido, aunque parezca que se ha podido evitar fácilmente, y se han ejecutado cosas que lo han facilitado, no por eso se sigue de aquí necesariamente que sea uno cómplice; no es más que una presuncion muy fuerte que ocupa de ordinario el lugar de la verdad en las cosas humanas, pero que se destruiria sometiendo el hecho á un exámen exacto, si fuéramos capaces de hacerlo con relacion á Dios; porque llaman presuncion los jurisconsultos á lo que debe tenerse por verdad provisionalmente, mientras no se prueba lo contrario; y significa más que conjetura, aunque el Diccionario de la Academia no haya aclarado la diferencia. Ahora bien, há lugar á creer indudablemente que se sabria por medio de este exámen, si se pudiera hacer, que razones muy justas y más fuertes que las que aparecen en contrario, han obligado al sér más sábio á permitir el mal y hasta hacer cosas que lo han facilitado. Más adelante volveremos sobre este punto.

34. Reconozco que no es muy fácil que un padre, un tutor ó un amigo puedan tener tales razones en el caso de que se trata. Sin embargo, la cosa no es absolutamente imposible, y un novelista de ingenio podria quizás encontrar un caso extraordinario, en que quedaria hasta justificado un hombre en las circunstancias que acabo de expresar; pero, respecto de Dios, no hay necesidad de imaginarse ó valerse de razones particulares, que pudieran inclinarle á permitir el mal, pues bastan las razones

generales. Es sabido que Dios cuida de todo el universo, cuyas partes están perfectamente enlazadas, y de esto debe inferirse que ha tenido una infinidad de consideraciones, cuyo resultado le ha hecho estimar conveniente no impedir ciertos males.

35. Hasta debe decirse, que necesariamente ha debido haber esas grandes, ó más bien, invencibles razones que han inclinado á la divina Sabiduría á permitir el mal con tanta sorpresa nuestra, por lo mismo que este permiso ha tenido lugar; porque nada puede proceder de Dios que no sea perfectamente conforme á su bondad, á su justicia y á su santidad. Y así podemos juzgar por el resultado (ó *a posteriori*), que este permiso era indispensable, aunque no nos sea posible demostrarlo (*a priori*) con el pormenor de las razones que Dios haya podido tener para ello, como tampoco es necesario que nosotros lo demostremos para justificarle. El mismo M. Bayle dice muy bien sobre este punto (Rep. á un Prov. c. CLXV, T. III, p. 1.067): el pecado se ha introducido en el mundo, por consiguiendo Dios ha podido permitirle sin contradecir sus perfecciones; *ab actu ad potentiam valet consequentia*. En Dios esta consecuencia es buena; Él lo ha hecho, luego lo ha hecho bien. No es, por tanto, que tengamos nosotros alguna noción de la justicia en general que no pueda convenir también á la de Dios; ni tampoco que la justicia de Dios tenga otras reglas que la conocida entre los hombres, sino que lo que sucede es, que el caso de que se trata es absolutamente diferente de los que son comunes entre aquellos. El derecho universal es el mismo para Dios y para los hombres; pero el hecho es absolutamente diferente en el caso en cuestión.

36. Podemos hasta suponer ó aparentar, como ya he observado, que entre los hombres haya algo semejante á este caso que tiene lugar respecto de Dios. Podría un hombre dar pruebas tan grandes y tan fuertes de su virtud y

de su santidad, que todas las razones, hasta las más verosímiles, que se intentaran hacer valer contra él acusándole de un supuesto crimen, por ejemplo, de un robo, de un asesinato, debieran ser desechadas como calumnias de algun testigo falso, ó como un juego extraordinario del azar, que hace que aparezcan á veces como sospechosos los hombres más inocentes; de suerte que, así como cualquiera otro en igual situacion correria el peligro de ser condenado ó sometido al tormento, segun la legislacion del país, este hombre, á que nos referimos, seria absuelto por los jueces por unanimidad. En este caso, que es raro en efecto, pero no imposible, podria decirse en cierta manera (*sano sensu*), que hay oposicion entre la razon y la fe, y que las reglas del derecho son con relacion á este personaje distintas de lo que son respecto del resto de los hombres. Pero bien explicado esto, significaria tan sólo que las apariencias de razon cedian aqui á la fe que se debe á la palabra y á la probidad de este grande y santo hombre, que es privilegiado respecto de todos los demás, no porque haya otra jurisprudencia para él, ó porque no se atendiese á lo que es la justicia cuando se trata de él, sino porque las reglas de la justicia universal no encuentran en este caso la aplicacion que reciben en todos los demás, ó más bien, porque le favorecen, léjos de perjudicarle, puesto que hay cualidades tan admirables en este personaje, que, en virtud de los sanos principios lógicos acerca de las probabilidades, debe darse más fe á su palabra que á la de los demás.

37. Puesto que es permitido inventar ficciones posibles, ¿no podremos imaginarnos que este hombre incomparable es poseedor de la bendita piedra que puede por sí sola enriquecer á todos los reyes de la tierra, y que hace todos los dias gastos prodigiosos para alimentar y sacar de la miseria á una infinidad de pobres? Ahora bien, si hubiera todos los testigos y todas las apariencias

que se quiera, que tendiesen á probar que este ilustre bienhechor del género humano acababa de cometer un robo, ¿no es cierto que todo el mundo se burlaría de la acusacion, por especiosa que pudiera ser? Pues bien, Dios es infinitamente superior en bondad y en poder á este hombre, y por consiguiente no hay razones, por aparentes que sean, que puedan ir contra la fe, es decir, contra aquella seguridad y aquella confianza en Dios con que podemos y debemos decir, que Él ha hecho todo como es debido. Por lo tanto, las objeciones no son insolubles. Se fundan sólo en prejuicios y en apariencias de verdad, pero que son arruinadas por razones incomparablemente más fuertes. Tampoco es preciso decir que lo que llamamos justicia, no es nada con relacion á Dios, que es dueño absoluto de todas las cosas, hasta el punto de poder condenar á los inocentes sin mengua de su justicia, ó que la justicia es una cosa arbitraria respecto de Él; expresiones temerarias y peligrosas, á que han llegado algunos con ofensa de los atributos de Dios, puesto que en este caso no habria motivo para alabar su bondad y su justicia; y esto seria como si el más maligno espíritu, el príncipe de los malos génius, el principio del mal de los maniqueos, fuese el único dueño del universo, como ya hemos notar en otra parte. Porque, ¿qué medio habria para discernir el verdadero Dios del falso de Zoroastro, si todas las cosas dependiesen del capricho de un poder arbitrario sin regla ni consideracion á cosa alguna?

38. Es clarísimo, por tanto, que nada nos obliga á seguir una doctrina tan singular; puesto que basta con decir, que nosotros no conocemos bien el hecho, cuando se trata de responder á las apariencias de verdad que parecen poner en duda la justicia y la bondad de Dios, y que se desvanecerian si el hecho nos fuese bien conocido. Tampoco tenemos necesidad de renunciar á la razon para atender á la fe, ni de sacarnos los ojos para ver con clari-

dad, como decia la reina Cristina; basta desechar las apariencias ordinarias, cuando son contrarias á los misterios; lo cual no es contrario á la razon, puesto que en las mismas cosas naturales salimos por medio de la experiencia ó por razones superiores del error á que nos conducen las apariencias. Pero anticipamos todo esto sólo para que se comprenda mejor en qué consisten el defecto de las objeciones y el abuso de la razon en el caso presente, en que se pretende que ésta combate la fe con más fuerza. Entraremos muy pronto en la discusion rigurosa de todo lo relativo al origen del mal y al permiso del pecado con sus consecuencias.

39. Por ahora será bueno que continuemos examinando la importante cuestion del uso de la razon en la teología, y que hagamos algunas reflexiones sobre lo que M. Bayle ha dicho acerca de este punto en diversos pasajes de sus obras. Como en su Diccionario histórico y crítico se propuso exponer con verdad las objeciones de los maniqueos y las de los pirrónicos, y esto se censuró por algunas personas celosas por la religion, añadió una disertacion al final de la segunda edicion de aquel, en la cual trataba de mostrar con ejemplos, autoridades y razonamientos, la inocencia y utilidad de su procedimiento. Estoy convencido (como ya dije antes), de que las objeciones especiosas que se pueden oponer á la verdad son muy útiles, y que sirven para confirmarla y aclararla, dando ocasion á las personas inteligentes para hallar nuevas razones ó para hacer valer más las antiguas. M. Bayle, por lo contrario, busca una utilidad enteramente opuesta, cual sería la de hacer ver el poder de la fe, mostrando que las verdades que ella enseña no pueden resistir á los ataques de la razon, pero que no deja por eso de mantenerse en el corazon de los fieles. M. Nicole, segun parece, llama á esto el triunfo de la autoridad de Dios sobre la razon humana, si hemos de juzgar por la

cita que de él hace M. Bayle (en el tercer tomo de su *Rep. á un Prov.* c. CXVII, p. 120). Pero como la razon es un don de Dios, lo mismo que lo es la fe, decir que se combaten, equivaldria á poner á Dios en lucha consigo mismo; y si las objeciones de la razon contra algun artículo de fe son insolubles, será preciso decir que este supuesto artículo será falso y no revelado; no será más que una quimera del espíritu humano, y el triunfo de semejante fe puede compararse á las luminarias que se hacen despues de una derrota. En este caso están la doctrina de la condenacion de los niños no bautizados, que M. Nicole considera como una consecuencia del pecado original, y la de la condenacion eterna de los adultos que hubieren carecido de las luces necesarias para alcanzar la salvacion.

40. Sin embargo, no hay necesidad de que entre todo el mundo en discusiones teológicas, y las personas cuyo estado es poco compatible con las indagaciones rigurosas, deben contentarse con las enseñanzas de la fe sin curarse para nada de las objeciones; y si por acaso les ocurre alguna dificultad grave, apartar de ella su espíritu, ofreciendo á Dios el sacrificio de su curiosidad; porque cuando uno está seguro de una verdad, no hay ni siquiera necesidad de dar oídos á las objeciones. Y como hay gentes cuya fe no es tan segura ni está tan arraigada que pueda pasar por esta clase de pruebas peligrosas, creo que no debe presentárseles lo que sería para ellos un veneno; y si no se les puede ocultar por ser demasiado público, es preciso unir el antídoto, es decir, que la solucion acompañe á la objecion, en vez de suponerla imposible.

41. A los pasajes de los excelentes teólogos que hablan de este triunfo de la fe, puede y debe dárselos un sentido que sea conforme con los principios que acabo de exponer. En algunos asuntos de fe se encuentran dos cualidades que son capaces de hacerla triunfar de la razon: la

una es la incomprendibilidad; la otra, la escasa verosimilitud. Pero es preciso guardarse bien de unir á estas la tercera, de que habla M. Bayle, y decir que lo que se cree es insostenible; porque esto sería hacer que triunfara la razon á su vez de una manera que destruiría la fe. La incomprendibilidad no nos impide creer en las mismas verdades naturales; así, por ejemplo (como ya he hecho notar), no comprendemos la naturaleza de los olores y de los sabores, y sin embargo, estamos persuadidos por una especie de fe que debemos al testimonio de los sentidos, de que estas cualidades sensibles se fundan en la naturaleza de las cosas y que no son ilusiones.

42. Tambien hay cosas contrarias á las apariencias, y que, sin embargo, admitimos, cuando están bien comprobadas. Segun un adagio tomado del español, no hay que creer siempre aquello que se vé. ¿Qué cosa más verosímil que la mentira del falso Martin Guerra, que se hizo reconocer por la mujer y por los parientes del verdadero marido, é hizo dudar por mucho tiempo á los jueces y á los parientes, aún despues de haberse presentado el verdadero esposo? Sin embargo, la verdad se descubrió, y fué reconocida. Lo mismo sucede con la fe. Ya he dicho, que lo que se puede oponer á la bondad y á la justicia de Dios, no son más que apariencias que podrian ser fuertes contra un hombre; pero que son nulas cuando se trata de Dios, y cuando se las pone en parangon con las demostraciones que nos garantizan la perfeccion infinita de sus atributos. Y así la fe triunfa de las falsas razones por medio de las sólidas y superiores que nos han obligado á abrazarla; pero no triunfaria si la opinión contraria tuviese en su favor razones tan fuertes, ó más fuertes aún que las que constituyen el fundamento de la fe, es decir, si hubiese objeciones invencibles y demostrativas contra ella.

43. Es bueno observar aquí, que lo que M. Bayle lla-



ma triunfo de la fe, es en parte un triunfo de la razon demostrativa contra razones aparentes y engañosas, que se oponen indebidamente á las demostraciones. Porque es preciso considerar que las objeciones de los maniqueos son tan contrarias á la teología natural como á la teología revelada. Y aun cuando prescindieramos, ante sus ataques, de la Sagrada Escritura, del pecado original, de la gracia de Dios en Jesu-Cristo, de las penas del infierno y de los demás artículos de nuestra religion, no por esto nos veríamos librés de sus objeciones; porque no podria negarse que hay en el mundo mal físico (es decir, padecimientos), y mal moral (es decir, crímenes), y que el primero no se distribuye en esta tierra en proporcion del segundo, como, al parecer, lo exige la justicia. Por consiguiente, queda en pié esta cuestion de la teología natural: cómo un principio único, absolutamente bueno, absolutamente sábio y absolutamente poderoso, ha podido admitir el mal, y, sobre todo, cómo ha podido admitir el pecado, y cómo ha podido resolverse á hacer con frecuencia dichosos á los malos y desgraciados á los buenos.

44. Ahora bien; no tenemos necesidad de la fe revelada para saber que existe ese principio único de todas las cosas, perfectamente bueno y sábio. La razon nos lo enseña por medio de demostraciones infalibles, y por consiguiente todas las objeciones tomadas del curso de las cosas, en que notamos imperfecciones, no están fundadas más que en falsas apariencias. Porque si fuéramos capaces de conocer la armonía universal, veríamos que lo que estamos dispuestos á criticar, está ligado con el plan más digno de merecer la preferencia; en una palabra, veríamos, y no solo creeríamos, que lo que Dios ha hecho es lo mejor. Entiendo aquí por *ver* lo que se conoce *a priori* por las causas; y por *creer* lo que sólo se juzga por los efectos, aunque lo uno sea conocido con tanta certidumbre como lo otro. Y puede aplicarse al caso lo que dice

San Pablo (II. Cor. V. 7.); porque andamos por fe, no por vision; pues siéndonos conocida la sabiduría infinita de Dios, creemos que los males que experimentamos, han debido ser permitidos, y lo creemos por el efecto mismo ó *a posteriori*, es decir, porque existen. El mismo M. Bayle lo reconoce, y debería darse por satisfecho, sin pretender que hayan de hacerse cesar las falsas apariencias en contrario. Es como si se exigiera que no hubiera ensueños ni ilusiones ópticas.

45. No hay que dudar que esta fe y esta confianza en Dios, que nos permiten entrever su bondad infinita y nos preparan para amarle á pesar de las apariencias de dureza que puedan chocarnos, es un ejercicio excelente de las virtudes de la teología cristiana, cuando la divina gracia en Jesu-Cristo excita estos movimientos en nosotros. Esto es lo que Lutero ha expuesto muy bien contra Erasmo, diciendo que el colmo del amor consiste en amar á aquél que parece tan poco amable á la carne y á la sangre, tan riguroso contra los desgraciados, y tan pronto á condenar, por males de que es él al parecer causa y cómplice, á aquellos que se dejan alucinar por falsas razones. De suerte que puede decirse que el triunfo de la verdadera razon, iluminada por la gracia divina, es al mismo tiempo el triunfo de la fe y del amor.

46. M. Bayle parece haber tomado esto en otro sentido, y así se declara contra la razon, cuando debia contentarse con atacar el abuso que de ella se hace. Cita las palabras de Cotta, de que habla Ciceron, el cual llega hasta decir, que si la razon fuese un presente de los dioses, la Providencia mereceria ser vituperada por haberla concedido, puesto que la convierte en nuestro mal. M. Bayle cree tambien que la razon humana es un principio de destruccion, y no de edificacion (*Dic.* pág. 2026, col. 2.), que es una corredora que no sabe dónde detenerse, y que, como otra Penélope, destruye ella misma su propia obra.

Destruit, edificat, mutat quadrata rotundis.

(*Resp. al Pro.* T. III. p. 722). Pero lo que hace sobre todo, es amontonar muchas autoridades, para hacer ver que los teólogos de todas las sectas desechan el uso de la razón lo mismo que él, y que no desenvuelven las luminosas acusaciones que se dirigen contra la religión más que para sacrificarlas á la fe por una simple negativa, y sin contestar más que á la conclusión del argumento que se les dirige. Comienza M. Bayle por el nuevo Testamento. Jesu-Cristo se contentaba con decir: «Sígueme (Luc. V, 27: IX: 59). Los apóstoles decían: «Crée, y te salvarás» (Act. XVI, 3.). San Pablo reconoce que su doctrina es oscura (I Cor. XII, 12); que no se puede comprender, á no ser que Dios comunique un discernimiento espiritual, sin lo cual pasará por una locura (I Cor. II. 14); y exhorta á los fieles á estar en guardia contra la filosofía (I. Cor. II. 8) y á evitar las contiendas de esta ciencia que había hecho perder la fe á algunas personas.

47 En cuanto á los padres de la Iglesia, M. Bayle nos remite á las muchas citas de los mismos contra el uso de la filosofía y de la razón reunidas por M. de Launoy (1); (*De varia Aristotelis Fortuna*, c. II), y particularmente los pasajes de San Agustín, recogidos por M. Arnaud (contra Mallet), que hacen ver que los juicios de Dios son impenetrables; que porque nos sean desconocidos, no son por eso menos justos; que es un abismo profundo que no es posible sondear, sin exponerse á caer en el precipicio; que es una temeridad querer explicar lo que Dios ha querido mantener oculto; que su voluntad no puede menos

(1) Juan de Launoy, doctor de la Sorbona, nació en Valderie (diócesis de Coutances), en 1603, y murió en 1678; es autor de numerosos escritos teológicos. Su obra curiosa, *De varia Aristotelis in Academia parisiina fortuna*, se publicó en 1653.

de ser justa; que por haber intentado muchos dar razón de esta profundidad incomprensible, han incurrido en vanas imaginaciones y en opiniones llenas de errores y de extravíos.

48. Lo mismo han dicho los escolásticos. M. Bayle refiere un precioso pasaje del Cardenal Cayetano (1) (I. part. *Sum.* qu. 22, art. 4) en este sentido: «Nuestro espíritu, dice, descansa, no en la evidencia de la verdad conocida, si no en la profundidad inaccesible de la verdad oculta. Y como dice San Gregorio, el que solo cree, en lo tocante á la divinidad, lo que puede medir con su espíritu, empequeñece la idea de Dios. Sin embargo, no sospecho que haya precisión de negar ninguna de las cosas que sabemos, ó que vemos que pertenecen á la inmutabilidad, á la actualidad, á la certidumbre, á la universalidad, etc. de Dios; pero creo que hay aquí algun secreto, ya respecto á la relación que hay entre Dios y el suceso, ya respecto de lo que liga el suceso mismo con su pre-
vision. Y así, considerando que el intelecto de nuestra alma es como el ojo del mochuelo, no encuentro que pueda hallar reposo sino en la ignorancia. Porque vale más, en obsequio de la fe católica y de la fe filosófica, confesar nuestra ceguera, que no asegurar como cosa evidente lo que no tranquiliza nuestro espíritu, puesto que la evidencia es la única que produce esa tranquilidad. No por esto acuso de presunción á todos los doctores que, balbuceando, han tratado de insinuar, como han podido, la inmovilidad y la soberana y eterna eficacia del enten-

(1) Hay dos Cardenales con este nombre. El primero, que es al que se refiere Leibnitz, es el más célebre como teólogo, y fué adversario de Lutero. Nació en Gaeta en 1469 y murió en Roma en 1534. Defendió, como Belarmino, las doctrinas ultramontanas en su *Tratado de la autoridad del Papa* (*Opúsculos*, Lyon, 1562). Escribió además un *Comentario sobre la Suma de Santo Tomás*.

»dimiento, de la voluntad y del poder de Dios, por medio
»de la infabilidad de la eleccion y de la relacion divina
»con todos los sucesos. Nada de esto empece á la sospe-
»cha que tengo, de que hay alguna profundidad oculta
para nosotros.» Este pasaje de Cayetano es tanto más
atendible, cuanto que era un autor capaz de profundizar
la materia.

49. El libro de Lutero contra Erasmo está lleno de observaciones punzantes dirigidas á los que quieren someter las verdades reveladas al tribunal de nuestra razon. Calvino habla muchas veces en el mismo tono contra la audaz curiosidad de los que intentan penetrar en los consejos de Dios. En su tratado de la Predestinacion, declara que Dios ha tenido justos motivos para condenar á una parte de los hombres, pero que son para nosotros desconocidos. Por último, M. Bayle cita muchos escritores modernos que han hablado en el mismo sentido (*Resp. al Prov. C. CLX y sig.*).

50. Pero todas estas citas y otras muchas semejantes no prueban que sean insolubles las objeciones contrarias á la fe, que es lo que se proponia M. Bayle. Es cierto que los consejos de Dios son impenetrables; pero no hay objeciones invencibles que obliguen á concluir que son injustos. Lo que parece injusticia del lado de Dios, y locura del lado de la fe, no es más que aparente. El célebre pasaje de Tertuliano (*De carne Cristi*): *mortuus est Dei Filius, credibile est, quia ineptum est; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile*, es un dicho que sólo puede entenderse con relacion á las apariencias de lo absurdo. Otros semejantes hay en el libro de Lutero, como cuando dice en el Cap. CLXXIV: *Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere inmeritis damnans*. Lo cual, reduciéndolo á términos más moderados, quiere decir: Si aprobais el que Dios dé la gloria eterna á los que no son mejores que los demás, no debeis desaprobár el que aban-

done á los que no son peores que los otros. Y para creer que solo habla de las apariencias de injusticia, no hay más que tomar en cuenta otras palabras suyas, sacadas del mismo libro: «En todo lo demás, dice, reconocemos en Dios una magestad suprema, y sólo es su justicia la que nos atrevemos á poner en duda, y no queremos creer provisionalmente (*tantisper*) que es justo, no obstante habernos prometido que llegará un dia en que, revelada toda su gloria, todos los hombres verán claramente que lo ha sido y que lo es.»

51. Se hallará tambien que cuando los Padres han entrado en polémica, no han rechazado simplemente la razon. Cuando disputan contra los paganos, lo que de ordinario se proponen hacer ver, es que el paganismo es contrario á la razon, y cuán grande es la ventaja que en este punto tiene sobre él la religion cristiana. Orígenes (1) probó contra Celso (2) que el cristianismo era racional, y probó el por qué á pesar de esto la mayor parte de los cristianos deben creer sin exámen. Celso se habia burlado de la conducta de los cristianos, «que no queriendo, decia, escuchar vuestras razones ni dar las que ellos tienen para creer, se contentan con decir: no examineis, creed solamente; ó bien, vuestra fe os salvará; y sostienen la máxima de que la sabiduría del mundo es un mal.»

(1) Orígenes, ilustre teólogo de Alejandría, nació en esta ciudad en 185 y murió en 253, no sin haberse hecho sospechoso de heregia. La mejor edicion de sus obras completas es la de París, 4 vol. in fol. 1759. Orígenes ocupa uno de los primeros puestos en la historia de la metafísica cristiana. Defendió el cristianismo contra Celso.

(2) Celso, filósofo del segundo siglo de la Era cristiana, conocido sobre todo por su polémica contra el cristianismo. No conocemos su *Discurso verdadero*, que es el más importante de sus escritos polémicos; pero Orígenes cita los pasajes más esenciales en su refutacion al mismo.

52. Orígenes responde como hombre entendido que era (L. I. Cap. II.) de una manera conforme á los principios que acabamos de sentar. Y es que la razon, lejos de ser contraria al cristianismo, sirve de fundamento á esta religion, y hará que la acepten todos los que puedan llegar á examinarla. Pero como son pocos los capaces de hacerlo, el don celeste de una fe pura que conduce al bien basta para la generalidad. «Si fuese posible, dice, que todos los hombres abandonasen los negocios de la vida y se consagraran al estudio y á la meditacion, no habria necesidad de seguir otro camino para hacerles aceptar la religion cristiana. Porque sea dicho sin ánimo de ofender á nadie, (indica que la religion pagana es absurda, pero no quiere decirlo claramente) no se encontrará en la religion cristiana ménos exactitud que en cualquiera otra cosa, ya se trate de la discusion de sus dogmas, ya de las aclaraciones de las expresiones enigmáticas de sus profetas, ya de la explicacion de las parábolas de sus Evangelios y de otra infinitud de cosas acaecidas ú ordenadas simbólicamente. Pero ya que ni las necesidades de la vida ni los achaques permiten á los hombres, fuera de un corto número, dedicarse al estudio, ¿qué médio puede encontrarse más provechoso para el resto del mundo que el que Jesu-Cristo quiso que se empleara para alcanzar la conversion de los pueblos? Yo deseo que se me diga, con respecto al gran número de los que creen, y que por eso han salido del cenagal de los vicios en que antes estaban sumidos, si no vale más que hayan cambiado de esta suerte sus costumbres y corregido su vida, creyendo sin exámen que se serán penados los pecados y recompensadas las buenas acciones, que no el que hubiesen esperado, para convertirse, hasta haber, no sólo creído, sino examinado con cuidado los fundamentos de estos dogmas. Ciertamente que si se siguiera este método, searian muy pocos los que llegarían allí donde su fe sim-

ple y pura los conduce, y que la mayor parte continuarían viviendo en la corrupcion.»

53. M. Bayle (en sus comentarios á las objeciones de los maniqueos (1), que aparecen al final de la segunda edición del Diccionario), toma estas palabras, en que Orígenes expresa que la religion está sometida á la prueba de la discusion de sus dogmas, como si esto no se entendiera con relacion á la filosofía, sino sólo con relacion á la exactitud con que se afirman la autoridad y el verdadero sentido de la Sagrada Escritura. Pero nada hay en ellas que autorice esta restriccion. Orígenes escribia contra un filósofo que no la hubiera admitido. Y lo que este Padre quiso expresar fué, que los cristianos no son ménos rigurosos que los estóicos y otros filósofos que fundan sus doctrinas ya valiéndose de la razon, ya de la autoridad, como hacia Crisippo, quien apoyaba su filosofía hasta en los símbolos de la antigüedad pagana.

54. Celso hace tambien otra objecion á los cristianos en el mismo pasaje: «Si se encierran, dice, como hacen el ordinario en su «no examineis, creed solamente,» es preciso que me digan por lo ménos cuáles son las cosas que quieren que yo crea.» En esto tiene razon sin duda, y va dirigido contra aquellos que, diciendo que Dios es bueno y justo, sostienen, sin embargo, que no tenemos ninguna nocion de la bondad ó de la justicia, cuando le atribuimos estas perfecciones. Pero no hay que exigir siempre lo que yo llamo nociones adecuadas, las que no envuelven nada que no pueda explicarse; puesto que ni las mismas cualidades sensibles, como el calor, la luz, la

(1) *Maniqueos*, herejes que admiten dos principios; el del bien y el del mal. Fué fundada esta secta por Manes ó Maniqueo, que nació en Carcub, en la Hazitidia (Pérsia), en 242, y murió en 277 por órden de Varasdes I, Rey de Pérsia. Manes combinó las ideas cristianas con las ideas de Zoroastro.

dulzura, pueden darnos tales nociones.]Y así, convenimos en que los misterios son susceptibles de explicación, pero que esta es imperfecta. Basta que tengamos algun conocimiento analógico de un misterio, como la Trinidad ó la Encarnacion, á fin de que al aceptarlos no pronunciemos palabras enteramente destituidas de sentido; y no es necesario que la explicacion vaya todo lo léjos que podria desearse, es decir, que llegue hasta la comprension del misterio y del cómo.

55. Parece, pues, tan extraño que M. Bayle recurra al tribunal de las nociones comunes en el tercer tomo de su *Respuesta á un Provinciano*, p. 1062 y 1140, como si no se debiera atender á la idea de bondad, cuando se refuta á los maniqueos; siendo así que él mismo se explica de una manera muy distinta en su diccionario; y conviene ciertamente que los que disputan sobre si hay un sólo principio bueno, ó si hay dos, uno bueno y otro malo, se pusieran de acuerdo en lo que significan los términos bueno y malo. Entendemos que se dice algo con el término union, cuando se nos habla de la de un cuerpo con otro cuerpo, ó de una sustancia con su accidente, de un sujeto con su adjunto, del lugar con el cuerpo que se mueve, del acto con la potencia; así como tambien cuando hablamos de la union del alma con el cuerpo para constituir una sola persona. Porque aun cuando yo no sostengo que el alma cambie las leyes del cuerpo, ni el cuerpo las del alma, y me he valido de la armonía preestablecida para evitar esta confusion, no por eso dejo de admitir entre el alma y el cuerpo una verdadera union, que constituye su sosten. Esta union conduce á la metafísica, en vez de que una union de influencia lleva á la física. Pero cuando hablamos de la union del Verbo de Dios con la naturaleza humana, debemos satisfacernos con un conocimiento analógico, como, por ejemplo, el que la comparacion de la union del alma y el cuerpo puede darnos; contentán-

donos, por lo demás, con decir que la Encarnacion es la union más estrecha que puede existir entre el Criador y la criatura, sin que haya necesidad de caminar más adelante.

56. Lo mismo sucede con los demás misterios, con respecto á los cuales los espíritus moderados y prudentes encontrarán siempre una explicacion suficiente para creer, pero jamás la que se necesita para comprender. Nos basta con saber, así de un cierto modo, lo que es ($\tau\acute{\iota}$ ἐστίν); pero el cómo ($\pi\acute{\omega}\varsigma$) sobrepuja á nuestros medios, y no nos es tampoco necesario. Puede decirse de las explicaciones de los misterios que corren por ahí, lo que la reina de Suecia hizo escribir en una medalla, puesta sobre la corona que habia renunciado: *non mi bisogna, e non mi basta.*

Tampoco tenemos necesidad (segun he observado ya) de probar los misterios *a priori*, ó de dar razon de ellos; nos basta con que la cosa sea así ($\tau\acute{\omega}$ ὅτι) sin saber el por qué ($\tau\acute{\omega}$ διότι), que Dios se ha reservado. José Scaligero compuso sobre eso estos preciosos y célebres versos:

*Ne curiosus quare causas omnium,
Quaecumque libris vis prophetarum indidit
Afflata caelo, plena veraci Deo:
Nec operata sacri supparo silentii
Irrumpere aude, sed pudenter prateri.
Nescire velle, quae Magister optimus
Docere non vult, erudita inscitia est.*

M. Bayle, que los menciona (*Rep. Prov. T. III, pág. 1.055*), cree muy probable que Scaligero los hizo con motivo de

la disputa entre Arminius (1) y Gomarus (2). Creo que M. Bayle les ha citado de memoria, porque pone *sacrata* en lugar de *affata*; pero en cambio debe de ser una errata de imprenta el poner *prudenter* en vez de *pu'denter* (es decir, modestamente), que es la palabra que pide el verso.

57. Nada más en su lugar que el consejo que estos versos encierran, y M. Bayle tiene razon en decir (página 729), «que los que pretenden que en la conducta de Dios, »respecto del pecado y de las consecuencias del mismo,» no hay cosa alguna cuya razon no puedan ellos dar, se entregan á merced del adversario.» Pero ningun motivo hay para juntar aquí dos cosas que son muy diferentes, cuales son: dar razon de una cosa y sostenerla contra las objeciones que se hagan; y eso es lo que él mismo hace cuando añade: «Se ven obligados á seguir al adversario »por todas partes á donde quiera conducirlos, y retrocederian vergonzosamente y pedirian cuartel si confesáran »que nuestro espíritu es demasiado débil para satisfacer »plenamente á todas las exigencias de un filósofo.»

58. Parece, pues, que, segun M. Bayle, dar razon de

(1) *Santiago Arminio ó Harmensen*, célebre teólogo holandés, fundador de la seeta de los arminianos, que ha hecho un gran papel en la historia de los Países-Bajos. Nació en 1560 en Oude-Water y murió en Leiden en 1609. Su doctrina se inclinaba al pelagianismo; es decir, á la rehabilitacion del libre albedrío contra los *supra-lapsarios*, que exageraban el dogma del pecado original. Los principales puntos de su doctrina se encuentran en las *Remonstrances*, presentadas en 1610 en los Estados de Holanda por sus discípulos, de donde les vino el nombre de *Remonstrants*. Sus sermones y controversias teológicas han sido publicadas en Leiden, en 4.º, 1629.

(2) *Francisco Gomar*, adversario de Arminio, y su colega en la Universidad de Leiden, defendió el calvinismo contra éste; á sus discípulos se les llamó *Contre Remonstrants*. Se publicaron sus obras en Amsterdam, en 1645.

una cosa es ménos que responder á las objeciones, puesto que impone al que emprenda lo primero la obligacion de caminar hasta lo segundo. Mas precisamente sucede todo lo contrario: un sustentante (*respondens*) no está obligado á dar razon de su tesis, pero está obligado á satisfacer las objeciones del contrincante. El demandado á juicio no está obligado (por regla general) á probar su derecho ni á presentar el título de su posesion, pero sí lo está á responder á las razones del demandante. Cien veces me ha sorprendido el ver que un autor tan grave, exacto y perspicaz como M. Bayle, mezcle aquí repetidamente cosas entre las que hay tanta diferencia, es decir, estos tres actos de la razon: comprender, probar y responder á las objeciones; como si cuando se trata del uso de la razon en teología, lo uno valiera tanto como lo otro. Así es que, en sus *Conversaciones póstumas*, pág. 73, dice: «No hay »principio que M. Bayle haya inculcado tanto como éste: »que la incomprendibilidad de un dogma y la insolubilidad »de las objeciones que se hacen al mismo, no son razones »legítimas para rechazarlo.» Pase con respecto á la incomprendibilidad, pero no está en el mismo caso la insolubilidad. Porque vale tanto como si se dijera que una razon invencible que se aduce contra una tesis, no es una razon legítima para rechazarla. ¿Cuál puede serlo para desechar una opinion, si un argumento invencible en contrario no lo es? ¿Qué medio habrá entónces para demostrar la falsedad y hasta lo absurdo de una cualquiera?

59. Conviene tambien observar que el que prueba una cosa *a priori*, da razon de ella por la causa eficiente; y el que puede dar tales razones de una manera exacta y suficiente, está igualmente en estado de comprender la cosa. Por esta razon los teólogos escolásticos censuraron á Raymundo Lulio por haber intentado demostrar la Trinidad por la filosofía. Esta supuesta demostracion aparece en sus

obras, y Bartolomé Keckerman (1), autor célebre entre los reformados que hizo una tentativa igual sobre el mismo misterio, fué criticado también por algunos teólogos modernos. Así pues, se censurará y reprenderá á los que pretendan dar razón de este misterio tratando de hacerlo comprensible, pero se alabará á los que trabajen por mantenerle contra las objeciones de los adversarios.

60. Ya he dicho que los teólogos distinguen generalmente lo que es superior á la razón y lo que es contrario á ella. Ponen por encima de la razón lo que no puede comprenderse, y de que no se puede dar razón. Pero será contraria á la razón toda opinion que resulte combatida por argumentos invencibles, ó bien cuando la contradictoria puede probarse de una manera precisa y firme. Reconocen, por lo tanto, que los misterios son superiores á la razón, pero no conceden que sean contrarios á ella. El autor inglés de un libro ingenioso, pero que ha sido condenado, cuyo título es: *Cristianity not mysterious*, quiso combatir esta distincion, pero salió mal de su empresa. M. Bayle tampoco se manifestó contento con ella tal como era comunmente aceptada. Hé aquí lo que dice (T. III, *Resp. Prov.* C. 138). Primeramente (p. 998) distingue, como hace M. »Saurin (2), estas dos tésis: una, todos los dogmas cristia-

(1) *Bartolomé Keckermann*, profesor en Dantzic, murió en 1609. Escribió sobre todas las ramas de la filosofía, de la teología y de las ciencias, bajo este título: *Systema Systematum*. Sus obras completas se imprimieron en Ginebra en 1614.

(2) *Elias Saurin*. Hay muchos de este apellido. Conjeturamos que el que cita Leibnitz no es el célebre predicador (Santiago Saurin, 1677-1703), sino el teólogo adversario de Jurieu. Nació en 1639, en el Delfinado, y murió en 1703. Conocemos como suyos: *Examen de la teología de Jurieu*, 2 vol., en 8.º, La Haya, 1694. *Defensa de la verdadera doctrina reformada*, 2 vol., en 8.º, Utrecht, 1697.—*Reflexiones sobre los derechos de la conciencia*. Utrecht, 1697, en 8.º.—*Tratado del amor de Dios*, Utrecht, 1701, en 8.º

nos concuerdan con la razón; otra, la razón humana conoce que concuerdan con la razón. M. Bayle admite la primera y niega la segunda. Yo soy de la misma opinion, si al decir que un dogma conforma con la razón, se entiende que es posible dar la razón de él ó explicar el cómo por la razón; porque Dios podría hacerlo sin duda alguna y nosotros nó podemos. Pero creo que es preciso afirmar ambas tésis, si por «conocer que un dogma concuerda con la razón,» se entiende que podemos demostrar, caso necesario, que no hay contradicción entre este dogma y la razón, rechazando las objeciones de los que pretenden que aquel es absurdo.

61. M. Bayle se explica en este punto de un modo que no satisface. Reconoce que nuestros misterios son conformes á la razón suprema y universal que reside en el entendimiento divino ó á la razón en general; sin embargo, niega que parezcan conformes á esta porcion de razón de que el hombre se sirve para juzgar las cosas, pero como esta porcion de razón que poseemos es un don de Dios, y consiste en la luz natural que nos ha quedado en medio de la corrupcion, ella es conforme con el todo, y sólo difiere de la que se dá en Dios, á la manera que una gota de agua difiere del Océano, ó más bien, como lo finito difiere del infinito. Y así, los misterios pueden ser superiores á ella, pero no contrarios. No podían ser contrarios á una parte, sin serlo por esto mismo al todo. Lo que contradice una proposicion de Euclides es contrario á los elementos de Euclides. Lo que en nosotros es contrario á los misterios, no es la razón, ni la luz natural, ni el encadenamiento de las verdades; sino que es corrupcion, error ó preocupacion, tinieblas.

62. M. Bayle (pág. 1002) no se satisface con la opinion de Josua Stegman y de M. Turretin (1), teólogos protes-

(1) *Turretini*. Hay muchos teólogos protestantes de este nom-

tantes que enseñan que los misterios sólo son contrarios á la razon corrompida. Pregunta, burlándose, si por recta razon se entiende quizá la de un teólogo ortodoxo, y por razon corrompida la de un hereje; y dice, que la evidencia del misterio de la Trinidad no era mayor en el alma de Lutero que en la de Socino (1). Pero, como M. Descartes ha hecho notar oportunamente, el buen sentido es un don concedido á todos los hombres, así que es preciso creer que los ortodoxos y los herejes están dotados de él. La recta razon es un encadenamiento de verdades; mientras que la razon pervertida está mezclada de prejuicios y de pasiones. Para discernir la una de la otra, basta proceder con orden, no admitir ninguna tésis sin prueba, y no admitir ninguna prueba que no esté aducida en debida forma segun las reglas más vulgares de la lógica. No hay necesidad de otro criterio ni de otro juez en asuntos de razon. Por no guardar esta moderacion, se han dado armas á los Escépticos, y por eso en la misma teología, Francisco Veron (2) y algunos otros que han lle-

bre, todos pertenecientes á una familia italiana que se fijó en Ginebra despues de la reforma. Los más célebres son: Francisco Turretini, que nació en 1623, sin que se sepa la época de su muerte, y es autor de las *Institutiones theologicæ ecclesiasticæ* Ginebra, 1679, 3 vol., en 8.º, y Juan Alfonso Turretini, 1671-1737.

(1) - Socino. Hay dos, y ambos han contribuido á fundar la secta sociniana ó antitrinitaria que interpretaba la reforma en un sentido racionalista. El primero, Lelio Socino, nació en Siena en 1525 y murió en Zurich en 1562. No se conoce de él ninguna obra, salvo que sea suya una *Disertatio de sacramentis*, inserta en una coleccion de tratados teológicos (1654, en 16.º, Eleutheropoli). El segundo, Fausto Socino, sobrino del precedente, desenvolvió y propagó la doctrina de su tio. En Polonia fué donde principalmente se establecieron las iglesias socinianas. Los escritos de Socino forman los dos primeros volúmenes de la *Bibliotheca fratrum polonorum*, Irenopoli, (Amsterdam, 1656, en fol., 8 vol.) Véase el *Diccionario* de Bayle.

(2) Francisco Veron, controversista católico, nació en París hacia el año 1575; murió siendo párroco de Charenton, en 1649.

vado más allá de lo razonable la disputa contra los protestantes, llegando hasta el enredo y la sofistería, se han arrojado á cuerpo descubierto en el excepticismo, para probar la necesidad de aceptar un juez exterior, infalible, lo cual no ha merecido la aprobacion de los hombres más ilustres, ni aún delos desu mismasecta. Calisto y Daillé se han burlado de esto, como era consiguiente, y el Cardenal Belarmino ha razonado de una manera muy distinta.

63. Veamos ahora lo que M. Bayle manifiesta sobre la distincion de que se trata. «Me parece, dice, que se ha deslizado un equívoco en la famosa distincion que se hace entre las cosas que son superiores á la razon y las que son contrarias á ella. Los misterios del Evangelio son superiores, suele decirse, pero no contrarios á la razon. Creo que no se da á la palabra razon el mismo sentido en la primera parte de este axioma que en la segunda; y que se entiende, en aquella, la razon del hombre ó la razon *in concreto*, y en la segunda, la razon general ó la razon *in abstracto*. Porque, suponiendo que se entiende siempre la razon en general ó la razon suprema, la razon universal que se dá en Dios, es igualmente cierto que los misterios evangélicos no son superiores á la razon, y que no son contrarios á la razon. Pero si se entiende en ambas partes del axioma la razon humana, no veo ciertamente la solidez de la distincion, porque los más ortodoxos confiesan que no conocemos la conformidad de los misterios con las máximas de la filosofía. Así nos parece que no son conformes con nuestra razon.

Escribió contra los protestantes y los jansenistas. Sus principales obras son: *Tratado del Poder del Papa*, París, 1623, en 8.º; *Del primado de la Iglesia*, París, 1641, en 8.º; *Compendio de las controversias*, París, 1630, en 24.º; *El medio de la paz cristiana*, París, 1609, en 8.º; *Método para tratar las controversias de religion*, París, 1633, en fól.

»Ahora bien, lo que nos parece no ser conforme con nuestra razon, nos parece contrario á ella; en la misma forma que lo que no nos parece conforme con la verdad, nos parece contrario á la verdad; ¿por qué entonces no ha de poder decirse de igual modo, que los misterios son contra nuestra débil razon y que están por encima de nuestra débil razon?» Respondo, como ya lo hice antes, que la razon aquí es el encadenamiento de las verdades que conocemos por la luz natural, y en este sentido el axioma recibido es verdadero, sin que contenga ningun equívoco. Los misterios son superiores á nuestra razon, porque contienen verdades que no están comprendidas en este encadenamiento; pero no son contrarias á nuestra razon, ni contradicen ninguna de las verdades á que este encadenamiento puede conducirnos. No se trata, por lo tanto, aquí de la razon universal que reside en Dios, sino de la nuestra. Y con respecto á la cuestion de si conocemos la conformidad de los misterios con nuestra razon, respondo que, por lo ménos, jamás conocemos que haya disconformidad ni oposicion alguna entre los misterios y la razon; y como podemos siempre salvar esta supuesta oposicion, si se llama á esto conciliar ó concordar la fe con la razon, ó conocer la conformidad entre ellas, es preciso decir que podemos conocer esta conformidad y este acuerdo. Más si la conformidad consiste en una explicacion racional del cómo, no podremos nosotros conocerla.

64. M. Bayle hace una objecion ingeniosa, tomando un ejemplo del sentido de la vista. «Cuando una torre cuadrada, dice, nos parece redonda desde léjos, nuestros ojos no sólo deponen muy claramente que nada cuadrado perciben en esta torre, sino tambien que descubren una figura redonda, incompatible con la figura cuadrada. Puede, por tanto, decirse que la verdad, que es la figura cuadrada, no sólo es superior, sino tambien contraria al testimonio de nuestra débil vista.» Es preciso reconocer

que esta observacion es exacta, y aunque sea cierto que la apariencia de la redondez nace sólo de no aparecer los ángulos á causa del alejamiento, no por eso deja de ser cierto que lo redondo y lo cuadrado son cosas opuestas. Respondo, pues, á esta objecion, que la representacion de los sentidos, aun cuando hagan estos todo lo que de ellos depende, es muchas veces contraria á la verdad; pero no sucede lo mismo con la facultad de razonar, cuando cumple su cometido, puesto que un razonamiento exacto no es otra cosa que un encadenamiento de verdades. Y en cuanto al sentido de la vista en particular, es bueno considerar que hay tambien otras falsas apariciones, que no proceden de la debilidad de nuestros ojos, ni de lo que desaparece á causa del alejamiento, sino de la naturaleza de la vision misma por perfecta que ella sea. Así, por ejemplo, el círculo visto de lado se cambia en una especie de óvalo que los géometras llaman elipse, y algunas veces en parábola ó en hipérbola, y hasta en línea recta, como sucede con el anillo de Saturno.

65. Los sentidos externos, hablando con propiedad, no nos engañan. Nuestro sentido interno es el que nos hace caminar demasiado de prisa, y esto se observa igualmente en las bestias, como cuando un perro ladra á su imágen representada en un espejo; porque los animales tienen hechos enlazados de percepcion que imitan al razonamiento, y que se encuentran tambien en el sentido interno de los hombres, cuando estos obran sólo como empíricos. Pero las bestias nada hacen que obligue á creer que tengan lo que puede llamarse propiamente un razonamiento, como ya he demostrado en otra parte. Ahora bien; cuando el entendimiento emplea y sigue la falsa determinacion del sentido interno (como cuando el célebre Galileo creyó que Saturno tenia dos asas), se engaña á causa del juicio que forma del efecto de las apariencias, é infiere de ellas más de lo que realmente llevan consigo;

porque las apariencias de los sentidos no nos presentan absolutamente la verdad de las cosas, como no nos la presentan los ensueños. Nosotros somos los que nos engañamos por el uso que de ellas hacemos; es decir, por las consecuencias que sacamos. Esto consiste en que nos dejamos llevar de argumentos probables, y nos sentimos inclinados á creer que los fenómenos que hemos visto muchas veces ligados, lo están siempre. Y así, como sucede de ordinario que lo que nos aparece sin ángulos, no los tiene, creemos fácilmente que siempre es así. Semejante error es perdonable, y á veces inevitable, cuando hay que obrar con prontitud y escojer lo más aparente; pero cuando tenemos tiempo bastante para recojernos, cometemos una falta, si tomamos por cierto lo que no lo es. Así pues, es cierto que las apariencias son muchas veces contrarias á la verdad; pero nuestro razonamiento no lo es nunca cuando es exacto y conforme á las reglas del arte de razonar. Si por razon se entiende, en general, la facultad de razonar bien ó mal, reconozco que nos puede engañar, y en efecto, nos engaña, y que las apariencias de nuestro entendimiento son muchas veces tan engañosas como las de los sentidos; pero aquí se trata del encadenamiento de las verdades y de las objeciones hechas en debida forma, y en este sentido es imposible que la razon nos engañe.

66. Se vé, pues, por todo lo que se acaba de decir, que M. Bayle lleva demasiado léjos lo de estar por encima de la razon, suponiendo que encierra en sí la insolubilidad de las objeciones; porque segun él (cap. CXXX, *Resp.* t. III, p. 651), «desde el momento en que un dogma es superior á la razon, la filosofía no puede explicarlo, ni comprenderlo, ni responder á las dificultades que se le opongan.» Lo admito en cuanto al comprender; pero ya he demostrado que los misterios son susceptibles de una explicacion necesaria por las palabras, para que no sean

sine mente soni, palabras que no significan nada, así como tambien que es preciso que se pueda responder á las objeciones, porque en otro caso habria que rechazar la tésis.

67. Alega M. Bayle autoridades de teólogos que, al parecer, reconocen la insolubilidad de las objeciones contra los misterios. Lutero es uno de los principales; pero ya he respondido en el párrafo 12 al pasaje en que parece decir que la filosofía contradice á la teología. Hay otro (cap. CCXLVI, *de servo arbitrio*), donde afirma que la injusticia aparente de Dios se prueba por argumentos, tomados de la suerte adversa de los hombres de bien y de la prosperidad de los malos, á los cuales ninguna razon ni luz natural pueden resistir (*Argumentis talibus traducta, quibus nulla ratio aut lumen naturæ potest resistere.*) Pero hace ver un poco más adelante, que esto sólo lo dice respecto de los que ignoran la existencia de otra vida, puesto que, añade, una sencilla palabra del Evangelio disipa esta dificultad, al decirnos que hay esa otra vida en la que el que no ha sido castigado ó recompensado en esta lo será allí irremisiblemente. La objecion no es, por tanto, invencible, y aún sin el auxilio del Evangelio podria ocurrirse esta misma respuesta. Se alega igualmente (*Rep.*, t. III, pág. 652), un pasaje de Martin Chemnice, criticado por Vedelius y defendido por Juan Musæus, donde ese célebre teólogo dice claramente que hay en la palabra de Dios verdades que son, no sólo superiores á la razon, sino tambien contrarias á ella; pero sólo debe entenderse esto respecto de los principios de la razon conforme al órden de la naturaleza, y así lo explica Musæus.

68. Es cierto, sin embargo, que M. Bayle encuentra algunas autoridades que le son favorables, y una de las principales es la de M. Descartes. Este hombre ilustre dice terminantemente (Part. I de sus *Principios*, art. 41) que ningún trabajo nos cuesta resolver la dificultad, (la

de conciliar la libertad de nuestra voluntad con el orden de la Providencia eterna de Dios) »si observamos que nuestro pensamiento es finito, mientras que la ciencia y la omnipotencia de Dios, por virtud de las que, no sólo ha conocido de toda eternidad todo lo que ha sido y lo que es, sino que también lo ha querido, son infinitas, lo cual hace que tengamos la bastante inteligencia para conocer clara y distintamente que esta ciencia y este poder se dan en Dios; pero no tenemos la que se necesita para comprender su extensión de tal manera que podamos saber cómo tales atributos dejan las acciones de los hombres enteramente libres é indeterminadas. Sin embargo, el poder y la ciencia de Dios no nos impiden creer que tenemos una voluntad libre, puesto que haríamos mal en dudar de lo que percibimos interiormente y conocemos por experiencia que existe en nosotros mismos, porque no comprendamos otra cosa que sabemos es incomprendible por su naturaleza.»

69. Este pasaje de M. Descartes, cuyo contenido han adoptado sus sectarios (los cuales raras veces se les ocurre dudar de lo que él afirma,) me ha parecido siempre extraño. No contentándose con decir que no vé el medio de conciliar los dos dogmas, pone á todo el género humano, y hasta las criaturas racionales todas, en el mismo caso. Sin embargo, ¿es posible que haya una objeción invencible contra la verdad? Semejante objeción no puede ser más que un encadenamiento necesario de otras verdades, cuyo resultado sería contrario á la verdad que se sostiene, y por consiguiente habría contradicción entre las verdades, lo cual es grandemente absurdo. Por otra parte, aunque nuestro espíritu sea finito y no pueda comprender el infinito, no deja por eso de haber demostraciones sobre el infinito, cuya fuerza ó debilidad comprende; pues, ¿por qué no ha de poder comprender la de las objeciones? Y puesto que la sabiduría y el poder de Dios son in-

finitos y lo comprenden todo, no es posible dudar de su extensión. Además, M. Descartes pide una libertad de que no hay necesidad, al pretender que las acciones de la voluntad de los hombres son enteramente indeterminadas, cosa que no sucede jamás. Por último, M. Bayle sostiene que esta experiencia ó sentimiento interior de nuestra independencia, sobre el cual funda M. Descartes la prueba de nuestra libertad, no constituye tal prueba, puesto que del hecho de no percibir nosotros las causas de que dependemos, no se sigue que seamos independientes. Pero este punto lo trataremos en otro lugar.

70. M. Descartes reconoce también, al parecer, en otro pasaje de sus *Principios*, que es imposible responder á las objeciones sobre la división de la materia hasta lo infinito, y sin embargo, la tiene por verdadera. Arriaga (57) y otros escolásticos vienen á confesar esto mismo; pero si se tomaran el trabajo de dar á las objeciones la forma que deben revestir, verían que pecan por la consecuencia, y á veces que hay en ella falsas suposiciones que embarazan. Hé aquí un ejemplo: un hombre muy entendido me hizo un día esta objeción: córtese la línea recta B A en dos partes iguales por el punto C, y la parte C A por el punto D, y la parte D A por el punto E, y así hasta el infinito; todas las mitades B C, C D, D E, etc., forman en conjunto el todo B A; luego es preciso que haya una última mitad, puesto que la línea recta B A concluye en A. Pero esta última mitad es absurda; puesto que siendo también una línea, se la podrá dividir asimismo en dos. Luego no puede admitirse la división hasta lo infinito. Pero yo le hice notar que no hay razón para inferir que haya precisamente de haber un último punto A, porque este último punto cuadra á todas las mitades de su lado. Y mi amigo lo reconoció, cuando traó de probar esta ilación por medio de un argumento en forma. Por lo contrario, por lo mismo que la división

va hasta lo infinito, no hay ninguna mitad última. Y aunque la línea recta A B sea finita, no se sigue de ahí, [que la división que de ella se hace tenga su último termino. El mismo embarazo se encuentra en las series de números que van hasta el infinito. Se concibe un último término, un número infinito ó infinitamente pequeño; pero todo esto no es más que una ficción. Todo número es finito y assignable, y toda línea lo es igualmente; y los infinitos ó infinitamente pequeños sólo significan las magnitudes que se pueden tomar tan grandes ó tan pequeñas como se quiera, para demostrar que un error es menor que el que se ha asignado; es decir, que no hay ningún error; ó bien se entiende por lo infinitamente pequeño el estado de desvanecimiento ó de comienzo de las magnitudes ya formadas.

71. Conviene, sin embargo, considerar la razón que M. Bayle alega para probar que no se pueden rebatir las objeciones que la razón opone á los misterios. Las aduce al exponer la doctrina de los maniqueos (p. 3.143, segunda edición del *Dic.*) »Me basta, dice, con que se reconozca unánimemente que los misterios del Evangelio son superiores á la razón. Porque resulta de aquí, por necesidad, que es imposible resolver las dificultades que presentan los filósofos, y por consiguiente, que una disputa en que sólo se empleen las luces naturales, terminará siempre perdiendo los teólogos, quienes se verán forzados á poner piés en polvorosa y á refugiarse bajo el cánon de la luz sobrenatural.» Me sorprende que M. Bayle hable en términos tan generales, puesto que él mismo ha reconocido que la luz natural depone en pro de la unidad del principio contra los maniqueos, y que la bondad de Dios es probada invenciblemente por la razón. Sin embargo, hé aquí cómo prosigue:

72. »Es evidente que la razón no puede alcanzar nunca lo que está por encima de ella. Ahora bien; si pudie-

»ra dar respuestas á las objeciones que se oponen al dogma de la Trinidad y al de la union hipostática, penetraría estos dos misterios, los dominaría y los sometería á todo género de confrontacion con sus primeros principios ó con los aforismos que nacen de las nociones comunes, hasta que llegase por fin á concluir que concuerdan con la luz natural. Haria, pues, la razón lo que supera á sus fuerzas, y se saldría de sus límites, lo cual es manifestamente contradictorio. Por consiguiente, es preciso decir que no podrá responder á sus propias objeciones, las cuales, por tanto, quedan victoriosas mientras no se recurra á la autoridad de Dios y á la necesidad de hacer cautivo al entendimiento en obsequio de la fe.» No veo que este razonamiento tenga fuerza alguna. Nosotros podemos llegar á alcanzar lo que está por encima de nosotros, no para penetrarlo, sino para sostenerlo; al modo que podemos llegar al cielo con la vista y no con el tacto. Tampoco es necesario que para responder á las objeciones que se hacen contra los misterios, se dominen estos misterios, y que se los someta á la confrontacion con los primeros principios que nacen de las nociones comunes; porque si el que responde á las objeciones debiera ir tan lejos, sería preciso que el que propone las objeciones fuese el primero á hacerlo; ya que al que objeta es á quien toca plantear la cuestion, y al que responde le basta decir sí ó no, tanto más cuanto que en lugar de distinguir, es suficiente en rigor con que niegue la universalidad de cualquiera de las proposiciones sentadas ó combata su forma; y una y otra cosa puede hacerlas sin penetrar más allá de la objecion. Cuando alguno me propone un argumento que supone invencible, yo puedo callar obligándole solo á probar en debida forma todos los enunciados que él hace y que me parecen un tanto dudosos; y tratándose solo de dudar, no tengo necesidad de penetrar en el interior de la cosa; antes, por lo contrario, cuanto

más ignorante sea yo, tanto más derecho tengo para dudar. M. Bayle continúa de esta manera:

73. «Tratemos de hacer esto más claro. Si algunas doctrinas son superiores á la razon, están fuera de su alcance, y la razon no puede llegar á ellas, y si no puede llegar, no puede comprenderlas.» (Podia comenzar aquí por *el comprender*, diciendo que la razon no puede comprender lo que está por encima de ella.) «Si no puede comprenderlas, no puede encontrar en ellas ninguna idea;» (*non valet consequentia*, porque para comprender una cosa, no basta tener algunas ideas de ella; es preciso tener todas las de todo lo que entra en la misma, y que todas estas ideas sean claras, distintas y adecuadas, Hay en la Naturaleza mil objetos, de los que conocemos algo, pero no y eso los comprendemos. Tenemos algunas ideas de lo que son los rayos de la luz, y hacemos con ellas demostraciones hasta cierto punto; pero siempre falta algo que nos hace confesar que no comprendemos aún toda la naturaleza de la luz); «ni principio alguno que sea origen de solucion.» (¿por qué no se han de encontrar principios evidentes, mezclados con conocimientos oscuros y confusos?) «y, por consiguiente, las objeciones que la razon haya hecho, quedarán sin respuesta.» (Nada de eso; la dificultad está más bien del lado del argumentante, al cual corresponde buscar un principio evidente que sea origen de la objecion; y tanto más trabajo le costará hallar semejante principio, cuanto más oscura sea la materia; y cuando lo haya encontrado, le será más difícil todavía el mostrar la oposicion entre el principio y el misterio; porque si resultara que el misterio era manifiestamente contrario á un principio evidente, seria, no un misterio oscuro, sino un absurdo manifiesto;) «ó lo que es lo mismo, se responderá á las objeciones, haciendo alguna distincion que sea tan oscura como la tésis misma atacada.» (Pueden evitarse las distinciones rigurosas ne-

gando alguna premisa ó alguna consecuencia; y cuando se duda del sentido de un término empleado por el argumentante, se le puede exigir que dé la definicion de él. De manera que el sustentante no tiene necesidad de poner nada de su cosecha, cuando se trata de responder á un adversario que pretende presentar un argumento invencible. Pero si el actuante, por pura complacencia, ó por abreviar, ó porque se considera fuerte, quisiera tomar á su cargo mostrar la equivocacion oculta en la objecion y desvanecerla haciendo alguna distincion, ninguna necesidad hay de que ésta conduzca á algo que sea más claro que la primera tésis, puesto que el actuante no está obligado á aclarar el misterio mismo.)

74. Ahora bien, «lo cierto es (continúa diciendo M. Bayle) que una objecion que se funda sobre nociones distintas y claras subsiste igualmente victoriosa, lo mismo cuando no respondeis nada á ella, que si dais una contestacion que nadie comprende. ¿Puede ser igual la lucha entre un hombre que os objeta lo que vos y él concebís claramente, y vos que sólo podeis defenderos con respuestas que ni él ni vos comprendéis?» No basta que la objecion esté fundada en nociones bien distintas; es preciso además que se haga la aplicacion de ellas contra la tésis. Cuando yo respondo á uno negándole cualquier premisa, para obligarle á probarla, ó alguna consecuencia, para precisarle á que la presente en debida forma, no puede decirse que no respondo, ó que respondo una cosa que no es inteligible. Porque como la premisa dudosa del adversario es la que yo niego, mi negacion será tan inteligible como su afirmacion. Por último, cuando tengo á bien explicarme valiéndome de alguna distincion, basta que los términos de que me sirvo tengan algun sentido, como en el misterio mismo, con lo cual se comprenderá algo de mi respuesta; pero no hay necesidad de que se comprenda todo lo que ella envuelve, porque entonces se comprenderia tambien el misterio.

75. M. Bayle continúa de esta manera: «Toda disputa filosófica supone que los contrincantes convienen en ciertas definiciones» (esto sería de desear; pero, por lo común, solo se verifica en el curso de la polémica si á ello obliga la necesidad), «y que admiten las reglas de los silogismos y las señales por las que se conocen los malos razonamientos. Despues de esto, todo consiste en examinar si una tésis es conforme, mediata ó inmediatamente, con los principios en que se ha convenido (lo cual se verifica por los silogismos del que objeta), si las premisas de una prueba (propuesta por el argumentante), son verdaderas, si la consecuencia ha sido bien deducida, si se ha empleado un silogismo de cuatro términos, si no se ha violado algun aforismo del capítulo *de oppositis*, ó de *sophisticis elenchis*, etc. (basta, para decirlo en pocas palabras, negar cualquiera premisa ó cualquiera consecuencia, ó, finalmente, explicar ó hacer explicar algun término equívoco); «y se consigue la victoria, ya demostrando que el punto que se discute no tiene ningun enlace con los principios en que están convenidos; (es decir, mostrando que la objecion no prueba nada, y entonces el que defiende la tésis, triunfa), ya reduciendo al absurdo al sustentante (cuando todas las premisas y todas las consecuencias están bien probadas); y se le puede reducir al absurdo, ya haciéndole ver que las consecuencias de su tésis son el sí ó el no, ya precisándole á responder sólo cosas inteligibles (este último inconveniente puede evitarlo siempre, porque no tiene necesidad de presentar nuevas tésis). «El fin de esta especie de disputa es aclarar las oscuridades, y llegar á la evidencia (este es el fin del contradictor, porque quiere hacer evidente que el misterio es falso, pero no puede serlo del sustentante, porque, al admitir el misterio, conviene en que no se le pueda demostrar con evidencia); de donde nace la creencia de que, durante el curso de la polémica, la victoria

se declara más ó ménos por el sustentante ó por el argumentante, segun que hay más ó ménos claridad en las proposiciones del uno que en las del otro.» (En esto se parte del supuesto de que ambos deben estar igualmente al descubierto, siendo así que el sustentante es como el comandante de una plaza sitiada que está protegida por obras de fortificacion, cuya destruccion toca llevar á cabo al que ataca. El sustentante no tiene necesidad de la evidencia, ni tampoco la busca; el argumentante es el que debe buscarla contra aquél, y abrirse paso por entre sus baterías, para conseguir que no se ponga á cubierto.)

76. «Finalmente, se cree que la victoria se declara contra aquel cuyas respuestas son tales, que no se comprende nada de ellas;» (es esta una señal muy equívoca de la victoria; porque sería preciso preguntar á los oyentes si comprenden algo de lo que se ha dicho, y opinarian muchas veces de distinto modo. El orden de las disputas formales consiste en proceder empleando argumentos en debida forma, y responder á ellos negando ó distinguiendo), «y que confiesa que son incomprensibles.» (Es lícito al que sostiene la verdad de un misterio, confesar que éste es incomprensible; y si esta confesion bastase para declararle vencido, no habria necesidad de objecion. Una verdad podrá ser incomprensible; pero no lo será lo bastante para que quepa decir que no se comprende absolutamente nada de ella. Sería en este caso lo que las antiguas escuelas llamaban *Scindapsus* ó *Blityri* (Clem. Alex. Strom. 8), es decir, palabras vacías de sentido). «Se le condena entonces conforme á las reglas de la adjudicacion de la victoria; y en el acto mismo que no puede ser perseguido en medio de la niebla en que se ha envuelto, y que forma una especie de abismo entre él y sus antagonistas, se le considera batido completamente, y se le compara á un ejército que, despues de haber perdido la batalla, gracias á la oscuridad de la noche se libra de la

»persecucion del vencedor.» (Oponiendo una alegoría á otra alegoría, diré que el sustentante no puede considerarse vencido mientras permanezca á cubierto en sus atrincheramientos, y si se aventura á hacer una salida más allá de lo necesario, le es dado retirarse volviendo á su fuerte, sin que por esto merezca ser reprendido.)

77. Me he tomado el trabajo de hacer la anatomía de este largo pasaje, en que M. Bayle consigna lo más fuerte y razonado que podia decir para sostener su opinion; y espero haber hecho ver claramente la alucinacion que ha padecido este hombre excelente. Esto sucede con mucha facilidad á personas muy capaces y muy penetrantes, cuando dan rienda suelta al espíritu, y no tienen la paciencia que es necesaria para ahondar hasta los fundamentos de su sistema. Los pormenores en que hemos entrado aquí servirán de respuesta á otros razonamientos sobre este mismo punto, que se encuentran dispersos en las obras de M. Bayle; como cuando dice en su *Resp. al Prov. C. 133, T. III. pag. 685*: «Para probar que se ha hallado el acuerdo entre la razon y la religion, es preciso demostrar, no sólo que hay máximas filosóficas que son favorables á nuestra fe, sino tambien que las máximas particulares con que se nos arguye por no ser conformes con nuestro catecismo, lo son efectivamente de una manera que se conciba distintamente.» Yo no veo que haya necesidad de todo esto, á no ser que se pretenda llevar el razonamiento hasta el cómo del misterio. Cuando se contenta uno con sostener su verdad, sin meterse en querer hacerla comprensible, no es preciso recurrir para la prueba á las máximas filosóficas, generales ó particulares, y cuando otro nos opone algunas, no somos nosotros los que debemos probar de una manera clara y distinta que estas máximas son conformes con nuestro dogma, sino que nuestro adversario es á quien corresponde probar que son contrarias.

78. M. Bayle prosigue diciendo en el mismo pasaje: »Para este efecto tenemos necesidad de una respuesta que sea tan evidente como la objecion.» Ya he demostrado que esto sucede cuando se niegan las premisas; mas no es necesario que el que sostiene la verdad del misterio ponga siempre por delante proposiciones evidentes, puesto que la tésis principal, la relativa al misterio mismo, no es evidente. Añade tambien: «Si es preciso replicar y contrareplicar, no debemos quedarnos atrás ni pretender que hayamos llegado al término de nuestro propósito, mientras que nuestro adversario nos replique con cosas tan evidentes como pueden serlo nuestras razones.» Pero no corresponde al sustentante alegar razones; le basta responder á las de su adversario.

79. El autor concluye así: «Si, para rebatir una objecion evidente, se pretendiera que basta una respuesta que sólo podemos dar como una cosa posible y que no comprendemos, esto sería injusto.» Esto lo repite en sus diálogos póstumos contra M. Jaquelot (1) (75, p. 69). Yo no soy de esta opinion. Si la objecion fuese de una perfecta evidencia, quedaría ella victoriosa y la tésis destruida. Pero cuando la objecion sólo se funda en apariencias ó en casos que suceden frecuentemente, y el que la hace quiere deducir de ellos una conclusion universal y cierta, el que sostiene el misterio puede responder alegando la mera posibilidad, puesto que esto es suficiente para demostrar que lo que se queria inferir de las premisas no es cierto ni general; y basta al que defiende el misterio demostrar que es posible, sin que tenga necesidad de soste-

(1) *Isaac Jaquelot*, teólogo protestante, nació en Vassy (Champagne) en 1647, y murió en Berlín (después de la revocacion del edicto de Nantes) en 1708. Escribió una *Disertacion sobre la existencia de Dios*.—*La Haya*, 1697, en 4.º, segunda edicion, Paris, 1744, 3 vol., en 12.º. Obra importante que no ha perdido su interés.

ner que es probable. Porque, como ya he dicho muchas veces, es preciso convenir en que los misterios son contrarios á las apariencias. El que sostiene el misterio, ni siquiera tiene necesidad de apelar á dicho recurso; y si lo hace, puede decirse que es una supererogacion, ó un medio de batir mejor al adversario.

80. Hay pasajes en la respuesta póstuma que M. Bayle ha dado á M. Jaquelot, que me parecen tambien dignos de ser examinados. «M. Bayle, se dice, (p. 36 y 37) sienta »constantemente en su Diccionario, siempre que el asunto »lo consiente, que nuestra razon es más capaz de refutar »y de destruir, que de probar y de construir; y que no »hay apenas materia filosófica ó teológica sobre la que no »ponga grandes dificultades; de manera que si se quisiera »seguirla con un espíritu de oposicion todo lo léjos que »puede ir, nos encontraríamos muchas veces envueltos en »lamentables embarazos; y, finalmente, que hay doctrinas ciertamente verdaderas, que la razon combate con »objecciones insolubles.» Creo que lo que aquí se dice en contra de la razon se vuelve en su pró. Cuando ella destruye una tésis, edifica la tésis opuesta. Y cuando parece que destruye al mismo tiempo las dos tésis opuestas, entonces es cuando os promete algo que es profundo, con tal que la sigamos todo lo léjos que ella pueda ir, no con un espíritu de oposicion y para prolongar la disputa, sino con un deseo ardiente de buscar y distinguir la verdad, el cual será siempre recompensado con la consecucion en gran parte de nuestro propósito.

81. M. Bayle prosigue diciendo: «Es preciso entonces »burlarse de estas objeciones, reconociendo los límites »estrechos del espíritu humano.» Y yo creo, por el contrario, que es preciso ver en esto las señales de la fuerza del espíritu humano, que permite á este penetrar en el interior de las cosas. Son nuevos caminos, y, por decirlo así, rayos de la aurora que nos prometen una luz más grande. Así

lo entiendo respecto de las materias filosóficas ó de teología natural; pero cuando estas objeciones se hacen contra la fe revelada, basta con que se las pueda rechazar, con tal que se haga con un espíritu de sumision y con celo y con el designio de mantener y exaltar la gloria de Dios. Y cuando se consiga esto respecto de su justicia, se sentirá uno igualmente impresionado por su grandeza y encantado con su bondad, las cuales aparecerán al través de las nubes de una razon aparente, alucinada por lo que vé, á medida que el espíritu se vaya elevando por la verdadera razon á lo que es para nosotros invisible y que no es ménos cierto.

82. «Y así, continúa diciendo M. Bayle, se verá obligada la razon á rendir las armas y á hacerse cautiva, »prestando obediencia á la fe; lo cual puede y debe haber en virtud de algunas de estas máximas incontestables; y así, al renunciar á algunas de esas máximas, no »por eso dejará de obrar segun lo que ella es, es decir, en »razon.» Pero es preciso tener entendido que «las máximas de la razon á que es preciso renunciar en este caso, »son sólo las que nos hacen juzgar por las apariencias ó »segun el curso ordinario de las cosas,» cosa que la razon nos ordena hasta en las materias filosóficas, cuando hay pruebas invencibles en contrario. Así, estando seguros, en virtud de demostraciones, de la bondad y de la justicia de Dios, despreciamos las apariencias de dureza y de injusticia que contemplamos en esta pequeña parte de su reino á que alcanzan nuestras miradas. Hasta aquí nos sentimos iluminados por la luz de la naturaleza y por la de la gracia, pero no todavía por la de gloria. En este mundo vemos la injusticia aparente, pero creemos y sabemos al mismo tiempo la verdad de la justicia oculta de Dios; sólo que no la veremos sino cuando el sol de la justicia se muestre tal como es.

83. Es seguro que M. Bayle sólo ha querido referir-

se á las máximas aparentes que deben ceder ante las verdades eternas, porque reconoce que la razon no es verdaderamente contraria á la fe. Y en sus *diálogos póstumos* contra M. Jaquelot, (p. 73) se queja de que le se achaca que la creencia de que nuestros misterios son verdaderamente contrarios á la razon, y que se pretenda (p. 9, contra M. Le Clerc), que el que sienta que pueden hacerse á una doctrina objeciones insolubles, reconoce por esto, como una consecuencia necesaria, su falsedad. Sin embargo, habria razon para hacerle ese cargo, si la insolubilidad fuese más que aparente.

84. Es posible que despues de haber disputado tanto con M. Bayle á propósito del uso de la razon, resulte por conclusion que sus opiniones no están en el fondo tan distantes de las nuestras como lo han podido hacer creer su modo de expresarse, que es el que ha dado motivo á nuestras reflexiones. Es cierto que las más veces parece suponer M. Bayle en absoluto que no se puede nunca responder á las objeciones que hace la razon contra la fe, y que pretende que, para que fuera posible, seria preciso comprender cómo el misterio tiene lugar ó existe. Sin embargo, hay pasajes en los que suaviza sus afirmaciones, contentándose con decir que le son desconocidas las soluciones de estas objeciones. Hé aquí uno bien claro que tomamos de su crítica de los maniqueos que se encuentra al final de la segunda edicion de su Dicionario: «Para que sirva de »ámplia satisfaccion á los lectores más escrupulosos, quiero declarar aquí, escribe, (p. 3148), que por más que »diga en mi Dicionario que tales ó cuales argumentos »son insolubles, no deseo que se persuadan los demás de »que lo son efectivamente. Quiero decir tan sólo que me »parecen insolubles. De esto no se puede deducir ninguna consecuencia, y cada cual puede creer, si le parece »bien, que si yo juzgo así, es á causa de mi poca penetración.» No es esto lo que yo me imagino, porque conozco,

y mucho, su gran penetracion; pero creo que habiéndose dirigido con todo su espíritu á reforzar las objeciones, no le ha quedado bastante atencion para pensar en lo que sirve para resolverlas.

85. M. Bayle confiesa, en otra parte de su obra póstuma contra M. Le Clerc, que las objeciones contra la fe no tienen fuerza demostrativa. Solo, por tanto, *ad hominem*, ó bien *ad homines*, es decir, con relacion al estado en que se encuentra el género humano, cree que estas objeciones son insolubles y la materia inexplicable. Hasta hay un pasaje en el que dá á entender que no desespera de que se pueda encontrar la solucion ó la explicacion en nuestros mismos dias. Porque hé aquí lo que dice en la respuesta póstuma á M. Le Clerc (p. 35): «M. Bayle le ha podido esperar que su trabajo excitara el amor »propio de algunos de esos grandes génios que forman »nuevos sistemas, y que pudieran inventar una solucion »desconocida hasta hoy.» Parece que entiende por solucion ó desenlace una explicacion del misterio que llegue hasta el cómo; pero esto no es necesario para responder á las objeciones.

86. Muchos han emprendido el hacer comprender este cómo, y probar la posibilidad de los misterios. Cierro autor, que se llama *Thomas Bonartes Nordtanus Anglicus*, en su *Concordia Scientiae cum Fide*, lo ha intentado. Esta obra me pareció ingeniosa y sábia; pero difícil y embarazosa, y contiene opiniones insostenibles. Supe por la *Apología Cyriacorum* del padre Vicente Baron (1), dominicano, que el libro de Bonartes ha sido condenado en Roma, que el autor ha sido jesuita, y que está arrepenti-

(1) El P. Vicente Varon, teólogo católico, nació en Martres, (diócesis de Reims) y murió en 1674. Además de su obra, escribió una *Theologia moralis*, París, 1665 y 1667, 5 vol., en 8.^o; y una *Ethica christiana*, París, 1673, en 8.^o

ENSAYOS

sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre, y el origen del mal.

PRIMERA PARTE.

1. Determinados ya los derechos de la fe y de la razón de una manera que hace que la razón sirva á la fe, léjos de serle contraria, veamos cómo los ejercen para mantener y concordar á la vez lo que la luz natural y la luz revelada nos enseñan de Dios y del hombre con relación al mal. Las dificultades á que esto puede dar lugar son de dos clases. Unas nacen de la libertad del hombre, que parece incompatible con la naturaleza divina, y que, sin embargo, se tiene por necesaria para que el hombre pueda ser juzgado como culpable y justiciable. Las otras son relativas á la conducta de Dios, que al parecer toma demasiada parte en la existencia del mal, aun cuando el hombre sea libre, y la tome tambien en él. Semejante conducta parece ser contraria á la bondad, á la santidad y á la justicia divinas, puesto que Dios concurre al mal, tanto físico como moral, y concurre á ambos así de

una manera moral como de una manera física, mostrándose al parecer, estos males, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia, y lo mismo en la vida futura y eterna que en la vida pasajera de este mundo.

2. Para presentar estas objeciones en resúmen, debe tenerse en cuenta, que la libertad se ve combatida (en la apariencia) por la determinacion ó por la certidumbre, cualquiera que ella sea; y sin embargo, el dogma comunmente admitido por nuestros filósofos conduce á que la verdad de los futuros contingentes está determinada. La presciencia de Dios hace que todo el porvenir sea cierto y determinado; pero su providencia y su preordenacion, en la que parece fundada la presciencia misma, hacen aún más; porque Dios no es como un hombre que puede mirar los sucesos con indiferencia y suspender su juicio, puesto que nada existe que no sea consecuencia de los decretos de su voluntad y por virtud de la accion de su poder. Y aun cuando se haga abstraccion del concurso de Dios, todo está perfectamente ligado en el orden de las cosas; puesto que nada puede suceder sin que haya una causa dispuesta como es menester para que se produzca el efecto; lo cual tiene lugar, no sólo en las acciones voluntarias, sino tambien en todas las demás. Supuesto esto, el hombre, al parecer, se ve precisado á practicar el bien y el mal que hace; y por consiguiente no merece ni castigo, ni recompensa, lo cual destruye la moralidad de las acciones y choca completamente con la justicia divina y humana.

3. Pero aún cuando se conceda al hombre esta libertad, con que se engalana para su daño, la conducta de Dios no dejaria por eso de dar lugar á la crítica, sostenida por la presuntuosa ignorancia de los hombres que gustarian de disculparse en todo ó en parte á espensas de Dios. Se objeta que toda la realidad, y lo que se llama la sustancia del acto, en el pecado mismo, es una producción de

Dios, puesto que todas las criaturas y todas sus acciones reciben de él lo que tienen de real; de donde podia inferirse, no sólo que es la causa física del pecado, sino tambien la causa moral, puesto que Dios obra muy libremente y nada hace sin un perfecto conocimiento de la cosa y de los resultados que puede producir. Y no basta decir que Dios se ha impuesto como ley el concurrir á las voliciones ó resoluciones del hombre, ya en la opinion comun, ya en el sistema de las causas ocasionales, porque además de parecer extraño que se haya dado semejante ley, cuyos resultados no podia ignorar, la dificultad principal consiste, al parecer, en que la misma mala voluntad no puede existir sin algun concurso y aún sin alguna pre-determinacion por su parte, que contribuya á crear esta voluntad en el hombre ó en cualquier otra criatura racional; puesto que una accion, porque sea mala, no por eso depende ménos de Dios. De donde querrá inferirse que Dios lo hace todo indiferentemente, el bien y el mal, á no ser que quiera decirse con los maniqueos que hay dos principios, uno bueno y otro malo. Además, segun la opinion comun de los teólogos y de los filósofos, siendo la conservacion una creacion continua, puede decirse que el hombre es creado de continuo corrompido y pecador. Tambien hay cartesianos en nuestros dias que pretenden que Dios es el único actor, siendo las criaturas tan sólo órganos puramente pasivos de él, y M. Bayle no deja de apoyar esta doctrina.

4. Pero aún cuando Dios debiera concurrir á las acciones sólo de un modo general, ó de ninguno, si se quiere, por lo ménos respecto de las acciones malas, basta, se dice, para que quepa la imputacion y para hacerle causa moral el hecho de que nada sucede sin su permiso. Así, prescindiendo de la caída de los ángeles, Dios conoce todo lo que sucederá si pone al hombre en tales ó cuales circunstancias, después de haberle creado; y no por eso deja de ponerle

en ellas. El hombre se verá expuesto á una tentacion, á la que se sabe que habrá de sucumbir, y que será por lo mismo causa de males terribles; que, efecto de esta caída, todo el género humano quedará infectado y puesto en una especie de necesidad de pecar, que es lo que se llama el pecado original; el mundo por este medio se verá sumido en la más extraña confusion; la muerte y las enfermedades serán su lote, con otras mil desgracias y miserias que affigen ordinariamente á los buenos y á los malos; la maldad reinará por todas partes, y la virtud se verá oprimida en este mundo. Por tanto, no parece que una Providencia gobierna todas las cosas. Y todavía es peor cuando se considera la vida futura, puesto que serán unos pocos los hombres que se salven, y todos los demás perecerán para siempre; además de que esos destinados á salvarse habrán sido separados de la masa corrompida, por virtud de una eleccion arbitraria ó sin razon, ya se diga que Dios ha tenido en cuenta al elegirlos sus buenas ó malas acciones futuras, su fe ó sus obras; ya se pretenda que ha querido dotarles de estas buenas cualidades y de estas acciones por haberles predestinado para la salvacion. Porque, dígase lo que se quiera, en el sistema más moderado, de que Dios ha querido salvar á todos los hombres, y aún cuando se convenga, con las opiniones comunmente recibidas, en que ha hecho á su hijo tomar la naturaleza humana, en expiacion de los pecados de los hombres, de suerte que los que crean en él con una fe viva y permanente habrán de salvarse, siempre resulta cierto que esta fe viva es un dón de Dios; que estamos muertos para todas las buenas obras; que es preciso que una gracia previa excite nuestra voluntad, y que Dios no dé el querer y el obrar. Y ya tenga esto lugar por una gracia que sea eficaz por sí misma, es decir, por un movimiento divino interior que determine enteramente nuestra voluntad al bien, ya haya tan solo una gracia suficiente, pero que no

deja de producir efecto y de llegar á ser eficaz por virtud de las circunstancias internas y externas en que se encuentre el hombre y en que Dios le ha colocado; siempre es preciso volver á lo mismo, esto es, que Dios es la última razon de la salvacion, de la gracia, de la fe y de la eleccion en Jesucristo. Y ya sea la eleccion causa ó resultado del designio de Dios al darle la fe, siempre resulta que concede la fe ó la salvacion á quien bien le parece sin que aparezca la razon de su eleccion, la cual recae sólo sobre un corto número de hombres.

5. De suerte que es un juicio terrible el que Dios, despues de dar su único Hijo para bien de todo el género humano, y siendo el único autor y árbitro de la salvacion de los hombres, salve, sin embargo, tan pocos, y abandone todos los demás al diablo, su enemigo, que los atormenta eternamente y les hace que maldigan de su Criador, cuando todos han sido criados para mostrar y manifestar por todas partes su bondad, su justicia, y las demás perfecciones; y esto produce tanto más horror, cuanto que todos esos hombres son desgraciados por toda una eternidad sólo porque Dios ha expuesto sus padres á una tentacion á que sabía que no podrian resistir; que este pecado es inherente á los hombres, y se les imputa antes que su voluntad haya tenido parte en él; que este vicio hereditario determina su voluntad á cometer pecados al presente; y que una infinidad de hombres, niños y adultos, que jamás han oido hablar de Jesu-Cristo, Salvador del género humano, ó no han oido lo bastante, mueren antes de recibir los auxilios necesarios para apartarse de esta sima del pecado, y se ven condenados á ser rebeldes á Dios por siempre, y abismados en las más horribles miserias, en compañía de las más depravadas de todas las criaturas, aunque en el fondo tales hombres no hayan sido peores que los demás, y muchos de ellos hayan sido quizá ménos culpables que una parte de los

elegidos y salvados por una gracia sin motivo y que gozarán por lo mismo de una felicidad eterna que no habian merecido. Hé aquí, en resúmen, las dificultades que muchos han propuesto, pero que M. Bayle ha desenvuelto muy principalmente, como aparecerá en el curso de esta obra, cuando examinemos los pasajes de la suya. Por ahora creo haber dicho lo más esencial de estas objeciones; pero me ha parecido conveniente abstenerme de emplear algunas expresiones y exageraciones que habrian acaso escandalizado, y que no por eso habrian dado fuerza á su argumentacion.

6. Volvamos ahora la medalla, y figurémonos lo que puede responderse á estas objeciones, siendo imprescindible dar mayor amplitud á nuestras explicaciones; porque es muy fácil amontonar dificultades en pocas palabras, más para discutir las, es preciso extenderse. Nuestro objeto es alejar á los hombres de esas falsas ideas, por virtud de las que se representan á Dios como un príncipe absoluto, en ejercicio de un poder despótico, poco propio y poco digno de ser amado. Estas nociones son tanto peores con relacion á Dios, cuanto que lo esencial de la piedad es, no sólo temerle, sino tambien amarle sobre todas las cosas; lo cual sólo se consigue conociendo las perfecciones que pueden excitar el amor que merece y que constituye la felicidad de los que le aman. Y animados como estamos de un celo que no puede ménos de serle grato, debemos esperar que nos iluminará y hasta nos ayudará á la ejecucion de un designio emprendido en obsequio de su gloria y consultando el bien de los hombres. Una causa tan buena inspira confianza, y si en contra hay apariencias plausibles, tambien hay en favor verdaderas demostraciones, y así me atreveria á decir al adversario: *«Aspice, quam mage sit nostrum penetrabile telum.»*

7. Dios es la primera razon de las cosas, porque las

que son limitadas, como todo lo que vemos y experimentamos, son contingentes, y nada hay en ellas que haga necesaria su existencia; siendo muy claro que el tiempo, el espacio y la materia, homogéneos y uniformes en sí mismos é indiferentes á todo, podian muy bien recibir cualesquiera otros movimientos y figuras y en un orden distinto. Por consiguiente, es preciso buscar la razon de la existencia del mundo, que es el conjunto todo de las cosas contingentes y es necesario buscarla en la sustancia que tenga en sí misma la razon de su propia existencia y que sea por lo mismo necesaria y eterna. Es preciso tambien que esta causa sea inteligente; porque siendo contingente este mundo que existe, y siendo igualmente posibles una infinidad de otros mundos, y aspirantes tambien á la existencia, por decirlo así, lo mismo que aquel, es imprescindible que la causa del mundo haya tenido en cuenta ó consideracion todos estos mundos posibles al determinar uno. Y esta consideracion ó relacion de una sustancia existente respecto á las simples posibilidades, no puede ser otra cosa que el entendimiento en que se dan las ideas de todas ellas, y el determinar la existencia de una, no significa otra cosa que el acto de la voluntad que escoge; y el poder de esta sustancia es el que hace que esa voluntad sea eficaz. El poder se encamina al sér, la sabiduria ó el entendimiento á lo verdadero, y la voluntad al bien. Y esta causa inteligente debe ser infinita en todos conceptos, y absolutamente perfecta en poder, en sabiduria y en bondad, puesto que alcanza á todo lo que es posible. Y como todo se liga, no há lugar á admitir más que una. Su entendimiento es el origen de las esencias, y su voluntad es el origen de las existencias. Hé aquí en pocas palabras la prueba de un Dios único con sus perfecciones, y por su medio el origen de las cosas.

8. Ahora bien, esta suprema sabiduria, unida á una bondad no ménos infinita que ella, no ha podido ménos

de escoger lo mejor; porque como un mal menor es una especie de bien, lo mismo que un menor bien es una especie de mal si sirve de obstáculo á un bien mayor, habria algo que corregir en las acciones de Dios, si hubiera medio de hacer cosa mejor. Y así como en matemáticas cuando no hay máximun ni mínimum, nada distinto, todo se hace de una manera igual, ó cuando esto no puede hacerse, no se hace nada absolutamente, lo mismo puede decirse, respecto de perfecta sabiduría que no es ménos precisa que las matemáticas, que si no hubiera habido lo mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no hubiera producido ninguno. Llamo mundo á toda la série y coleccion de todas las cosas existentes, para que no se diga que podrían existir muchos mundos en diferentes tiempos y en diferentes lugares; porque seria preciso contarlos todos á la vez como un mundo, ó si se quiere, como un universo. Y aun cuando se llenáran todos los tiempos y todos los lugares, siempre resultaria, que se les habria podido llenar de una infinidad de maneras, y que hay una infinidad de mundos posibles, de los cuales es imprescindible que Dios haya escogido el mejor, puesto que nada hace que no sea conforme á la suprema razon.

9. Algun adversario, no pudiendo responder á este argumento, combatirá quizá la conclusion valiéndose de uno contrario, diciendo que el mundo ha podido existir sin pecado y sin padecimientos; pero niego que entónces hubiera sido el mejor. Porque es preciso tener entendido que todo está ligado en cada uno de los mundos posibles; que el Universo, cualquiera que sea, es todo de una pieza, como un Océano; el menor movimiento hace sentir su efecto á todas las distancias, aunque se haga ménos sensible á proporcion de la misma; de suerte que Dios lo ha ordenado todo de antemano de una vez para siempre, habiendo previsto los ruegos ú oraciones, las buenas y las malas acciones, y todo lo demás; y cada cosa ha contri-

buido idealmente ántes de su existencia á la resolucion que ha tomado sobre la existencia de todas. Así que nada puede mudarse en el Universo (como no se puede en un número), salvo su esencia, ó, si se quiere, salvo su individualidad numérica. Por lo tanto, si llegára á faltar el menor mal que sucede en el mundo, ya no seria este mundo, que, tomándolo todo en cuenta, ha encontrado que era el mejor el creador que lo ha escogido.

10. Es cierto que pueden imaginarse mundos posibles sin pecado ni miserias, haciendo con ellos novelas y utopías; pero esos mismos mundos serian muy inferiores en bien al nuestro. No puedo hacerlo ver al por menor, porque ¿puedo yo conocer ni representar los infinitos ni compararlos entre sí? Pero debéis formar vuestro juicio como yo, *ab effectu*, puesto que Dios ha escogido este mundo tal cual es. Por otra parte, sabemos que un mal causa un bien que no habria tenido lugar sin este mal. Hasta sucede con frecuencia que dos males constituyen un gran bien:

Et si fata volunt, bina venena juvant.

Como dos licores producen á veces un cuerpo seco, por ejemplo, el espíritu de vino y el de orina, mezclados por Van-Helmont. ó como dos cuerpos frios y tenebrosos producen un gran fuego, testigo el licor ácido y el aceite aromático combinados por M. Hofman. Un general comete á veces una falta afortunada que es causa de que gane una gran batalla; y en la víspera de la Pascua, en las Iglesias del rito romano, se canta:

*O certe necessarium Adæ peccatum
Quo Christi morte deletum est!
O felix culpa, quæ talem ac tantum
Meruit habere redemptorem!*

11. Los ilustres prelados de la Iglesia galicana, que

han escrito al Papa Inocencio XII (1) contra el libro del cardenal Sfondrate (2) sobre la predestinacion, mediante á que profesan los principios de San Agustin, han dicho cosas muy propias para ilustrar este punto interesante. El cardenal parece preferir el estado de los niños que mueren sin bautismo al mismo reinado de los cielos, en razon de que el pecado es el mayor de los males, y ellos han muerto inocentes de todo pecado actual. Más adelante tocaremos este punto. Los prelados han observado oportunamente que semejante opinion es infundada. El apóstol, dicen ellos (*Rom. II. 8*), tiene razon para desaprobare que se haga el mal con objeto de que se produzca el bien; pero no puede desaprobarse el que Dios, por su eminentísimo poder, haga que, mediante el permiso de los pecados, se verifiquen bienes mayores que los que han tenido lugar ántes de los pecados. Esto no es decir que debamos complacernos con el pecado, ¡Dios nos libre, sino que creemos en lo que dice el mismo apóstol (*Rom. V. 20*): que donde el pecado ha sido abundante, la gracia es superabundante; y recordamos que hemos obtenido á Jesucristo mismo con ocasion del pecado. Y así se ve que la opinion de estos prelados va dirigida á sostener que una série de cosas en que entra el pecado, ha podido ser y ha sido efectivamente mejor que otra en que no entrara éste.

12. En todos tiempos se han empleado las comparaciones tomadas de los gustos de los sentidos, mezcladas

(1) *Inocencio XII*, (Antonio Pignatelli), Papa en 1692, sucedió á Alejandro VIII, nació en Nápoles en 1615, y murió en 1700. Puso término á la querrela que la Asamblea de 1682 habia provocado entre el Papa y la Francia.

(2) *Sfondrate*, Cardenal, nació en Milán en 1649, y murió en Roma en 1691. El libro de que habla Leibnitz es el *Nodus predestinationis dissolutus*, Roma, 1696, en 4.º, Bossuet y el Cardenal de Noailles pidieron que se le condenara. Escribió otras muchas obras teológicas.

con lo que aproxima al dolor, para hacer ver que hay algo semejante en los placeres intelectuales. Cosas que son un poco ácidas, ágrías ó amargas, agradan muchas veces más que el azúcar; las sombras hacen que resalten los colores, y una disonancia colocada en lugar oportuno, da realce á la armonía. Deseamos que nos den miedo los bailarines de cuerda que están á punto de caer, y queremos que las tragedias nos hagan casi llorar. ¿Nos complacemos lo bastante en gozar de salud y damos por ello las debidas gracias á Dios, si no hemos estado nunca enfermos? Y las más veces, ¿no es preciso que un poco de mal haga más sensible el bien, es decir, le haga mayor?

13. Pero se dirá, que los males son grandes y numerosos en comparacion de los bienes. Esto no es esacto. Por falta de atencion parecen menores los bienes, y es preciso que aquella se despierte por virtud de la mezcla de males. Si estuviéramos ordinariamente enfermos y raras veces sanos, sentiríamos maravillosamente este gran bien, y advertiríamos ménos nuestros males; y sin embargo, ¿no vale más que la salud sea lo ordinario y la enfermedad lo raro? Suplamos por nuestra reflexion lo que falta á nuestra percepcion para hacer que el bien de la salud sea más sensible. Si no tuviéramos conocimiento de la vida futura, creo que habria pocas personas que en el momento de la muerte no se manifestaran dispuestas á recobrar la vida á condicion de gozar de los mismos bienes y males, con tal, sobre todo, que no fueran de la misma especie. Nos contentaríamos con variar, sin exigir una condicion mejor que aquella en que hubiesemos vivido.

14. Cuando se considera la fragilidad del cuerpo humano, se admira la sabiduría y la bondad del autor de la naturaleza, que lo ha hecho tan durable, y tan aceptable su condicion. Por esto he dicho muchas veces, que no me sorprende el que los hombres estén enfermos alguna vez, y si el que lo estén tan pocas y que no lo estén siempre.

Por esta razon tambien debemos estimar más el artificio divino del mecanismo de los animales, que el autor de la naturaleza ha convertido en máquinas tan delicadas y tan sujetas á la corrupcion, y sin embargo tan capaces de conservarse, porque la naturaleza es la que nos cura más bien que la medicina. Ahora bien; esta fragilidad misma es un resultado de la naturaleza de las cosas, á no ser que se quiera que esta especie de criaturas que razonan y que están vestidas de carne y hueso, no estén en el mundo. Pero esto al parecer constituiria un defecto, que algunos filósofos de otro tiempo hubieran llamado *vacuum formarum*, un vacío en el orden de las especies.

15. Los que se complacen en alabar su naturaleza y su fortuna, en vez de quejarse, aun cuando no sean los más afortunados, me parecen preferibles á los otros; porque además de ser infundadas tales quejas, es murmurar de las órdenes de la Providencia. No debe uno formar fácilmente al lado de los descontentos en la república en que se vive, y no se debe ser eso en modo alguno en la ciudad de Dios, porque no se puede serlo sin incurrir en injusticia. Los libros sobre las desdichas humanas, como los del Papa Inocencio III (1), no me parece que son de los más útiles; se multiplican los males, haciendo que se fijen en ellos la atención que deberia apartarse de los mismos para volverla del lado de los bienes que los superan en mucho. Apruebo todavía ménos los libros como el del aba-

(1) *Inocencio III*, uno de los Papas más ilustres de la Edad Media, y uno de los más ardientes promotores del poder pontificio; nació en 1161; fué elegido Papa en 1198, y murió en 1216. El libro de que habla Leibnitz es el *De Contemptu mundi, seu de miseria hominis, libri tres*. La más interesante de sus obras la serie de *Cartas*, publicadas por Baluze, París, 2 vol. en fól., 1632.—Laporte—Dutheil ha dado á conocer otras nuevas en las *Diplomata ad res Francorum spectantia*, París, 1791, en fól.

te Sprit (1): *De la falsedad de las virtudes humanas*, [de que últimamente nos ha dado un compendio, libro en que se ve todo por el lado malo, y que sirve para hacer á los hombres tales como él los representa.

16. Es preciso reconocer, sin embargo, que hay desórdenes en esta vida, que se encuentran particularmente en la prosperidad de muchos malos y en la infelicidad de muchos hombres de bien. Hay un proverbio alemán que concede la ventaja á los malos, como si fuesen ordinariamente los más dichosos:

*Je Krümmer Holz, je bessere Krücke:
Je arger Schalck, je grosser Glücke.*

Seria de desear que este dicho de Horacio fuese verdadero para nosotros:

*Raro antecedentem scelestum
Deseruit pede pæna claudo.*

Sin embargo, sucede tambien muchas veces, aunque no las más,

Que á los ojos del Universo el cielo se justifica.

Y puede decirse con Claudiano (2).

*Abstulit hunc tandem Rufini pæna tumultum,
Absolvitque Deos.*

17. Pero aun cuando no suceda esto así, siempre tie-

(1) *Santiago Esprit*, ó el abate Esprit, aunque nunca se ordenó, nació en Bezieres en 1611, y murió en esta ciudad en 1678. Era miembro de la Academia francesa. Su obra principal, imitación de la de Larochehoucauld, es la *Falsedad de las virtudes humanas*; París, 2 vol., 1678.

(2) *Claudiano*, poeta latino de la decadencia, bajo el reinado de Teodosio, de Arcadio y de Honorio, nació en Alejandría, en Egipto. Una de las innumerables ediciones de sus obras es la de Gessner, 2 vol. en 8.º, Leipzig, 1759.

ne lugar el remedio en la otra vida. La religion y la misma razon nos lo dicen, y no debemos murmurar contra un pequeño plazo que la sabiduría suprema ha tenido por conveniente dar á los hombres para arrepentirse. Sin embargo, aquí es donde crecen las objeciones por otro rumbo, cuando se piensa en la salvacion y en la condenacion; porque, al parecer, es extraño que en la misma eternidad del portenir deba el mal sobrepujar al bien, bajo la suprema autoridad de quien es el bien soberano, puesto que habrán de ser muchos los llamados y pocos los escogidos. Es cierto que, á juzgar por unos versos de Prudencio (1) (*Hymn. ante somnum*),

*Idem tamen benignus
Ultor retundit iram,
Paucosque piorum
Patitur perire in ævum,*

muchos han creído en su tiempo que el número de los malos que se habrán de condenar será muy pequeño; y, según algunos, se creía entonces en un término medio entre el infierno y el paraíso, y el mismo Prudencio habla como satisfecho de este término medio á que Gregorio

(1) *Prudencio*, poeta latino, cristiano, nació en España en 348. No hay datos respecto de su muerte, pero al parecer vivió durante una buena parte del siglo V. Las obras de Prudencio forman parte de las *Poeta christiani* (Venecia, 1501, Alde.) Entre las más recientes es notable la de D. Elzevier, Amsterdam. 1667, 2 tomos en 1 vol., en 12.º, con las notas de Nicol. Heinsius. (Según otros, nació en Tarragona en 748, y murió en 405; N. T.)

(2) *Gregorio de Nyssa*, hermano de San Basilio, nació en Sebaste hácia el año 331, y murió en el 392 al 400; fué obispo de Nyssa desde 371 á 372. Sus principales obras son: *El Hexameron* (continuacion de la de San Basilio), *Tratado de la formacion del hombre*, *Escritos contra los herejes*. Sus obras completas han sido publicadas en París en 1615, 2 vol. en fól.

de Nyssa (1) se inclina, así como San Jerónimo (8), quien indica también la opinion de que todos los cristianos habrán de ser al cabo admitidos á la gracia. Una palabra de San Pablo, que él mismo tiene por misteriosa, en la que dice que todo Israel se salvará, ha dado lugar á numerosas reflexiones. Muchas personas piadosas y también sabias, pero temerarias, han resucitado la opinion de Orígenes, quien pretende que el bien triunfará á su tiempo en todo y en todas partes, y que todas las criaturas racionales se harán santas y serán bienaventuradas, hasta los malos ángeles. El libro del *Evangelio eterno* (2), publicado hace poco en Alemania, y defendido en una sabia obra, titulado *Ἀποκατάστασις πάντων*, ha metido mucho ruido á propósito de esta gran paradoja. M. Le Clerc ha abogado ingeniosamente por la causa de los secuaces de Orígenes, pero sin declararse en su favor.

18. Hay un hombre de talento, que, llevando mi principio de la armonía hasta llegar á suposiciones arbitrarias que yo de ninguna manera apruebo, ha formado una teología casi astronómica (3). Cree que el desorden presente de este mundo comenzó cuando el ángel presidente del globo de la tierra, la cual era entonces todavía un sol, (es decir, una estrella fija y luminosa por sí misma), cometió un pecado con algunos ángeles menores de su departamento, quizá sublevándose indebidamente contra

(1) *San Jerónimo* nació en 321 en Stridon (Parmenia), y murió en 420, en Bethlem. Son de todos conocidas su profunda ciencia en las Santas Escrituras, que ha traducido y comentado, la historia de sus austeridades, la fundacion de su convento de Bethlem, sus luchas contra los herejes y la influencia que ejerció sobre muchas romanas ilustres, sobre Santa Paula particularmente. Sus obras completas han sido muchas veces publicadas. La mejor edicion es la de 1704, París, 5 vol. en fól., por D. Matianay.

(2) *El Evangelio eterno*, célebre libro místico del siglo xiiii.

(3) *Teología astronómica*. —No sabemos quien sea su autor.

un ángel de un sol mayor; que al mismo tiempo, por virtud de la armonía preestablecida entre los reinos de la naturaleza y de la gracia, y por consiguiente, merced á causas naturales acaecidas al tiempo preciso, nuestro globo se cubrió de manchas, se hizo opaco y se vió arrojado del sitio que ocupaba, lo cual le obligó á convertirse en estrella errante ó planeta, es decir, satélite de otro sol, del mismo quizá á que pertenecía el ángel cuya superioridad no quiso reconocer; que en esto consiste la caída de Lucifer; que al presente, el jefe de los ángeles malos, que la Sagrada Escritura llama príncipe y hasta dios de este mundo, envidioso, así como los ángeles de su comitiva, del animal racional que se pasea por la superficie del globo, y que Dios ha puesto en él quizá para resarcirse de la caída de aquellos, trabaja para hacerle cómplice de sus crímenes y participe de sus desdichas. Entonces es cuando Jesucristo vino para salvar á los hombres. Es el hijo eterno de Dios, en tanto que es hijo único; pero habiéndose (segun algunos antiguos cristianos y segun el autor de esta hipótesis) revestido desde luego, en el principio de las cosas, de la naturaleza más excelente de las creadas para perfeccionarlas á todas, ha venido á colocarse entre ellas; y esta es la segunda filiacion por virtud de la que Jesucristo es el primogénito entre todas las criaturas; que los cabalistas llamaban Adam Cadmon. Quizá habia establecido su tabernáculo en este gran sol que nos ilumina, mas al fin vino á este globo que nosotros habitamos, nació de la Virgen y tomó la naturaleza humana para sacar á los hombres de manos del que es enemigo de ellos y suyo. Y cuando se acerque el día del juicio, y el estado presente de nuestro globo vaya á perecer, volverá de nuevo, haciéndose visible, para llevarse los buenos trasplantándolos quizás al sol; y para castigar á los malos y á los demonios que los han seducido. Entonces la tierra comenzará á arder, y se convertirá quizá en

un cometa. Este fuego durará yo no sé cuantos Aeones (1); la cola del cometa aparecerá humeando incesantemente, segun el Apocalipsis; y este incendio será el infierno ó la segunda muerte de que habla la Sagrada Escritura. Mas al fin y al cabo, el infierno entregará sus muertos, la muerte misma aparecerá destruida, y la razon y la paz comenzarán á reinar de nuevo en los espíritus que habian sido pervertidos. Sentirán su error, adorarán á su Criador, y comenzarán á amarle tanto más, cuanto que verán la magnitud del abismo de donde han salido. Al mismo tiempo (en virtud del paralelismo armónico entre el reino de la naturaleza y el de la gracia), este incendio largo é inmenso purgará al globo de la tierra de sus manchas; volverá á ser sol; su ángel presidente recobrará su puesto, á la vez que los ángeles de su comitiva; los hombres condenados serán, como ellos, del número de los buenos ángeles; este jefe de nuestro globo rendirá homenaje al Mesías, jefe de las criaturas; y la gloria de este ángel reconciliado será mayor que lo fué antes de su caída,

*Inque Deos iterum futorum lege receptus
Aureus æternum noster regnabit Apollo.*

La vision me parece entretenida y digna de un partidario de Origenes; pero no tenemos necesidad de semejantes hipótesis y ficciones, en las cuales tiene más parte la imaginacion que la revelacion, y ni la misma razon queda en su debido lugar. Porque tampoco parece que haya en el Universo conocido un sitio principal que merezca ser, con preferencia á todos las demás, el asiento de la primogénita de las criaturas; y, por lo ménos, el sol de nuestro sistema no lo es.

19. Ateniéndose, pues, á la doctrina establecida, de

(1) *Aeones*, siglos.

que el número de los condenados por toda una eternidad será incomparablemente mayor que el de los que se salven, es preciso decir que no por eso deja de ser el mal poco más que nada, si se le compara con el bien, cuando se considera la verdadera grandeza de la ciudad de Dios. Coelius Secundus Curio (1) ha escrito sobre esto un pequeño libro, *De amplitudine regni celestis*, que ha sido reimpresso no há mucho, pero que está muy distante de haber comprendido la extension del reino de los cielos. Los antiguos tenían ideas mezquinas de las obras de Dios, y San Agustin, como no conocia los descubrimientos modernos, se veía en gran apuro cuando se trataba de excusar el predominio del mal. Los antiguos creían que sólo nuestra tierra estaba habitada, y hasta les causaban espanto los antípodas, constituyendo, segun ellos, el resto del mundo algunos globos luminosos y algunas esferas cristalinas. Hoy día, cualesquiera que sean los límites que se supongan ó no se supongan al universo, es preciso reconocer que hay un número infinito de globos, que son tan grandes ó mejores que el nuestro, y los cuales tienen tanto derecho como él para estar habitados por seres racionales, aunque no se siga de aquí que hayan de ser hombres. El nuestro no es más que un planeta, es decir, uno de los seis satélites principales de nuestro sol; y como todas las estrellas fijas son soles igualmente, se vé cuán poca cosa es nuestra tierra con relacion á las cosas

(1) *Caelius Secundus Curion* nació en San Chirico, en el Piamonte, en 1503. Es uno de los pocos italianos que se hicieron protestantes. Murió en Basilea, 1568. Entre otras obras citaremos como relacionadas con la filosofía: *Araneus, sive de Providentia Dei* (Basilea, 1554, en 8.º); — *De Amplitudine beati regni Dei dialogi, sive libri duo*, 1554, en 8.º, y en Francfort, 1517, en 8.º, y un *Pasquillus extaticus*; Ginebra, 1554, en 8.º, traducido al francés bajo este título: *Les visions de Pasquille*, 1547, en el que el autor hace su profesion de fe.

visibles, puesto que no es más que un apéndice de uno de ellos. Puede suceder que todos los soles estén habitados por criaturas bienaventuradas, y nada nos obliga á creer que haya muchos condenados, porque pocos ejemplos y pocas muestras bastan para probar la utilidad que el bien saca del mal. Por otra parte, como no existe razon alguna que obligue á admitir que hay estrellas por todas partes, ¿no puede acontecer que haya un gran espacio más allá de la region de las estrellas? Que sea este el cielo em-píreo ó no, siempre resulta que este espacio inmenso, que rodea toda esa region, puede estar lleno de felicidad y de gloria. Puede concebirsele como el Océano á donde van á parar los rios de todas las criaturas bienaventuradas cuando han alcanzado toda su perfeccion en el sistema de las estrellas. Y ¿qué papel representarán en tal caso nuestro globo y sus habitantes? ¿No será una cosa incomparablemente menor que un punto físico, puesto que nuestra tierra no es más que un punto en comparacion con la distancia de algunas estrellas fijas? Y así como la porcion de la parte del universo que conocemos, se pierde casi en la nada comparada con lo que nos es desconocido, y que, no obstante, tenemos motivo para admitir, y no siendo todos los males con que se nos puede objetar más que ese casi nada, puede suceder que todos los males sean casi nada, comparados con los bienes que se dan en el universo.

20. Pero es preciso resolver tambien las objeciones más especulativas y metafísicas de que se ha hecho mencion, y que tocan á la causa del mal. Se pregunta por lo pronto: ¿de dónde nace el mal? *Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum?* Los antiguos atribuían la causa del mal á la materia, que creían increada é independiente de Dios; pero los que pensamos que procede todo sér de Dios, ¿dónde encontraremos el origen del mal? La respuesta es, que debe buscarse en la naturaleza ideal de la criatura, en tanto que esta naturaleza se halla encerrada

en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios, independientemente de su voluntad. Porque es preciso considerar que hay una imperfeccion original en la criatura antes del pecado, porque la criatura es limitada esencialmente, y de aquí nace que no puede saberlo todo, y que puede errar é incurrir en otras faltas. Platon dice en el *Timeo*, que el mundo tuvo su origen en el entendimiento unido á la necesidad. Otros han unido á Dios con la naturaleza. Puede darse á esto un sentido aceptable. Dios será el entendimiento; y la necesidad, es decir, la naturaleza esencial de las cosas, será el objeto del entendimiento, en tanto que consiste en las verdades eternas. Pero aquí este objeto es interno, y se encuentra en el entendimiento divino. Y allí se encuentra, no sólo la forma primitiva del bien, sino tambien el origen del mal; es preciso colocar la region de las verdades en lugar de la materia, cuando se trata de buscar el origen de las cosas. Esta region es la causa ideal del mal (por decirlo así), lo mismo que del bien; pero, hablando con toda propiedad, lo formal del mal no tiene nada de *eficiente*, porque consiste en la privacion, como vamos á ver; es decir, en aquello que la causa eficiente no hace. Por esta razon los escolásticos acostumbran á llamar á la causa del mal deficiente.

21. El mal puede ser metafísico, físico y moral. El mal metafísico consiste en la simple imperfeccion, el mal físico en el padecimiento, y el mal moral en el pecado. Ahora bien; aunque el mal físico y el mal moral no sean necesarios, basta con que, por virtud de las verdades eternas, sean posibles. Y como esta region inmensa de las verdades contiene todas las posibilidades, es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal éntre en muchos de ellos, y que hasta en el mejor se encuentra tambien; y esto es lo que ha determinado á Dios á permitir el mal.

22. Pero dirá alguno: ¿por qué nos hablais de permitir? ¿No hace Dios el mal y no lo quiere? Es indispensable exponer aquí lo que es la permission ó el permiso, á fin de que se vea que no sin razon empleamos esta palabra. Pero es preciso explicar ántes la naturaleza de la voluntad, la cual tiene sus grados. Tomada en sentido general, puede decirse que la voluntad consiste en la inclinacion á hacer una cosa en proporcion del bien en ella encerrado. A esta voluntad se la llama antecedente cuando está desligada, y considera cada bien aparte en tanto que es bien. En este sentido puede decirse que Dios tiende á todo bien en tanto que es bien, *ad perfectionem simpliciter simplicem*, hablando en términos escolásticos, y esto por virtud de una voluntad antecedente. Dios tiene inclinacion real á santificar y á salvar á todos los hombres, á excluir el pecado y á impedir la condenacion. Puede hasta decirse que esta voluntad es eficaz de suyo (*per se*), es decir, de tal suerte que el efecto se seguiria, si no hubiese una razon más fuerte que lo impidiera; porque esta voluntad no llega hasta el último esfuerzo (*ad summum conatum*), puesto que si llegára, no dejaria nunca de producirlo pleno, siendo Dios dueño de todas las cosas. El éxito entero é infalible sólo pertenece á la voluntad consecuente, como se la llama. Esta es la que es plena, teniendo lugar respecto de ella la siguiente regla: que jamás deja de hacerse lo que se quiere cuando se puede. Ahora bien; esta voluntad consecuente, final y decisiva, resulta del conflicto entre todas las voluntades antecedentes, tanto de las que tienden al bien como las que rechazan el mal, y del concurso de todas estas voluntades particulares, nace la voluntad total; al modo que en la mecánica, el movimiento compuesto resulta de todas las tendencias que concurren en el mismo cuerpo móvil, y satisface igualmente á cada una, en tanto que es posible hacerlo todo á la vez. Es como si se dividiese el cuerpo móvil entre estas tendencias, segun he demos-

trado en otra ocasion en uno de los diarios de París (7 Setiembre 1693), al exponer la ley general de las composiciones del movimiento. En este sentido es como puede decirse que la voluntad antecedente es eficaz en cierta manera, y hasta efectiva con resultado.

23. De aquí se sigue, que Dios quiere antecedentemente el bien, y consiguientemente lo mejor; y respecto al mal, Dios no quiere de ningun modo el mal moral, y no quiere de una manera absoluta el mal físico ó los sufrimientos; y por esto no hay una predestinacion absoluta á la condenacion; y puede decirse del mal físico, que Dios le quiere muchas veces como una pena debida por la culpa y con frecuencia tambien como un medio propio para un fin; esto es, para impedir mayores males, ó para obtener mayores bienes. La pena sirve tambien para producir la enmienda y para ejemplo, y el mal sirve muchas veces para gozar más del bien, y en ocasiones contribuye á que alcance mayor perfeccion el que lo padece, al modo que el grano que se siembra experimenta una especie de corrupcion para germinar: preciosa comparacion de que el mismo Jesucristo se ha servido,

24. Con respecto al pecado ó mal moral, aunque pueda con frecuencia servir de medio para obtener un bien ó para impedir un mal, no es esto lo que le constituye en objeto suficiente de la voluntad divina, ó bien en objeto legítimo de una voluntad creada; solo puede ser admitido ó permitido en cuanto se le considera como un resultado cierto de un deber indispensable, de suerte que el que quisiera permitir el pecado en otros, faltaria él á lo que se debe á sí mismo; como, por ejemplo, si un oficial que debe guardar un puesto importante le abandonase, sobre todo en tiempo de peligro, para impedir una querrela en la ciudad entre dos soldados de la guarnicion dispuestos á matarse.

25. La regla que dice: *non esse facienda mala, ut evaniant bona*, y que veda hasta el permitir un mal moral pa-

ra obtener un bien físico, lejos de ser violada, aparece aquí confirmada, y se muestra su origen y su sentido. No se aprobaria que una reina intentase salvar al Estado cometiendo un crimen, y ni siquiera permitiéndolo. El crimen es cierto y el mal del Estado es dudoso; además de que esta manera de autorizar los crímenes, si se la admitiera como buena, seria peor que la rebelion de un país; la cual sin esto ya tiene lugar con una frecuencia que quizá sería mayor si se escogiese semejante medio para impedirla. Pero con relacion á Dios, nada es dudoso, ni hay nada que pueda ser opuesto á la regla de lo mejor, la cual no consiente excepcion ni dispensa. Y este es el sentido en que se dice que Dios permite el pecado, por que faltaria á lo que se se debe á sí propio, á lo que debe á su sabiduría, á su bondad y á su perfeccion, si no siguiese las grandes consecuencias de todas sus tendencias al bien, y si no escogiese lo que es absolutamente mejor, no obstante el mal de culpa que vaya envuelto en ello por la suprema necesidad de las verdades eternas. De donde se infiere que Dios quiere todo el bien en sí antecedentemente, quiere lo mejor consecuentemente como un fin, quiere lo indiferente y el mal físico algunas veces como un medio, pero sólo permite el mal moral á título de *sine qua non* ó de necesidad hipotética, que le liga con lo mejor. Por esta razon la voluntad consecuente de Dios que tiene por objeto el pecado, no es más que permisiva.

26. Importa tambien considerar que el mal moral es sólo un gran mal porque es origen de males físicos, y por darse en una de las criaturas más poderosas y capaces de hacerlo. Porque una mala voluntad es en su departamento lo que el principio malo de los maniqueos seria en el universo; y la razon, que es una imágen de la divinidad, suministra á las almas depravadas grandes medios de causar mucho mal. Un Calígula ó un Neron han hecho más daño que un temblor de tierra. Un hombre

malo se complace en hacer padecer y en destruir, y demasiadas ocasiones se le presentan para ello. Pero siendo Dios movido á producir el mayor bien posible, y estando dotado de toda la ciencia y de todo el poder que son necesarios para el caso, es imposible que quepa en él falta, culpa, ni pecado; y cuando permite el pecado, es porque es sábio y bueno el permitirlo.

27. Es indudable, en efecto, que es preciso abstenerse de impedir el pecado de otro cuando no podemos hacerlo sin pecar nosotros mismos; pero alguno dirá quizá que es Dios mismo quien obra y hace todo lo que hay de real en el pecado de la criatura. Esta objecion nos lleva á considerar el concurso físico de Dios con la criatura, despues de haber examinado el concurso moral que nos embarazaba tanto. Algunos han creído con el célebre Durand de Saint-Portien (1) y con el cardenal Aureolus (2), famoso escolástico, que el concurso de Dios con la criatura (me infiero al concurso físico), es sólo general y mediato; que Dios crea las sustancias, y les dá la fuerza que necesitan, y que, hecho esto, las deja obrar, y no hace más que conservarlas sin ayudarlas en sus acciones. Esta opinion ha sido refutada por la mayor parte de los teólogos escolásticos, y parece haber sido condenada en otro tiempo en la persona de Pelagio (3). Sin embargo, un capu-

(1) *Guillermo Durand de Saint-Portien ó Saint Pourçain*, de los hermanos predicadores, nació en Aubernia, fué obispo de Puy en 1318 y de Meaux en 1326, y murió en 1333. Escribió un *Comentario del libro de las sentencias*, 1503, en fólío, ó 1515, 1569, 1586, en fólío.

(2) *Pedro Aureolus ú Oriol*, nació en Picardía á principios del siglo xiii; fué profesor en la Universidad de París, y murió en 1322 ó 1345. Escribió los *Comentarios sobre el libro de las sentencias*; Roma, 1595-1605; 2 vol. en fól.

(3) *Pelagio*, célebre heresiarca del siglo iv, muy hostil al pecado original y favorable al libre albedrío. Fué combatido por San Agustín. No se sabe que haya escrito obras:

chino, llamado Luis Pereir de Dole, allá por el año de 1630 publicó un libro adrede para resucitarla, por lo ménos con respecto á los actos libres. Algunos escritores modernos se inclinaron en su favor, y M. Bernier la sostiene en un pequeño libro sobre lo libre y lo voluntario. Pero no es posible decir, con relacion á Dios, lo que es conservar, sin venir de nuevo á la opinion comun sobre esta cuestion. Es preciso considerar que la accion de Dios, al conservar, debe tener relacion con lo conservado tal como es, y segun el estado en que esté, y así no puede ser general é indeterminada. Estas generalidades son abstracciones que no se encuentran en la verdad de las cosas singulares, y la conservacion de un hombre que está de pié es diferente de la conservacion de un hombre sentado. No sería así, si solo consistiese en el acto de impedir ó apartar cualquiera causa extraña que pudiera destruir lo que se quiere conservar, como sucede muchas veces cuando los hombres conservan alguna cosa; pero además de que algunas veces estamos obligados á alimentar las mismas cosas que conservamos, es preciso tener en cuenta que la conservacion de Dios consiste en esta influencia inmediata y perpétua que la dependencia de las criaturas reclama. Esta dependencia tiene lugar, no sólo respecto de la sustancia, sino tambien de la accion, y quizá no puede explicarse con mayor claridad esta dependencia, que diciendo con la generalidad de los teólogos y de los filósofos, que es una creacion continúa.

28. Se objetará que Dios crea entonces al presente al hombre pecador; él, que lo creó inocente en un principio. Pero aquí conviene decir, en cuanto á lo moral, que siendo Dios soberanamente sábio, no puede dejar de observar ciertas leyes, y de obrar segun las reglas, tanto físicas como morales, que en su sabiduría ha escogido; y la misma razon que le ha hecho crear al hombre inocente, pero

capaz de delinquir, le hace crear de nuevo al hombre cuando delinque; puesto que su ciencia hace que lo futuro sea para él como lo presente, y no podría retractar las resoluciones tomadas.

29. Y en cuanto al concurso físico, debe tenerse en cuenta esta verdad, que tanto ruido ha hecho en las escuelas desde que San Agustín la ha preconizado: que el mal es una privación del sér, mientras que la acción de Dios va á lo positivo. Esta respuesta pasa por un efugio, y hasta por una cosa quimérica para muchas personas; pero hé aquí un ejemplo bastante patente que deberá sacarlos de su error.

30. El célebre Keplero y M. Descartes (en sus cartas) han hablado de la inercia natural de los cuerpos; y esto es una cosa que se puede considerar como una perfecta imágen y hasta como un ejemplar de la limitación original de las criaturas, para mostrar que la privación constituye lo formal de las imperfecciones y de los inconvenientes que se encuentran, lo mismo en las sustancias que en sus acciones. Supongamos que la corriente de un mismo río arrastra muchos barcos, que sólo se diferencian los unos de los otros por la carga, llevando unos madera, otros piedra, unos más, otros ménos. Sentado esto, sucederá que los barcos más cargados marcharán más lentamente que los otros, en el supuesto de que no los auxilien ni el viento ni los remos, ni ningun otro medio semejante. No es propiamente la pesantez causa de este retardo, puesto que los barcos descienden en lugar de subir, sino que es la misma causa que aumenta también la pesantez en los cuerpos que tienen más densidad; es decir, que son ménos esponjosos, y están más cargados de la materia que les es propia, porque la que pasa á través de los poros, como no recibe el mismo movimiento, no debé tenerse en cuenta. Esto nace, por tanto, de que la materia es llevada originariamente al retardo ó lentitud de movimiento, ó sea, á la

privación de la velocidad, no para disminuirla por sí misma cuando ya ha recibido esta velocidad, porque esto sería obrar, sino para moderar, por virtud de su receptibilidad, el efecto de la impresión cuando debe recibirla. Por consiguiente, como cuando el barco está más cargado, hay más materia movida por la misma fuerza de la corriente, es preciso que marche más lentamente. Las experiencias en el choque de los cuerpos, examinadas á la luz de la razón, muestran que es preciso emplear doble fuerza para dar una misma velocidad á un cuerpo de la misma materia, pero dos veces mayor, lo cual no sería necesario, si la materia fuese absolutamente indiferente al reposo y al movimiento, y si no tuviese esta inercia natural, de que acabamos de hablar, en virtud de la que tiene una especie de repugnancia á ser movida. Comparemos ahora la fuerza que la corriente ejerce sobre los barcos, y que les comunica, con la acción de Dios, que produce y conserva lo que hay de positivo en las criaturas, dándoles perfección, ser y fuerza; comparemos, digo, la inercia de la materia con la imperfección natural de las criaturas, y la lentitud del barco cargado con la falta que se encuentra en las cualidades y en la acción de la criatura, y encontraremos que nada tan exacto como esta comparación. La corriente es la causa del movimiento del barco, pero no de su retardo; Dios es la causa de la perfección de la naturaleza y de las acciones de las criaturas, pero la limitación de la receptividad de la criatura es la causa de los defectos que hay en su acción. Y así, los platonianos, San Agustín y los escolásticos han tenido razón al decir que Dios es la causa de lo material del mal, que consiste en lo positivo, y no de lo formal, que consiste en la privación; á la manera que puede decirse que la corriente es la causa de lo material del retardo, sin serlo de lo formal; es decir, es la causa de la velocidad del barco, sin ser la causa de los límites de esa velocidad. Y

Dios está tan distante de ser la causa del pecado, como lo está la corriente del río de ser la causa del retardo del barco. Además, la fuerza es respecto de la materia; lo que el espíritu es respecto de la carne; el espíritu está pronto y la carne está enferma, y los espíritus obran

...*Quantum non noxia corpora tardant.*

31. Una relacion igual hay entre ésta ó aquella accion de Dios, y ésta ó aquella pasion ó recepcion de la criatura que sólo se perfecciona en el curso ordinario de las cosas á medida de su receptividad, como se la llama. Y cuando se dice que la criatura depende de Dios en tanto que es y en tanto que ella obra, y que la conservacion es una creacion continua, es lo mismo que decir que Dios da siempre á la criatura y produce continuamente lo que hay en ella de positivo, de bueno y de perfecto, puesto que todo lo perfecto procede del padre de las luces; en vez de que las imperfecciones y los defectos de las operaciones proceden de la limitacion original que la criatura no ha podido ménos de recibir en el primer origen de su existencia, por virtud de las razones ideales que la limitan. Porque Dios no podia darle todo sin hacer de ella un Dios; así que era preciso que hubiese diferentes grados en la perfeccion de las cosas, y que hubiera tambien limitaciones de todas clases.

32. Esta consideracion servirá tambien para contestar á algunos filósofos modernos que llegan hasta decir que Dios es el único actor. Es cierto que Dios es el único cuya accion es pura y sin mezcla de lo que se llama padecer, pero esto no obsta á que la criatura tenga parte tambien en las acciones, puesto que la accion de la criatura es una modificacion de la sustancia que se vácia naturalmente en ellas, y que encierra una variacion, no sólo en las perfecciones que Dios ha comunicado á aquella, sino tambien en

las limitaciones que tiene en sí misma, por ser ella lo que es. Lo cual hace ver igualmente que hay una distincion real entre la sustancia y sus modificaciones y accidentes, contra lo que opinan algunos escritores modernos, y particularmente el difunto duque de Buckingham (1), que se ha ocupado de este punto en un pequeño discurso sobre la religion, impreso poco há. El mal es, por consiguiente, como las tinieblas; y, no sólo la ignorancia, sino tambien el error y la malicia, consisten formalmente en una especie de privacion. Hé aquí un ejemplo del error, de que ya nos hemos servido. Veo una torre que parece redonda desde léjos, aunque es cuadrada. El pensamiento de que la torre es lo que aparece, nace naturalmente de lo que veo; y cuando me fijo en este pensamiento, resulta una afirmacion, un juicio falso; pero si llevo más allá el exámen, y la reflexion me hace ver que las apariencias me engañan, saldré de mi error. Permanecer en cierto sitio ó no caminar más adelante y no echar de ver alguna observacion, no son más que privaciones.

33. Lo mismo sucede respecto de la malicia ó de la mala voluntad. La voluntad tiende al bien en general, debe caminar hácia la perfeccion que nos conviene, y la suprema perfeccion se da en Dios. Todos los placeres tienen en sí mismos algun sentimiento de perfeccion; pero cuando se limita uno á los placeres de los sentidos ó á otros, con perjuicio de bienes mayores, como la salud, la virtud, la union con Dios, la felicidad, esta privacion de una tendencia ulterior es en lo que consiste la falta. En general, la perfeccion es positiva, es una realidad absoluta; el

(1) *Jorge Villiers de Buckingham*, hijo del célebre favorito de Jacobo I y Carlos I, y él mismo ministro y favorito de Carlos II, nació en Lóndres en 1627, y murió en 1688. Sus obras: un *Discurso escrito para demostrar cuán racional es tener una religion*; 1685, en 4.º—*Pruebas de la Divinidad*.—1687, en 8.º

defecto es privativo, nace de la limitacion, y tiende á privaciones nuevas. Y así hay un dicho que es tan verdadero como antiguo: *Bonum est causa integra, malum ex quo libet defectu*; como igualmente el que dice: *Malum causam habet non efficientem, sed deficientem*. Creo que se comprenderá mejor el sentido de estos axiomas despues de lo que acabo de decir.

34. El concurso físico de Dios y de las criaturas con la voluntad contribuye tambien á las dificultades que ocurren sobre la libertad. En mi opinion nuestra voluntad no sólo está exenta de coaccion, sino que tambien está libre de la necesidad. Aristóteles ha observado ya que hay dos cosas en la libertad, á saber: la espontaneidad y la eleccion, y en esto consiste nuestro imperio sobre nuestras acciones. Cuando obramos libremente, no se nos fuerza, como sucedería si se nos arrastrase á un precipicio ó si se nos arrojase de alto á abajo; no deja de ser libre el espíritu cuando deliberamos, como sucedería, si se nos diese un breva je que nos privara del juicio. La contingencia se encuentra en mil acciones de la naturaleza, pero cuando no hay juicio en el que obra, no hay libertad, y si tuviéramos un juicio que no fuera acompañado de ninguna inclinacion á obrar, nuestra alma sería un entendimiento sin voluntad.

35. No se imagine, sin embargo, que nuestra libertad consiste en una indeterminacion ó en una indiferencia de equilibrio, como si fuera preciso que nos viéramos inclinados igualmente del lado del sí ó del lado del no, ó del lado de diferentes resoluciones cuando sean muchas las que puedan tomarse. Este equilibrio en todos sentidos es imposible; porque si nos viéramos igualmente inclinados por las soluciones A B y C, no podríamos inclinarnos igualmente por A ó por no A. Este equilibrio es además absolutamente contrario á la experiencia, y cuando se examina de cerca, se ve que siempre ha habido alguna causa ó razon que nos ha inclinado hácia el partido que hemos toma-

do, aunque muchas veces no nos hagamos cargo de qué es lo que nos mueve; al modo que no nos damos cuenta cuando salimos por una puerta por qué echamos el pié derecho antes que el izquierdo, ó el izquierdo antes que el derecho.

36. Pero pasemos á examinar los argumentos que se hacen sobre esto. Los filósofos convienen hoy en que la verdad de los futuros contingentes está determinada, es decir, que los futuros contingentes son futuros, esto es, que serán y sucederán, porque tan seguro es que lo futuro será, como lo que lo pasado ha sido. Era cierto, hace ya cien años, que yo escribiría hoy, como será cierto dentro de cien años, que yo he escrito. Así, lo contingente, por ser futuro, no es ménos contingente; y la determinacion, que se llamaria certidumbre, si fuese conocida, no es incompatible con la contingencia. Se toma muchas veces lo cierto y lo determinado por una misma cosa, porque una verdad determinada está en estado de poder ser conocida, de manera que puede decirse, que la determinacion es una certidumbre objetiva.

37. Esta determinacion nace de la naturaleza misma de la verdad, y no puede dañar á la libertad; pero hay otras determinaciones que vienen de otra parte, y en primera línea de la presciencia de Dios, que muchos han creído contraria á la libertad, por que afirman que lo que está previsto, no puede dejar de existir, y dicen verdad; pero no se sigue de aquí que sea necesario, porque la verdad necesaria es aquella en que lo contrario es imposible ó implica contradiccion. Ahora bien; esta verdad que lleva consigo el que yo escribiré mañana, no es de esta naturaleza, no es necesaria. Pero supuesto que Dios la previene, es necesario que suceda; es decir, la consecuencia es necesaria, porque se sabe que ella existe, porque ha sido prevista, porque Dios es infalible, y esto es lo que se llama una necesidad hipotética. Pero no es esta la necesidad de que se trata; es una necesidad absoluta la que debe

exigirse, para poder decir que una accion es necesaria, que no es contingente, que no es efecto de una eleccion libre. Y por otra parte, es muy fácil creer que la presciencia en sí misma no añade nada á la determinacion de la verdad de los futuros contingentes, sino sólo en cuanto esta determinacion es conocida; lo cual no aumenta la determinacion ó la futuricion (como se la llama) de estos sucesos, cosa en que hemos convenido desde luego.

38. Esta respuesta está indudablemente muy en su lugar, toda vez que se conviene en que la presciencia en sí misma no hace la verdad más determinada; está prevista porque está determinada, porque es verdadera; pero no es verdadera porque esté prevista; y en esto el conocimiento de lo futuro nada tiene que no se halle, tambien en el conocimiento de lo pasado y de lo presente. Pero hé aquí lo que un adversario podrá decir: os concedo que la presciencia en sí misma no hace que sea la verdad más determinada; pero la causa de la presciencia es la que la hace tal; porque es preciso que la presciencia de Dios tenga su fundamento en la naturaleza de las cosas, y como este fundamento hace que la verdad sea predeterminada, la impedirá de ser contingente y libre.

39. Este argumentó ha dado lugar á que se formáran dos partidos: el de los predeterminadores (1) y el de los defensores de la ciencia media (2). Los dominicanos y los agustinos son partidarios de la predeterminacion; los franciscanos y los jesuitas modernos lo son más bien de

(1) La *Predeterminacion ó Premocion fisica* de los tomistas consiste en decir que Dios obra inmediatamente en nosotros, "para que nos resolvamos en cierto sentido, pero que nuestra determinacion no deja de ser libre, porque Dios quiera que lo sea." (Bossuet, *Du Libre*, art. C. VIII.)

(2) La *ciencia media ó condicionada* consiste en decir que Dios ve ciertamente los actos libres á condicion de que sean determinados por la gracia. (Ib. C. VII.)

la ciencia media. Estos dos partidos surgieron á mediados del siglo XVI, y un poco despues. El mismo Molina (1) (que es quizá uno de los primeros, á la vez que Fonseca (2), que dió forma de sistema á este punto, y de quien los demás han tomado el nombre de molinistas), dice en el libro que escribió sobre la concordia del libre albedrio con la gracia, hácia el año de 1570, que los doctores españoles (alude principalmente á los tomistas) que habian escrito en los últimos veinte años, no encontrando otro medio de explicar cómo Dios podia tener conocimiento cierto de los futuros contingentes, introdujeron las predeterminaciones como necesarias para las acciones libres.

40. Molina creyó haber encontrado otro medio. Considera que son tres los objetos de la ciencia divina, los posibles, los sucesos actuales, y los sucesos condicionales, los cuales tendrian lugar á consecuencia de cierta condicion, si esta llegaba á verse reducida á acto. La ciencia de las posibilidades es lo que se llama ciencia de simple inteligencia; la de los sucesos que se verifican actualmente en el curso del universo, se llama ciencia de vision. Y como hay una especie de medio entre lo simplemente posible y el suceso puro y absoluto, á saber: el suceso condicional, podrá decirse tambien, segun Molina, que hay una ciencia media entre la de la vision y la de la inteligencia. Ci-

(1) *Luis Molina*, teólogo español, nació en 1535, en Cuenca; murió en Madrid en 1601. Su libro, *De liberi arbitrii cum gratia donis concordia*. (Lisboa, en 4.º, 1543), es muy célebre y se le considera como el fundamento de la opinion de los molinistas, adversarios de los jansenistas. Los primeros concedian más al libre albedio, los segundos á la gracia. Escribió tambien un tratado *De justitia et jure*. (Maguncia, 1659, 6 vol. en fól.)

(2) *Pedro de Fonseca*, llamado el Aristóteles portugués, nació en 1523, en Cartizada, y murió en 1599. Pasa con Molina por inventor de la *Ciencia media*. Escribió un *Comentario sobre la metafisica de Aristóteles*.

tase el famoso ejemplo de David, quien preguntó al oráculo divino si los habitantes de la ciudad de Kegila, en que tenia intencion de encerrarse, le entregarían á Saül, en caso de que este pusiera sitio á la ciudad. Dios respondió que sí, y entónces David tomó otro partido. Algunos defensores de esta ciencia consideran, que Dios, previendo lo que los hombres harian libremente en caso de que se hallasen en tales ó cuales circunstancias, y sabiendo que usarían mal de su libre albedrío, acuerda no concederles gracias ni circunstancias favorables; y puede justamente resolverlo así, puesto que estas circunstancias y estos auxilios no les hubieran servido de nada. Pero Molina se contenta con encontrar en esto, en general, una razon de los decretos de Dios, fundada sobre lo que la criatura haria en tales ó cuales circunstancias.

41. No entro en todos los pormenores de esta controversia, pues me basta hacer indicaciones. Algunos autores antiguos, de quienes San Agustin y sus primeros discípulos no estaban satisfechos, abrigaban, al parecer, opiniones parecidas á las de Molina. Los tomistas y los que se llaman discípulos de San Agustin (pero á quienes sus adversarios dan el nombre de Jansenistas (1) combaten esta doctrina filosófica y teológicamente. Algunos pretenden que la ciencia media debe estar comprendida en la ciencia de simple inteligencia. Pero la principal objecion

(1) *Jansenistas*, secta célebre del siglo xvii, llamada así del nombre de su fundador, *Jansenio*, obispo de Ipres, que nació en Holanda en 1585 y murió en 1638. Su libro célebre, el *Augustinus*, publicado en 1640, fué la ocasion del famoso cisma que agitó á la Iglesia por espacio de ciento cincuenta años. En este libro, en que pretendia expresar las opiniones de San Agustin, el autor exagera la doctrina de la gracia y se aproxima al calvinismo. Los promotores del jansenismo han sido en Francia el abate de Sain Cyran (Dubergier de Hauranne), Arnault, Nicole, Pascal, el P. Quesnel. Véase el *Port-Royal*, de M. Sainte-Beuve.

va derechamente contra el fundamento de esta ciencia. Porque, ¿qué fundamento pudo tener Dios para ver lo que harian los kegilitas? Un simple acto contingente y libre sólo puede dar un principio de certidumbre, si se le considera como predeterminado por los decretos de Dios y por las causas que de él dependen. Por consiguiente, la dificultad que se encuentra en las acciones libres y actuales, se encontrará igualmente en las acciones libres condicionales, es decir, que Dios sólo las conocerá bajo la condicion de sus causas y de sus decretos, que son las causas primeras de las cosas. Y no se las podrá desligar de ellas para conocer un suceso contingente de una manera que sea independiente del conocimiento de las causas. Por consiguiente, sería preciso reducirlo todo á la predeterminacion de los decretos de Dios, y por lo tanto, esta ciencia media (se dirá) no remediará nada. Los teólogos partidarios de San Agustin pretenden y sostienen también que el procedimiento de los molinistas conduce á encontrar el origen de la gracia de Dios en las buenas cualidades del hombre, lo cual estiman ellos que es contrario al honor de Dios y á la doctrina de San Pablo.

42. Seria largo y enojoso examinar aquí las réplicas y contraréplicas que ha habido por ambas partes; bastará con que yo explique cómo concibo que hay algo de verdadero de uno y otro lado. Para ello vuelvo á mi principio de la infinidad de mundos posibles, representados en la region de las verdades eternas; es decir en el objeto de la inteligencia divina, en que es preciso que todos los futuros condicionales estén comprendidos. Porque el caso del sitio de Kegila es de un mundo posible, que sólo difiere del nuestro en todo lo que tiene enlace con esta hipótesis, y la idea de este mundo posible representa lo que sucederia en este caso. Por consiguiente, tenemos un principio del conocimiento cierto de los futuros contingentes, ya se verifiquen actualmente, ya deban verificarse en

cierto caso; porque en la region de los posibles, los futuros contingentes están representados tales como son; es decir, contingentes libres. Por tanto, no es la presciencia de los futuros contingentes, ni el fundamento de la certidumbre de esta presciencia, lo que nos debe embarazar ó que pueda perjudicar á la libertad. Y aun cuando fuese cierto que los futuros contingentes, que consisten en las acciones libres de las criaturas racionales, fueran enteramente independientes de los decretos de Dios y de las causas externas, habria un medio de preverlos, porque Dios los veria tales como ellos son en la region de los posibles antes de decretar su admision á la existencia.

43. Pero si la presciencia de Dios nada tiene de comun con la dependencia ó independecia de nuestras acciones libres, no sucede lo mismo con la preordenacion de Dios, con sus decretos y con el curso de las causas que creo yo que contribuyen siempre á la determinacion de la voluntad. Y si estoy conforme con los molinistas en el primer punto, lo estoy con los predeterminadores en el segundo, pero observando siempre que la predeterminacion no sea necesitante. En una palabra, soy de opinion que la voluntad se inclina siempre más por el partido que ella toma, pero que jamás está en la necesidad de adoptarlo. Es cierto que ella seguirá este camino, pero no es necesario que ella lo siga. Sucede aquí algo análogo á lo del famoso dicho: *Astra inclinant, non necessitant*, aunque el caso no sea absolutamente semejante; porque el suceso que anuncian los astros (hablando, como lo hace el vulgo, como si la astrología tuviera algun fundamento), no siempre se verifica, en vez de que la solucion á que se inclina más la voluntad, nunca deja de tomarse. Además los astros sólo pondrian una parte de las inclinaciones que concurren al suceso; pero cuando se habla de la mayor inclinacion de la voluntad, se habla del resultado de todas las inclinaciones, lo mismo sobre poco más ó ménos que, segun he-

mos dicho antes, la voluntad consecuente de Dios resulta de todas las voluntades antecedentes.

44. Sin embargo, la certidumbre objetiva ó la determinacion no constituye la necesidad de la verdad determinada. Todos los filósofos lo reconocen, confesando que la verdad de los futuros contingentes está determinada, sin que por eso dejen de continuar siendo contingentes. Ninguna contradiccion implicaria la cosa en sí misma, si el objeto no se siguiese; y esto es en lo que consiste la contingencia. Para entender mejor este punto, es preciso considerar que nuestros razonamientos tienen dos grandes principios: el uno el de contradiccion, que hace ver que de dos proposiciones contradictorias, la una es verdadera y la otra falsa: y el otro, el de la razon determinante, que consiste en que jamás se verifica un suceso sin que haya una causa, ó, por lo ménos, una razon determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razon *a priori* de por qué existe esto de esta manera más bien que de otra. Este gran principio tiene lugar en todos los sucesos, y nunca se dará un ejemplo en contrario; y aunque las más veces estas razones determinantes no nos sean bastante conocidas, jamás dejaremos de entrever que las hay. Sin este gran principio, nunca podríamos probar la existencia de Dios, y perderíamos una infinidad de razonamientos muy exactos y muy útiles de que es aquel fundamento; sin que sufra ninguna excepcion, puesto que en este caso se debilitaria su fuerza. Además de que nada tan débil como esos sistemas en que todas son vacilaciones y excepciones; defecto de que carece el que yo sostengo, en el que todo marcha conforme á reglas generales, que á lo más se limitan las unas por las otras.

45. No hay, por tanto, que imaginarse, con algunos escolásticos un poco dados á vanas quimeras, que los futuros contingentes libres sean privilegios ó excepciones de

esta regla general de la naturaleza de las cosas. Siempre hay una razon preferente que lleva á la voluntad á hacer su eleccion; y para conservar la libertad, basta que esta razon incline sin necesitar. Esta es tambien la opinion de todos los pensadores antiguos, como Platon, Aristóteles y San Agustin. Jamás la voluntad se ve arrastrada á obrar sino por la representacion del bien, que prevalece sobre todas las representaciones contrarias. Y lo mismo se reconoce respecto de Dios, de los ángeles buenos y de las almas bienaventuradas, sin que por eso sean ménos libres. Dios no deja de escojer lo mejor, pero no se ve precisado á hacerlo, y ni siquiera hay necesidad respecto al objeto de la eleccion de Dios, porque es igualmente posible cualquier otro órden de cosas. Por esta misma razon, la eleccion es libre é independiente de la necesidad, puesto que se hace entre muchos posibles, y la voluntad no es determinada sino por la bondad preferente del objeto. Esto no es, por tanto, un defecto con relacion á Dios y á los santos, y ántes, por el contrario, lo seria muy grande, ó más bien, seria un absurdo manifiesto el que sucediera de otra manera, hasta con respecto á los hombres de este mismo mundo, si fuesen capaces de obrar sin ninguna razon inclinante. Jamás se verá un ejemplo de esta clase; y cuando se toma una resolucion por capricho ó por hacer alarde de su libertad, el placer ó la ventaja que creemos hallar en esta afectacion es una de las razones que mueven á obrar así.

46. Hay, pues, una libertad de contingencia ó en cierta manera de indiferencia, con tal que se entienda por indiferencia que nada nos obliga ó nos necesita en uno ú otro sentido; pero nunca se da una indiferencia de equilibrio, es decir, en que todo sea perfectamente igual de una y otra parte, sin que haya más inclinacion hácia una de ellas. Concurren en nosotros una infinidad de movimientos, grandes y pequeños, internos y externos, de que las

más veces no nos damos cuenta; y así, como ya he dicho, cuando se sale de una habitacion, nunca faltan razones que nos obligan á echar delante un pie con preferencia al otro, sin que se fije en ello la reflexion; porque no se encuentra en todas partes un esclavo, como en la casa de Trimalcion, segun Petronio, que nos grite: el pié derecho delante. Todo lo que acabamos de decir concuerda perfectamente con las máximas de los filósofos que enseñan que una causa no puede obrar sin tener una disposicion á la accion; y esta disposicion es la que contiene una predeterminacion, ya la haya recibido el agente de fuera, ya la haya tenido en virtud de hechos propios anteriores.

47. Y así no hay necesidad de recurrir, como hacen algunos nuevos tomistas, á una predeterminacion nueva inmediata de Dios, que saque la criatura libre de su indiferencia, á un decreto que Dios dictára para predeterminarla, y que le proporcione el medio de conocer lo que ella hará; porque basta que la criatura sea predeterminada por su estado precedente, el cuál la inclina en un sentido más bien que en otro; y todos estos enlaces entre las acciones de la criatura y entre las criaturas todas estaban determinados en el entendimiento divino, y eran conocidos de Dios por la ciencia de simple inteligencia antes de que decretára darles la existencia. Lo cual muestra que para dar razon de la presciencia de Dios no hay necesidad de recurrir, ni á la ciencia media de los molinistas, ni á esa predeterminacion que un Banes (1) ó un Alvarez (2) (autores por otra parte muy profundos) han enseñado.

(1) *Domingo Banes*, teólogo español, nació en Valladolid y murió en 1604. Es autor de muchas obras teológicas y de comentarios sobre Aristóteles.

(2) *Alvarez*, dominicano español, nació en Castilla la Vieja, y fué defensor de las doctrinas tomistas contra los molinistas. Escribió: *De Auxiliis divinae gratiae*, Lyon, 1611, en fól.; *De Concordia*

48 Esa falsa idea de una indiferencia de equilibrio ha embarazado mucho á los molinistas. Se les preguntaba, no sólo cómo es posible conocer á qué puede determinarse una causa absolutamente indeterminada, sino también cómo lo es que de esto resultara al fin una determinación que careciera de prueba y origen, porque decir con Molina que ese es el privilegio de la causa libre, no es decir nada; es darle el privilegio de ser un ente quimérico. Dá gusto el ver cómo se atormentan para poder salir de un laberinto que no tiene ninguna salida. Algunos enseñan que esto se verifica antes de que la voluntad se determine virtualmente para salir de su estado de equilibrio; y el padre Luis del Dole, en su libro sobre el *Concurso de Dios*, cita molinistas que tratan de salvarse por este medio, porque se ven precisados á reconocer que la causa tiene que estar dispuesta á obrar. Pero nada ganan con esta respuesta, porque no hacen más que apartar la dificultad, puesto que se les puede preguntar de igual modo, cómo la causa libre llega á determinarse virtualmente. Jamás saldrán de este conflicto sin confesar que hay una predeterminación en el estado precedente de la criatura libre, la cual le inclina á determinarse.

49. Por esto el caso que se cita del asno de Buridan (1), colocado entre dos prados, igualmente inclinado hácia el uno que hácia el otro, es una ficción que no puede tener lugar en el universo, en el orden de la naturaleza, aunque M. Bayle sea de otra opinión. Es cierto que si el caso fuera posible, sería preciso decir que el

liberi arbitrii cum predestinatione, Lyon, 1622, en 8.º Parece ser el autor de la doctrina del Poder próximo, que tanto critica Pascal en sus *Provinciales*.

(1) Juan Buridan, célebre escolástico, discípulo de Ockam, vivió en el siglo XIV. Nada se sabe de su nacimiento ni de su muerte. Se conocen sus *Comentarios sobre Aristóteles*, París, en folio, 1518. Era de la secta de los nominalistas.

asno se dejaría morir de hambre; pero en el fondo, la cuestión recae sobre lo imposible, á no ser que Dios lo produjera adrede. Porque el universo no puede ser partido al medio por un plano tirado por el centro del asno, cortándole verticalmente en el sentido de su longitud, de suerte que todo sea igual y semejante de uno y otro lado como una elipse ó cualquiera figura en un plano, de las que yo llamo *anfídestras*, es partida de este modo en dos por medio de una línea recta que pase por el centro. Porque ni las partes del universo, ni las vísceras del animal son semejantes, ni están igualmente situadas por ambos lados en este plano vertical. Habrá, pues, siempre muchas cosas en el asno y fuera del asno, aunque no nos aparezcan, que le inclinarán y determinarán á ir á un lado más bien que al otro. Y aunque el hombre sea libre, lo cual no es el asno, nunca deja de ser muy cierto, por la misma razón, que en el hombre el caso de un perfecto equilibrio entre dos partidos es imposible, y que un ángel ó, por lo ménos, Dios podría dar razón siempre de la resolución que el hombre ha tomado, designando una causa ó una razón inclinante que le ha llevado verdaderamente á adoptarla, aun cuando esta razón sería muchas veces complicada é inconcebible para nosotros, porque el encadenamiento de las causas que se ligan las unas á las otras va muy allá.

50. Por esto, la razón que M. Descartes aduce para probar la independencia de nuestras acciones libres por un supuesto sentimiento vivo é intenso, no tiene fuerza. Nosotros no podemos sentir propiamente nuestra independencia, ni nos apercibimos siempre de las causas, con frecuencia imperceptibles, de que depende nuestra resolución. Es como si la aguja imantada tuviera gusto en girar hácia el Norte, porque creyera que giraba independientemente de ninguna otra causa, no apercibiéndose de los movimientos insensibles de la materia magnética. Sin em-

bargo, más adelante veremos en qué sentido es muy cierto que el alma humana es por completo su propio principio natural con relación á sus acciones, dependiendo de sí misma, y siendo independiente de todas las demás criaturas.

51. Con respecto á la volicion misma, es un tanto impropio el decir que es un objeto de la voluntad libre. Nosotros queremos obrar, hablando con exactitud, pero no queremos querer; de otra manera podíamos decir que queremos fener la voluntad de querer, y así iríamos hasta el infinito. No seguimos siempre el último juicio del entendimiento práctico, al determinarnos á querer; pero seguimos siempre, al querer, el resultado de todas las inclinaciones que proceden, tanto del lado de las razones, como del de las pasiones, lo cual tiene lugar muchas veces sin un juicio claro del entendimiento.

52. Todo es, por lo mismo, cierto, y está determinado de antemano en el hombre, como en todas las demás cosas, y el alma humana es una especie de autómatas espiritual, aunque las acciones contingentes en general y las acciones libres en particular no sean por esto necesarias por virtud de una necesidad absoluta, que sería verdaderamente incompatible con la contingencia. Y así, ni la futuricion en sí misma, por cierta que ella sea, ni la prevision infalible de Dios, ni la predeterminacion de las causas, ni la de los decretos de Dios, destruyen esta contingencia ni esta libertad. Se está de acuerdo en esto con respecto á la futuricion y á la prevision, segun hemos explicado ya; y puesto que el decreto de Dios consiste únicamente en la resolucion que ha tomado, despues de haber comparado todos los mundos posibles, de escoger el mejor y de darle la existencia por la omnipotente palabra del *Fiat*, junto con todo lo que este mundo contiene, es claro que este decreto no muda nada en la constitucion de las cosas, y que las deja tales como ellas eran en el estado

de pura posibilidad, es decir, que no muda nada, ni en su esencia ó naturaleza, ni siquiera en sus accidentes, representados ya perfectamente en la idea de este mundo posible. Y así, lo que es contingente y libre, libre y contingente queda, lo mismo bajo los decretos de Dios, que bajo la prevision.

54. Pero Dios mismo (se dirá) no podrá entónces mudar nada en el mundo. Seguramente no podria mudarlo al presente, salvo su sabiduría, puesto que ha previsto la existencia de este mundo y de lo que en él se contiene, y tambien puesto que tomó la resolucion de darle la existencia, como que no puede ni engañarse ni arrepentirse, y que no era propio de él tomar una resolucion imperfecta atendiendo á una parte y no al todo. Y así, estando todo ordenado desde el principio, sólo esta necesidad hipotética, en la que todo el mundo conviene, es la que hace que despues de la prevision de Dios ó despues de su resolucion nada pueda mudarse; y, sin embargo, los sucesos en sí mismos subsisten siendo contingentes. Porque (poniendo aparte esta suposicion de la futuricion de la cosa y de la prevision ó de la resolucion de Dios, suposicion que dá por sentado que la cosa sucederá, y conforme á la cual es preciso decir: *Unumquodque, quando est, oportet esse, aut unumquodque, siquidem erit, oportet futurum esse,*) porque, repito, el suceso nada tiene en sí que le haga necesario y que no permita concebir que cualquiera otra cosa podia suceder en su lugar. Y en cuanto al enlace de las causas con los efectos, él inclina sólo al agente libre sin necesitarle, como acabamos de explicar; así que no constituye siquiera una necesidad hipotética sino uniéndose á ella alguna cosa exterior, á saber, esta máxima misma, que la inclinacion preferente triunfa siempre.

54. Tambien se dirá, que si todo está ordenado, Dios no puede hacer milagros. Pero es preciso tener en cuenta que los milagros que suceden en el mundo estaban ya in-

cluidos y representados como posibles en este mismo mundo, considerado en él estado de pura posibilidad; y Dios, que los ha hecho despues, habia ya decretado el hacerlos cuando escogió este mundo. Se dirá tambien que las súplicas y las oraciones, los méritos y los deméritos, las buenas y malas acciones, de nada sirven, puesto que nada puede mudarse. Esta objecion es la que más embaraza al vulgo, y, sin embargo, no es más que un puro sofisma. Esas oraciones, esas súplicas, esas buenas ó malas acciones que se verifican hoy, existian ya ante Dios cuando tomó la resolucion de ordenar las cosas. Las que tienen lugar en este mundo actual, estaban ya representadas en la idea de ese mismo mundo cuando era todavía sólo posible, á la vez que sus efectos y sus resultados, y lo estaban atrayéndose la gracia de Dios, sea natural, sea sobrenatural, exigiendo castigos y reclamando recompensas; todo en la misma forma que sucede realmente en este mundo despues que Dios lo ha escogido. La oracion y la accion buena eran entónces ya una buena causa ó condicion ideal, es decir, una razon inclinante que podia contribuir á la gracia de Dios ó á la recompensa, como contribuye al presente de una manera actual. Y como todo está ligado sábiamente en el mundo, es claro que Dios, previendo lo que libremente sucederia, ha arreglado el resto de las cosas de antemano, ó (lo que es lo mismo) ha escogido este mundo posible donde todo estaba arreglado de esta manera.

55. Esta consideracion destruye al mismo tiempo el argumento que los antiguos llamaban sofisma perezoso, λόγος ἀργός cuya conclusion era que no debia hacerse nada; porque, se decia, si lo que yo quiero debe suceder, sucederá aun cuando yo no haga nada; y si no debe suceder, nunca sucederá por más que me tome el trabajo de obtenerlo. Esta necesidad que se imagina en los sucesos, desligada de sus causas, puede llamársela *fatum mahometa-*

num, como más arriba queda dicho, porque se cuenta que ese argumento hace que los turcos no se aparten de los lugares donde la peste hace estragos. Mas la respuesta es muy fácil; siendo cierto el efecto, la causa que lo habrá de producir, lo es igualmente; y si el efecto tiene lugar, será resultado de una causa proporciónada. Y así vuestra pereza hará quizá que no obtengais nada de lo que deseais, y que os sobrevengan los males que hubiérais evitado, obrando con cuidado. Se ve, pues, que el enlace de las causas con los efectos, léjos de determinar una fatalidad insoportable, proporciona más bien un medio de evitarla. Hay un proverbio aleman que dice, que la muerte quiere siempre tener una causa; y no hay cosa más verdadera. Morireis tal dia (supongamos que sea así y que Dios lo preve), sí, sin duda; pero será porque hareis lo que os conducirá á ello. Lo mismo sucede con los castigos de Dios, que dependen tambien de sus causas, y aquí cuadra bien citar el famoso pasaje de San Ambrosio (1), (in. cap. I. Luce): *Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare delictum*, lo cual no debe entenderse de la reprobacion, sino de la conminacion, como la que Jonás hizo de parte de Dios á los ninivitas. Y este dicho vulgar: *Si non predestinatus, fac ut predestineris*, no debe tomarse á la letra, pues su verdadero sentido es, que el que dude de si está predestinado, no tiene más que hacer lo que debe, para serlo por la gracia de Dios. El sofisma que concluye en que no se debe tomar trabajo alguno por nada de este mundo, será quizá útil á veces para conducir ciegamente á ciertas gentes al peligro, lo cual se ha dicho en particular de los soldados turcos; pero quizá el

(1) *San Ambrosio*, uno de los Padres de la Iglesia latina, nació en 340, murió en 397, y fué obispo de Milán en 384. La mejor edición completa de sus obras es la de los benedictinos, 2 vol. en folio, 1686 y 90.

Maslach ha tenido más parte en esto que el sofisma, además de que este espíritu determinado y resuelto de los turcos se niega por muchos en nuestros días.

56. Un sábio médico de Holanda, llamado Juan de Beverwyck, ha tenido la curiosidad de escribir un libro *De termino vita*, y de reunir muchas respuestas, cartas y discursos de algunos pensadores de su tiempo sobre este asunto. Este folleto está impreso, y sorprende el ver cómo se alucinan las gentes, y de qué manera se enredan con un problema que, en realidad, es lo más fácil del mundo. Visto esto, no deben chocarnos las muchas dudas de que el género humano no puede salir. La verdad es, que el hombre se complace en extraviarse, y como que se dá una especie de paseo el espíritu que no quiere sujetar la atención, ni someterse al orden y á las reglas. Parece que estamos como acostumbrados á la broma, y que miramos como asunto de diversion las ocupaciones más serias, cuando menos pensamos en ello.

57. Téme que en la última disputa entre los teólogos de la confesion de Augsbourg, *de termino penitentiae peremptorio*, que ha dado ocasion á muchos tratados en Alemania, se haya deslizado algun error, pero de distinta naturaleza. Los términos prescritos por las leyes se llaman *fatalia* entre los jurisconsultos. Puede decirse en cierta manera, que el término perentorio prescrito al hombre para arrepentirse y corregirse, es cierto respecto de Dios, respecto de todo lo que es cierto. Dios sabe cuando un pecador estará tan empedernido, que nada cabe hacer por él; pero no que sea imposible el que haga penitencia ó que sea preciso que le sea rehusada la gracia suficiente, despues de cierto tiempo, gracia que no falta jamás, sino porque habrá un tiempo tras el cual no se aproximará ya á las vias de la salvacion. Pero nosotros nunca tenemos señales ciertas para conocer este término, ni tenemos tampoco derecho á considerar que un hombre está abso-

lutamente abandonado, porque esto sería formar un juicio temerario. Vale más tener siempre derecho á esperar, y es esta, entre otras mil, una de las ocasiones en que nuestra ignorancia puede ser útil.

*Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit Deus.*

58. Todo el porvenir está determinado, sin duda; pero cómo no sabemos el cómo, ni lo que está previsto y resuelto, debemos cumplir con nuestro deber, siguiendo á la razon que Dios nos ha dado y observando las reglas que nos ha prescrito, y luego debemos mantener el espíritu en reposo, dejando á cargo de Dios mismo el cuidado del resultado, porque jamás dejará de hacer lo mejor, no sólo en general, sino tambien en particular para los que tengan verdadera confianza en él, es decir, una confianza que en nada se diferencie de la verdadera piedad, de la fe viva y de la caridad ardiente, y que no nos permita omitir nada de lo que puede depender de nosotros en cumplimiento de nuestro deber y en su servicio. Es cierto que ningun servicio podemos hacerle, porque de nada tiene necesidad; pero es servirle, en nuestro lenguaje, cuando nos proponemos cumplir su presunta voluntad, concurriendo al bien que conocemos en aquello en que podemos contribuir, porque debemos presumir siempre que eso es á lo que se dirige su voluntad, hasta que el suceso nos haga ver que ha tenido Dios razones más fuertes, aunque quizás desconocidas para nosotros, que le han hecho posponer este bien, que nosotros buscábamos, á otro mayor que él mismo se haya propuesto, y que no habrá dejado ó no dejará de efectuar.

59. Acabo de demostrar cómo la accion de la voluntad depende de sus causas, que no hay nada tan propio de la naturaleza humana como esta dependencia de nuestras acciones, pues de otra manera se caería en un fatalismo

absurdo é intolerable, es decir, en el *fatum mahometanum*, que es el peor de todos, porque destruye la prevision y el buen consejo. Sin embargo, conviene hacer ver cómo esta dependencia de las acciones voluntarias no impide que haya en el fondo, en nosotros, una espontaneidad maravillosa la cual hace al alma, en cierto sentido, independiente en sus resoluciones de la influencia física de todas las demás criaturas. Esta espontaneidad, poco conocida hasta ahora, que levanta nuestro imperio sobre nuestras acciones todo cuanto es posible, es un resultado de la armonía preestablecida, de la que es necesario dar aquí alguna explicacion. Los filósofos de la escuela creían que había un influjo físico recíproco entre el cuerpo y el alma, pero desde que se ha visto que el pensamiento y la masa extensa no tienen ningún enlace entre sí y que son criaturas que difieren *toto genere*, muchos pensadores modernos han reconocido que no existe semejante comunicacion física entre el alma y el cuerpo, aunque la comunicacion metafísica subsista siempre, lo cual hace que el alma y el cuerpo compongan un mismo agente, ó lo que se llama una persona. Esta comunicacion física, si la hubiese, haría que el alma mudase el grado de la velocidad y la línea de direccion de los movimientos que se dan en el cuerpo, y, *vice-versa*, el cuerpo cambiaría el curso de los pensamientos que se dan en el alma. Pero es imposible deducir este efecto de ninguna nocion que se conciba en el cuerpo y en el alma, aunque nada sea para nosotros mejor conocido que el alma, puesto que nos es íntima, es decir, es íntima á sí misma.

60. M. Descartes ha querido capitular y hacer que dependa del alma una parte de la accion del cuerpo. Creía conocer una regla de la naturaleza, que, segun él, consiste en que la misma cantidad de movimiento se conserva en el cuerpo. No le parecía posible que la influencia del alma violase esta ley de los cuerpos, sino que creía que el

alma puede mudar la direccion de los movimientos que tienen lugar en el cuerpo; en la misma forma, sobre poco más ó ménos, que un ginete, aun cuando no da fuerza al caballo que monta, no deja de gobernarle, dirigiendo esta fuerza del lado que le conviene. Pero como esto se hace por medio del freno, del bocado, de las espuelas y de otros auxilios materiales, se concibe bien cómo pueda suceder esto; pero no hay instrumentos de que el alma pueda servirse con este objeto; no los hay ni en el alma ni en el cuerpo, es decir, ni en el pensamiento, ni en la masa, que puedan servir para explicar este cambio del uno por el otro. En una palabra: que el alma mude la cantidad de fuerza y que mude la línea de direccion, son dos cosas igualmente inexplicables.

61. Además, despues de Descartes se han descubierto dos verdades importantes sobre este punto. La primera es, que la cantidad de fuerza absoluta que en efecto se conserva, es diferente de la cantidad de movimiento, como ya lo he demostrado en otra parte. El segundo descubrimiento es, que se conserva tambien la misma direccion en todo el conjunto de cuerpos que se supone que obran entre sí, cualquiera que sea la manera en que se choquen. Si M. Descartes hubiera conocido esta regla, hubiese hecho la direccion de los cuerpos tan independiente del alma, como su fuerza; y creo que esto le hubiera conducido en derecho á la hipótesis de la armonía preestablecida, á la que me han conducido á mí estas mismas reglas. Porque además de ser esa influencia física de una de estas sustancias sobre la otra inexplicable, me ha parecido que, á ménos de tener lugar un desórden completo en las leyes de la naturaleza, el alma no podía obrar físicamente sobre el cuerpo. Y he creído que no debía darse oidos á ciertos filósofos, muy entendidos por otra parte, que hacen que concorra Dios para que se produzca tal efecto, á la manera que se hace uso de la tramoya en el teatro

para llegar al desenlace de la pieza, sosteniendo que Dios se ocupa expresamente en mover el cuerpo como lo quiere el alma, ó en dar al alma las percepciones que pide el cuerpo; en cuanto este sistema, que se llama de las causas ocasionales (porque enseña que Dios obra sobre el cuerpo con ocasion del alma ó *vice-versa*), además de introducir el milagro perpétuo para sostener el comercio entre estas dos sustancias, no evita en las leyes naturales, establecidas en cada una de estas mismas sustancias, el desórden que su influencia mútua causaria para la opinion comun.

62. Y así, estando persuadido del principio de la armonía en general, y por consiguiente de la preformacion y de la armonía preestablecida entre todas las cosas, entre la naturaleza y la gracia, entre los decretos de Dios y nuestras acciones previstas, entre todas las partes de la materia, y hasta entre el porvenir y el pasado, en conformidad todo con la soberana sabiduría de Dios, cuyas obras son todo lo armónicas que es posible concebir, yo no podia ménos de venir á parar á este sistema, segun el cual Dios ha criado el alma al principio de tal manera, que debe producir y representarse ordenadamente lo que pasa en el cuerpo, y el cuerpo de tal manera, que debe ejecutar de suyo lo que el alma ordena. De suerte que las leyes que ligan los pensamientos del alma en el órden de las causas finales y segun la evolucion de las percepciones, deben producir imágenes que coincidan y concuerden con las impresiones que hacen los cuerpos sobre nuestros órganos; y las leyes de los movimientos que se verifican en los cuerpos, que se unen y siguen en el órden de las causas eficientes, se encuentren tambien y concuerden de tal manera con los pensamientos del alma, que el cuerpo sea llevado á obrar en el tiempo que el alma quiere.

63. Y lejos de venir esto en daño de la libertad, no puede concebirse cosa más favorable á ella. M. Jacquelot ha demostrado muy bien en su libro, *De la Conformidad de*

la Razon con la Fe, que es como si uno que supiera todo lo que yo habia de ordenar á mi criado durante todo el dia de mañana, construyera un autómeta que se pareciera perfectamente á este criado, y que ejecutase á punto todo el dia cuanto yo le ordenara; lo cual no me impediria á mí el ordenar libremente todo lo que quisiera, aunque la accion del autómeta que me sirviese, no tendria nada de libre.

64. Por otra parte, dependiendo todo lo que pasa en el alma sólo de ella misma, segun este sistema, y procediendo su estado siguiente sólo de ella y de su estado presente, ¿qué mayor independenciam se le puede dar? Es cierto que aún queda en pié cierta imperfeccion en la constitucion del alma. Todo lo que le sucede, depende de ella; pero no depende siempre de su voluntad: esto sería demasiado. Ni siquiera es siempre conocido por su entendimiento ó apercibido distintamente; porque en ella hay, no solo un órden de percepciones distintas que constituyen su poder ó imperio, sino tambien una série de percepciones confusas ó de pasiones que forman su esclavitud; y no hay que estrañar, porque el alma sería una divinidad, si solo tuviese percepciones distintas. Sin embargo, algun poder tiene tambien sobre estas percepciones confusas; si bien de una manera indirecta, porque aun cuando no pueda mudar sus pasiones de golpe, puede trabajar por conseguirlo á la larga, y crearse pasiones nuevas, y hasta hábitos. Tambien tiene un poder semejante sobre las percepciones más distintas, pudiendo crearse indirectamente opiniones y voluntades, y tambien impedir el tener tales ó cuales, y suspender ó adelantar su juicio; porque podemos buscar de antemano medios que nos sirvan para detenernos en ocasiones, cuando estemos para dar un paso resbaladizo en el sentido de un juicio temerario; podemos hallar algun incidente que nos haga diferir nuestra resolucion, aunque esté preparado el ne-

gocio para el fallo; y aunque nuestra opinion y nuestro acto de querer no sean directamente objetos de nuestra voluntad (como ya he observado), no por eso dejamos de tomar á veces medidas para querer, y hasta para creer con el tiempo lo que no se quiere ó no se cree al presente; tan grande es la profundidad del espíritu del hombre.

65. En fin, para concluir con este punto de la espontaneidad, es preciso decir, que tomando las cosas en rigor, el alma tiene en sí el principio de todas sus acciones y hasta de todas sus pasiones; y que lo mismo sucede respecto de todas las sustancias simples desparramadas por toda la naturaleza, aunque sólo se da la libertad en la que son inteligentes. Sin embargo, en el sentido popular, y juzgando por las apariencias, debemos decir que el alma depende en cierta manera del cuerpo y de las impresiones de los sentidos, á la manera que en el uso ordinario hablamos como Tolomeo y Tycho Brahe, y pensamos como Copérnico, cuando se trata de la salida y de la puesta del sol.

66. Puede, sin embargo, entenderse en un sentido verdadero y filosófico esta dependencia mútua que concebimos entre el alma y el cuerpo. Y es que una de estas sustancias depende de la otra idealmente, en tanto que la razon de lo que se hace en la una corresponde á lo que se dá en la otra, lo cual ha tenido lugar en los decretos de Dios desde el acto que dispuso de antemano la armonía que habia de regir entre ellas; á la manera que el autómeta arriba citado, que hiciera las funciones de criado, dependería de mí idealmente, en virtud de la ciencia del que, siendo sabedor de las órdenes que yo habia de dar, le hubiese hecho capaz de servirme puntualmente durante todo el dia siguiente. El conocimiento de mis voliciones futuras habria movido á este gran artesano, el cual formaria enseguida el autómeta: mi influencia seria objetiva y la suya fisica. Porque en tanto que el alma tiene perfeccion

y pensamientos distintos, Dios ha acomodado el cuerpo al alma, y ha hecho de antemano que el cuerpo se vea arrasado á ejecutar sus órdenes; y en tanto que el alma es imperfecta y que sus percepciones son confusas, Dios ha acomodado el alma al cuerpo, de suerte que el alma se deja influir por las pasiones que nacen de las representaciones corporales; lo cual produce el mismo efecto y la misma apariencia que si el uno dependiese del otro inmediatamente y por medio de una influencia fisica. Y hablando propiamente, por medio de sus pensamientos confusos es como el alma se hace presentes los cuerpos que la rodean. Y lo mismo debe entenderse de todo lo que se concibe sobre las acciones de unas sustancias simples sobre las otras. Y la razon de esto es, que cada una tiene que obrar sobre la otra en la medida de su perfeccion, aunque sólo sea idealmente y en la razon de las cosas, esto es, en cuanto Dios ha arreglado desde el principio la influencia de una sustancia sobre otra segun la perfeccion ó imperfeccion que hay en cada cual; si bien la accion y la pasion son siempre mútuas en las criaturas, porque una parte de las razones que sirven para explicar distintamente lo que se hace, y que han servido para darles la existencia, están en una de las sustancias, y otra parte de estas razones se dá en la otra, estando las perfecciones y las imperfecciones siempre mezcladas y repartidas. Por esta razon atribuimos la accion á la una y la pasion á la otra.

67. Pero, en fin, cualquiera que sea la dependencia que concebamos en las acciones voluntarias, y aun cuando se suponga una necesidad absoluta y matemática (lo cual no es cierto), no se seguiría de ahí el que no habria tanta libertad como la que es necesaria para que sean las recompensas y los castigos justos y racionales. Es cierto que comunmente se habla, como si la necesidad de la accion hiciera cesar todo mérito ó demérito, todo derecho de alabar y de condenar, de recompensar y de castigar, pero

es preciso reconocer que esta consecuencia no es absolutamente justa. Estoy muy distante de seguir las opiniones de Bradwardin (1), de Wiclef, de Hobbes y de Spinoza, quienes sostienen, al parecer, esta necesidad completamente matemática, que creo haber refutado lo suficiente, y quizá con más claridad que lo han hecho otros; mas, sin embargo, es preciso dar siempre testimonio de la verdad, y no imputar á un dogma lo que no se deduce de él. Además, estos argumentos prueban demasiado, puesto que probarían lo mismo contra la necesidad hipotética, y justificarían el sofisma perezoso; porque la necesidad absoluta del resultado de las causas no añadiría nada en este punto á la certidumbre infalible de una necesidad hipotética.

68. Es preciso, en primer lugar, por tanto, convenir en que matar á un furioso cuando no hay otro medio de defenderse de él, es lícito. También se reconocerá que es permitido, y muchas veces hasta necesario, destruir los animales venenosos ó muy dañinos, aunque no lo sean por falta suya.

69. En segundo lugar, se castiga á una bestia, aunque esté destituida de razon y de libertad, cuando se cree que esto puede servir para corregirla; y así se hace con los perros y los caballos, produciendo muy buenos resultados. Las recompensas nos sirven también para gobernar á los animales, y así, cuando uno de estos tiene hambre, el alimento que se le da hace que se pueda obtener de él un trabajo, que sin eso no se alcanzaría.

(1) Tomás Bradwardin, arzobispo de Cantorbery, nació en Hartfield en 1290, y murió en Lambeth en 1343. La más célebre de sus obras es la *De Causa Dei contra Pelagium*, en la que los protestantes han creído encontrar su doctrina de la gracia. Se conocen además como suyas: una *Geometria speculativa*, París, 1531, y una *Aritmética speculativa*, París, 1502.

70. En tercer lugar, también podría imponerse la pena capital á las bestias (donde no se trata ya de la corrección de la bestia castigada), si esta pena pudiera servir de ejemplo ó causar terror á las demás para evitar los daños que pudieran hacer. Rorarius, en su libro sobre la *Razon de las bestias*, dice que en Africa se crucificaba á los leones para alejar á los demás de su especie de las ciudades y de los sitios frecuentados; y que, pasando por el país de Juliers, observó que se ahorcaba á los lobos para mayor seguridad de los apriscos. Hay gentes en las aldeas que clavan las aves de rapiña á las puertas de las casas, por creer que otras semejantes no concurrirán así allí tan fácilmente. Y estos procedimientos deberían estimarse siempre procedentes, si sirvieran.

71. Por tanto, y en cuarto lugar, puesto que es seguro y se sabe por experiencia que el temor á los castigos y la esperanza de las recompensas sirven para hacer que se abstengan los hombres del mal y que obren el bien, habrá razon y derecho para servirse de estos medios, aun suponiendo que obráran los hombres necesariamente por cualquiera especie de necesidad que pueda imaginarse. Se objetará, que si el bien ó el mal son necesarios, es inútil emplear medios para obtenerlos ó impedirlos; pero á esto ya respondimos ántes al hablar del sofisma perezoso. Si el bien y el mal fuesen necesarios sin esos medios, serían éstos inútiles; pero no hay nada de eso. Estos bienes y estos males no se verifican sino por virtud de la asistencia de esos medios; y si esos hechos fuesen necesarios, los medios constituirían una parte de las causas que los harían necesarios, puesto que la experiencia muestra que muchas veces el temor ó la esperanza impiden el mal ó anticipan el bien. Esta objeción apenas difiere del sofisma perezoso, que se opone á la certidumbre lo mismo que á la necesidad de los sucesos futuros. De suerte que puede decirse que estas objeciones lo mismo se dirigen contra la

necesidad hipotética, que contra la necesidad absoluta, y que prueban lo mismo contra la una que contra la otra, es decir, no prueban absolutamente nada.

72. Ha tenido lugar una gran disputa entre el obispo Bramhall y M. Hobbes, que comenzó cuando estaban ambos en París, continuó despues de la vuelta de ambos á Inglaterra, y se halla toda contenida en un volúmen en 4.º que se publicó en Lóndres en 1656. Está escrita en inglés, y no ha sido traducida, que yo sepa, ni se ha insertado en las obras latinas de M. Hobbes. Tuve en otro tiempo en mi poder este escrito, y despues me he vuelto á hacer con él; y observé desde luego que no probó Hobbes en modo alguno la necesidad absoluta de todas las cosas, pero que hizo ver con bastante claridad que la necesidad no destruiria todas las reglas de la justicia divina ó humana, ni impediria enteramente el ejercicio de esta virtud.

73. Hay, sin embargo, una especie de justicia y cierta clase de recompensas y de castigos, que no parecen que serian aplicables á los que obrasen por una necesidad absoluta, si la hubiese. Esta especie de justicia es la que no tiene por objeto la enmienda, ni el ejemplo, ni siquiera la reparacion del mal. Esta justicia está sólo fundada en la conveniencia que pide cierta satisfaccion para expiar una accion mala. Los socinianos, Hobbes y algunos otros no admiten esta justicia penal que es propiamente vindicativa, y que Dios se ha reservado en muchas ocasiones; pero que al mismo tiempo ha comunicado á los que tienen derecho á gobernar á los demás, y por cuyo medio Dios la ejerce con tal que obren por razon y no por pasion. Los Socinianos creen que carece de fundamento, pero está siempre fundada en una relacion de conveniencia, que satisface no solo al ofendido, sino tambien á los sabios que lo ven, á manera que una buena armonía ó una buena arquitectura contentan á los espíritus bien formados. Y como el sabio legislador ha amenazado y prometido, por decirlo

así, un castigo, á su firmeza corresponde el no dejar la accion enteramente impune, aun cuando la pena no sirva ya para corregir á nadie. Pero aunque no hubiere prometido nada, bastan con que medie la conveniencia que le hubiera obligado á hacer la promesa, puesto que el sábio solo promete lo que es propio ó conveniente. Y puede hasta decirse que en este caso hay una especie de reparacion para el espíritu, al cual el desórden ofenderia, si el castigo no contribuyese á restablecer el órden. Puede consultarse sobre este punto lo que Grocio ha escrito contra los socinianos sobre la satisfaccion de Jesucristo, y lo que Crellius (1) ha respondido.

74. Por esto las penas de los condenados continúan, aun cuando no sirven ya para apartar del mal; así como las recompensas de los bienaventurados continúan, aun cuando ya no sirven para asegurarse en el bien. Puede decirse, sin embargo, que los condenados se atraen siempre nuevos dolores por virtud de nuevos pecados; y que los bienaventurado se atraen siempre nuevos goces por virtud de nuevos progresos en el bien; estando fundadas ambas cosas en el principio de la conveniencia, que ha hecho que las cosas estén arregladas de manera que la accion mala traiga consigo un castigo. Porque hay motivo para creer segun el paralelismo entre los dos reinos, el de las causas finales y el de las causas eficientes, que Dios ha establecido en el Universo una conexion entre la pena ó la recompensa y entre la accion mala ó la buena, de manera que la primera sea siempre atraida por la segunda, y que la virtud y el vicio se procuren su recompensa y su castigo á consecuencia del curso natural de las cosas, el

(1) *Juan Crellius*, teólogo sociniano, nació cerca de Nuremberg, en 1590, y murió en Cracovia en 1633. Escribió: *Ethica Aristotelica ad sacra. litt. normam emendata*, 1656, en 4.º *De Deo et attributis ejus*. Cracovia, 1630 — *Vindictia pro religionis libertate*, 1637 en 8.º bajo el pseudónimo de *Junio Bruto Potano*, traducido por Naigneon (Lóndres, 1769 en 12.º)

cual contiene por decirlo así, otra especie de armonía preestablecida además de la que aparece en el comercio del alma con el cuerpo. Porque, en fin, todo lo que Dios hace es armónico en perfección, como ya he observado. Es posible, pues, que esta conveniencia cesase con relación á los que obráran sin verdadera libertad, exenta de la necesidad absoluta, y en este caso la única justicia que tendria lugar, seria la correccional y no la vindicativa. Esta es la opinion del célebre Conringius en una disertación que escribió sobre lo que es justo. Y, en efecto, las razones de que Pomponazzi se ha servido en su libro *Del Destino*, para probar la utilidad de los castigos y de las recompensas, áun cuando en nuestras acciones todo sucediese por una fatal necesidad, hacen relación á la enmienda, y no á la satisfaccion *χάλασιν, οὐ τιμωρίαν*. Y á esto responde la destruccion de los animales cómplices de ciertos crímenes, y el arrasar las casas á los rebeldes, es decir, que se hace sólo para causar terror; es un acto de justicia correccional, y en que no tiene parte la justicia vindicativa.

75. Ya es tiempo de suspender esta discusión, que es más curiosa que necesaria, toda vez que hemos demostrado que existe tal necesidad en las acciones voluntarias. Sin embargo, convenia hacer ver que sólo la libertad imperfecta, es decir, la que está exenta únicamente de la coacción, bastaria para fundar esta especie de castigos y de recompensas, que tienden a evitar el mal y á la enmienda. Se vé asimismo por esto, que algunos hombres de inteligencia, que creen que todo es necesario, no tienen razon para decir que nadie debe ser alabado ni vituperado, ni recompensado, ni castigado. Aparentemente sólo lo hacen para lucir su ingenio, y el pretexto que toman para ello es que, siendo todo necesario, nada está en nuestro poder. Pero este pretexto es infundado, porque las acciones necesarias todavía estarian en nuestro

poder, por lo ménos, en tanto que podríamos hacerlas ú omitirlas, cuando la esperanza ó el temor de la alabanza ó de la reprobación, del placer ó del dolor movieran á nuestra voluntad, sea que la movieran necesariamente, sea que al hacerlo dejaran á salvo por entero la espontaneidad, la contingencia y la libertad. De suerte que las alabanzas y las reprensiones, las recompensas y los castigos tendrian siempre una gran parte de su utilidad, áun cuando hubiere una verdadera necesidad en nuestras acciones. Podemos alabar ó criticar tambien buenas ó malas cualidades naturales, en que la voluntad no tiene parte, en un diamante ó en un hombre; y el que dijo de Caton de Útica, que obró virtuosamente por efecto de su bondad natural, y que le era imposible conducirse de otra manera, creyó con esto alabarle más.

76. Las dificultades que hasta aquí hemos procurado resolver, son, casi todas ellas, comunes á la teología natural y á la revelada. Ahora será necesario que nos fijemos en un punto de la revelación, que es la elección ó la reprobación de los hombres, junto con la economía ó el empleo de la gracia divina con relación á estos actos de la misericordia ó de la justicia de Dios. Pero al responder á las objeciones precedentes, hemos abierto un camino para resolver las demás. Lo cual confirma la observación que hemos hecho antes (*Discurso preliminar*, § 43), de que hay oposición entre las verdaderas razones de la teología natural y las falsas razones de las apariencias humanas, más bien que entre la fe revelada y la razon. Porque apenas hay ninguna objeción contra la revelación, sobre esta materia, que sea nueva, y que no se derive de las que pueden oponerse á las verdades conocidas por la razon.

77. Ahora bien, como los teólogos de casi todos los partidos están divididos sobre este punto de la predestinación y de la gracia, y muchas veces dan respuestas

distintas á las mismas objeciones, de conformidad con sus diversos principios, no puede uno dispensarse de decir algo sobre las principales diferencias que hay entre ellos. Puede decirse en general, que los unos consideran á Dios de una manera más metafísica, y los otros de una manera más moral; y como queda dicho en otro lugar, los *contraremostrantes* tomaron el primer partido, y los *remostrantes*, (1), el segundo. Mas, para obrar bien, es preciso sostener igualmente, de una parte, la independencia de Dios y la dependencia de las criaturas; y de otra, la justicia y la bondad de Dios, que le hacen depender de sí mismo, de su voluntad, de su entendimiento y de su sabiduría.

78. Algunos autores entendidos y bien intencionados, queriendo presentar la fuerza de las razones de los dos partidos principales, para persuadirles á que se toleren mutuamente, creen que toda la controversia se reduce á este punto capital: á saber, cual ha sido el fin principal de Dios al dictar sus decretos con relacion al hombre; si los ha dado únicamente para demostrar su gloria, manifestando sus atributos, y formando, para conseguirlo, el gran proyecto de la creacion y de la providencia; ó si se ha fijado más bien en los movimientos voluntarios de las sustancias inteligentes que tenia intencion de crear; considerando lo que ellas querrian ó harian en las diferentes circunstancias y situaciones en que podrian hallarse, á fin de tomar una resolucion que fuese la conveniente. Parece que las dos respuestas que se dan á esta gran cuestion, estimándolas opuestas entre sí, son fáciles de conciliar; y, por consiguiente, que los dos partidos se pon-

(1) Los partidarios de Arminio se llamaban así de la *remonstrantia* ó representacion que elevaron á los Estados de Holanda y Frisia, que contenia un sumario de su fe en cinco artículos.

drian de acuerdo en el fondo, sin necesidad de apelar á la tolerancia, si todo se redujese á este punto. A la verdad, Dios, al formar el designio de crear el mundo, únicamente se ha propuesto manifestar y comunicar sus perfecciones de la manera más eficaz y más digna de su grandeza, de su sabiduría y de su bondad. Pero esto mismo le ha precisado á considerar todas las acciones de las criaturas, aún en el estado de posibilidad, para formar el proyecto más conveniente. Obra á la manera de un gran arquitecto que se propone como fin la satisfaccion y la gloria de haber construido un magnífico edificio, y que tiene en cuenta todo lo que debe entrar en la edificacion del mismo, la forma y los materiales, el sitio, el emplazamiento, los medios, los operarios, el gasto, antes de tomar una decidida resolucion. Porque un sábio, al formar sus proyectos, no puede separar el fin de los medios; ni se propone un fin, sin saber si tiene los medios de llevarlo á cabo.

79. Yo no sé si quizá hay todavía personas que se imaginan que, siendo Dios dueño absoluto de todas las cosas, se puede inferir de ahí, que todo lo que está fuera de él le es indiferente, que sólo ha atendido á sí mismo, sin cuidarse de los demás, y que ha hecho á unos dichosos y á otros desgraciados sin motivo, sin eleccion y sin razon para ello. Mas enseñar una cosa semejante de Dios, es arrancarle la sabiduría y la bondad. Basta que veamos que Dios atiende á sí propio, que no olvida nada de lo que se debe á sí mismo; para que nos convenzamos de que atiende también á sus criaturas, y que las emplea de la manera más conforme con el orden. Porque un grande y bondadoso príncipe, cuanto más atiende á su gloria, tanto más pensará en hacer dichosos á sus súbditos, aún cuando se le suponga el más absoluto de todos los monarcas, y aún cuando fuesen sus súbditos esclavos de nacimiento ú hombres tenidos en propiedad (como dicen los juriscultos), en fin, gentes sometidas enteramente á un poder

arbitrario. El mismo Calvino y algunos otros de los más decididos defensores del decreto absoluto, han dicho, con mucha razon, que Dios ha tenido poderosas y justas razones para hacer la eleccion y dispensacion de sus gracias, aunque el pormenor de estas razones nos sea desconocido; y que es preciso juzgar caritativamente que los más rígidos predestinadores están dotados de demasiada razon y demasiada piedad para apartarse de esta opinion.

80. No habrá, pues (yo lo espero), que mantener controversia con personas tan poco razonables sobre este punto. Pero la habrá siempre, y empeñada, entre los que se llaman universalistas y particularistas, respecto de lo que enseñan con relacion á la gracia y á la voluntad de Dios. Sin embargo, me inclino algo á creer que, por lo ménos, la disputa tan acalorada que sostienen sobre la voluntad de Dios de salvar á todos los hombres, ó sobre lo que de ella depende (prescindiendo de la *de Auxiliis*, ó de la asistencia de la gracia), consiste más bien en el modo de expresarse que en la cosa misma. Porque es preciso considerar que Dios, como cualquiera otro sábio benéfico, se siente inclinado á hacer todo el bien que sea factible, y que esta inclinacion es proporcionada á la excelencia de este bien, y esto (tomando el objeto precisamente y en sí) por una voluntad antecedente, como se la llama, pero que no tiene siempre un completo resultado; porque este sábio debe tener además otras muchas inclinaciones. Y así, el resultado de todas las inclinaciones juntas es lo que constituye su voluntad plena y decretoria, como hemos explicado antes. Puede, por tanto, decirse con los antiguos, que Dios quiere salvar á todos los hombres segun su voluntad antecedente, y no segun su voluntad consecuente, la cual jamás deja de producir su efecto. Y si los que niegan esta voluntad universal no quieren admitir que se llame voluntad á la inclinacion antecedente, lo que hacen es embarazarse con una cuestion de palabras.

81. Pero hay una cuestion más real respecto á la predestinacion á la vida eterna y á cualquiera otro destino acordado por Dios; á saber, si este es absoluto ó respectivo. Hay destinacion al bien y al mal, y como el mal es moral y físico, los teólogos de todos los partidos convienen en que no hay destinacion al mal moral, es decir, que nadie está destinado á pecar. En cuanto al mayor mal físico, que es la condenacion, puede distinguirse entre la destinacion y la predestinacion, porque la predestinacion parece encerrar en sí un destino absoluto y anterior á las buenas ó malas acciones de aquellos á quienes afecta. Y así puede decirse que los reprobados están destinados á la condenacion, porque son conocidos como impenitentes. Pero no puede decirse de igual modo que los reprobados están predestinados á la condenacion, porque no hay reprobacion absoluta, siendo su fundamento la impenitencia final prevista.

82. Hay autores, ciertamente, que pretenden que, queriendo Dios manifestar su misericordia y su justicia por razones dignas de él, pero que nos son desconocidas, ha escogido los elegidos, y desechado por consiguiente los reprobados, antes de toda consideracion del pecado, incluso el de Adam; que, despues de esta resolucion, ha tenido á bien permitir el pecado para poder ejercer estas dos virtudes, y que ha decretado gracias en Jesucristo á los unos para salvarlos, y negádaslas á los otros para poderlos castigar; y por esto se les llama á estos autores *supralapsarios*, porque el decreto de castigar precede, segun ellos, al conocimiento de la existencia futura del pecado. Pero la opinion más comun hoy dia entre los que se llaman reformados, y que está apoyada en el Sínodo de Dordrecht, es la de los *infralapsarios*, que conforma bastante con la opinion de San Agustin, quien dice, que habiendo resuelto Dios permitir el pecado de Adam y la corrupcion del género humano por razones justas, pero

ocultas, su misericordia le ha hecho escojer á algunos, sacándolos de la masa corrompida para salvarlos gratuitamente por el mérito de Jesucristo, y que su justicia le hace resolverse á castigar á otros mediante la condenacion que merecen. Por esta razon los escolásticos llamaban *prædestinati* á los escogidos, y *præciti* á los reprobados. Es preciso reconocer que algunos infralapsarios y otros hablan algunas veces de la predestinacion á la condenacion al modo de Fulgencio y del mismo San Agustin; pero esto significa para ellos tanto como destino; y de nada sirve disputar sobre palabras aunque en otro tiempo esto dió lugar á que se maltratara á Godescalco, que hizo mucho ruido hácia mediados del siglo noveno, y que tomó el nombre de Fulgencio para indicar que imitaba á este autor.

83. En cuanto al destino de los elegidos para la vida eterna, los protestantes, lo mismo que los de la Iglesia romana, disputan mucho entre sí sobre si la eleccion es absoluta, ó si se funda en la prevision de la fe viva final. Los llamados evangélicos, es decir, los de la confesion de Aushourg, están por la última opinion; creen que no debe acudirse á las causas ocultas de la eleccion mientras pueda encontrarse una causa manifiesta consignada en la Sagrada Escritura, que es la fe en Jesucristo, y les parece que la prevision de la causa es igualmente la causa de la prevision del efecto. Los llamados reformados son de otra opinion; reconocen que la salvacion procede de la fe en Jesucristo, pero observan que muchas veces la causa, anterior al efecto en la ejecucion, es posterior en la intencion, como cuando la causa es el medio, y el efecto es el fin. Y así, la cuestion es, si es la fe ó la salvacion la que es anterior en la intencion de Dios, es decir, si Dios ha tenido más bien en cuenta salvar al hombre, que hácerle fiel.

84. Por esto se ve, que la cuestion entre los supra-

lapsarios y los infralapsarios en parte, y despues entre estos y los evangélicos, viene á parar en concebir debidamente el orden en que se dan los decretos de Dios. Quizá podria desaparecer esta disputa de una vez, diciendo, que tomándolo todo en cuenta, todos los decretos de Dios de que se trata, son simultáneos, no sólo con relacion al tiempo, en lo cual todos convienen, sino tambien *in signo rationis* y en el orden de la naturaleza. Y en efecto, la fórmula de concordia, conforme á algunos pasajes de San Agustin, comprende en el mismo decreto de la eleccion la salvacion y los medios que conducen á ella. Para probar esta simultaneidad de los destinos ó de los decretos de que se trata, es preciso volver al expediente de que me he servido más de una vez, en el que se hace ver, que Dios, antes de decretar nada, ha considerado, entre otras séries posibles de cosas, la que ha aprobado desde entonces, en cuya idea está representado cómo los primeros padres pecan y corrompen á su descendencia; cómo Jesucristo rescata al género humano; cómo algunos, auxiliados por tales ó cuales gracias, alcanzan la fe final y la salvacion, y cómo otros, con ó sin tales ó cuales gracias, no las alcanzan, permanecen en el pecado y son condenados; cómo Dios no da su aprobacion á esta série, sino despues de haber atendido á todos sus pormenores, y que por lo mismo nada decide en definitiva sobre los que serán salvados ó condenados, sin haberlo pesado todo y hasta comparado con todas las demás séries posibles. Y así, la resolucion de Dios toma en cuenta toda la série á la vez, sin que haga más que decretar su existencia. Para salvar á otros hombres ó hacerlo de otro modo, habria sido preciso elegir otra série general, porque todo está ligado en cada una. Y tomando las cosas de este modo, que es el más digno del más sábio de los seres, en el que están las acciones todo lo ligadas que es posible, bastó un sólo decreto total, que es el de crear un tal mundo y no otro, y

este decreto total comprende igualmente todos los decretos particulares, sin necesidad de que haya orden entre ellos; aunque por otra parte pueda decirse que cada acto particular de voluntad antecedente que entra en el resultado total, tiene su valor y su orden en la medida del bien á que este acto inclina. Pero estos actos de voluntad antecedentes, no se llaman decretos, puesto que no son infalibles, en cuanto depende el éxito del resultado total. Y tomando en este sentido las cosas, todas las dificultades que pueden suscitarse se reducen á las que ya hemos planteado y resuelto al examinar el origen del mal.

85. Sólo falta discutir un punto importante que tiene algunas dificultades particulares, que es la de la dispensacion de los medios y de las circunstancias que contribuyen á la salvacion y á la condenacion, la cual comprende, entre otras, la materia de los auxilios de la gracia (*de auxiliis gratiæ*), sobre la que Roma (después de la disputa que tuvo lugar entre dominicanos y jesuitas en la congregacion *de Auxiliis* bajo Clemente VIII) (1), no permite fácilmente que se publiquen libros. Todo el mundo tiene que convenir en que Dios es perfectamente bueno y justo, que su bondad hace que contribuya lo ménos posible á que los hombres se hagan culpables y todo lo posible á que se salven (digo posible, salvo el orden general de las cosas); que su justicia le impide condenar á los inocentes y dejar las buenas acciones sin recompensa, y que guarda al mismo tiempo una justa proporcion en los castigos y en los premios. Sin embargo, esta idea que debe tenerse de la bondad y de la justicia de Dios, no aparece lo bastante en lo que conocemos de sus acciones con relacion á la salvacion y á la condenacion de los hombres; y de aquí las

(1) *Clemente VIII*, ó Felipe Aldobrandini, fué elegido Papa en 1592 y murió en 1605.

dificultades que surjen con respecto al pecado y á su remedio.

86. La primera dificultad es, cómo el alma ha podido ser infectada del pecado original, que es la raíz de los pecados actuales, sin que haya habido injusticia por parte de Dios al exponerla á cometerlo. Esta dificultad ha dado ocasion á tres opiniones sobre el origen del alma misma; la de la preexistencia de las almas humanas en otro mundo ó en otra vida, en donde ellas habian pecado y habian sido condenadas á ser encerradas en la prision del cuerpo humano; opinion de los platonianos, que se atribuye á Origenes, y que hoy dia no carece de partidarios. Enrique Moro, doctor inglés, sostuvo en parte este dogma en un libro que escribió adrede para esto. Algunos de los que sostienen esta preexistencia han ido á parar á la metempsicosis. M. Van-Helmont, el hijo, era de esta opinion, y el autor ingenioso de algunas meditaciones metafísicas, publicadas en 1678 bajo el nombre de Guillermo Wander parece inclinarse á ella. La segunda opinion es la de la *traduccion*, como si el alma de los niños fuese engendrada (*per traducem*) del alma ó de las almas de los que engendran el cuerpo. San Agustin se inclinaba á esta opinion para salvar mejor el pecado original. Esta doctrina se enseña tambien por la mayor parte de los teólogos de la confesion de Ausbourg. Sin embargo, no era generalmente admitida por todos ellos, puesto que las Universidades de Jena, de Helstadt y otras há largo tiempo que sostienen una contraria. La tercera opinion, que es la más seguida hoy, es la de la creacion; la cual se enseña en la mayor parte de las escuelas cristianas, pero es la que suscite mayores dificultades con relacion al pecado original.

87. En esta controversia de los teólogos sobre el origen del alma humana, va envuelta la disputa filosófica sobre el origen de las formas. Aristóteles y la escuela, de conformidad con él, han llamado forma á lo que es un

principio de accion y se encuentra en el mismo que obra. Este principio interno es, ó sustancial, y se llama alma, cuando está en un cuerpo orgánico; ó accidental, el cual es costumbre llamar cualidad. El mismo filósofo ha dado al alma el nombre genérico de entelequia ó acto. Esta palabra, entelequia, se deriva de una palabra griega que significa perfecto, y por esta razon el célebre Hermolaus Barbarus (1) la expresó en latin literalmente diciendo *perfecti habia*, porque el acto es una realizacion de la potencia; y en verdad que ninguna necesidad tenia de consultar al diablo, como lo hizo, segun se dice, para no aprender más que esto. Ahora bien, segun el filósofo Stagirita hay dos especies de actos, el acto permanente y el acto sucesivo. El acto permanente ó durable no es otra cosa que la forma, sustancial ó accidental; la forma sustancial (como el alma, por ejemplo) es por completo permanente, por lo menos segun mi opinion, y la accidental no lo es más que por un tiempo dado. Pero el acto enteramente pasajero, cuya naturaleza es transitoria, consiste en la accion misma. He demostrado en otra parte que la nocion de la entelequia no debe desestimarse enteramente, y que, siendo permanente, lleva en sí, no sólo una simple facultad activa, sino tambien lo que se puede llamar fuerza, esfuerzo, *conatus*, al que debe seguirse la accion, si no hay algo que lo impida. La facultad no es más que un atributo, ó bien á veces un modo; pero la fuerza, cuando no es un ingrediente de la sustancia misma (es decir, la fuerza que no es primitiva, sino derivativa), es una cualidad que es distinta y es separable

(1) *Hermolao Barbaro*, ilustre sábio del siglo xvi, nació en Venecia en 1454 y murió en Roma en 1493. Se conocen como suyos los libros siguientes: *Compendium ethicorum librorum*, en 8.º—Venecia, 1544.—*Compendium scientiæ naturalis in Aristotele*, en 8.º—Venecia, 1545.—*Themistii paraphrasis in Aristotelis posteriora analytica latine versa*.—París, 1511.

de la sustancia. He demostrado igualmente cómo puede concebirse que el alma es una fuerza primitiva, que es modificada y cambiada por las fuerzas derivativas ó cualidades, y puesta en ejercicio en las acciones.

88. Ahora bien, los filósofos se han atormentado mucho con el origen de las formas sustanciales. Porque decir que el compuesto de forma y de materia es *producido*, y que la forma no es más que *comproducida*, era lo mismo que no decir nada. Segun la opinion comun, las formas salen de la potencia de la materia, á lo que se llama educion; y tampoco se decia con esto nada; pero se la aclaraba en cierta manera comparándola con las figuras, por que la de una estatua se produce quitando el mármol que sobra. Esta comparacion podria tener lugar, si la forma consistiese en una simple limitacion como la figura. Algunos han creido que las formas vienen del cielo, y que son hasta creadas despues, cuando están ya producidos los cuerpos. Julio Scaligero insinuó que podria suceder que las formas saliesen de la potencia activa de la causa eficiente (es decir, ó de la de Dios en el caso de la creacion, ó de la de las otras formas, en el caso de la generacion) más bien que de la potencia pasiva de la materia, y esto es volver otra vez á la *traduccion*, cuando se verifica una generacion. Daniel Sennert, médico y físico de Witttemberg, sostuvo esta opinion, sobre todo con relacion á los cuerpos animados que se multiplican por los gérmenes. Un cierto Julio César della Galla, italiano, que vivia en los Países-Bajos, y un médico de Groninga, llamado Juan Freitag (1), escribieron contra él de una manera muy violenta; y Juan Sperling (2) profesor en Witttemberg, hizo la

(1) *Juan Freitag*, médico, nació en Niederwesel, en el Gran Ducado de Cleves, en 1581, y murió en 1641. Escribió un tratado *De formarum origine*.

(2) *Juan Sperling* nació en Leuchfeld, en Turinga, en 1603, y murió en 1658. Fué rector de la Universidad de Wurtemberg, y

apología de su maestro, y trabó una gran disputa con Juan Zeisold (1) profesor en Jena, que defendía la creación del alma humana.

89. Pero la traducción y la educación son igualmente inexplicables, cuando se trata de hallar el origen del alma. No sucede lo mismo con las formas accidentales, puesto que no son más que modificaciones de la sustancia, y su origen puede explicarse por la educación; es decir, por la variación de las limitaciones, en la misma forma que el origen de las figuras. Pero otra cosa es, cuando se trata del origen de una sustancia cuyo comienzo y destrucción son igualmente difíciles de explicar. Sennert y Sperling no se han atrevido á admitir la sustancia y la indestructibilidad de las almas de las bestias ó de otras formas primitivas, aunque las reconozcan por indivisibles é inmateriales. Pero esto nace de que confunden la indestructibilidad con la inmortalidad, por la que, respecto del hombre, se entiende que subsiste, no solo el alma, si no la personalidad; esto es, que al decir que el alma del hombre es inmortal, se hace subsistir lo que hace que sea la misma persona, la cual retiene sus cualidades morales, conservando la conciencia ó el sentimiento reflexivo interno de lo que ella es, lo cual la hace capaz de castigo y de recompensa. Pero esta conservación de la personalidad no tiene lugar en el alma de las bestias, y por esto yo prefiero decir que son imperecederas, y no que son inmortales. Sin embargo, esta equivocación ha sido, al parecer, cau-

escribió las siguientes obras: *De originem formarum*.—*De Morbis totius substantiæ*.—*Defensionem de Origine formarum*.—*De calido innato*; las tres pro Sennero contra Freitagium.

(1) Zeisold nació cerca de Altembourg en 1599; fué profesor de física en Jena, y murió en 1667. Escribió: *Dissert. de amina humanæ propagatione*.—*Anthropologiam physicam*.—*Responsionem ad Sperlingii programma*, publicado en 1650.—*De creatione animæ rationalis*.

sa de una gran inconsecuencia en las doctrinas de los tomistas y de otros buenos filósofos, que han reconocido la inmaterialidad ó la indivisibilidad de todas las almas sin querer reconocer la indestructibilidad de las mismas, lo cual viene en gran perjuicio de la inmortalidad del alma humana. Juan Scot (1), es decir, el Escocés (lo que significaba en otro tiempo el Hibernés ó el Erigines) autor célebre del tiempo de Luis el Piadoso y de sus hijos, defendió la conservación de todas las almas; y no veo por qué ha de haber ménos inconveniente en hacer durar los átomos de Epicuro (2) ó de Gasendo, que en hacer subsistir todas las sustancias verdaderamente simples é indivisibles, que son los únicos y verdaderos átomos de la naturaleza. Y Pitágoras tenía razón para decir en general con Ovidio:

Morte carent animæ.

90. Pues bien, como yo gusto de las máximas que se sostienen entre sí, y que tengan las ménos excepciones posibles, hé aquí lo que me ha parecido más razonable en todos sentidos sobre esta importante cuestión. Sostengo que las almas, y en general las sustancias simples, sólo pueden comenzar por creación y concluir por aniquilación; y como la formación de los cuerpos orgánicos ani-

(1) Juan Scot, llamado también Scot Erigenes, filósofo ilustre del siglo ix, impregnado en las ideas alejandrinas, vivió en Francia, bajo Carlos el Calvo. Su principal obra es. *De divisione naturæ*, publicada en Oxford en 1681, por T. Gale, en fól.—M. Schister ha publicado en Alemania una nueva edición.

(2) Epicuro, filósofo ilustre de la antigüedad, nació en Atenas en 341 (antes de J. C.), y murió en 270.—La mayor parte de sus obras se han perdido; se han encontrado algunos fragmentos en el *Herculanensium voluminum quæ supersunt*, t. II, Nap. 1809. T. X, Nap. 1850).—Puede consultarse á Gasendo: *De vita moribus et doctrina Epicuri*, en 4.º Lyon, 1667, y *Syntagma philosophiæ Epicuri*, en 4.º La Haya, 1655.

mados no parece que pueda explicarse en el orden de la naturaleza, sino suponiendo una preformacion ya orgánica, he inferido de aquí, que lo que llamamos generacion de un animal no es más que una trasformacion y aumento; y así, puesto que el mismo cuerpo era ya animado y tenia la misma alma, creo lo mismo, *vice-versa*, de la conservacion del alma; que una vez que es creada, se conserva el animal, y por consiguiente, la muerte aparente no es más que un envolvimiento, no habiendo trazas de que en el orden de la naturaleza existan almas separadas de todo cuerpo, ni que lo que una vez comienza á existir naturalmente, pueda cesar por las fuerzas de la naturaleza.

91. Despues de haber establecido un orden tan bello y reglas tan generales respecto á los animales, no parece racional que el hombre sea excluido de él por entero, y que todo se haga por milagro con relacion á su alma. He hecho ver más de una vez, que es propio de la sabiduría de Dios el que sean armónicas todas sus obras y que la naturaleza sea paralela á la gracia. Y así debo creer que las almas, que serán un dia almas humanas, como las de las demás especies, han existido en los gérmes y en los antepasados hasta Adam, y que han existido, por consiguiente, desde el principio de las cosas, y siempre en una como á manera de cuerpo organizado; en lo cual están, al parecer, conformes con mi opinion M. Swammerdam, el R. P. Malebranche (1), M. Bayle,

(1) Nicolás Malebranche, filósofo ilustre del siglo XVII, nació en París en 1638 y murió en 1715. Era del Oratorio y afecto á la filosofía de Descartes; pero es tambien autor de una filosofía original. Sus obras son: *La indagacion de la verdad*, en 12.º París, 1674.—*Conversaciones metafísicas y cristianas*, en 12.º París, 1677.—*Tratado de la naturaleza y de la gracia*. Amsterdam, en 12.º, 1643.—*Meditaciones metafísicas y cristianas*, en 12.º, Col, 1633.—*Tratado de moral*, en 12.º, 1634.—*Conversaciones sobre la metafísica*, en 12.º, 1688.

M. Pitcarne (1), M. Hartsoeker (2) y otras muchas personas muy ilustradas y entendidas. Y esta doctrina ha sido confirmada por las observaciones microscópicas de M. Leeuwenhoek y de otros buenos observadores. Pero me parece tambien propio, por muchas razones, el sentar que no existian entonces las almas sino como almas sensitivas ó animales, dotadas de percepcion y de sentimiento y destituidas de razon; y que han permanecido en este estado hasta el acto de la generacion del hombre, á que debian pertenecer, recibiendo entonces la razon; sea porque haya un medio natural de elevar un alma sensitiva al grado de alma racional (lo cual no concibo fácilmente), sea porque Dios haya dado la razon a esta alma por una operacion particular, ó (si se quiere) por una especie de *transcreacion*; cosa que es tanto más admisible, cuanto que la revelacion enseña otras muchas operaciones inmediatas de Dios sobre nuestras almas. Esta explicacion remueve, al parecer, las dificultades que se presentan en este punto en filosofía ó en teología, puesto que la del origen de las formas cesa enteramente, y puesto que es más propio de la justicia divina dar al alma, corrompida ya física y animalmente por el pecado de Adam, una nueva perfeccion, que es la razon, que no poner un alma racional por creacion, ó de otra manera, en un cuerpo en que debe corromperse moralmente.

92. Ahora bien, una vez puesta el alma bajo la domi-

(1) Pitcarne (Arquibaldo), médico escocés, profesor en Leyden en 1692. Escribió *Oposeula medica*.

(2) Hartsoeker, matemático holandés, nació en Holanda, en 1656, fué nombrado miembro de la Academia de Ciencias en 1699, y murió en 1725. Sus numerosas obras están consagradas á cuestiones de matemáticas y de física, pero no sabemos en cuál de ellas trató el punto de que habla Leibniz, á no ser que sea en su *Carta sobre las patas que vuelven á crecer en los cangrejos cuando se les han roto*.

nacion del pecado, y dispuesta á cometer pecados actuales desde el momento en que se halla en estado de usar de su razon, se presenta una nueva cuestion: la de si esta disposicion del hombre que no ha sido regenerado por el bautismo, basta para que se condene, aun cuando no llegue nunca al pecado actual, como puede suceder, y sucede muchas veces, ya porque muera antes de alcanzar la edad de la razon, ya por que se haga imbecil é incapaz antes de usar de ellas. Se dice que San Gregorio Nazianceno (1) lo niega (*Orat. de Baptismo*); pero San Agustin está por la afirmativa, y sostiene que sólo el pecado original basta para que se merezcan las llamas del infierno; aunque esta opinion sea muy dura, por no decir otra cosa. Cuando hablo aquí de la condenacion y del infierno, entiendo los dolores, y no una simple privacion de la felicidad suprema; entiendo *pœnam sensus, non damni*. Gregorio de Rimini, general de los Agustinos, con algunos otros muy contados, ha seguido á San Agustin contra la opinion recibida en las escuelas de su tiempo, y por esto se le llamaba el verdugo de los niños, *tortor infantum*. Los escolásticos, en lugar de enviarles á las llamas del infierno, les han señalado espresamente un limbo, donde no padecen, y son castigados tan sólo con la privacion de la vision beatífica. Las revelaciones de Santa Brígida (2) (como se las llama) muy

(1) *San Gregorio Nazianceno*, uno de los más ilustres padres de la Iglesia griega, nació en Acianca, cerca de Nazianca, en Capadocia en 328, fué obispo de Constantinopla, y murió hacia el año 389. Escribió gran número de sermones, de cartas, de poesías y de discursos contra el emperador Juliano.—Sus obras completas fueron publicadas en Basilea en 1550. Los benedictinos de San Mauro comenzaron una edicion greco latina de la que sólo ha aparecido el primer tomo.

(2) *Santa Brígida*, nació en Suecia, de familia real, en 1302, y murió en Roma de vuelta de una peregrinacion á la Tierra Santa en 1373. Sus *Revelaciones*, referidas por el monje Pedro, prior de

estimadas en Roma, vienen en apoyo de este dogma. Salmeron (1) y Molina, siguiendo á Ambrosio Catharin (2) y á otros, les conceden una cierta beatitud natural; y el cardenal Sfondrate, hombre de saber y de piedad, lo aprueba y ultimamente ha llegado hasta preferir en cierta manera el estado de los niños sin bautismo, que es el estado de una dichosa inocencia, al de un pecador salvado, como se vé en su *Nodus prædestinationis solutus*, pero esto parece que es ya demasiado. Es cierto que un alma, iluminada como es debido, no querría pecar, aun cuando por este medio pudiera obtener todos los placeres imaginables; pero eso de escoger entre el pecado y la verdadera beatitud, es un caso quimérico, y vale más obtener la beatitud (aunque sea despues de la penitencia), que verse privado de ella para siempre.

93. Muchos prelados y teólogos de Francia, muy dispuestos á alejarse de Molina y á seguir á San Agustin, se inclinan, al parecer, á la opinion de este gran doctor, que condena á las llamas eternas á los niños muertos en la edad de la inocencia antes de haber recibido el bautismo. Así aparece de la carta citada antes, que cinco insignes prelados de Francia escribieron al Papa Inocencio XII contra el libro póstumo del cardenal Sfondrate, pero en la

Albactre, y por Matías, canónigo de Linkoping, fueron vivamente atacadas por Gerson.—El cardenal Torquemada hizo que se aprobaran en el Concilio de Basilea. Fueron impresas en Roma en 1475 y 1488 y traducidas al francés en 1536.

(1) *Salmeron*, jesuita de Toledo, nació en 1516. Fué uno de los primeros compañeros de Ignacio de Loyola, asistió al Concilio de Trento, y murió en 1585. Sus obras han sido publicadas en 16 volúmenes.

(2) *Catharin*, jurisconsulto, conocido con el nombre de *Lancelot Pólitus* y teólogo, nació en Sena en 1437, y murió en Roma en 1553. Pasa por un teólogo independiente y es bastante atrevido en sus opiniones. Su *tratado de la gracia* se aproxima al luteranismo.

que no se atrevieron á condenar la doctrina de la pena puramente privativa de los niños muertos sin bautismo, al ver que habia sido aprobada por el venerable Tomás de Aquino y por otros hombres grandes. Yo no hablo de los que de un lado son llamados jansenistas, y de otro discípulos de San Agustin, porque se declaran por entero y resueltamente en favor de la opinion de este Padre. Pero es preciso reconocer que esta opinion no tiene fundamento bastante, ni en la razon, ni en la Escritura, y que envuelve una dureza por demás chocante. M. Nicole excusa de una manera poco conveniente esta opinion en su libro sobre la *Unidad de la Iglesia*, escrito contra M. Jurieu, aunque M. Bayle se ponga de su parte, (capítulo CLXXVIII de la *Resp. á un prov. tom. III.*) M. Nicole alega como pretexto, que hay otros dogmas en la religion cristiana que parecen tambien duros. Pero, prescindiendo de que no es una consecuencia admisible el que hayan de multiplicarse estas durezas sin prueba, es preciso tener en cuenta que esos otros dogmas que M. Nicole aduce, que son el pecado original y la eternidad de las penas, sólo son duros é injustos en apariencia, mientras que la condenacion de los niños muertos sin pecado actual y sin regeneracion lo seria verdaderamente, puesto que seria en efecto condenar á inocentes. Y esto me hace creer, que el partido que sostiene esta opinion no prevalecerá, ni aún en la misma Iglesia romana. Los teólogos evangélicos acostumbran á hablar con bastante moderacion sobre este punto, y á abandonar estas almas al juicio y á la clemencia de su criador. No conocemos todas las vías extraordinarias de que puede servirse Dios para iluminarlas.

94. Puede decirse que los que condenan sólo por el pecado original, y condenan por lo mismo á los niños muertos sin bautismo ó fuera de la alianza, caen, sin pensar en ello, en cierto modo de entender la predisposicion del hombre y la presciencia de Dios que ellos desaprueban

en otros. No quieren que Dios rehuse sus gracias á los que preve que habrán de resistirlas, ni que esta prevision y esta disposicion sean causa de la condenacion de estas personas; y, sin embargo, pretenden que la disposicion que constituye el pecado original, y en la que Dios preve que el niño pecará en el momento que entre en el uso de la razon, baste para condenar á este niño de antemano. Los que sostienen lo uno y rechazan lo otro, no guardan bastante la uniformidad y el enlace entre sus principios.

95. Apenas si es menor la dificultad respecto de los que llegan á la edad de la discrecion y se sumergen en el pecado, siguiendo la inclinacion de la naturaleza corrompida, si no reciben el auxilio de la gracia necesaria para detenerse en la pendiente del precipicio, ó para salir del abismo en que están sumidos. Porque parece duro condenarles eternamente por haber hecho lo que no estaba en su poder impedir. Los que condenan hasta á los niños incapaces de discrecion, les importan ménos los adultos, y podria decirse que se han endurecido á fuerza de pensar en los sufrimientos de los demás. Pero no sucede así con los de opinion contraria, y yo estaré siempre con los que conceden á todos los hombres una gracia suficiente que los sacará del mal, con tal que tengan bastante disposicion para aprovecharse de este auxilio y no rechazarlo voluntariamente. Se objeta que ha habido y hay aún una infinidad de hombres en los pueblos civilizados y entre los bárbaros, que jamás han tenido nunca este conocimiento de Dios y de Jesucristo que es necesario para salvarse por las vías ordinarias. Pero sin excusarlos por la pretension de un pecado puramente filosófico, y sin atenernos á una simple pena de privacion, cosas que no es este el lugar en que deben discutirse, puede ponerse en duda el hecho, porque, ¿sabemos nosotros si acaso reciben auxilios ordinarios ó extraordinarios que nos son desconocidos? La máxima: *Quod facienti quod in se est, non denegatur gratia necessaria*, me

parece de una verdad eterna. Tomás de Aquino, el arzobispo Bradwardin y otros han indicado que en este punto pasan cosas que nosotros no sabemos (Thom. quæst. 14. *De Veritate*; art. 11 *ad 1 et alibi*. Bradwardin, *De causa Dei, non procul ab initio*). Y muchos teólogos que gozan de gran autoridad en la misma Iglesia romana, han enseñado que un acto sincero de amor á Dios sobre todas las cosas, basta para salvarse, cuando la gracia de Jesucristo lo excita. El padre Francisco Javier (1) respondió los á japoneses que si sus antepasados habian hecho buen uso de sus luces naturales, Dios les habrá dado las gracias necesarias para salvarse; y el obispo de Ginebra, Francisco de Sales (2), aprueba mucho esta respuesta (L. IV, *Del amor de Dios*, capítulo V.)

96. Esto es lo que yo contesté en otro tiempo al excelente M. Péllisson, haciéndole ver que la Iglesia romana, yendo más léjos que los protestantes, no condena en absoluto á los que están fuera de su comunión, ni siquiera á los que están fuera del Cristianismo, al medirlos precisamente sólo por la fe explícita; lo cual Péllisson no ha rechazado, propiamente hablando, en la atenta respuesta que me dirigió y que ha insertado en la parte cuarta de sus *Reflexiones*, dispensándome el honor de haber unido á ella mi escrito. Le manifesté entónces que se enterára de lo que habia dicho un célebre teólogo portugués, llamado Ja-

(1) *San Francisco Javier*, célebre misionero, uno de los primeros discípulos de Ignacio de Loyola, nació en Navarra en 1508, se le llamó el Apóstol de las Indias, y murió en 1552. Se conocen como suyos cinco libros de *Cartas*, 1631, en 8.º; *Un catecismo y Unos opúsculos*.

(2) *San Francisco de Sales*, obispo de Ginebra, nació en el castillo de Sales, en Saboya, en 1567, y murió en Lyon en 1622. Escribió: *Introduccion á la vida devota*, 1608, en 8.º; *Tratado del amor de Dios*, Lyon, 1616, en 8.º; *Conversaciones espirituales*, 1629, en 8.º

cobo Payva Andradius, enviado en el Concilio de Trento, en un escrito que dirigió contra Chemnice durante el mismo Concilio. Y ahora mismo, dejando á un lado á otros muchos autores, me contentaré con nombrar al padre Federico Spee, jesuita, uno de los hombres más excelentes de su compañía, que ha sostenido igualmente la opinion comun de la eficacia del amor de Dios, segun aparece del prefacio de un precioso libro que escribió en aleman sobre las virtudes cristianas. Habla de esta observacion como de un secreto de piedad muy importante, y se extiende muy distintamente sobre la fuerza del amor divino para borrar el pecado sin la intervencion de los sacramentos de la Iglesia católica, con tal que no se les menosprecie, lo cual no seria compatible con ese amor. Un elevadísimo personaje, que ocupaba una de las importantes posiciones que se pueden alcanzar en la Iglesia romana, fué el primero que me dió á conocer este libro. El padre Spee era de una familia noble de Westfalia (sea dicho de pasada), y murió en olor de santidad, segun el testimonio del que ha publicado este libro en Colonia con la aprobacion de los superiores.

97. La memoria de este excelente hombre debe ser muy estimada por todas las personas de saber y de buen sentido, por la circunstancia de ser autor del libro titulado: *Cautio criminalis circa processum contra sagas*, que ha metido mucho ruido, y ha sido traducido á muchas lenguas. Supe por boca del gran elector de Maguncia, Juan Felipe de Schonborn, tio del actual, que sigue para gloria suya los pasos de aquel su digno predecesor, que, como se encontrára el padre Spee en Franconia, cuando habia furor por quemar á los supuestos hechiceros, y habiendo acompañado hasta la hoguera á muchos cuya inocencia conocia por la confesion y por las indagaciones que hizo, de tal manera se conmovió que, á pesar del peligro que habia entonces en decir la verdad, se resolvió á escribir esta obra (sin poner su nombre), que metió mucho ruido,

y que convirtió en este punto al elector, que entonces era un simple canónigo, y despues obispo de Wurzburg, y, por último, arzobispo de Maguncia, quien hizo cesar tales hogueras en el momento en que ocupó la regencia; en lo cual le imitaron los duques de Brunswick y despues la mayor parte de los príncipes de los Estados de Alemania.

98. Esta digresion me ha parecido oportuna, porque este autor merece ser más conocido de lo que lo es. Volviendo al punto principal, añadiré que, suponiendo que hoy el conocimiento de Jesucristo, segun la carne, es necesario para salvarse, lo cual es lo que con más seguridad se puede enseñar, podrá decirse que Dios lo dará á todos aquellos que hagan lo que dependa humanamente de ellos, aunque hubiere de hacerse por medio de un milagro. Además, no podemos saber lo que pasa en las almas en el momento de la muerte; y si muchos teólogos sábios y sesudos sostienen que los niños reciben una especie de fe en el bautismo, aunque despues no se acuerden cuando sobre ello se les interroga: ¿por qué se ha de pretender que no pueda tener lugar una cosa semejante, y quizá más clara, en los moribundos, á quienes no podemos interrogar despues de su muerte? De modo que hay para Dios una infinidad de caminos abiertos que le proporcionan el medio de satisfacer á su bondad; y todo lo que se puede objetar es, que no sabemos aquél de que se sirve, lo cual constituye una valiosa objecion.

99. Pasemos á aquellos que no carecen de poder para corregirse, pero sí de buena intencion. Son inexcusables sin duda; pero queda siempre una gran dificultad respecto á Dios, puesto que depende de él el darles esta misma buena voluntad. Dios es dueño de las voluntades y de los corazones de los reyes, así como los de los demás hombres están en su mano. La Sagrada Escritura llega hasta decir que endurece algunas veces á los malos, para mostrar su

poder al castigarlos. Este endurecimiento no debe entenderse como si Dios imprimiera extraordinariamente una especie de antigracia; es decir, una repugnancia al bien, y hasta una inclinación al mal, así como la gracia que él da es una inclinación al bien; sino que atendiendo Dios al curso de las cosas que ha establecido, ha creído conveniente, por razones superiores, permitir que Faraon, por ejemplo, se viese en circunstancias que aumentasen su maldad, y que la Divina Sabiduría ha querido sacar un bien de este mal.

100. Y así todo viene á parar con frecuencia á las circunstancias que constituyen una parte del encadenamiento de las cosas. Hay una infinidad de ejemplos que muestran cómo las pequeñas circunstancias sirven para convertir ó para pervertir. Nada tan conocido como el *tolle lege*, que San Agustin oyó procedente de una casa vecina, cuando deliberaba sobre el partido que debia tomar entre los cristianos divididos en sectas, y diciendo;

¡Quod vita sectabor iter!

abrió al azar los libros de la Sagrada Escritura, que tema delante, leyendo en ellos lo que se le presentó á la vista; palabras que fueron las que acabaron de decidirle á abandonar el maniqueismo. El bueno de M. Stenonis Danois, Obispo titular de Titianopolis, y vicario apostólico (segun suele decirse) en Hannover y sus cercanías, cuando se hallaba allí de regente un duque que era de su religion, referia que le habia pasado á él una cosa semejante. Era gran anatómico y estaba muy versado en el conocimiento de la naturaleza; pero abandonó en mal hora el estudio de esta, y de un gran físico se convirtió en un teólogo mediano. Ya apenas queria hablar de las maravillas de la naturaleza, y habria sido preciso un mandato expreso del Papa *in virtute sanctae obedientiae*, para obtener de él las observaciones que M. Thevenot le pedia. Pues bien,

nos refirió, que lo que le decidió á pasarse al partido de la Iglesia romana, fué la voz de una señora de Florencia, que le gritó desde una ventana: «No sigais por donde vais, caballero; id por el otro lado.» Esta voz, dice, me sorprendió, porque en aquel momento estaba meditando sobre la religion. La señora sabia que él buscaba un hombre en la casa en que ella se hallaba, y viéndole tomar un camino por otro, queria mostrarle la habitacion de su amigo.

101. El Padre Juan Davidius (1), jesuita, escribió un libro, titulado: *Veridicus Christianus*, que es una especie de *bibliomancia*, donde se toman los pasajes á la aventura, como en el caso del *tolle lege* de San Agustin, y es como un juego de devocion. Pero los azares en que nos vemos envueltos, á pesar nuestro, contribuyen demasiado á lo que quita ó dá la salvacion á los hombres. Figurémonos que de dos niños gemelos, polacos, el uno es cogido por los tártaros, vendido á los turcos, inducido á la apostasia, sumido en la impiedad y que muere en la desesperacion; y que el otro se salva por cualquiera casualidad, cae en buenas manos y recibe una instruccion conveniente, se penetra de las verdades más sólidas de la religion, se ejercita en las virtudes que ella nos recomienda, y muere abrigando los sentimientos de un buen cristiano: Habremos de lamentarnos de la desgracia del primero, á quien una pequeñísima circunstancia le ha impedido salvarse como á su hermano, y habrá de sorprendernos el que este pequeño azar haya decidido de su suerte con relacion á la eternidad.

(1) El P. *Davidius*, jesuita de Courtray, murió en Amberes en 1613. Es autor de un gran número de obras teológicas de títulos místicos: *Hereticum araneum*.—*Horologium passionis*.—*Fuga spiritualis*.—*Alphabetum spirituale*.—*Vividarium rituum*.—*Hortulus deliciarum animæ*.

102. Es posible que alguno diga, que Dios ha previsto por la ciencia media que el primero habria sido malo y se hubiese condenado si hubiera permanecido en Polonia. Hay quizá lances en que puede tener lugar algo de esto. Pero ¿puededecirse que sea esta una regla general, y que ninguno de los paganos que se han condenado se hubiera salvado si hubiese vivido entre los cristianos? ¿Y no seria esto contradecir á nuestro Señor, que dice que Tivo y Sidon hubieran aprovechado sus predicaciones más que Capernaüm si hubiesen tenido la felicidad de escucharlas?

103. Mas aún cuando se concediese, contra todas las apariencias, en este caso ese uso de la ciencia media, ésta siempre supone que Dios considera lo que el hombre haria en tales ó cuales circunstancias, y entonces siempre resultaria cierto que Dios pudo ponerle en otras más saludables y procurarle auxilios internos ó externos, capaces de vencer el mayor fondo de malicia que pudiera encontrarse en un alma. Se me dirá que Dios no está obligado á ello, pero esta respuesta no basta; es preciso añadir que razones más poderosas le impiden hacer sentir toda su bondad á todos. Y así, es necesario que haya eleccion; pero yo no creo que haya de buscarse la razon absolutamente en el natural bueno ó malo de los hombres; porque si se supone con algunos, que Dios, al escoger el plan que produce el mayor bien, pero que lleva envueltos en sí el pecado y la condenacion, se na visto precisado por su sabiduría á escoger los dotados de mejor natural para hacerles objeto de su gracia, parece que la gracia de Dios no será bastante gratuita, y que el hombre se distinguirá él mismo por una especie de mérito innato, lo cual está muy distante de los principios de San Pablo y hasta de los de la razon soberana.

104. Es cierto que hay razones para la eleccion que hace Dios, y que es preciso que la consideracion del objeto, es decir, la índole del hombre se tenga en cuenta; pe-

ro no parece que semejante eleccion pueda ser sometida á una regla que podamos nosotros concebir, y que pueda lisonjear al orgullo de los hombres. Algunos teólogos célebres creen que Dios ofrece más gracias, y de una manera más favorable, á los que prevé que habrán de resistir las ménos, y que abandona á los demás á su terquedad. Há lugar á creer que así sucede muchas veces, y este expediente de los que hacen que el hombre se distinga por lo que tenga de favorable en su índole natural, se aleja lo más posible del pelagianismo. Sin embargo, tampoco me atreveré á convertirlo en una regla universal. Pará que no tengamos motivo para gloriarnos, es preciso que ignoremos las razones en que se funda Dios para hacer la eleccion, tanto más, cuanto que son demasiado várias para que estén á nuestro alcance, y puede suceder que Dios algunas veces muestre el poder de su gracia venciendo la más terca resistencia, á fin de que nadie tenga motivo para desesperarse, como nadie debe tenerlo para lisonjearse. Y San Pablo, al parecer, ha tenido este pensamiento, ofreciéndose en este punto él mismo como ejemplo: Dios, dice, me ha tenido misericordia, para dar un gran ejemplo de paciencia.

105. Quizá en el fondo todos los hombres son igualmente malos, y, por consiguiente, sin poderse distinguir ellos mismos por sus buenas ó ménos malas cualidades naturales; pero no son malos de la misma manera, porque hay una diferencia individual originaria entre las almas, como la armonía preestablecida lo demuestra. Unos son más ó ménos inclinados hácia un tal bien, ó hácia un tal mal, ó hácia sus contrarios, y en todos los casos segun sus disposiciones naturales; pero, como el plan general del universo que Dios ha escogido por razones superiores, hace que los hombres se hallen en diferentes circunstancias, los que se encuentran en las más favorables á su natural, serán más fácilmente los ménos malos, los

más virtuosos, los más dichosos; pero siempre por virtud de la asistencia de las impresiones de la gracia interna que Dios une á aquellas. Algunas veces sucede en el curso ordinario de la vida, que un natural más excelente alcanza ménos por falta de cultura ó de ocasiones. Puede decirse que los hombres són escogidos y colocados, no tanto segun su natural excelencia, como conforme á la conveniencia que tienen con el plan de Dios; á la manera que en un edificio, ó cosa parecida, se emplea una piedra peor porque es la mejor para llenar cierto hueco.

106. En fin, todas estas tentativas de razones, en que no háy necesidad de fijarse enteramente tratándose de ciertas hipótesis, sólo sirven para concebir que hay mil medios de justificar la conducta de Dios, y que todos los inconvenientes que vemos, todas las dificultades que nos salgan al paso, no impiden el creer racionalmente, aun cuando no pueda hacerse demostrativamente, como ya hemos manifestado y como se mostrará más en el curso de la obra, que nada hay tan elevado como la sabiduría de Dios, nada tan justo como sus fallos, nada tan puro como su santidad, y nada más inmenso que su bondad.

SEGUNDA PARTE.

107. Hasta aquí hemos procurado hacer una exposición amplia y clara de toda esta materia, y aunque no hemos hablado aún de las objeciones de M. Bayle en particular, hemos tratado de prevenirlas y de proporcionar los medios de responder á ellas. Pero habiéndonos encargado de examinarlas al pormenor, no sólo porque habrá quizá pasajes que necesitaran aclaracion, sino tambien porque sus impugnaciones revelan su inteligencia y erudicion, y sirven para dar mayor claridad á esta controversia, será bueno citar las principales que se hallan dispersas en sus obras, uniendo á ellas nuestras soluciones. Hemos observado, en primer lugar, «que Dios concurre al mal moral » y al mal físico, y á ambos de un modo moral y de un modo físico, y que el hombre concurre á él tambien moral y físicamente de una manera libre y activa, que le hace merecedor de censura y de castigo.» Hemos demostrado que cada punto tiene su dificultad; pero la mayor es el sostener que Dios concurre moralmente al mal moral; es decir, al pecado, sin ser autor de este y aún sin ser cómplice del mismo.

108. Dios lo hace permitiéndolo justamente, y dirigiéndole sábiamente al bien, como hemos demostrado de

una manera al parecer bastante inteligible. Pero como M. Bayle se apoya en esto en primer término para combatir á los que sostienen que nada hay en la fe que no pueda concordarse con la razon; en esto es en lo que particularmente debemos fijarnos para demostrar, empleando la alegoría de que él se sirve, que nuestros dogmas están defendidos por una muralla fortificada, y hasta por razones capaces de resistir el fuego de sus fuertes baterías. Él ha dirigido éstas contra nosotros en el capítulo CXLIV de su *Respuesta á las preguntas de un provinciano*, tomo III, página 812, donde expone la doctrina teológica en siete proposiciones, y donde opone á la misma diez y nueve máximas filosóficas, como otros tantos cañones de grueso calibre para abrir brecha en nuestra muralla. Comencemos por las proposiciones teológicas.

109. «Dios, dice, el Sér eterno y necesario, infinitamente bueno, santo, sábio y poderoso, posee de toda eternidad una gloria y una beatitud, que no pueden crecer ni disminuir jamás.» Esta proposicion de M. Bayle no es ménos filosófica que teológica. Decir que Dios posee una gloria cuando es solo, es una cosa que depende de la significacion del término. Puede decirse con algunos, que la gloria es la satisfaccion que encuentra uno en el conocimiento de sus propias perfecciones, y en este sentido Dios la posee siempre. pero cuando la gloria significa que los demás han de tener conocimiento de ella, puede inferirse de aquí, que Dios sólo la adquiere cuando se dá á conocer á las criaturas inteligentes; aun cuando sea cierto que Dios no por esto adquiere un nuevo bien, y que mejor puede decirse que son las criaturas racionales las que lo adquieren en el acto mismo de contemplar, como es debido, la gloria de Dios.

110. II. «Dios se resolvió libremente á producir las criaturas, y escogió entre una infinidad de seres posibles los que le plugo, para darles la existencia y componer el

»universo, y dejó á todos los demás en la nada.» Esta proposicion es, como la precedente, muy conforme tambien con esta parte de la filosofía que se llama teología natural. Es preciso fijarse un poco sobre lo que dice aquí, de que escogió los seres posibles que le plugo. Porque debe tenerse en cuenta que cuando yo digo: esto me place, es lo mismo que si dijera: yo lo encuentro bueno. Y así, la bondad ideal del objeto es la que agrada y la que hace que se le escoja entre otros muchos que no placen, ó que placen ménos, es decir, que encierran ménos de esa bondad que me conmueve. Es así que sólo los verdaderos bienes son capaces de agradar á Dios, luego lo que más agrada á Dios y que es digno de ser escogido, es lo mejor.

111. III. «Habiendo sido la naturaleza humana uno de los seres que quiso producir, crió un hombre y una mujer, y les concedió, entre otros favores, el libre albedrío; de suerte que tuvieron el poder de obedecerle, pero les amenazó con la muerte, si desobedecian la orden que les dió de abstenerse de comer cierta fruta.» Esta proposicion es en parte revelada, y debe admitirse sin dificultad, con tal que el libre albedrío se entienda como debe entenderse, es decir, segun nosotros lo hemos explicado.

112. IV. «Comieron de esa fruta, sin embargo, y desde entonces se vieron condenados ellos y toda su descendencia á las miserias de esta vida, á la muerte temporal, y á la condenacion eterna, y quedaron sometidos á una inclinacion tal al pecado, que se abandonan á él casi sin fin y sin término.» Hay motivo para creer que el acto prohibido arrastró tras sí este mal resultado en virtud de una consecuencia natural, y que por esto, y no por un decreto puramente arbitrario, es por lo que Dios impuso la prohibicion; sobre poco más ó ménos, como se prohíbe el uso de los cuchillos á los niños. El célebre Fludd ó

Fluctibus, autor inglés, escribió en otro tiempo un libro de *Vita, Morte et Resurrectione*, bajo el nombre de R. Otreb, en el que sostiene que la fruta del árbol prohibido era un veneno, pero nosotros no podemos entrar en este pormenor. Basta que Dios haya prohibido una cosa dañosa, y no hay necesidad de imaginarse que Dios haya hecho simplemente en este punto el papel de legislador que dicta una ley púramente positiva, ó de un juez que impone un castigo por simple acuerdo de su voluntad, sin que haya conexión entre el mal de culpa y el mal de pena. Y no es necesario figurarse que Dios, justamente irritado, haya ingerido adrede la corrupcion en el alma y en el cuerpo del hombre por virtud de una accion extraordinaria para castigarle, á la manera que los atenienses daban la cicuta á los criminales. M. Bayle lo toma en este sentido, y habla como si la corrupcion original hubiera sido puesta en el alma del primer hombre por una órden ó por una operacion de Dios. Esto es lo que le hace objetar (*Rep. á un provinc. c. CLXXVIII, p. 1218, «tomó III»*) «que la razon no aprobaria la conducta de un monarca, »que para castigar á un rebelde, le condenase á él y á sus »descendientes á sentirse inclinados á rebelarse.» Pero este castigo alcanza naturalmente á los malos sin ninguna ordenanza del legislador, como que tienen gusto en el mal. Si los que se embriagan engendrasen hijos inclinados al mismo vicio, como resultado natural de lo que pasa en los cuerpos, este sería un castigo de sus progenitores, y no sería una pena de la ley. Algo parecido á esto es lo que pasa en las consecuencias del pecado del primer hombre. Porque la contemplacion de la divina Sabiduría nos mueve á creer que el reino de la naturaleza sirve al de la gracia, y que Dios, como arquitecto, lo ha hecho todo como convenia á Dios considerado como monarca. Nosotros no conocemos lo bastante ni la naturaleza de la fruta prohibida, ni la de la accion, ni sus efectos, para

juzgar al pormenor este asunto. Sin embargo, es preciso hacer á Dios la justicia de creer que encerraba algo más que lo que los pintores nos representan.

113. V. «Dios, por su infinita misericordia, ha tenido »á bien librar á un pequeño número de hombres de esta »condenacion, y al dejarlos expuestos durante esta vida á »la corrupcion del pecado y á la desdicha, les ha prestado »auxilios que les ponen en estado de obtener la beatitud »del Paraíso que no concluirá jamás.» Muchos escritores antiguos han dudado de si el número de los condenados es tan grande como se imagina, segun ya he observado antes; y al parecer, han creído que hay cierto término intermedio entre la condenacion eterna y la perfecta beatitud. Pero no tenemos necesidad de apelar á estas opiniones; basta con que nos atengamos á las doctrinas recibidas en la Iglesia, donde se vé que esta proposicion de M. Bayle debe entenderse segun los principios de la gracia suficiente, que es dada á todos los hombres, y que les basta, con tal que tengan buena voluntad. Y aunque M. Bayle pertenezca al partido opuesto, ha querido (como lo dice al márgen) evitar los términos que no podrian convenir con el sistema de los decretos posteriores á la prevision de los sucesos contingentes.

114. VI. «Ha previsto eternamente todo lo que su- »cederia, ha arreglado todas las cosas y las ha colocado »cada una en su lugar, y las dirige y gobierna continua- »mente segun su voluntad, de tal manera, que nada su- »cede sin su permiso ó contra su voluntad, y puede im- »pedir segun le parezca, y todas las veces que quiera, »todo cuanto no le agrada, y, por consiguiente, el pecado, »que es la cosa que más le ofende y que más detesta, y »producir en cada alma humana todos los pensamientos »que merecen su aprobacion.» Esta tésis es puramente filosófica, es decir, asequible á las luces de la razon natural. Así como, al ocuparnos en la segunda tésis, llamamos

la atención sobre la frase: lo que le plugo, importa hacer aquí lo mismo respecto de esta otra: lo que le parece bien. es decir, sobre lo que Dios encuentra que es bueno ejecutar. Puede evitar ó apartar, como bien le parezca, todo lo que no le agrada; sin embargo, es preciso considerar que algunos de los objetos que aleja, como ciertos males, y sobre todo el pecado que su voluntad antecedente rechazaba, no han podido ser desechados por su voluntad consiguiente ó decretoria, sino en tanto que á ello le conducía la regla de lo mejor que el más sábio de los séres debía escojer despues de haberlo tenido todo en cuenta. Cuando se dice que el pecado es lo que más le ofende y lo que más detesta, lo que se hace es emplear una manera humana de expresarse. Porque, propiamente hablando, Dios no puede sentirse ofendido, es decir, incomodado, inquieto ó colérico, como que no detesta nada de lo que existe, si es que detestar una cosa significa mirarla con abominacion y de una manera que nos cause disgusto, que nos cause pena, que ofenda á nuestro corazon; porque Dios no puede experimentar disgusto, ni dolor, ni incomodidad, como que está siempre perfectamente contento y á gusto. Sin embargo, estas expresiones, tomadas en su verdadero sentido, son fundadas. La soberana bondad de Dios hace que su voluntad antecedente rechace todo mal, y el mal moral más que ningun otro, como que sólo le admite por razones superiores invencibles y con grandes correctivos que reparen con ventaja sus malos efectos. Es cierto tambien que Dios podría producir en cada alma humana todos los pensamientos que aprueba, pero esto seria obrar por milagro, cosa que su plan, concebido del modo mejor que es posible, no consiente.

115. VII. «Dios ofrece gracias á personas que sabe que no han de aceptarlas y que habrán de hacerse por su negativa más criminales de lo que lo serian si no se les hubiesen ofrecido; les hace saber que desea ardientemente

que las acepten, pero no les da las gracias que sabe que ellos aceptarían.» Es cierto que estas personas se hacen, por virtud de su negativa, más criminales de lo que serian si nada se les hubiese ofrecido, y que Dios lo sabe muy bien; pero vale más permitir su crimen que obrar de una manera que haria merecedor de vituperio al mismo Dios, y que daría ocasion á que los criminales tuviesen algun motivo para quejarse, diciendo que no les era posible obrar mejor aunque lo hayan ó lo hubiesen querido. Dios quiere que reciban las gracias de que son capaces y que las acepten, y quiere darles particularmente aquellas que preve que ellos aceptarían, pero es siempre por una voluntad antecedente, desligada ó particular, cuya ejecucion no podría tener siempre lugar dentro del plan general de las cosas. Esta tésis es tambien una de aquellas que afirma la filosofía no ménos que la revelacion, lo mismo que otras tres de las siete que acabamos de recorrer, pues sólo la tercera, la cuarta y la quinta han tenido necesidad de la revelacion.

116. Hé aquí ahora las diez y nueve máximas filosóficas que M. Bayle opone á las siete proposiciones teológicas:

I. «Como el Sér infinitamente perfecto encuentra en sí mismo una gloria y una beatitud que no pueden jamás aumentar ni disminuir, su bondad es la única que le ha determinado á crear este Universo; sin que la ambicion de ser alabado ni motivo alguno interesado, como el de conservar ó aumentar su beatitud y su gloria, hayan tenido en ello parte alguna.»

Esta máxima es muy buena; las alabanzas de Dios no le sirven á él de nada, pero sirven á los hombres que le alaban, y Dios ha querido su bien. Sin embargo, cuando se dice que la bondad sola ha determinado á Dios á crear este Universo, conviene añadir que su bondad le ha conducido antecedentemente á crear y producir todo el bien

posible; pero que su sabiduría es la que ha hecho la elección, y ha sido causa de que haya escogido lo mejor consiguientemente; y, en fin, que su poder le ha dado el medio de ejecutar actualmente el gran designio que ha formado.

117. II. «La bondad del Sér infinitamente perfecto es infinita, y no sería infinita si se pudiera concebir una bondad mayor que la suya. Este carácter de infinitud conviene á todas las demás perfecciones de Dios, á su amor por la virtud, á su ódio del vicio, etc., las cuales deben de ser las más grandes que puedan concebirse. (Véase á M. Jurieu (1), en las tres primeras secciones del *Juicio sobre los métodos*, donde razona continuamente acerca de este principio, como sobre una primera noción. Véase también en M. Wittichius (2), de *Providentia Dei*; número 12, estas palabras de San Agustín; lib. 1.º, *De doctrina Christ.*, c. VII: *Cum cogitatur Deus, ita cogitatus, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius. Et paulo post: Nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est.*»)

Esta máxima es muy de mi gusto, y de ella deduzco la consecuencia de que Dios hace lo mejor que es posible; de otra manera, sería limitado el ejercicio de su bondad, lo cual sería limitar su misma bondad, si ella no le llevara á ese ejercicio, si él careciera de buena voluntad; ó

(1). *Jurieu*, célebre teólogo protestante, nació en User, cerca de Blois, en 1637, fué profesor de la Academia de Sedan, y murió en Rotterdam en 1713. Escribió una *Historia del calvinismo*, Rotterdam, 1682, 2 vol. en 4.º.—*El cuadro del socinianismo*, Haya, 1691, en 12.º.—Se le atribuyen también: *Los suspiros de la Francia esclava*, en 4.º, 1689-1690; célebre y violento folleto contra Luis XIV.

(2) *Wittichius*, teólogo reformado, introdujo el cartesianismo en las escuelas. Nació en Brieg, y murió en Leiden en 1687.—Su principal obra es: *Consensus veritatis revelata cum veritate philosophica à Cartesio delecta*, Leiden, en 4.º, 1682.—Escribió también un *Anti-Spinosa*, Amsterdam, 1690, en 4.º

bien, sería limitar su sabiduría y su poder, si careciese del conocimiento necesario para discernir lo mejor y para encontrar los medios de obtenerlo; ó si careciese de las fuerzas necesarias para emplear estos medios. Sin embargo, es ambigua la frase de que el amor por la virtud y el ódio al vicio son infinitos en Dios, porque si esto fuera cierto absolutamente y sin restricción, en el ejercicio mismo, no habría vicio en el mundo. Mas aunque cada perfección de Dios sea infinita en sí misma, sólo se ejercita en proporción del objeto, y según la naturaleza de las cosas lo permite; y así el amor á lo mejor, en el conjunto, sobrepuja á todas las demás inclinaciones ú ódios particulares; él es el único cuyo ejercicio es absolutamente infinito, no habiendo nada que pueda impedir á Dios el decidirse por lo mejor, y si algún vicio se encuentra ligado con el mejor plan posible, Dios lo permite.

118. III. «Siendo una bondad infinita la que ha dirigido al Criador en la producción del mundo, todos los caracteres de ciencia, habilidad, poder y grandeza, que brillan en su obra, están destinados á la felicidad de las criaturas inteligentes. Sólo ha querido dar á conocer sus perfecciones, á fin de que esta especie de criaturas encuentre su felicidad en el conocimiento, en la admiración y en el amor del soberano Sér.»

Esta máxima no me parece del todo exacta. Concedo que la felicidad de las criaturas inteligentes es lo que principalmente ha influido en los designios de Dios, porque son aquellas las que más se le parecen; pero no veo, sin embargo, cómo pueda probarse que sea este su fin único. Es cierto que el reino de la naturaleza debe servir al reino de la gracia, pero como todo está ligado en el gran designio de Dios, es preciso creer que el reino de la gracia está también en cierto modo acomodado al de la naturaleza, de tal manera, que éste mantiene el mayor orden y la mayor belleza para constituir un compuesto que

es el más perfecto que sea posible. No hay motivo para creer que Dios, porque hubiera un mal moral cualquiera de ménos, habria de trastornar todo el órden de la naturaleza. Todas las perfecciones ó imperfecciones de la criatura tienen su valor, pero no hay ninguna que tenga uno infinito. Y así el bien y el mal moral ó físico de las criaturas racionales no supera infinitamente al bien y al mal que sólo es metafísico, es decir, aquel que consiste en la perfeccion de todas las demás criaturas; lo cual sería preciso admitir si la presente máxima fuera rigurosamente verdadera. Cuando Dios dijo al profeta Jonás la razon del perdon que habia concedido á los habitantes de Nínive, tuvo en cuenta hasta el interés de las bestias, las cuales se hubieran visto envueltas en la ruina de esta gran ciudad. Ninguna sustancia es, en absoluto, despreciable ni preciosa á los ojos de Dios. El abuso ó la extension exagerada de la presente máxima, parece ser, en parte, el origen de las dificultades que M. Bayle propone. Es seguro que Dios hace más aprecio de un hombre que de un leon, y, sin embargo, yo no sé si podria asegurarse que Dios prefiere un hombre sólo á toda la especie de leones en todos conceptos; pero aún cuando fuese así, no se seguiria de ahí que el interés de cierto número de hombres debiera prevalecer sobre la consideracion de un desórden general que alcanzára á un número infinito de criaturas. Esta opinion sería un vestigio de la antigua máxima, harto desacreditada, de que todo se ha hecho sólo para el hombre.

119. IV. «Los beneficios que Dios comunica á las criaturas que son capaces de alcanzar la felicidad, sólo tienden á su bienestar. No permite, por tanto, que sirvan para hacerlas desgraciadas, y si el mal uso que de ellas hbiere de hacer fuese capaz de perderlas, les daria medios seguros para hacer siempre buen uso de ellos; porque sin esto no serian verdaderos beneficios, y la bon-

dad de Dios sería más pequeña que la que podemos concebir en cualquier otro bienhechor. (Quiero decir: en una causa, que, á la par que sus dones, facilitara el arte seguro de servirse bien de ellos.)

Hé aquí ya el abuso ó mal efecto de la máxima precedente. No es, rigurosamente hablando, cierto (aunque parezca plausible) que los beneficios que Dios comunica á las criaturas que son capaces de felicidad, tiendan sólo á su bienestar. Todo está ligado en la naturaleza, y si un artesano hábil, un ingeniero, un arquitecto, un político sábio hacen con frecuencia que una misma cosa sirva para muchos fines, y de un sólo tiro matan dos pájaros, cuando esto se puede hacer cómodamente, puede decirse que Dios, cuya sabiduría y cuyo poder son perfectos, hace eso siempre. Esto es, economiza el terreno, el tiempo, el lugar, la materia, que son, por decirlo así, las cosas que Dios gasta. Y así Dios tiene más de una mira en sus proyectos. La felicidad de todas las criaturas racionales es uno de sus fines; pero no es el único ni el último. Y he aquí la razon de que la desgracia de alguna de estas criaturas pueda tener lugar por concomitancia y como un resultado de otros bienes mayores. Esto ya lo he explicado en otra parte, y M. Bayle lo ha reconocido en cierto modo. Los bienes, en tanto que son bienes, considerados en sí mismos, son el objeto de la voluntad antecedente de Dios. Dios mostrará, en el universo, toda la razon y todo el conocimiento que consienta su plan. Puede concebirse un término medio entre una voluntad antecedente completamente pura y primitiva, y una voluntad consecuente y final. La voluntad antecedente primitiva tiene por objeto cada bien y cada mal en sí, desligados de toda combinacion, y tiende á alentar el bien y á impedir el mal. La voluntad media se fija en las combinaciones, como cuando se liga un bien con un mal, y entonces la voluntad tendrá alguna tendencia en el sentido de esta combina-

cion, cuando el bien supera al mal; pero la voluntad final y decisiva resulta de la consideracion de todos los bienes y de todos los males que entran en nuestra deliberacion, resulta de una combinacion total. Esto muestra que una voluntad media, aunque pueda pasar por consecuente en cierta manera, con relacion á una voluntad antecedente, pura y primitiva, debe considerársela como antecedente con relacion á la voluntad final y decretoria. Dios dá la razon al género humano, y de eso resultan desgracias por concomitancia. Su voluntad antecedente, pura, tiende á dar la razon como un gran bien y á impedir los males de que se trata; pero con relacion á los que acompañan á este presente que nos ha hecho Dios al darnos la razon, el compuesto, el que resulta de la combinacion de la razon y de estos males, será objeto de una voluntad media de Dios, que tenderá á producir ó impedir este compuesto, segun que el bien ó el mal prevalezcan en él. Pero aún cuando resultase que la razon causa más mal que bien á los hombres (cosa que yo no concedo), en cuyo caso la voluntad media de Dios la rechazaria con estas circunstancias, podria suceder, sin embargo, que fuese más conveniente á la perfeccion del universo el dotar á los hombres de razon, no obstante todos los malos resultados que ella pudiera tener en este concepto, y por consiguiente la voluntad final ó el decreto de Dios, resultado de todas las consideraciones que pudiera tener en cuenta, seria el dotarles con ella. Y lejos de merecer Dios vituperio por ello, lo mereceria si obrara de otra manera. Y así el mal, ó la mezcla de bienes y de males en que prevalezca el mal, sólo tiene lugar por concomitancia, porque está ligado con otros bienes mayores que están fuera de esta mezcla. Esta mezcla, pues, ó este compuesto, no se le debe considerar como una gracia ó como un presente que Dios nos haya hecho; pero el bien que va con él mezclado, nunca dejará de ser un bien. Tal es el presen-

te que Dios hace de la razon á los que usan mal de ella. Siempre es un bien en sí; pero la combinacion de este bien con los males que proceden de su abuso, no es un bien con relacion á aquellos que se hacen así desgraciados. Sin embargo, esto sucede por concomitancia, puesto que este mal sirve para un mayor bien con relacion al universo, y sin duda ésta es la causa de que Dios haya querido dar la razon á los que la han convertido en un instrumento de su desgracia; ó, hablando con más exactitud, segun nuestro sistema: habiendo encontrado Dios entre los seres posibles algunas criaturas racionales que abusan de su razon, ha dado existencia á aquellas que están comprendidas en el mejor plan posible del universo. Y así nada obsta á que admitamos que Dios ha creado bienes que se convierten en un mal por la falta de los hombres, lo cual les sucede muchas veces en justo castigo por el abuso que han hecho de sus gracias. Aloysius Novarinus (1) ha escrito un libro: *De occultis Dei beneficiis*; y podria tambien hacerse otro: *De occultis Dei penis*; este dicho de Claudiano podria tener lugar respecto de algunos,

*Tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant.*

Pero decir que Dios no ha debido dar un bien de que sabe que una mala voluntad habria de abusar, cuando el plan general de las cosas exige que se le dé; ó bien decir, que debia dar, para impedirlo, medios seguros que serian contrarios á este mismo orden general, es querer (como

(1) *Aloysio Novarinus*, teólogo italiano, nació en Verona en 1594, y murió en esta ciudad en 1650. Además de numerosas obras místicas, con títulos muy raros, se citan como suyas: *Omnium scientiarum anima, seu axiomataphysico-Theologica*, que al parecer tiene cierto carácter filosófico.

ya he observado) que Dios mismo se haga merecedor de vituperio, para impedir que el hombre lo sea. Objetar, como se hace en este caso, que la bondad de Dios sería menor que la de cualquiera otro bienhechor que hiciese un presente más útil, es olvidarse de que la bondad de un bienhechor nunca puede graduarse por un solo beneficio. Puede suceder muy fácilmente, que el presente de un particular sea mayor que el de un príncipe, pero todos los presentes de este particular serán muy inferiores á todos los presentes del príncipe. Y así no pueden estimarse debidamente los bienes que Dios hace, si no se tiene en cuenta toda su extension con relacion al universo entero. Por lo demás, puede decirse que los presentes que se dan previendo de que habrán de dañar, son los presentes de un enemigo, *ἐχθρῶν δῶρα ἄδωρα*.

Hostibus eveniant talia dona meis.

Pero esto se entiende cuando hay malicia ó culpa en el que hace el presente, como sucedia con aquel Eutrape- lus de que habla Horacio, que hacia bien á las gentes para proporcionarles el medio de perderse; su intencion era mala, mientras que la de Dios no puede ser mejor de lo que es. ¿Habrá razon para rebajar su sistema, y será preciso que tenga ménos belleza y haya ménos perfeccion y ménos razon en el universo, porque se encuentren personas que abusen de la razon? Aquí vienen bien los dichos vulgares: *Abusus non tollit usum*. Hay el *scandalum datum* y el *scandalum acceptum*.

120 V. «Un sér maléfico es muy capaz de colmar de dones magníficos á sus enemigos, cuando sabe que harán de ellos un uso que habrá de perderlos. No puede, pues, convenir á un Sér infinitamente bueno dar á las criaturas el libre albedrío, cuando sabe con toda certeza que harán de él un uso que los hará desgraciados.

»Por consiguiente, al libre albedrío une el arte de servirse de él oportunamente, y no permite que olviden la práctica de este arte en ningun caso; y si no tuviere un medio seguro para afianzar el buen uso de este libre albedrío, más bien debería privarles de esta facultad, que no consentir que sea causa de su desgracia. Esto es tanto más claro, cuanto que les ha dado el libre albedrío por un acto de su propia elección, sin que ellos lo reclamasen; de suerte que sería Dios más responsable de la desgracia que les causara, que si les hubiera concedido esta gracia despues de ser importunado con sus súplicas.»

Debe repetirse aquí lo que se ha dicho al final de la contestacion sobre la máxima precedente, y basta para contestar á ésta. Por otra parte, se da siempre por su- puesta la falsa máxima, de que ya se ha hecho mencion en la tercera objecion, segun la cual, la felicidad de las criaturas racionales es el fin único que Dios se propone. Si esto fuese así, no tendria lugar el pecado, ni habria desdichas, ni siquiera por concómitancia; Dios habria escogido una série de posibles de la que estarian excluidos todos estos males. Pero Dios faltaria á lo que debe al universo, es decir, á lo que se debe á sí mismo. Si no hubiese más que espíritus, existirian sin el enlace necesario, sin el orden de los tiempos y de los lugares. Este orden pide materia, movimiento y leyes, y al ordenarlos con los espíritus en la mejor forma posible, viene á resultar nuestro mundo. Cuando se miran las cosas sólo en grande, se conciben como factibles mil cosas que no podrian tener lugar cual conviene. Querer que Dios no dé el libre albedrío á las criaturas racionales, es querer que no haya tales criaturas, y pretender que Dios las impida abusar de él, es pretender que sólo haya esas criaturas y lo que se hubiere hecho sólo para ellas. Si Dios no tuviese en cuenta más que estas criaturas, sin duda impediria el que

se perdieran. Puede decirse, sin embargo, en cierto sentido, que Dios ha dado á estas criaturas el arte de servirse siempre bien de su libre albedrío, puesto que la luz natural de la razon constituye este arte; sólo que seria preciso que tuvieran siempre la voluntad de obrar bien, pero muchas veces falta á las criaturas el medio de darse esta voluntad que deberian tener, y hasta les falta con frecuencia la voluntad de servirse de los medios que procuran indirectamente una buena voluntad, y de que ya he hablado más de una vez. Hay precision de reconocer este defecto, y tratar de reconocer tambien que Dios hubiera podido quizá eximir de él á las criaturas, puesto que nada impide que haya sólo las que por naturaleza deban tener siempre una buena voluntad. Pero yo respondo que no es necesario, y que no era factible que todas las criaturas racionales tuviesen una perfeccion tan grande que las aproximaria tanto á la divinidad. Hasta puede suceder que esto sólo fuera posible por una gracia divina especial; pero en este caso, ¿seria propio que Dios se la concediera á todos, es decir, que obrara siempre milagrosamente con relacion á todas las criaturas racionales? Nada seria ménos irracional como esos milagros perpétuos. En las criaturas hay grados, porque el orden general así lo exige. Y al orden del gobierno divino conviene que el gran privilegio del afianzamiento en el bien se dé más fácilmente á los que han tenido una buena voluntad en medio de un estado más imperfecto, en un estado de lucha y de peregrinacion, *in Ecclesia militante, in statu viatorum*. Los mismos ángeles buenos no han sido creados impecables. Sin embargo, no me atreveré á asegurar que no haya criaturas que han nacido siendo bienaventuradas, ó que sean impecables y santas por naturaleza. Hay, quizá, personas que conceden este privilegio á la Santísima Virgen, puesto que la Iglesia romana la pone hoy dia por encima de los ángeles. Pero nos basta con que el Universo sea

muy grande y muy vario, y querer limitarlo es mostrar que se le conoce poco. Pero M. Bayle dice además que Dios ha dado el libre albedrío á las criaturas capaces de pecar, sin que ellas le pidiesen esta gracia; y que el que hiciese un presente semejante, seria más responsable de la desgracia que produciria á los que se sirvieran de él, que si la hubiese concedido después de ser importunado por sus súplicas. Pero lo importuno de las súplicas nada hace cerca de Dios, que sabe mejor lo que nos hace falta y que sólo concede lo que conviene al todo. M. Bayle hace consistir, al parecer, el libre albedrío en la facultad de pecar; y, sin embargo, en otra parte reconoce que Dios y los santos son libres sin tener esa facultad. Sea lo que quiera, ya he demostrado suficientemente que Dios, haciendo lo que su sabiduria y su bondad unidas ordenan, no es responsable del mal que permite. Los hombres mismos, cuando cumplen su deber, no son responsables de los sucesos, ya los prevean, ya no los prevean.

121. VI. «Tan seguro medio de quitar la vida á un hombre es el darle un cordon de seda cuando se sabe con certeza que se servirá de él para ahorcarse, como asesinarle por medio de un tercero. Lo mismo se quiere su muerte cuando se sirve del primer modo que cuando se emplea el segundo; y hasta parece que se quiere con intencion más dañada en el primer caso, puesto que se tiende á hacer que recaiga sobre el muerto toda la pena y toda la falta de su pérdida.»

Los que tratan de los deberes (*De Officiis*), como Ciceron, San Ambrosio. Grocio, Opalenius (1), Sharrok (2),

(1) *Lúcas Opalenim, ú Opalinski*, célebre polaco, vivia á principio del siglo xvii. Escribió, bajo el nombre de Pablo Neoceli, tres libros *De officiis*, Dantzic, 1073.

(2) *Roberto Sharrok* nació en Buckingham y murió en 1684. Escribió sobre diversas materias de derecho natural, y entre otras

Rachelius (1), Puffendorf, lo mismo que los casuistas, enseñan que hay casos en que no se está obligado á devolver el depósito al que lo ha entregado; por ejemplo, no se devuelve un puñal cuando se sabe que el que lo ha dejado en depósito quiere asesinar con él á alguno. Supongamos que tengo yo entre mis manos el tizon fatal de que la madre de Meleagro se servirá para hacerle morir; la azagaya encantada que Céfalo empleará, sin saberlo, para matar á Procris; los caballos de Teseo que despedazarán á Hipólito, su hijo. Se me piden estas cosas, y tengo derecho á negarme á darlas, sabiendo como sé el uso que se va á hacer de ellas. Pero, ¿qué sucederá si un juez competente me manda restituirlas y yo no puedo probar lo que sé respecto de los malos resultados que habrá de producir la restitucion; si me ha dado Apolo el don de la profecía, como á Casandra, á condicion de que no se me ha de creer? Me veré obligado á restituir los depósitos, no pudiendo dispensarme de hacerlo sin que me pierda; y de esta manera no puedo evitar el contribuir al mal. Otra comparacion: prometen Júpiter á Semelé, el sol á Faetonte y Cupido á Psiquis concederles la gracia que pidan. Juran todos por la laguna Estigia:

Di cujus jurare timent et fallere Numen.

Querrian supender la promesa, apenas oida, pero ya es tarde:

obras la *Hypothesis de officio secundum jus natura, contra Hobbesium*. Se ocupó tambien de botánica y escribió: *Propagation and improvement of vegetables*.

(1) *Samuel Rachel* nació en 1628 en Lunden, fué profesor de moral en Helmstadt, y de derecho natural en Kiel, y murió en Hamburgo en 1691. Escribió gran número de obras sobre derecho natural y sobre moral entre otras: *Comentarius in tres libros De Officiis Ciceronis*.—*Examen probabilitatis jesuiticæ*.—*Introductio ad philosophiam moralem*.

*Voluit Deus ora loquentis
Opprimere; exierat jam vox properata sub auras.*

Se querria retroceder despues de hecha la peticion, lamentándose inútilmente, pero se os apura y se os dice:

¿Hacéis juramentos para no cumplirlos?

La ley de la laguna Estigia es inviolable, es preciso sufrir su yugo; si se ha faltado á ella al prestar juramento, se faltaria más todavía no cumpliéndole; es necesario realizar la promesa por perniciosa que pueda ser al que la exige. Seria perniciosa para vos si no la cumpliéseis. La moraleja de estas fábulas hace ver que una suprema necesidad puede obligarnos á condescender con el mal. Dios ciertamente no conoce otro juez que le pueda obligar á dar aquello que puede convertirse en mal; no es como Júpiter, que temia la laguna Estigia. Pero su propia sabiduría es el juez más grande que puede encontrar; sus juicios no tienen apelacion, son las sentencias de los destinados. Las verdades eternas, objeto de su sabiduría, son más inviolables que la laguna Estigia. Estas leyes, este juez, no ejerce coaccion; pero son más fuertes, porque persuaden. La sabiduría no hace más que mostrar á Dios el mejor ejercicio de su bondad que es posible; y así, el mal que sobreviene es un resultado indispensable del mejor plan escogido. Digo más: permitir el mal como Dios lo permite, acusa el mayor grado de bondad.

Si mala sustulerat, non erat ille bonus.

Seria preciso tener un espíritu muy torcido para decir, visto esto, que es más maligno el dejar á uno toda la pena y toda la falta de su pérdida. Cuando Dios la deja á alguno, le pertenece ya antes de su existencia, como que desde entonces estaba ya en su idea aun puramente posible, antes del decreto de Dios que hace que exista; y, ¿podria

Dios dejarla ó darla á un tercero? No es necesario decir más.

122 VII. «Un verdadero bienhechor da pronto, y no espera para dar á que aquellos á quienes ama hayan padecido grandes desdichas á causa de la privacion de lo que ha podido él darles desde luego con facilidad y sin la menor incomodidad por su parte. Si la limitacion de sus fuerzas no le permite hacer bien sin causar dolor ó cualquiera otra incomodidad, transige. (Véase el *Diccion. hist. y critiq.* p. 2261 de la segunda edicion), pero no sin pena, y no emplea jamás esta manera de ser útil, cuando puede serlo sin mezclar ninguna clase de mal con sus favores. Si el provecho que pudiera sacarse de los males que él hiciese sufrir, hubiera de nacer de un bien puro tan fácilmente como de estos males, tomaria la vía del bien completamente puro, y no la vía oblicua que conduciría al bien por el mal. Si colma de riquezas y de honores, no lo hace para que, al perderlas los que han gozado de ellas, se vean aflijidos de un modo tanto más sensible cuanto que estaban acostumbrados á gozar de ellos; y, por lo mismo, serán más desgraciados que los que jamás han disfrutado de tales ventajas. De otro modo, un sér maligno llenaría de bienes á las personas á quienes tuviera más odio. En este punto puede citarse el pasaje de Aristóteles (*Rhet.* I. II, c. XXIII): *ὅσον εἰ δαίην ἂν τις τινὶ ἵνα ἀφελόμενος λειπήσῃ ὄθεν καὶ ταῦτ' εἴρηται,*

Πολλοῖς ὁ δαίμων οὐ κατ' εὐνοίαν φέρων

Μέγαλα δίδωσιν εὐτυχίματ' ἀλλ' ἵνα

τὰς συμφορὰς λάβωσιν ἐπιφανεστέρως

»id est: veluti si quis alicui aliquid det, ut (postea) hoc
»(ipsi) erepto (ipsum) afficiat dolore. Unde etiam illud est
»dictum:

»*Bona magna multis non amicus dat Deus,
Insigniore ut rursus his privet malo.*»

Todas estas objeciones giran casi sobre el mismo sofisma, cambian y trastornan el hecho, y sólo refieren las cosas á medias. Dios cuida de los hombres, ama al género humano, y quiere el bien para él; nada más cierto. Sin embargo, deja delinquir á los hombres; muchas veces les deja hasta perecer, les dá bienes que se convierten en su daño, y cuando hace á alguno dichoso, es despues de muchos padecimientos: ¿dónde está entonces su afecto, dónde su bondad, ó bien, dónde está su poder? Son estas vanas objeciones, en que se suprime lo principal, y en que se olvida que es de Dios de quien se habla. No parece sino que es una madre, un tutor, un ayo, cuyo cuidado único está limitado á la educacion, á la conservacion y al bienestar de la persona de quien se trata, y que desatienden sus deberes. Dios cuida del universo, no abandona ni olvida nada, escoje lo mejor en absoluto. Si alguno es malo y desgraciado por esto, es que le tocaba el serlo. Dios, se dice, podia dar la felicidad á todos, podia darla pronto y fácilmente y sin ninguna incomodidad por su parte, porque todo lo puede. Pero, ¿debe hacerlo? El no haberlo hecho es una prueba de que no ha debido obrar de otra manera. Inferir de aquí que es á pesar suyo ó por carecer de fuerzas, si no hace á los hombres dichosos, ni da el bien desde luego y sin mezcla de mal; ó bien que carece de buena voluntad para darlo puro y de veras, es comparar á nuestro verdadero Dios con el Dios de Herodoto, lleno de envidia, ó con el demonio del poeta, de que habla Aristóteles, y cuyos yambos hemos traducido más arriba al latin; esto es, que dá bienes para tener la complacencia de afligir más arrancándolos despues. Esto es burlarse de Dios, valiéndose de esos perpétuos antropomorfismos; es representarle como un hombre que debe consagrarse por entero al asunto de que se trata, que debe aplicar el ejercicio principal de su bondad sólo á los objetos que nos son conocidos, y, por último, que

carece de capacidad y de buena voluntad. Dios no carece de nada de ésto; podría hacer el bien que nosotros deseáramos, y hasta lo quiere, tomándolo desligado de lo demás, pero no debe hacerlo con preferencia á otros bienes mayores que se oponen á ello. Por lo demás, ningún motivo hay para quejarse porque de ordinario sólo se llegue á alcanzar la salvacion pasando muchos sufrimientos y llevando la cruz de Jesucristo; estos males sirven para hacer á los elegidos imitadores de su maestro y para aumentar su felicidad.

123. VIII. «La gloria mayor y más real que el que es dueño de los demás puede alcanzar, consiste en mantener entre estos la virtud, el orden, la paz, el contentamiento del espíritu. La gloria que pudiera resultarle de la desgracia de todos ellos, no sería sino una falta de gloria.»

Si conociéramos la ciudad de Dios tal como ella es, veríamos que es el estado más perfecto que ha podido inventarse; que la virtud y la felicidad reinan en ella todo lo que es posible, conforme á las leyes de lo mejor; que el pecado y la desgracia (que por razones de un orden superior no ha sido posible excluir enteramente de la naturaleza de las cosas) no son nada en comparacion del bien, y hasta sirven para que se produzcan mayores bienes. Pero puesto que estos males debían existir, era preciso que algunos estuviesen sujetos á ellos, y estos algunos somos nosotros. Si fueren otros, ¿no resultaría la misma apariencia de mal? ó mejor dicho: estos otros, ¿no serían lo que se llama nosotros? Cuando Dios hace que resulte para él alguna gloria del mal por haberle hecho servir para un mayor bien, es porque así debía de ser. Esta no es, por tanto, una falsa gloria, como sería la de un príncipe que trastornase su Estado para tener despues la gloria de reconstruirlo.

124. IX. «El mayor amor que este Señor puede ates-

»tignar por la virtud, es hacer, si puede, que sea practi-
»cada siempre sin ninguna mezcla de vicio. Si le es fácil
»procurar á sus súbditos esta ventaja, y, sin embargo,
»permite al vicio levantar la cabeza, sin perjuicio de cas-
»tigarle despues de haberlo tolerado por largo tiempo, su
»amor por la virtud no es el mayor que se puede conce-
»bir, no es infinito.»

Aún no hemos llegado á la mitad de las diez y nueve máximas, y estoy cansado ya de refutar y contestar siempre á la misma cosa. M. Bayle multiplica sin necesidad esas supuestas máximas que opone á nuestros dogmas. Cuando se desligan las cosas que están ligadas, cuando se separan las partes de su todo, el género humano del universo, unos atributos de Dios de los otros, y el poder de la sabiduría, cabe que uno se permita decir que Dios puede hacer que la virtud se dé en el mundo sin ninguna clase de vicio, y hasta que puede hacerlo fácilmente. Pero puesto que él ha permitido el vicio, es preciso que el orden del universo que ha merecido la preferencia sobre cualquiera otro plan, lo exija así. Es necesario juzgar que no es posible obrar de otra manera, puesto que no es posible obrar mejor. Es una necesidad hipotética, una necesidad moral, la cual, lejos de ser contraria á la libertad, es un resultado de su eleccion. *Quæ rationi contraria sunt, ea nec fieri a sapiente posse credendum est.* Se objeta, que el amor de Dios por la virtud no es el mayor que puede concebirse, que no es infinito. Ya se ha contestado á esto, al refutar la segunda máxima, diciendo que el amor de Dios por una cosa creada, cualquiera que ella sea, es proporcionado al valor de la misma. La virtud es la cualidad más noble de las cosas creadas; pero no es la única buena cualidad de las criaturas; hay otra infinidad de ellas que atraen la inclinacion de Dios, resultando de todas estas inclinaciones el mayor bien posible; y se halla que si no hubiese más que virtud,

si sólo hubiese criaturas racionales, resultaría ménos bien. Midas se encontró con que era ménos rico cuando no tuvo más que oro. Además de que la sabiduría debe variar. Multiplicar únicamente la misma cosa, sea la que sea, sería una superfluidad, sería una pobreza; tener mil Virgilio bien encuadernados en su biblioteca, cantar siempre los aires de la ópera de Cadmus y de Hermione, romper todas las porcelanas para sólo tener vajilla de oro, tener sólo botones de diamantes, comer sólo perdices, beber sólo vino de Hungría ó de Shiras, ¿podría considerarse una cosa razonable? La naturaleza ha tenido necesidad de animales, de plantas, de cuerpos inanimados; hay en estas criaturas, no racionales, maravillas que sirven para ejercitar la razon. ¿Qué haría una criatura inteligente, si no hubiese cosas no inteligentes? ¿En qué pensaría, si no tuviese movimiento, ni materia, ni sentidos? Si sólo tuviese pensamientos distintos, sería un Dios, y su sabiduría no tendría límites; este es uno de los resultados de mis meditaciones. Desde el momento en que hay una mezcla de pensamientos confusos, aparecen los sentidos y la materia. Porque estos pensamientos confusos nacen de la relacion que todas las cosas tienen entre sí segun la duracion y la extension. Por esto, en mi filosofía no hay criatura racional sin cuerpo orgánico, y no hay espíritu creado que esté enteramente desprendido de la materia. Pero estos cuerpos orgánicos no difieren ménos en perfeccion que los espíritus á que pertenecen. Por consiguiente, puesto que la sabiduría de Dios necesita un mundo de cuerpos, un mundo de sustancias capaces de percepcion é incapaces de razon, y, en fin, puesto que era preciso escojer, entre todas las cosas, lo que produjese un efecto mejor en conjunto, y por esta puerta se ha entrado el vicio, Dios no hubiera sido perfectamente sábio, si le hubiera excluido.

125. X. El mayor aborrecimiento que puede mostrarse por el vicio, no consiste en dejarle reinar por largo

»tiempo, y despues castigarle; sino en ahogarle antes de »que nazca, es decir, impedir que aparezca en parte alguna. Un rey, por ejemplo, que tuviese tan perfectamente »arregladas las rentas públicas, que nunca se llevara á »cabo malversacion alguna, demostraría más ódio á la in- »justicia de los asentistas, que si, despues de consentir »que estos engordasen con la sangre del pueblo, los hicie- »se ahorcar.»

Siempre la misma cancion; siempre dentro de un puro antropomorfismo. Un rey, por lo general, nada debe desear tanto como librar á sus súbditos de toda opresion. Una de las cosas que más le interesan, es poner en buen orden la Hacienda pública. Sin embargo, hay tiempos en que se vé obligado á tolerar el vicio y los desórdenes. Se está comprometido en una gran guerra, faltan los recursos, no hay generales de quien valerse, y hay que contemplar á los que hay y que tienen una gran autoridad entre los soldados, á un Braccio, á un Sforza, á un Walsstein. Falta dinero para las necesidades más urgentes, y es preciso recurrir á banqueros que tienen su crédito establecido, y es preciso transigir al mismo tiempo con sus malversaciones. Es cierto que esta desgraciada necesidad nace las más veces de faltas precedentes. Nada de esto sucede respecto de Dios. Él no tiene necesidad de nadie, ni comete ninguna falta, y hace siempre lo mejor. Ni si quiera puede desearse que las cosas marchen mejor, cuando se conocen bien; y sería un defecto en el autor de las cosas, si quisiera excluir el vicio que en ellas se halla. Este Estado, regido por un gobierno perfecto, en el que se quiere y se hace el bien, en tanto que es posible, y el mal mismo en cuanto sirve para un mayor bien, ¿puede compararse con el de un príncipe, cuyos asuntos están en completo desarreglo, y que sólo procura salvarse como pueda? ¿ó con la de un príncipe que favorezca la opresion para castigarla, y que se complace en ver á los pequeños por puertas y á los grandes subir al cadalso?

126. XI. «Un Señor, consagrado á promover los intereses de la virtud y el bien de sus súbditos, pone todo su empeño en hacer de manera que jamás desobedezcan aquellos sus leyes; y, si es preciso castigarlos por su desobediencia, procura que la pena les cure la inclinación al mal, y que se restablezca en su alma una firme y constante disposición al bien; tan distante está de querer que la falta les incline á lanzarse más y más hácia el mal.»

Para hacer á los hombres mejores, Dios hace todo lo que debe, y hasta todo lo que por su parte puede, en cuanto debe hacerlo. El fin más comun de la penalidad es la enmienda; pero no es el fin único, ni el que nos proponemos siempre con ella. Ya dije antes algo sobre este punto. El pecado original que hace que los hombres se inclinen al mal, no es una simple pena por el primer pecado; es un resultado natural del mismo. Ya hemos dicho algo acerca de esto, al contestar á la cuarta proposición teológica sobre este punto. Sucede lo que con la embriaguez, que es una pena, resultado del exceso en la bebida, y al mismo tiempo es una consecuencia natural que conduce á nuevos pecados.

127. XII. «Permitir el mal que podría impedirse, es no curarse de que se cometa ó no se cometa, y hasta desear que se cometa.»

Nada de eso; ¿no permiten muchas veces los hombres males que podrian impedir, si hicieran un esfuerzo en este sentido? Pero otros cuidados más importantes se lo impiden. Raras veces se dictarán resoluciones para corregir los desórdenes del sistema monetario, mientras se está comprometido en una guerra grave. La conducta que en este punto observó el Parlamento inglés, un poco antes de la paz de Rysiwiek, será más alabada que imitada. ¿Y puede concluirse de aquí, que el Estado no se cuida de este desorden y aun que lo desea? Dios tiene una razon

más fuerte y más digna de él para tolerar los males. No sólo saca de ellos mayores bienes, sino que los encuentra ligados con los mayores de todos los bienes posibles, de suerte que seria una falta el no permitirlos.

128. XIII. «Es un gran defecto en los que gobiernan el no cuidarse de que haya ó no desórdenes en sus Estados. Y la falta es todavía más grave, si quieren y desean el desorden. Si por vías ocultas ó indirectas, pero infalibles, provocasen una sedicion en sus Estados para ponerlos á dos dedos de la ruina, con el fin de procurarse la gloria de hacer ver que tienen toda la prudencia y el valor que son necesarios para salvar un gran reino que está á punto de perecer, serian unos hombres muy dignos de vituperio. Pero si excitasen esta sedicion por no haber otro remedio de prevenir la ruina total de sus súbditos, y para afirmar sobre nuevo fundamento y por muchos siglos la felicidad de los pueblos, seria preciso lamentar esta desgraciada necesidad á que se hubieran visto reducidos, y serian dignos de alabanza por el uso que hubieren hecho de ella.

Esta máxima, lo mismo que varias de las anteriores, no es aplicable al gobierno de Dios. Además de que se refieren á una pequeñísima parte de su reino los desórdenes que aquí se citan, es falso que no se cuida de los males, que los desee, que los haga nacer para tener la gloria de ahogarlos. Dios quiere el orden y el bien; pero sucede á veces que lo que es desorden en la parte, es orden en el todo. Ya hemos recordado este axioma jurídico: *Incivile est nisi tota lege inspecta judicare*. El permitir los males proviene de una especie de necesidad moral, y Dios se vé obligado á ello por su sabiduría y su bondad; y esta necesidad es dichosa, en lugar de que la del príncipe de que habla la máxima es desgraciada. Su Estado es uno de los más corrompidos, y el gobierno de Dios es el mejor Estado posible.

129. XIV. «El permiso de cierto mal sólo es excusable cuando no es posible remediarlo sin introducir un mal mayor; pero no puede ser excusable en los que tienen en su mano un remedio eficacísimo contra este mal y contra todos los demás que puedan nacer de la supresion del que se trata.»

La máxima es verdadera, pero no puede alegarse contra el gobierno de Dios. La suprema razon le obliga á permitir el mal. Si Dios escogiese lo que no fuese mejor absolutamente y en conjunto, resultaria un mal mayor que todos los males particulares que pudieran impedirse por este medio. Esta mala eleccion arruinaría su sabiduría ó su bondad.

130. XV. «El Sér infinitamente poderoso y criador de la materia y de los espíritus, hace lo que quiere con esta materia y con estos espíritus. No hay situacion ni figura que no pueda comunicar á los espíritus. Por tanto, si permitiese un mal físico ó un mal moral, no sería por que sin esto sería absolutamente inevitable otro mal físico ó moral todavía mayor. Ninguna de las razones derivadas de la mezcla del bien y del mal que se fundan en la limitacion de la fuerza de los bienhechores, podría convènr al Sér infinitamente poderoso.

Es cierto que Dios hace con la materia y con los espíritus lo que quiere; pero es al modo que un buen escultor sólo quiere hacer con un pedazo de mármol lo que cree ser lo mejor, y hace bien. Dios hace con la materia la más preciosa de todas las máquinas posibles, y hace con los espíritus el más bello de todos los gobiernos concebibles; y por encima de todo esto establece, por virtud de la union de ambas cosas, la más perfecta de las armonías segun el sistema que yo he propuesto. Y ya que el mal físico y el mal moral se encuentran en esta obra tan acabada, debe creerse (contra lo que M. Bayle asegura), que sin esto un mal mayor todavía hubiese sido

absolutamente inevitable. Este mal tan grande consistiria en que Dios habria escogido mal, si hubiese escogido de otra manera de cómo lo ha hecho. Es cierto que Dios es infinitamente poderoso, pero su poder es indeterminado, y la bondad y la sabiduría unidas le determinan á producir lo mejor. M. Bayle, por otra parte, hace una objecion que le pertenece en particular, y que deduce de las opiniones de los cartesianos modernos, quienes dicen que Dios pudo dar á las almas los pensamientos que quisiera sin hacerles depender de ninguna relacion con los cuerpos; por cuyo medio se habria ahorrado á las almas un gran número de males que sólo nacen del desarreglo de los cuerpos. Ya hablaremos más adelante de esto; por ahora bástanos saber que Dios no podia crear un sistema mal enlazado y lleno de disonancias. La naturaleza del alma está destinada en parte á representar á los cuerpos.

131. XVI. «Lo mismo es una causa de un suceso, cuando se procura que tenga lugar por procedimientos morales, que cuando por procedimientos físicos. Un ministro de Estado, que, sin salir de su gabinete y sirviéndose sólo de las pasiones de los directores de una cábalá, trastornase todos los complots de éstos, no sería ménos el autor de la ruina de esta cábalá, que si la destruyese por un golpe de mano.»

Nada tengo que decir contra esta máxima. Se imputa siempre el mal á las causas morales, y no siempre se imputa á las causas físicas. Sólo observaré, que si yo no pudiese impedir el pecado de otro, sin cometer yo mismo uno, tendria razon para permitirlo, sin aparecer por eso como cómplice; ni ser causa moral del hecho. En Dios toda falta tendria el carácter de pecado; y aún sería más que pecado, porque destruiría la divinidad. Ahora bien, sería el mayor defecto en Dios el no escoger lo mejor. Esto ya lo he dicho muchas veces. Impediría por tanto el pecado por medio de una cosa que sería el peor de todos los pecados.

132. XVII. «Lo mismo es emplear una causa necesaria que emplear una causa libre, si se escogen los momentos en que se conoce ya su determinacion. Si supongo que la pólvora tiene el poder de encenderse ó de no encenderse cuando se la prende fuego, y si yo sé con certeza, que se encenderá de suyo á las ocho de la mañana, será lo mismo causa de sus efectos aplicando el fuego en aquella hora, que lo sería en la suposicion verdadera de que es una causa necesaria. Porque respecto de mí no será ya una causa libre; porque yo la tomaré en el momento en que sé que está necesitada por su propia eleccion. Es imposible que un sér sea libre ó indiferente respecto de aquello á que está ya determinado, y respecto del tiempo en que está determinado. Todo lo que existe, existe necesariamente mientras existe.» *«Necesse est id quod est, quando est, esse; et id quod non est, quando non est, non esse.»* (Arist. *De Interpret.* cap. IX.) «Los nominalistas han adoptado esta máxima de Aristóteles. Scot y otros muchos escolásticos la rechazan; pero en el fondo, sus distinciones van á parar á lo mismo. (Véanse los jesuitas de Coimbra (1) sobre este pasage de Aristóteles, p. 380 y siguientes).»

Esta máxima puede pasar tambien; sólo me ocurre cambiar algo las frases. No tomaré lo libre y lo indiferente por una misma cosa, y no pondré en oposicion lo libre con lo determinado. Nunca es uno completamente indiferente con una indiferencia de equilibrio; siempre se inclina uno más, y, por consiguiente, aparece más determina-

(1) *Los jesuitas de Coimbra*, célebres comentadores de Aristóteles. Los principales comentarios son los de Fonseca sobre la *Introduccion de Porfirio*, y principalmente sobre la *Metafísica* de Aristóteles; *Los comentarios sobre la lógica*, Lyon, en 4.º, 1607; *El curso de filosofía general*, de Manuel Goes, Colonia, en 4.º, 1599, resumen de todas las doctrinas de esta escuela.

do, hácia un lado que hácia otro; pero jamás se vé uno necesitado á hacer la eleccion que hace. Hablo de una necesidad absoluta y metafísica, porque es preciso reconocer que Dios, que el sábio, es llevado á hacer lo mejor por una necesidad moral. Tambien hay que reconocer, que se vé uno precisado á la eleccion por una necesidad hipotética, cuando se hace la eleccion actualmente; y hasta antes es uno necesitado por la verdad misma de la futuricion, puesto que se verificará. Estas necesidades hipotéticas no perjudican. De esto ya he dicho lo bastante más arriba.

133. XVIII. «Cuando todo un pueblo se ha hecho reo de rebelion, no se tiene la bastante clemencia si se perdona á una cienmilésima parte y se condena á muerte á todos los demás, sin exceptuar á los niños de pecho.»

Al parecer, se supone aquí que hay cien mil veces más condenados que salvados, y que los niños muertos sin bautismo están entre los primeros. Hemos negado ambas cosas, y, sobre todo, la condenacion de los niños. Ya he hablado de esto antes. M. Bayle vuelve á la misma objecion en otra parte. (*Resp. á un prov. c. CLXXVIII*, p. 1.223, t. III) y dice: «Vemos claramente que un soberano que quiere ejercer la justicia y la clemencia, cuando una ciudad se subleva, debe contentarse con castigar á un pequeño número de amolinados y perdonará todos los demás; porque si el número de los primeros está en la proporcion de mil á uno con el de los segundos, no puede pasar por bondadoso, y antes bien se le tendrá por cruel. Pasaría seguramente por un tirano abominable, si escogiese castigos de larga duracion y si economizase el derramamiento de sangre sólo porque creyera que se preferiria la muerte á pasar una vida desgraciada; ó si el deseo de vengarse tuviese más parte en sus rigores que el de hacer servir al bien público la pena que impusiera á casi todos los rebeldes. Se estima que los malhechores

»que mueren en el cadalso expían sus crímenes con la
 »pérdida de la vida de un modo tan completo, que el pú-
 »blico no pide más, hasta el punto de que se indigna con
 »los verdugos cuando son torpes. Serian apedreados, si se
 »supiese que daban adrede muchos hachazos; y no deja-
 »rian de correr peligro los jueces que asistieran á la ejecu-
 »cion, si se creyera que se complacian en este juego infame de
 »de los verdugos, ó que bajo cuerda habian influido para
 »ello. (Nótese que en rigor no debe entenderse esto respecto
 »de todos los casos, pues los hay en que el pueblo aprue-
 »ba que se haga morir á fuego lento á ciertos criminales,
 »como cuando Francisco I hizo morir á algunas personas
 »acusadas de heregía, despues de los famosos edictos del
 »año 1534. Ninguna compasion hubo para Ravailiac, que
 »fué horriblemente atormentado y de muchas maneras.
 »Véase el *Mercurio Francés*, t. I, f. m. 455 y sig. Véase
 »igualmente la obra de Pedro Mathieu, *Historia de la*
 »*muerte de Enrique IV*, y no olvideis lo que dice en la
 »página 99, en punto á lo que los jueces discutieron res-
 »pecto al suplicio de este regicida). En fin, es de una no-
 »toriedad que no tiene igual, que si los soberanos se atem-
 »perasen á lo que dice San Pablo, quiero decir, si con-
 »denasen al último suplicio á todos los que él condena á
 »la muerte eterna, pasarian por enemigos del género hu-
 »mano y por destructores de las sociedades. Es innega-
 »ble que sus leyes, léjos de ser propias, conforme al fin
 »que se proponen los legisladores, para mantener la so-
 »ciedad, producirian su total ruina. (Aquí tienen aplica-
 »cion estas palabras de Plinio, el jóven (1); *Epist. XXII*,

(1) *Plinio, el jóven*, sobrino de Plinio el antiguo, naturalista, y uno de los mejores escritores latinos de los tiempos del imperio, nació en Cómo en el año 51 despues de J. C., y murió en el 103. La mitad de sus obras se han perdido. Nos quedan de él sus *Cartas* y *El panegirico de Trajano*, traducidas por Laey. La edicion principal de sus *Cartas* es la de 1471, y la de las obras completas es de 1508.

»*lib. VIII: Mandemus memoria quod vir mitissimus, et*
 »*ob hoc quoque maximus, Thrasea crebro dicere solebat:*
 »*qui vitia odit, homines odit.*» Añade, que se decia de
 las leyes de Dracon, legislador de Atenas, que habian sido
 escritas, no con tinta, sino con sangre, porque castigaba
 todos los pecados con pena capital; y que la condenacion
 es un suplicio infinitamente mayor que la muerte. Pero
 es preciso considerar que la condenacion es un resultado
 del pecado, y yo respondí en otro tiempo, á un amigo,
 que me objetó con la desproporcion que hay entre una
 pena eterna y un crimen limitado, que no hay injusticia,
 cuando la continuacion de la pena no es más que el re-
 sultado de la continuacion del pecado. De esto hablare-
 mos de nuevo más adelante. Con respecto al número de
 los condenados, áun cuando fuese incomparablemente
 mayor que el de los que se salvan, esto no obsta á que las
 criaturas bienaventuradas en el universo superen infini-
 tamente en número á las desgraciadas. En cuanto al ejem-
 plo de un príncipe que sólo castiga á los jefes de la rebelion
 ó del general que diezma á sus soldados, no vienen aquí á
 cuento. El propio interés obliga al príncipe y al general á
 perdonar á los culpables, áun cuando sigan siendo malos;
 Dios no perdona sino á los que se hacen mejores; y él puede
 discernirlos, y esta severidad se conforma más con la justicia
 perfecta. Pero si alguno pregunta por qué Dios no da á
 todos la gracia de la conversion, suscita otra cuestion que
 no tiene relacion con la máxima que ahora nos ocupamos.
 Ya hemos respondido á esto en cierta manera, no para hallar
 las razones de Dios, sino para demostrar que es imposible
 que falten y que no hay en contrario ninguna que sea válida.
 Por lo demás, sabemos que en ocasiones se destruyen
 ciudades enteras y se pasa á cuchillo á sus habitantes,
 para infundir terror á los demás. Esto puede servir para
 abreviar una guerra peligrosa ó una rebelion, y se economiza
 la sangre, der-

ramándola de esta manera, sin necesidad de diezmar á los criminales. Ciertamente, nosotros no podemos asegurar que se castiga con tanta severidad á los malos que habitan nuestro globo para intimidar á los habitantes de otros y para hacerlos mejores; pero pueden bastar para probar esto otras razones fundadas en la armonía universal y que ignoramos porque no conocemos suficientemente la extensión de la ciudad de Dios ni la forma de la república general de los espíritus, así como tampoco conocemos toda la estructura de los cuerpos.

134. XIX. »El médico, que, teniendo á mano muchos remedios para curar á un enfermo, y entre ellos muchos de que está él seguro que aquel los tomaría con gusto, escogiera, sin embargo, precisamente lo que está seguro de que el enfermo rehusará tomar, sin esperanzas de poderlo vencer con súplicas y exhortaciones, daría justo motivo para creer que no tiene deseo alguno de curarlo, porque si tal intencion tuviera, habría escogido una de las medicinas buenas que sabía que el enfermo tomaría sin la menor repugnancia. Y si á esto se agrega que el médico supiera que la negativa á tomar el remedio que le ofrecían habría de agraviar su enfermedad hasta el punto de hacerla mortal, no podría uno ménos de decirle, que á pesar de todas sus exhortaciones, no dejaba por eso de desear la muerte del enfermo.»

Dios quiere salvar á todos los hombres; esto es, los salvaría si ellos mismos no lo impidiesen y no rehusarían aceptar sus gracias; y no está obligado ni precisado en razon á vencer siempre la mala voluntad de los hombres. Lo hace, sin embargo, algunas veces cuando motivos superiores lo permiten, y cuando su voluntad consecuente y decretoria, la que resulta de todas sus razones, le determinan á la eleccion de un cierto número de hombres. Dios presta á todos auxilios para que se conviertan y perseve-

ren en el bien, y estos auxilios son suficientes para los que tienen buena voluntad; pero no siempre lo son para suministrarla. Los hombres obtienen esta buena voluntad, ya por medio de auxilios particulares, ya por medio de las circunstancias que hacen eficaces los auxilios generales. No obsta esto á que Dios ofrezca remedios que sabe que habrán de ser rehusados, haciéndose así los hombres más culpables; pero, ¿se quiere que Dios sea injusto para que el hombre sea ménos criminal? Además, las gracias que no sirven para uno, pueden servir para otro, y sirven siempre á la integridad del plan formado por Dios, que es el mejor que puede concebirse. ¿Habría Dios de negarnos la lluvia porque haya lugares bajos á los que pueda perjudicar? ¿No habria de lucir el sol todo lo que es necesario, en general, porque haya parajes demasiado secos? En fin, todas estas comparaciones de que se habla en estas máximas de M. Bayle: de un médico, de un bienhechor, de un ministro del Estado, de un príncipe, son demasiado chocantes; porque se conocen los deberes de todos ellos y lo que puede y debe ser objeto de sus cuidados. Todo ello se reduce á un sólo negocio, y muchas veces caen en falta por negligencia ó por malicia. El objeto de Dios tiene algo de infinito, sus cuidados abrazan el universo; lo que nosotros conocemos de éste, es casi nada, y ¿pretenderemos medir su sabiduría y su bondad por nuestro conocimiento? ¡qué temeridad, ó más bien, qué absurdo! Las objeciones caminan bajo un supuesto falso; es ridículo juzgar del derecho, cuando no se conoce el hecho. Decir con San Pablo: *O altitudo divitiarum et sapientia*, no es renunciar á la razon, sino más bien emplear las razones que conocemos; porque ellas nos enseñan esa inmensidad de Dios de que habla el apóstol; pero es confesar nuestra ignorancia respecto de los hechos; es reconocer, sin embargo, antes de ver, que Dios lo hace todo del modo mejor que es posible, conforme á la sabiduría infi-

que regula sus acciones. Es cierto que de esto ya tenemos pruebas y muestras delante de los ojos, cuando vemos algún todo completo en sí y aislado entre las obras de Dios. Es un todo de esta clase, formado, por decirlo así, por la mano de Dios, una planta, un animal, un hombre. Jamás podremos admirar lo bastante la belleza y el artificio de la estructura de estos seres. Pero cuando vemos un hueso roto, un pedazo de carne animal ó del tallo de una planta, parece un puro desorden, hasta que un excelente anatómico los examina, y ni éste mismo advertiría cosa alguna en ellas si ántes no hubiese visto trozos semejantes unidos á su todo. Lo mismo sucede con el gobierno de Dios; lo que de él podemos ver hasta aquí, no es un trozo bastante grande para que podamos reconocer en él la belleza y el orden del conjunto. Y así la naturaleza misma de las cosas hace que éste orden de la Ciudad divina, que no vemos desde este mundo, sea objeto de nuestra fé, de nuestra esperanza, de nuestra confianza en Dios. Si hay hombres que piensan de otra manera, tanto peor para ellos; serán los descontentos en el Estado del más grande, del mejor de todos los monarcas, y yerran al no aprovecharse de las muestras que les ha dado de su sabiduría y de su bondad infinita para darse á conocer, no sólo como digno de ser admirado, sino también como digno de ser amado sobre todas las cosas.

135. Creo que se reconocerá que no ha quedado por contestar ninguna de las diez y nueve máximas de M. Bayle que acabamos de recorrer. Parece que habiendo meditado anteriormente muchas veces sobre esta materia, habrá esforzado cuanto ha podido sus razones contra la causa moral del mal moral. Sin embargo, todavía se encuentra en distintos pasajes de sus obras algo que será bueno no pasar en silencio. Exagera con mucha frecuencia la dificultad que cree él que hay en poner á Dios á cubierto de la imputacion del pecado. (*Resp. un á prov.*

c. CLXI, p. 4024) que Molina ha concordado el libre albedrío con la presciencia, pero no la bondad y la santidad de Dios con el pecado. Alaba la sinceridad de los que confiesan francamente; y dice que así lo ha hecho Piscator (1), que todo viene á recaer al fin sobre la voluntad de Dios, y pretenden que Dios no dejaria de ser justo, aun cuando fuese el autor del pecado, y aun cuando condenase á los inocentes. En cambio, en otros pasajes parece que aplaude más las opiniones de aquellos que salvan su bondad á costa de su grandeza, como hace Plutarco (2) en su libro contra los estóicos (3): «Era más razonable (dice) decir (con los epicúreos) que las partes innumerables (ó los átomos que revolotean al azar en el espacio infinito), venciendo, por virtud de su fuerza, la debilidad de Júpiter, han hecho, á pesar de éste y contra su naturaleza y voluntad, muchas cosas malas y absurdas, que no convenir en que no hay confusion ni maldad de que no sea autor el mismo Júpiter.» Lo que puede decirse por estos dos partidos, el de los estóicos y el

(1) *Piscator*, teólogo reformado, nació en Strasburgo en 1546, y murió en Hesborn en 1626. Escribió gran número de obras teológicas, y entre otras: *Analyses logicae theologicae*, comentarios y trabajos sobre la gracia y la predestinacion.

(2) *Plutarco, de Cheronea* vivió en la segunda mitad del primer siglo de la era cristiana y parte del segundo. Es conocido principalmente por su obra: *Vidas de los hombres ilustres*. Escribió además gran número de tratados filosóficos y morales. Entre las ediciones completas de sus obras filosóficas, es la más conocida la de Wittenbach (5 vol. en 8.º, Oxford, 1795-1810) y la de los clásicos griegos de Fermin Didot. Es también muy conocida la traduccion de Amyot, 6 vol. en 8.º París 1574.

(3) *Los estóicos*, célebre escuela filosófica de la antigüedad, fundada por Zenon de Citium (264-166).—Los principales estóicos son Cleantho y Crisippo. Más tarde se desenvolvió el estoicismo en Roma, bajo el imperio, y tuvo por principales representantes á Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

de los epicúreos, parece haber conducido á Bayle al ἐπιπέσειν de los pyrronianos, á suspender su juicio con relacion á la razon, poniendo aparte la fe, á la que declara que se somete sinceramente.

136. Sin embargo, continuando en sus razonamientos, ha llegado hasta querer casi resucitar y reforzar los de los sectarios de Manés, hereje persa del siglo III del cristianismo, ó de un cierto Pablo (1), jefe de los maníqueos en Armenia, en el siglo VII, de quien tomaron el nombre de paulicianos. Todos estos herejes renovaron lo que un antiguo filósofo del Asia alta, conocido con el nombre de Zoroastro, habia enseñado, segun se dice, sobre los dos principios inteligentes de todas las cosas, el uno bueno y el otro malo; dogma procedente quizá de la India, donde tiene todavia muchos partidarios este error, muy propio para sorprender la ignorancia y la supersticion humana, puesto que muchos pueblos bárbaros y hasta de América han ido á parar á esta doctrina, sin haber tenido necesidad de la filosofia. Los slavs (segun Helmold) tenian su Zenebog, es decir, su Dios negro. Los griegos y los romanos, á pesar de su ilustracion, tenian un Vejovis ó Anti—Júpiter, llamado por otro nombre Pluton, y otras muchas divinidades malélicas. La diosa Nemesis se complacia en abatir á los que eran demasiado dichosos; y Herodoto insinúa en algunos pasajes, que en su juicio, toda divinidad es envidiosa, lo cual, sin embargo no concuerda con la doctrina de los dos principios.

137. Plutarco, en su *Tratado de Iris y Osiris*, no conoce otro autor más antiguo que haya enseñado esta doc-

(1) Pablo (de Samosata) jefe de la secta de los paulicianos, vivia en el siglo III de la era cristiana. Combatió la Trinidad y la divinidad de Jesucristo. En la *Biblioteca de los Padres* (t. XVI) se encuentran las diez cuestiones que Pablo propuso á San Dionisio de Alejandría, pero se duda acerca de su autenticidad.

trina que Zoroastro el Mago, como él le llama. Troguo ó Justino dice que fué un rey de los bactrianos, vencidos por Nino ó Semiramis, y le atribuye el conocimiento de la astronomía y la invencion de la magia, la cual era probablemente la religion de los adoradores del fuego. Parece que consideraba la luz ó el calor como el buen principio; pero admitia tambien el malo, es decir, la opacidad, las tinieblas, el frio. Plinio dice que un ciert^o Hermippe (1), intérprete de los libros de Zoroastro, era discípulo en el arte mágico de un llamado Azonace, con tal que este nombre no sea, corrompido, el de Oromase de que hablaremos luego, y quien Platon supone, en el *Alcibiades*, que es padre de Zoroastro. Los orientales modernos llaman Zerdust al que los griegos llamaban Zoroastro; y se le hace como correspondiente á Mercurio, porque el mártes tiene su nombre en algunos pueblos. Es difícil averiguar su historia y el tiempo en que vivió. Suidas supone que vivió quinientos años antes de la toma de Troya, y los antiguos, segun Plinio y Plutarco, lo extienden diez veces más. Pero Xanthus, el Lidio (en el prefacio de Diógenes Laercio), sólo lo hace anterior en seiscientos años á la expedicion de Jerjes. Platon declara en el mismo pasaje, como M. Bayle observa, que la magia de Zoroastro no era otra cosa que el estudio de la religion. M. Hyde (2), en un libro sobre la religion de los antiguos persas, trata de justificarla y de librarla, no sólo del crimen de impiedad, sino tambien del de idolatría. El culto del fuego estaba admitido entre los persas y los caldeos; se cree que Abraham lo abandonó al salir

(1) Hermippe, el peripatético, escribió *De arte magica*.

(2) Hyde, filólogo y teólogo inglés, nació en Shropshire en 1636, y murió en 1703. Escribió mucho sobre las antigüedades orientales. Su obra *Veterum Persarum et magorum religionis historia*, en 4.º, Oxford, 1700 y 1760, ha sido un verdadero acontecimiento en la historia de la ciencia filosófica y religiosa.

de Ur, en Caldea. Mithra era el sol y era igualmente el Dios de los persas, y, según refiere Ovidio, se le sacrificaban caballos.

*Placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum,
Ne detur celeri victima tarda Deo.*

Pero M. Hyde cree que se servían en su culto del sol y del fuego sólo como símbolos de la divinidad. Quizá es preciso distinguir, como en otros casos, entre los sabios y el pueblo. En las admirables ruinas de Persépolis ó de Tschelminaar (que significa cuarenta columnas), hay esculpidas representaciones de sus ceremonias. Un embajador de Holanda hizo que las dibujara, ocasionándosele crecidos gastos, un pintor que empleó mucho tiempo en ello; pero yo no sé por qué accidente estos dibujos cayeron en manos de M. Chardin (1), muy conocido por sus viajes, según él mismo refiere, y sería una desgracia que se perdiesen. Estas ruinas son uno de los más antiguos y preciosos monumentos de la tierra, y me asombra la poca curiosidad que despiertan en un siglo tan indagador como el nuestro.

138. Los antiguos griegos y los orientales modernos convienen en decir que Zoroastro llamaba al Dios bueno Oroma, ó más bien Oromasdes, y al Dios malo Arimanius. Cuando he considerado que grandes príncipes del alta Asia han llevado el nombre de Hormisdas, y que Irmin ó Hermin ha sido el de un Dios ó héroe antiguo de los Celto-Scitas, es decir, de los germanos, me ha venido al pensamiento la idea de que este Arimanius ó Irmin pudo haber sido un gran conquistador muy antiguo, procedente del Occidente, como lo han sido después Chings-Chan y Tamerlan, procedentes de Oriente. Ariman debió proce-

(1) *Chardin*, célebre viajero del siglo xvii, nació en París en 1644, y murió en Londres en 1713. Publicó él mismo sus *Viajes* en 1711, 3 vol. en 4.º y 10 vol. en 12.º con 78 láminas.

der en tal caso del occidente boreal, es decir, de la Germania y de la Sarmacia, pasando entre los Alanos y los Masagetas, para invadir los Estados de un Hormisdas, gran rey en el alta Asia, así como otros escitas lo han hecho después en tiempo de Cyaxare, rey de los medos, al decir de Herodoto. Nada más natural como el que el monarca que gobernaba pueblos civilizados, y se esforzaba por defenderlos contra los bárbaros, haya pasado á la posteridad, para aquellos, por el Dios bueno; y que el jefe de los que han arrasado los países, se haya hecho el símbolo del principio malo. Y por esta mitología misma se vé que estos dos principios han combatido por largo tiempo, sin que ninguno de ellos haya conseguido ser vencedor. Y así ambos se han sostenido, de igual modo que los dos principios se han dividido el imperio del mundo, según la hipótesis atribuida á Zoroastro.

139. Falta probar que un antiguo Dios ó héroe de los germanos se ha llamado Herman, Ariman ó Irmin. Tácito refiere que los tres pueblos que componían la Germania, los Ingevones, los Istevones y los Herminones ó Hermiones han recibido estos nombres de los tres hijos de Manus. Sea esto cierto ó no, siempre ha querido indicar que ha habido un héroe llamado Hermin, de quien se dijo que los Herminones tomaron su nombre. Herminons, Herminner, Hermunduri, son la misma cosa, y quieren decir soldados. Mas tarde también los Arimanni eran *viri militares*, y se encuentra un *feudum Arimandiae* en el derecho lombardo.

140. Hé demostrado en otra parte, que, al parecer, se dió el nombre de una parte de la Germania á toda ella, y que de éstos Herminones ó Hermunduri recibieron todos los pueblos teutónicos el nombre de Hermanni ó Germani; porque la diferencia entre estas dos palabras sólo consiste en la fuerza de la aspiración; como difiere los Germani de los latinos de los Hermanos de los Españoles, ó

como el Gammarus de los latinos del Hummer (es decir, cangrejo de mar) de los Alemanes. Es muy frecuente el que una parte de una nacion dé el nombre al todo, como sucede con los Germanos, á todos los cuales han dado el nombre de Alemanes los franceses, no obstante pertenecen este nombre, segun el antiguo estilo, sólo á los Suabos y á los Suizos. Y aunque Tácito no conocia muy bien el origen del nombre de los Germanos, algo ha dicho que viene en apoyo de mi opinion, cuando observa que era un nombre que causaba terror, tomado ó dado *ob metum*. Y es que significa un guerrero: Heer, Hari, quiere decir ejército, de donde procede Hariban ó llamamiento de Haro; esto es, una órden general para encontrarse en el ejército; luego se ha corrompido, convirtiéndose en Arrièreban. Y así Hariman ó Ariman, German, Guerreman, es un soldado. Porque así como Hari, Heer, es ejército, así *wehr* significa armas, *wehren*, combatir, hacer la guerra; y las palabras *guerre*, *guerra*, proceden sin duda del mismo origen. Ya he hablado del *feudum arimandiae*, y no sólo los nombres Herminones ó Germanos no querian decir otra cosa, sino que este antiguo Herman, que se supone hijo de Mannus, se le ha llamado así probablemente porque se le quiso denominar guerrero por excelencia.

141. Pero no es sólo el pasaje de Tácito el que nos indica este Dios ó héroe; puesto que no podemos dudar de que haya habido uno de este nombre entre estos pueblos, toda vez que Carlo-Magno encontró y destruyó, cerca de Weser, la columna llamada Irmin-Sul, erigida en honor de este dios. Y esto, unido al pasaje de Tácito, nos autoriza á creer que no era al célebre Arminius enemigo de los romanos, sino á un héroe más grande y más antiguo á quien se tributaba este culto. Arminius llevaba el mismo nombre, como hacen aún hoy dia los que llevan el de Herman. Arminius no ha sido bastante grande, ni bastante dichoso, ni bastante conocido por toda la Germania

para alcanzar el honor de un culto público hasta por parte de pueblos distantes como los Sajones, que vinieron mucho tiempo despues al país de los Queruscos. Y nuestro Arminius, esto es, el Dios malo de los Asiáticos, confirma más y más mi opinion. Porque en estas materias, las conjeturas se confirman las unas á las otras, sin ningun rodeo lógico, cuando sus fundamentos tienden á un mismo fin.

142. No es increíble que el Hermes (es decir, Mercurio) de los griegos, sea el mismo Hermin ó Ariman. Pudo haber sido el inventor ó promotor de las artes y de una vida un poco más civilizada en su nacion y en los países de que era dueño; á la par que pasaba por autor del desórden en medio de sus enemigos. ¿Quién sabe si acaso llegó hasta el Egipto, como los escitas que persiguieron á Sesostris, llegando cerca de aquel país? Theut, Menes y Hermes han sido conocidos y honrados en el Egipto. Podrian ser Thuiscon, su hijo Mannus, y Herman, hijo de Mannus, segun la genealogía de Tácito. Menes pasa por el rey más antiguo de los egipcios, y Theut era un nombre de Mercurio entre ellos. Por lo méaos, Theut ó Thuiscon, de quien Tácito dice que descienden los germanos, y del cual toman los Tutones, Tuitsche, (es decir, germanos) hoy su nombre, es el mismo que el Teutates que, segun Lucano, era adorado por los galos y que César tomó *pro Dite Patre*, por Pluton, á causa de la semejanza de su nombre latino con el de Theut ó Thiet, Titan, Theodon, que significaba antiguamente hombres, pueblos y tambien un hombre excelente (como la palabra baron), en fin, un príncipe. Y hay autoridades que aducir en apoyo de todas estas significaciones, pero no hay necesidad de que nos detengamos en este punto. M. Otto Sperling (1), co-

(1) *Otto Sperling*. Hay dos sábios de este nombre: el uno, médico y naturalista, nació en Hamburgo en 1702, y murió en Co-

nocido por varias obras sábias, y que está á punto de dar á luz otras muchas, ha discurrido en una disertacion, escrita adrede, sobre el Teutates, dios de los celtas; y algunas observaciones que yo le comuniqué acerca de este punto, se han publicado en las *Noticias literarias* del mar Báltico, á la vez que su respuesta. Este escritor da un sentido algo distinto del que yo le doy á este pasaje de Lucano:

*Teutates, pollensque feris altaribus Hesus,
Et Taramis Scythica non mitior ara Diana.*

Hesus era, al parecer, el Dios de la guerra, que los griegos llamaron Ares, y los antiguos germanos Erich, de cuya palabra viene una que subsiste aún, la de Erich-tag, Martes. Las letras R y S, que pertenecen á un mismo órgano, se mudan fácilmente; por ejemplo: Moor y Moos, Geren y Gesen, Er war y Er was, Fer, Hierro, Eiron, Eisen; lo mismo que Papisius, Valesius, Fusius, en lugar de Papirius, Valerius, Furius, entre los antiguos romanos. Con respecto á Taramis ó quizá Taranis, es sabido, que Taran era el trueno, ó el dios del trueno, entre los antiguos celtas, el Tor de los germanos septentrionales, de donde se deriva la palabra que conservan todavía los ingleses, Thursday, Jueves, *diem Jovis*. Y el pasaje de Lucano quiere decir que el altar de Taran, dios de los celtas, no era ménos cruel que el de la Diana Taurica; *Taranis aram non mitiorem ara Diana Scythica fuisse.*

143. Tampoco es imposible que haya habido un tiempo en que los príncipes occidentales ó celtas se hayan hecho dueños de la Grecia, del Egipto y de una buena parte del Asia, y que su culto haya quedado en estos países.

penhague, despues de 17 años de cautiverio, en 1664. Escribió mucho sobre botánica. El otro, hijo del precedente, anticuario y numismático, nació en Bergen en 1634, y murió en 1715. Ha escrito mucho sobre las antigüedades escandinavas.

Cuando se considera la rapidez con que los Hunos, los sarracenos y los tártaros se han apoderado de una gran parte de nuestro continente, no debe sorprendernos esto; y este número tan grande de palabras de la lengua alemana y de la lengua celtica, que tanto convienen entre sí, lo confirma. Callimaco (1), en un himno compuesto en honor de Apolo, parece insinuar que los celtas que atacaron el templo Delfico, bajo el mando de su Brenno ó jefe, eran descendientes de los antiguos titanes y gigantes que hicieron la guerra á Júpiter y á los otros dioses, es decir, á los príncipes del Asia y de la Grecia. Puede suceder que el mismo Júpiter descendiera de los titanes ó Theodones, es decir, de los príncipes cello-escitas anteriores; y lo que el difunto padre la Charmoye ha recogido en sus orígenes célticos concuerda con esto, aunque, por otra parte, aparecen en la obra de éste sábio autor opiniones que no me parecen probables, particularmente cuando excluye á los germanos del grupo de los celtas, por no haber tenido presente lo bastante las autoridades de los antiguos, y por no haber conocido suficientemente la relacion de la antigua lengua gala con la germánica. Ahora bien, los supuestos gigantes que querian escalar el cielo, eran nuevos celtas que siguieron la pista de sus antepasados; y Júpiter, aunque era su padre, por decirlo así, se vió obligado á resistirles; al modo que los visigodos en las Galias se opusieron, unidos con los romanos, á otros pueblos de la Germania y de la Escitia, que vinieron despues de ellos, bajo el mando de Atila, dueño entonces de las naciones escitas, sarmatas y germánicas, desde las fronteras de la Persia hasta el Rhin. Pero el placer que se experimenta cuando cree uno hallar en las mitologías de los dioses al-

(1) *Callimaco*, poeta y crítico célebre, nació en Cyrene en el siglo III antes de J. C., y murió en Alejandría en 230. Fué bibliotecario de Alejandría, y además de sus célebres *Himnos*, escribió numerosas obras bibliográficas.

gun rastro de la antigua historia de los tiempos fabulosos, me ha llevado demasiado lejos, y no puedo asegurar si he acertado más que lo han hecho Goropius Becanus, Schrieckius (1), M. Rudbeck (2), y el padre la Char-moye.

144. Volvamos á Zoroasto, que nos ha llevado á Oromasdes y á Arimanius, autores del bien y del mal; y supongamos que los haya considerado como dos principios eternos, opuestos el uno al otro, aunque hay motivo para dudarlos. Se cree que Marcion (3), discípulo de Cerdon, sostuvo esta opinión antes que Manes. M. Bayle reconoce que estos hombres han razonado de una manera lastimosa, pero cree que no han conocido lo bastante las ventajas que tenían por su parte, ni sabido manejar su principal máquina, que es la dificultad referente al origen del mal. Se imagina que un hombre hábil de esa escuela hubiera podido poner en gran apuro á los ortodoxos, y á lo que parece, él mismo, á falta de otro, ha querido, en opinión de muchas personas, tomarse ese cuidado tan necesario. «Todas las hipótesis, dice, (*Diccion.* art. Marcion, p. 2039) »que los cristianos han sentado, paran mal los golpes que »se les han dirigido; triunfan cuando toman la ofensiva, »pero pierden la ventaja alcanzada cuando tienen que sostener el ataque.» Confiesa que los dualistas (como los

(1) Adriano Schrieck, filólogo y jurisconsulto, nació en Brujas, en 1559, y murió en 1621. Escribió en lengua alemana: *Del comienzo de los primitivos pueblos de la Europa, y Del origen de los Países Bajos.*

(2) Olaus Rudbeck, médico y anticuario, hijo de un teólogo del mismo nombre, nació en Arosa, en Suecia, en 1630, y murió en 1702. Escribió sobre medicina y sobre antigüedades escandinavas.

(3) Marcion, heresiarca del siglo II, nació en Sinope, en Paphlagonia. Enseñaba la doctrina de los dos principios, y sostenía que la ley de Moisés era debida á la acción del mal principio. Se ignora la época de su muerte.

llama con M. Hyde), es decir, los defensores de los dos principios, se les ahuyenta bien pronto cuando se les combate con razones *a priori* tomadas de la naturaleza de Dios; pero cree que en cambio triunfan á su vez cuando se les ataca con razones *a posteriori*, tomadas de la existencia del mal.

145. Entra sobre esto en grandes pormenores en su *Diccionario*, en el artículo Maniqueos, p. 2025, y preciso es penetrar un tanto en ellos para aclarar esta materia. «Las ideas »más seguras y más claras del orden nos hacen ver, »dice, que un sér que existe por sí mismo, que es necesario, que es eterno, debe ser único, infinito, omnipotente »y estar dotado de toda clase de perfecciones.» Este razonamiento merecía bien que se le hubiera desenvuelto un poco más. «Es preciso ver ahora, prosigue, si los fenómenos de la naturaleza se pueden explicar cómodamente »dentro de la hipótesis de un sólo principio.» Ya lo hemos explicado nosotros lo bastante, demostrando que hay casos en que algun desorden en la parte es necesario para producir un orden mucho mayor en el todo. Pero M. Bayle, al parecer, exige demasiado; pues querria que se le mostrase al pormenor cómo el mal está ligado con el mejor proyecto posible del universo, lo cual seria una explicacion perfecta del fenómeno; pero nosotros no intentamos darla, ni estamos obligados á ello, porque no podemos estar obligados á hacer lo que es imposible en la situación en que nos hallamos en este mundo; bástanos hacer ver que nada obsta á que un cierto mal particular esté ligado con lo que es mejor en general. Esta explicacion imperfecta, y que deja algo que habrá de descubrirse en otra vida, es suficiente para la solución de las objeciones, pero no para comprender la cosa.

146. «Los cielos y todo el resto del universo, añade »M. Bayle, predicán la gloria, el poder y la unidad de »Dios;» de donde debia deducir esta consecuencia (como

ya he observado antes), que eso tiene lugar porque en estos objetos se vé algo entero y aislado, por decirlo así, y siempre que vemos una obra semejante de Dios, la encontramos tan completa, que no se puede ménos de alabar su belleza, mientras que cuando no se vé la obra entera, cuando sólo se examinan trozos y fragmentos de ella, no es extraño que no aparezca con claridad el buen orden que en ella existe. Nuestro sistema planetario constituye una obra aislada y perfecta, cuando se la considera en sí misma; cada planta, cada animal, cada hombre le procuran un cierto punto de su perfeccion; se reconoce en él el maravilloso arte del autor; pero el género humano, en lo que nos es conocido, no es más que un fragmento y una pequeña porcion de la ciudad de Dios ó de la república de los espíritus. Tiene ésta demasiada extension para nosotros y la conocemos muy poco, para que podamos observar su orden maravilloso. «Sólo el hombre, dice M. Bayle, esta obra maestra de su Criador entre las cosas visibles, el hombre sólo suministra las mayores objeciones contra la unidad de Dios.» Claudiano ha hecho la misma observacion, desahogando su corazon en estos conocidos versos:

Sæpe mihi dubiam traxit sententia mentem, etc.

Pero la armonía que se halla en todo lo demás, constituye una gran presuncion de que se encontraria lo mismo en el gobierno de los hombres, y generalmente en el de los espíritus, si el todo nos fuese conocido. Seria preciso juzgar de las obras de Dios tan discretamente como Sócrates juzgó las de Heráclito, cuando dijo: lo que he oido de ellas me agrada; y creo que el resto no me complacería ménos, si lo oyese.

147. Otra razon particular del desorden aparente, con respecto al hombre, es que Dios le ha hecho un presente al hacerle imágen de la divinidad, dándole la inteligencia.

Le deja obrar en cierta manera en su pequeño departamento, *ut Spartam quam nactus est ornet*. Dios entra en él de una manera oculta, porque suministra ser, fuerza, vida, razon, sin dejarse ver. Allí es donde el libre albedrío hace su papel; y Dios goza (por decirlo así) con estos pequeños dioses que ha tenido por conveniente producir, como gozamos al ver los niños en medio de ocupaciones que favorecemos ó impedimos por bajo de cuerda, segun nos cuadra. El hombre es, por consiguiente, como un pequeño Dios en su propio mundo ó Microscomos que gobierna á su modo; en él hace maravillas á veces, y su arte imita frecuentemente á la naturaleza.

*Jupiter in parvo cum cernere athera vitro,
Risit, et ad Superos talia dicta dedit;
Hucine mortalis progressa potentia, Divi?
Jam meus in fragili luditur orbe labor.
Jura poli rerumque fidem legesque Deorum
Cuncta Syracusius transtulit arte Senex,
Quid falso insontem tonitru Salmonea miror?
Æmula natura est parva reperta manus.*

Pero tambien comete grandes faltas, porque se abandona á las pasiones, y porque Dios le abandona á sus sentidos; tambien le castiga, ya como el padre ó preceptor que enseña ó castiga á los niños; ya como el juez justo que castiga á los que le abandonan; y el mal tiene lugar las más veces, cuando estas inteligencias ó sus pequeños mundos chocan entre sí. El hombre se encuentra mal en ellos á medida que yerra; pero Dios, por un maravilloso arte, hace que todos los defectos de estos pequeños mundos se conviertan en el mayor ornamento de su gran mundo. Sucede como con esas invenciones de perspectiva, en las que ciertos preciosos dibujos parecen sólo confusion hasta que se les mira desde el verdadero punto de vista, ó se les vé por medio de cierto cristal ó espejo. Colocán-

dolos y sirviéndose de ellos cual conviene, se los convierten en ornamento de un gabinete. De igual modo las deformidades aparentes de nuestros pequeños mundos se reúnen y se convierten en bellezas en el grande, y nada hay en ellas que se opongan á la unidad de un principio universal infinitamente perfecto; por lo contrario, aumentan la admiración de la sabiduría que hace que sirva el mal al mayor bien.

148. M. Bayle prosigue diciendo, «que el hombre es malo y desgraciado; que por todas partes hay prisiones y hospitales; que la historia no es más que un tejido de crímenes y de infortunios del género humano.» Yo creo que hay en esto exageracion; hay, sin comparacion, más bien que mal en la vida de los hombres, como hay, sin comparacion, más casas que prisiones. Respecto de la virtud y del vicio, reina en el mundo un cierto término medio. Maquiavelo decia que hay pocos hombres muy malos ó muy buenos, y que esto da lugar á que se malogren muchas grandes empresas. Es, á mi juicio, una falta en los historiadores el que se inclinen más á notar el mal que el bien. El fin principal de la historia, lo mismo que el de la poesía, es enseñar la prudencia y la virtud por medio de ejemplos, y presentar despues el vicio de una manera que cause aversion, y que sirva para evitarlo.

149. M. Bayle reconoce: «que por todas partes se encuentra el bien moral y el bien físico, algunos ejemplos de virtud y algunos ejemplos de bienestar, y de aquí nace la dificultad. Porque, si solo hubiese hombres malos y hombres desgraciados, dice, no habria necesidad de recurrir á la hipótesis de los dos principios.» Me admira que hombre tan excelente se manifieste tan inclinado á esta opinion de los dos principios; y me sorprende que no haya considerado que esta novela de la vida humana, que constituye la historia universal del género humano, ha sido inventada en el entendimiento divino junto con otra

infinidad de ellas, y que la voluntad de Dios es la que ha decretado la existencia de ésta, porque este enlace de sucesos es el que mejor cuadraba con el resto de las cosas, para que de esta manera resultara lo mejor. Y estos defectos aparentes del mundo entero, estas manchas de un sol, del cual es el nuestro sólo un rayo, realzan su belleza, léjos de disminuirla, y contribuyen á ella procurando un mayor bien. Hay verdaderamente dos principios, pero ambos se dan en Dios, á saber: su entendimiento y su voluntad. El entendimiento suministra el principio del mal sin mancharse, sin ser malo; se hace presentes las naturalezas como se encuentran en las verdades eternas; contiene en sí la razon de que el mal sea permitido; pero la voluntad va siempre dirigida al bien. Añadamos un tercer principio, que es el poder, el cual hasta precede al entendimiento y á la voluntad, pero obra como el uno lo muestra y como la otra lo exige.

150. Algunos (como Campanella) han llamado á estas tres perfecciones de Dios, las tres primordialidades. Muchos han creido que habia en esto una secreta relacion con la Santísima Trinidad; que el poder se refiere al padre, es decir, á la Divinidad; la sabiduría al Verbo Eterno, que se llama λόγος por el más sublime de los Evangelistas; y la voluntad y el amor al Espíritu Santo. Cuasi todas las expresiones ó comparaciones tomadas de la naturaleza de la sustancia inteligente, tienden á esto.

151. Paréceme que si M. Bayle hubiera considerado lo que acabamos de decir sobre los principios de las cosas, hubiese respondido á sus propias preguntas, ó por lo menos, no habria insistido en lo que pide por medio de esta interrogacion: «Si el hombre es obra de un sólo principio soberanamente santo, soberanamente poderoso, ¿puede estar expuesto á las enfermedades, al frio, al calor, al hambre, á la sed, al dolor y á las penas? ¿Puede tener inclinaciones tan malas? ¿Puede cometer

»tantos crímenes? ¿Puede la soberana santidad producir
 »una criatura desgraciada? El soberano poder, unido á
 »una bondad infinita, no colmará de bienes su obra, y no
 »alejará de ella todo lo que pueda ofenderle ó disgustarle?»
 Prudencio ha presentado la misma dificultad en su Hamartigenia:

*Si non vult Deus esse malum, cur non vetat? inquit.
 Non refert auctor fuerit, factorve malorum.
 Anne opera in vitium sceleris pulcherrima verti,
 Cum possit prohibere, sinat? quod si velit omnes
 Innocuos agere Omnipotens, ne sancta voluntas
 Degeneret; facto nec se manus inquinat ullo?
 Condidit ergo malum Dominus, quot spectat ab alto,
 Et patitur, fierique probat, tanquam ipse creavit.
 Ipse creavit enim, quod si discludere possit,
 Non abolet, longoque sinit grassariet usu.*

Pero ya hemos respondido suficientemente á todo esto. El hombre es él mismo origen de sus males; tal como es, así se daba en las ideas. Dios, movido por razones indispensables de su sabiduría, ha decretado que pasara á la existencia tal cual es. M. Bayle se habria quizá hecho cargo de este origen del mal que yo afirmo, si hubiera unido la sabiduría de Dios á su omnipotencia, á su bondad y á su santidad. Añadiré de paso, que su santidad no es otra cosa que el supremo grado de bondad, así como el crimen, opuesto á ella, es lo peor que se encuentra en el mal.

152. M. Bayle pone en pugna á Melisso (1), filósofo griego, defensor de la unidad del principio (y quizá tambien de la unidad de sustancia), con Zoroastro, como primer autor del dualismo. Zoroastro confiesa que la hipótesis de

(1) *Melissus*, filósofo griego de la escuela de Elea, nació en Samos, y floreció hácia el año 444 antes de J. C.—Sus *Fragmentos* han sido recopilados por M. Brandis.

Melisso es más conforme con el orden y con las razones *a priori*; pero niega que lo sea con la experiencia y con las razones *a posteriori*. «Yo os aventajo en la explicacion de los fenómenos, que es lo que principalmente caracteriza un buen sistema.» Pero, á mi parecer, no es una gran explicacion de un fenómeno, el asignarle un principio adrede: al mal un *principium maleficum*, al frio, un *primum frigidum*; esto es muy fácil y muy cómodo. Es casi como si uno dijera que los peripatéticos aventajan á los nuevos matemáticos cuando explican los fenómenos de los astros, al darles inteligencias peculiares que los conducen, pues así es muy fácil concebir por qué las planetas marchan con tanta exactitud; en vez de que se necesita saber mucha geometría y meditar mucho para comprender cómo de la gravedad de los planetas que los lleva hácia el sol, unida á algun torbellino que los arrastre ó á su propia impetuosidad, puede proceder el movimiento elíptico de Keplero que satisface perfectamente á las apariencias. Un hombre que sea incapaz de hallar gusto en las especulaciones profundas, aplaudirá desde luego á los peripatéticos, y considerará á nuestros matemáticos como unos visionarios. Algun antiguo galenista (1) hará otro tanto con relacion á las facultades de la escuela; admitirá en ella una *quilitica*, una *quimifica* y una *sanguifica*, y asignará una expresamente á cada operacion; creará haber hecho maravillas, y se burlará de las que él llamará extravagancias de los modernos, que pretenden explicar mecánicamente lo que pasa en el cuerpo de un animal.

153. La explicacion de la causa del mal por un principio, *per principium maleficum*, es de la misma naturaleza. El mal no tiene necesidad de ella, como no lo tienen el frio ni las tinieblas; no hay *primum frigidum*, ni prin-

(1) Discípulo de Galeno, quien admitia numerosas causas ocultas.

cipio de las tinieblas. El mal mismo sólo procede de la privacion; lo positivo sólo entra en él por concomitancia, como lo activo entra por concomitacion en el frio. Vemos que el agua, al congelarse, es capaz de romper un cañon de fusil en que esté encerrada; y sin embargo, el frio es cierta privacion de fuerza, y sólo procede de la disminucion de un movimiento que separa las partículas de los fluidos. Cuando este movimiento separatista se debilita en el agua por el frio, las partículas del aire comprimido, ocultas en el agua, se reunen, y, haciéndose mayores, se hacen más capaces de obrar al exterior por su elasticidad. Porque la resistencia que las superficies de las partículas del aire encuentran en el agua, y que se opone al esfuerzo que estas partes hacen para dilatarse, es mucho menor, y por consiguiente el efecto del aire es mayor en las grandes burbujas de aire que en las pequeñas, aun cuando estas pequeñas, unidas, formarían tanta masa como las grandes; porque las resistencias, es decir, las superficies, crecen como los cuadrados; y los esfuerzos, es decir, los contenidos, ó la solidez de las esferas de aire comprimido, crecen como los cubos de los diámetros. Así que la privacion envuelve la accion y la fuerza por accidente. Ya he demostrado antes cómo la privacion basta para causar el error y la malicia; y cómo Dios es llevado á tolerarlos, sin que por eso haya en él malignidad. El mal procede de la privacion; lo positivo y la accion nacen de él por accidente, como la fuerza nace del frio.

154. Lo que M. Bayle pone en boca de los paulicianos, página 2.323, no es concluyente; á saber, que el libre albedrío debe proceder de los dos principios, á fin de que pueda dirigirse hácia el bien y hácia el mal; porque siendo simple en sí mismo, debería proceder de un principio neutro, si fuera fundado este razonamiento. Pero el libre albedrío marcha al bien, y si encuentra al paso el mal, es por accidente, porque el mal está oculto bajo el bien y

como enmascarado. Estas palabras que Ovidio pone en boca de Medea,

*Video meliora proboque,
Deteriora sequor.*

significan que el bien honesto es sobrepujado por el bien agradable, y que éste causa más impresion en las almas cuando están agitadas por las pasiones.

155. Por lo demás, M. Bayle mismo suministra una buena respuesta á Melisso, aunque en seguida la combate. Hé aquí sus palabras, p. 2.055. «Si Melisso consulta las «nociones del órden, responderá que el hombre no era »malo cuando Dios le crió; dirá que el hombre recibió »de Dios un estado dichoso, pero que, no habiéndose guiado por las luces de la conciencia que, segun la intencion de su autor, debia conducirle por el camino de la »virtud, se hizo malo, y ha merecido que Dios, que es soberanamente bueno; le hiciera sentir los efectos de su »cólera. Por consiguiente, Dios no es la causa del mal físico, es decir, del castigo del mal moral; castigo que, »léjos de ser incompatible con el principio soberanamente bueno, emana necesariamente de uno de sus atributos, quiero decir, de su justicia, que no es en él mé- »nos esencial que su bondad. Esta respuesta, la más racional que Melisso podia dar, es en el fondo preciosa y »fundada, pero se la puede combatir con algo más especioso y más deslumbrador. Y es que Zoroastro objeta »que el principio infinitamente bueno debia crear al hombre, no sólo sin el mal actual, sino tambien sin la inclinacion al mal; que, habiendo previsto Dios el pecado »con todas sus consecuencias, debió impedirlo; que debia »determinar y encaminar al hombre al bien moral, y no »dejarle fuerza alguna que le condujera al crimen.» Hasta aquí es Bayle quien habla. Fácil es decir esto, pero no es factible segun los principios del órden, como que no

podria ejecutarse sin milagros perpétuos. La ignorancia, el error y la malicia son imprescindibles naturalmente en los animales hechos como nosotros somos. ¿Debería faltar esta especie en el universo? Yo no dudo que ella es demasiado importante, á pesar de todas sus debilidades, para que Dios hubiera podido consentir su abolicion.

156. M. Bayle, en el artículo titulado *Paulicianos*, de su Diccionario, prosigue lo que ya dijo en el artículo de los *Maniqueos*. Segun él (p. 2.330 Rem. H.), los ortodoxos, al parecer, admiten dos primeros principios al hacer al diablo autor del pecado. M. Becker (1), antes ministro de Amsterdam, autor del libro titulado, *El mundo encantado*, ha hecho valer este pensamiento, para hacer comprender que no debe darse al diablo un poder y una autoridad que le pondrian al igual de Dios; en lo cual tiene razon; pero lleva demasiado adelante las consecuencias. Y el autor del libro titulado 'Αποκατάστασις πάντων, cree que si el diablo no fuera nunca vencido ni despojado, si conservase siempre su presa, si mereciera el título de invencible, esto vendria en daño de la gloria de Dios. Pero es una ventaja bien miserable el quedarse con aquellos que han sido seducidos, para verse siempre castigado á la par que ellos. En cuanto á la causa del mal, es cierto que el diablo es el autor del pecado; pero el origen del mal viene de más lejos, puesto que está en la imperfeccion primitiva de las criaturas; lo cual hace que sean capaces de pecar, y hay circunstancias en el curso de las cosas en que esta potencia se convierte en acto.

157. Los diablos eran ángeles como los demás, ántes de su caída, y se cree que su jefe era uno de los princi-

(25) *Baltasar Becker*, teólogo reformado, nació en Frisia, en 1634, y murió en Amsterdam en 1698. Escribió la mayor parte de sus obras en holandés. La que cita Leibnitz se titula: *De Betoverde weerd.* (Leuwarden, 1690, en 8.º)

pales; pero la Escritura no se explica lo bastante sobre este punto. El pasaje del Apocalipsis, que habla del combate con el dragon como de una vision, deja muchas dudas y no desenvuelve suficientemente una cosa de que los demás autores sagrados apenas hablan. No es este el momento oportuno para entrar en esta discusion, mas es preciso confesar, que en esta materia la opinion comun se acomoda mejor con el texto sagrado. M. Bayle examina algunas soluciones de San Basilio, (1) de Lactancio (2) y de otros sobre el origen del mal; pero como recaen sobre el mal fisico, dejo para más adelante el tratar de ellas; y continuaré examinando las dificultades sobre la causa moral del mal que se encuentran en muchos pasajes de las obras de nuestro ilustrado autor.

158. Combate el permiso de este mal, y pretende que se reconozca que Dios lo quiere. Cita estas palabras de Calvino (sobre el *Génesis*, c. III): «Jamás se han ofendido los oidos de nadie por oír decir que Dios lo ha querido. Pero, os suplico, ¿este permiso del que tiene derecho á prohibir, ó más bien, que tiene en su mano el poder hacerlo, qué otra cosa es más que un querer?» M. Bayle explica estas palabras de Calvino y otras que las preceden, como si confesara que Dios ha querido la caída de Adán, no

(1) *San Basilio*, uno de los más ilustres padres de la Iglesia, nació en Cesarea, en Capadocia, en 329; fué obispo de esta ciudad desde 370 y murió en 379.—Se conocen como suyas las *Homilias*, *Discursos Morales*, *Cinco libros contra Eunomio* y más de 300 *Cartas* sobre diversos objetos. La mejor edicion de sus obras fué la hecha por D. Garnier, 3 vol., 1721-1750.—Sus *Cartas* y *Sermones* han sido traducidos por el abate Bellegarde, y su *Moral* por M. Hermant, 1661, en 12.º, y Leroy, 1663, en 8.º

(2) *Lactancio*, apologista cristiano, nació en Africa hácia mediados del siglo III, y murió hácia el 325.—Su principal obra: *Las instituciones divinas*, tiene por objeto combatir el politeísmo. Su tratado *la Obra de Dios*, es una refutacion del epicureísmo.

en tanto que era un crimen, sino bajo otra noción que nos es conocida. Cita á casuistas un poco laxos, que dicen que un hijo puede desear la muerte de su padre, en tanto que es un bien para sus herederos. (*Rep. cap. CXLVII. p. 850*). Encuentro que Calvino sólo dice que Dios ha querido que el hombre sucumba por una cierta causa que nos es desconocida. En el fondo, cuando se trata de una voluntad decisiva, es decir, de un decreto, estas distinciones son inútiles; se quiere la acción con todas sus cualidades, si es cierto que se la quiere. Pero cuando es un crimen, Dios sólo puede querer permitirlo; el crimen no es fin ni medio, solamente es una condición *sine qua non*; y así no es el objeto de una voluntad directa, como he demostrado más arriba. Dios no lo puede impedir sin obrar contra lo que se debe á sí mismo, sin hacer algo que sería peor que el crimen del hombre, sin violar la regla de lo mejor; lo cual sería destruir la divinidad, como ya hemos observado. Dios, por consiguiente, está obligado por una necesidad moral, que se encuentra en él mismo, á permitir el mal moral de las criaturas. Precisamente es este el caso en que la voluntad de un sabio es sólo permisiva. Ya lo he dicho: se vé uno precisado á permitir el crimen de otro cuando no puede impedirle sin faltar uno á lo que se debe á sí mismo.

159. Pero «entre todas las combinaciones infinitas, »dice M. Bayle, p. 853, ha querido Dios escojer una en »que Adán debía pecar, y la ha hecho futura por virtud de su decreto, con preferencia á todas las demás. Muy bien; esto es hablar como yo lo hago, con tal que se entienda de las combinaciones que componen todo el universo. »Nunca podreis, por tanto, hacer comprender, añade, »que Dios no ha querido que Eva y Adán pecasen, »puesto que desechó todas las combinaciones en que estos no hubieran pecado.» Pero la cosa es fácil de comprender en general, atendido todo lo que acabamos de

decir. Esta combinación, que constituye el universo, es la mejor; Dios, por lo mismo, no puede dispensarse de escojerla sin incurrir en falta, y primero que escojer una combinación que fuera absolutamente inconveniente, permite el pecado del hombre que va envuelto en esta combinación, que es la mejor.

160. M. Jaquetot, y lo propio pasa á otros distinguidos escritores, no está distante de mi opinión, como cuando dice en la p. 286 de su *Tratado de la conformidad de la fe con la razón*: «Los que se sienten embarazados con »estas dificultades, acreditan tener muy corta la vista, y »quieren reducir todos los designios de Dios á sus propios »intereses. Cuando Dios formó el universo, no tuvo en »cuenta otra cosa que á sí propio y su propia gloria; de »suerte que, si tuviéramos conocimiento de todas las criaturas, de sus diversas combinaciones y de sus diferentes »relaciones, comprenderíamos, sin dificultad, que el universo responde perfectamente á la sabiduría infinita del »Omnipotente.» Y en otra parte dice: «Supuesto, porque »otra cosa sería imposible, que Dios no haya podido impedir el mal uso del libre albedrío, sin anonadarlo, habrá de convenirse en que habiéndole determinado su sabiduría y su gloria á formar criaturas libres, esta poderosa razón debía sobreponerse á los malos resultados que »pudiera tener esta libertad.» Por mi parte, he procurado desenvolver esto todavía más por la razón de lo mejor y por la necesidad moral que hay en Dios de hacer la elección, á pesar de estar unido á ella el pecado de algunas criaturas. Creo haber cortado por la raíz la dificultad; mas, para dar mayor claridad á la materia, estoy dispuesto á aplicar mi principio de las soluciones á las dificultades particulares de M. Bayle.

161. Hé aquí una, propuesta en estos términos (capítulo CXLVIII, p. 856): «¿Sería una prueba de bondad en

»un príncipe, el que, 1.º, diese á cien mensajeros todo el
 »dinero necesario para hacer un viaje de doscientas le-
 »guas; 2.º, que prometiese una recompensa á los que ter-
 »minasen su viaje sin haber pedido prestado y amenaza-
 »se con prision á todos aquellos á quienes no hubiere al-
 »canzado el dinero; 3.º, que eligiese cien personas, sa-
 »biendo con certeza que sólo dos merecerán la recompen-
 »sa, y que los noventa y ocho restantes habrán de encon-
 »trar en el camino algun jugador, ú otra cosa, que les
 »obligue á hacer gastos y que el mismo príncipe hubiese
 »preparado en algunos parajes del camino; y 4.º, que re-
 »dujera á prision actualmente á esos noventa y ocho
 »tan pronto como estuviesen de vuelta? ¿No es de una
 »completa evidencia que la bondad del príncipe para
 »éstos sería nula, y por lo contrario, que no estaban
 »destinados á obtener una recompensa, sino á ir á
 »la prision? Ellos la merecerían: sea así; pero el que
 »quiso que la mereciesen, y que les puso en el camino in-
 »falible para merecerla, ¿se habrá hecho digno de que se
 »llame bueno, so pretexto de que ha recompensado á los
 »otros dos?» Sin duda que no sería esta la razon de que el
 »príncipe mereciera el título de bueno; pero pueden con-
 »currir otras circunstancias capaces de hacerle digno de
 »alabanza, como el haberse servido de este artificio para
 »conocer á estas gentes y para hacer un espurgo, co-
 »mo Gedeon se sirvió de ciertos medios extraordinarios
 »para escoger los más valientes y los menos delicados en-
 »tre sus soldados. Y cuando el príncipe conociese ya el na-
 »tural de estos mensajeros, ¿no puede someterlas á esta
 »prueba, para darles á conocer tambien á todos los demás?
 »Aunque estas razones no sean aplicables á Dios, sirven
 »para hacer comprender que una accion como la de este
 »príncipe puede parecer absurda, cuando se la desliga de
 »las circunstancias que pueden mostrar su causa. Con
 »más razon debe creerse que Dios ha obrado bien y que

nosotros lo veríamos así, si conociésemos todo lo que él
 ha hecho.

162. M. Descartes, en una carta escrita á la princesa
 Isabel, (vol. cart. 10), se ha servido de otra comparacion
 para poner de acuerdo la libertad humana con la omni-
 potencia de Dios. «Supone un monarca que ha prohibido
 »los duelos, y que, sabiendo con certeza que dos caballe-
 »ros habrán de batirse si se encuentran, toma medidas
 »que infaliblemente harán que se encuentren. Así sucede
 »en efecto, y se baten: su desobediencia á la ley es un re-
 »sultado del libre albedrío, y se hacen merecedores de
 »castigo. Lo que un rey puede hacer en esto, añade, res-
 »pecto de algunas acciones libres de sus súbditos, Dios,
 »que tiene una presciencia y un poder infinitos, lo hace
 »infaliblemente respecto de todas las acciones de los hom-
 »bres. Y antes de habernos enviado á este mundo, ha sa-
 »bido exactamente cuáles serian todas las inclinaciones de
 »nuestra voluntad; es él mismo quien las ha puesto en
 »nosotros; él quien ha dispuesto todas las demás cosas que
 »están fuera de nosotros, para hacer que tales ó cuales ob-
 »jetos se presenten á nuestros sentidos en tal ó cual tiem-
 »po; con cuya ocasion ha sabido que nuestro libre albedrío
 »nos determinaria á tal ó cual cosa, y él mismo así lo ha
 »querido; pero no por esto ha querido precisarnos á ello.
 »Y así como pueden distinguirse en el rey de que se trata
 »dos diferentes grados de voluntad, uno por el que ha
 »querido que estos caballeros se batiesen, puesto que ha
 »hecho que se encuentren, y otro por el que no lo ha que-
 »rido, puesto que ha prohibido los duelos; de igual modo,
 »los teólogos distinguen en Dios una voluntad absoluta é
 »independiente, por la que quiere que todas las cosas se
 »hagan como se hacen, y otra que es relativa, y que se
 »refiere al mérito ó demérito de los hombres, por la que
 »quiere que se obedezcan las leyes.» (Descartes, carta 10,
 primer vol., p. 51 y 52. Compárese esto con lo que

M. Arnauld, t. II, p. 288 y sig. de sus *Reflexiones sobre el sistema de Malebranche*, dice de Tomás de Aquino sobre la voluntad antecedente y consiguiente de Dios.)

163. Hé aquí lo que M. Bayle responde (*Resp. al provin. c: CLIV, p. 943*): «Este gran filósofo se equivoca
 »mucho, á mi parecer. En este monarca no habria ningun
 »grado de voluntad, ni pequeño ni grande, de que estos
 »dos caballeros obedeciesen á la ley y no se batiesen.
 »Querria plena y únicamente que se batiesen. Esto no les
 »disculparia, porque sólo seguirian su pasion é ignorarian
 »que se conformaban á la voluntad de su soberano; pero
 »éste seria verdaderamente la causa moral del duelo, y no
 »lo desearia más plenamente si él les inspirase el deseo de
 »tenerlo ó les diese la orden de batirse. Representáos dos
 »príncipes, cada uno de los cuales desea que su hijo ma-
 »yor se envenene. El uno emplea la fuerza, el otro se
 »contenta con dar ocasion clandestinamente á un disgusto
 »tal que sabe que es suficiente para que lleve á su hijo á
 »envenenarse. ¿Pensarían que la voluntad del último era
 »ménos completa que la voluntad del primero? M. Descar-
 »tes, por tanto, supone un hecho falso y no resuelve la
 »dificultad.»

164. Preciso es reconocer que M. Descartes habla un poco secamente de la voluntad de Dios respecto al mal, al decir, no sólo que Dios ha sabido que nuestro libre albedrío nos determinaria á tal ó cual cosa, sino tambien que así lo ha querido, aunque no por esto haya querido ejercer coaccion. No habla con ménos dureza en la carta octava del mismo volúmen, al decir que no entra en el espíritu del hombre pensamiento alguno, ni el más pequeño, que Dios no quiera y no haya querido de toda eternidad que entrase. Calvino jamás dijo una cosa tan dura, y todo esto sólo puede excusarse sobrentendiéndose que se habla de una voluntad permisiva. La solucion de M. Descartes viene á parar á la distincion entre la voluntad del

signo y la voluntad del gusto (*inter voluntatem signi et beneplaciti*), que los modernos han tomado de los escolásticos, en cuanto á los términos; pero á la que han dado un sentido que no es el que de ordinario le dan los antiguos. Es cierto que Dios puede mandar una cosa, sin querer que se haga, como cuando ordenó á Abraham sacrificar á su hijo; queria la obediencia y no queria la accion. Pero cuando Dios manda la accion virtuosa y prohíbe el pecado, quiere verdaderamente lo que ordena; pero sólo es por una voluntad antecedente, como repetidamente hemos dicho.

165. Por tanto, la comparacion que emplea M. Descartes no es satisfactoria; sin embargo, puede hacerse que lo sea. Seria preciso para eso cambiar un poco el hecho, inventando alguna razon que hubiese obligado al príncipe á hacer ó permitir que los dos enemigos se encontrasen. Es necesario, por ejemplo, que se hallen juntos en el ejército ó en el desempeño de otras funciones indispensables, sin que el príncipe mismo pueda impedirlos sin riesgo del Estado, como, por ejemplo, si la ausencia del uno ó del otro pudiera causar una desercion de sus partidarios ó dar ocasion de murmurar á los soldados, y produjera algun gran desórden. En este caso puede decirse que el príncipe no quiere el duelo; lo sabe, y, sin embargo, lo permite, porque prefiere permitir el pecado de otro á cometerlo él mismo. Y así la comparacion, de este modo reclificada, puede servir con tal que se note la diferencia que hay entre Dios y el príncipe. Este se vé obligado á permitir el hecho á causa de su impotencia; un monarca más poderoso no tendria necesidad de tales miramientos; pero Dios, que puede todo lo que es posible, sólo permite el pecado, porque es absolutamente imposible á quien quiera que sea obrar mejor. La accion del príncipe no carece quizá de inquietud y de pena. Esta nace de su imperfeccion, que sobradamente conoce, y en esto es en

lo que consiste la desazon. Dios es incapaz de tenerla, ni tampoco hay motivo para ello; siente infinitamente su propia perfeccion, y puede decirse que la imperfeccion de las criaturas, miradas en pormenor, se convierte en perfeccion con relacion al todo, constituyendo un acrecentamiento de gloria para el Criador. ¿Qué más puede querer-se, cuando se posee una sabiduría inmensa, y cuando se es tan poderoso como sábio, y cuando se puede todo y cuando se tiene lo mejor?

166. Despues de comprendidas todas estas cosas, me parece que estamos bastante preparados para contradecir las objeciones más fuertes y más vivas. En nada las hemos desvirtuado, pero hay algunas que tocaremos sólo ligeramente porque son demasiado odiosas. Los *remonstrantes* y M. Bayle (*Resp. al prov.* c. CLII, p. 999, t. III), citan estas palabras de San Agustin: *crudellem esse misericordiam velle aliquem miserum esse ut ejus misereraris*; así como otras, que muestran el mismo sentido, de Séneca (*de Benef.* lib. VI, c. XXXVI y XXXVII.) Confieso que habria alguna razon para oponer esto á los que creen que Dios no ha tenido otro medio para permitir el pecado, que el designio de ejercer la justicia castigadora contra la mayor parte de los hombres, y su misericordia respecto de un pequeño número de elegidos. Pero es preciso creer que Dios ha tenido, para permitir el pecado, razones más dignas de él y más profundas respecto de nosotros. Ha habido quien ha osado comparar el procedimiento de Dios con el de un Calígula, que hacia escribir sus edictos en letra menuda, y los hacia fijar en un lugar tan elevado, que no era posible leerlos; á la conducta de una madre que descuidara el atender al honor de su hija para realizar sus fines interesados; á la de la reina Catalina de Médicis, la cual, segun se dice, se hizo cómplice de las galanterías de sus camaristas, para enterarse de las intrigas de los grandes; y hasta á la de Tiberio, quien, por el minis-

terio extraordinario del verdugo, impidió que la ley que prohibia someter una doncella al suplicio ordinario, dejara de cumplirse respecto de la hija de Sejano. Esta última comparacion ha sido empleada por Pedro Bertius (1), arminiano entonces, y que despues pasó á la comunion romana. Y se ha hecho un paralelo chocante entre Dios y Tiberio, que por extenso refiere M. Andrés Caroli, en su *Memorabilia Ecclesiastica*, del siglo pasado, como M. Bayle observa. Bertius lo empleó contra los gomaristas. Yo creo que esta clase de argumentos sólo pueden aducirse contra los que pretenden que la justicia es una cosa arbitraria con relacion á Dios; ó que tiene un poder despótico que puede llegar hasta condenar á los inocentes; ó, en fin, que el bien no es el motivo de sus acciones.

167. Por este tiempo se publicó una sátira ingeniosa contra los gomaristas, titulada *Fur predestinatus, De gepredestinere de Dief*, donde se supone un ladron condenado á la horca, que atribuye á Dios todo lo malo que ha hecho, que se cree predestinado á la salvacion, no obstante sus malas acciones, que se imagina que esta creencia le basta, y que, valiéndose de argumentos *ad hominem*, bate á un ministro *contraremonstrante* llamado para prepararle á morir; mas este ladron al fin fué convertido por un antiguo pastor, depuesto por profesar el arminianismo y que el alcaide, movido á compasion por el criminal y viendo el escaso valor del otro ministro, habia introducido ocultamente en la prision. Se refutó este libelo; pero las respuestas á las sátiras jamás agradan tanto como las sátiras mismas. M. Bayle (*Resp. al prov.* capítulo CLV. t. III p. 938) dice que este libro se imprimió en

(1) *Bertius*, historiógrafo de Luis XIII, nació en Beveren, en Flandes, en 1565, y murió en 1629. Habiéndose puesto de parte de Arminio contra Gomaro, se vió precisado á refugiarse en Francia, donde se hizo católico. Escribió principalmente obras geográficas.

Inglaterra en tiempo de Cromwell, y al parecer, no sabia que esta no era sino una traduccion del original flamenco, que es mucho más antiguo. Añade que el doctor Jorge Kendal (1) publicó una refutacion en Oxford en 1857, con el título de *Fur pro Tribunali*, insertándose con él el diálogo. Este diálogo supone, contra la verdad, que los *contraremonstrantes* hacen á Dios causa del mal, y que enseñan una especie de predestinacion á la mahometana, segun la cual es indiferente obrar bien ó mal, y basta para ser predestinado imaginarse que uno lo es. No van tan allá, sin embargo; es muy cierto que entre ellos hay algunos *supralapsarios*, y otros que hallan dificultad en explicar bien la justicia de Dios y los principios de la piedad y de la moral del hombre, porque admiten un despotismo en Dios, y exigen que el hombre se persuada sin razon de la certidumbre absoluta de su eleccion, lo cual está sujeto á consecuencias peligrosas. Pero todos los que reconocen que Dios produce el mejor plan, el cual ha escogido entre todas las ideas posibles del universo; que en él encuentra al hombre, por la imperfeccion original de las criaturas, dispuesto á abusar de su libre albedrío y á sumirse en la miseria; que Dios impide el pecado y la desdicha en cuanto lo consiente la perfeccion del universo, que es una derivacion de la suya; estos, digo, muestran más distintamente que la intencion de Dios es la más recta y más santa del mundo, que sólo la criatura es culpable, que su limitacion ó imperfeccion original es la fuente de su malicia, que su mala voluntad es la causa única de su desgracia, que no es posible estar destinado á la salvacion

(1) Jorge Kendal, predicador inglés presbiteriano, nació cerca de Exeter, en 1610, y murió en 1663. Combatió el arminianismo y el socinianismo en los escritos siguientes: *Vindicatio doctrinae vulgo receptae de speciali gratia et favore electis a Deo Christi morte destinatis.*—*De impossibilitate novorum actuum immanentium in Deo.*

sin estarlo tambien á la santidad propia de los hijos de Dios, y que toda la esperanza que es posible tener de ser elegido, sólo puede fundarse en la buena voluntad que se siente por la gracia de Dios.

168. Tambien se oponen consideraciones metafísicas á nuestra explicacion de la causa moral del mal moral; pero nos embarazan ménos, puesto que nos hemos descartado ya de las objeciones tomadas de las razones morales que eran más fuertes. Estas consideraciones metafísicas tocan á la naturaleza de lo posible y de lo necesario, y atacan el fundamento que hemos sentado de que Dios ha escogido el mejor de los universos posibles. Ha habido filósofos que han sostenido que no hay nada posible más que lo que efectivamente sucede. Son los mismos que han creído ó podido creer que todo es necesario absolutamente. Algunos han seguido esta opinion, porque admitian una necesidad bruta y ciega en la causa de la existencia de las cosas; y á estos son á los que tenemos más interés en combatir. Pero hay otros que si incurren en error, es porque equivocan los términos. Confunden la necesidad moral con la necesidad metafísica; se imaginan que no pudiendo Dios dejar de hacer lo mejor, esto le quita la libertad, y da á las cosas esta necesidad que los filósofos y los teólogos tratan de evitar. La cuestion con estos autores está reducida á una disputa de palabras, con tal que concedan efectivamente que Dios escoje y hace lo mejor. Pero hay otros que van más allá y creen que Dios hubiera podido hacerlo mejor, opinion que debe desecharse, porque aunque no suprime absolutamente la sabiduría y la bondad de Dios, como hacen los autores de la necesidad ciega, sin embargo, ponen límites á aquellas, lo cual viene en daño de su suprema perfeccion.

169. La cuestion de la posibilidad de las cosas que no suceden, ha sido ya examinada por los antiguos. Parece que Epicuro, para conservar la libertad y evitar la necesi-

dad absoluta, sostuvo, como lo habia hecho Aristóteles, que los futuros contingentes no eran capaces de una verdad determinada. Porque si hubiese sido cierto ayer que yo escribiría hoy, no podia dejar de verificarse, y entónces el acto seria ya necesario, y por la misma razon lo era ya de toda eternidad. Por tanto, todo lo que sucede es necesario, y es imposible que pueda ser de otra manera. Pero si no fuera así, se seguiria, segun él, que los futuros contingentes no tienen verdad determinada.

Para sostener esta opinion, Epicuro llega hasta negar el primero y más grande principio de las verdades de razon; negaba que toda enunciacion es verdadera ó falsa. Hé aquí cómo trataba de probarlo: negais que era verdadero ayer que yo escribiría hoy, luego era falso. No pudiendo el buen hombre admitir esta conclusion, se vió obligado á decir que no era ni verdadero ni falso. Despues de esto ya no hay necesidad de refutarle, y Crisippo (1) pudo dispensarse del trabajo que se tomó para confirmar el gran principio de contradiccion, segun refiere Ciceron en su libro De Fato: «*Contendit omnes nervos Crisippus ut persuadeat omne Axioma aut verum esse, aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne, si hoc concesserit, concedendum sit, fato fieri quaecumque fiant; si enim alterum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum; si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari putat; sic Crisippus metuit, ne non, si non obtinuerit omne quod enuncietur aut verum esse aut falsum, omnia fato fieri possint ex causis aeternis rerum futurarum.*» M. Bayle observa (*Dioc. art. Epicuro, let.*

(1) *Crisippo*, uno de los fundadores de la escuela estóica, nació en Soli, en Sicilia, hácia el año 230 antes de J. C., y murió hácia el 199. Diógenes de Laercio, (L. III, c. 180), cita los títulos de 300 volúmenes de lógica y 400 de moral. Véase á Petersen, *Philosophie Chrysippeae fundamenta*, Altona, en 4.º, 1827.

I. p. 1141) que «ninguno de estos dos grandes filósofos (Epicuro y Crisippo), han comprendido que la verdad «de esta máxima: toda proposicion es verdadera ó falsa, «es independiente de lo que se llama *fatum*: y no podia «por consiguiente servir de prueba á la existencia del «*fatum*, como Crisippo pretendia y Epicuro temia. Crisippo no hubiera podido conceder, porque le hubiese perjudicado, que hay proposiciones que no son verdaderas «ni falsas, pero nada ganaba con sentar lo contrario; porque, que haya causas libres ó que no las haya, es igualmente cierto que esta proposicion: el gran Mogol irá mañana á caza, es verdadera ó falsa. Ha habido razon para considerar como ridícula esta proposicion de Tiresias: todo lo «que yo diga, sucederá ó no, porque el gran Apolo me «ha concedido la facultad de profetizar. Si, lo que es imposible, no hubiese Dios, sería sin embargo cierto «que todo lo que el hombre más loco predijese, sucedería «ó no sucedería. Esto es lo que ni Crisippo ni Epicuro tenían en cuenta.» Ciceron (*lib. I. De Nat. Deorum*) ha dicho, con razon, de los epicúreos (como M. Bayle observa al final de la misma página), que sería ménos vergonzoso confesar la imposibilidad de contestar á su adversario, que recurrir á semejantes respuestas. Sin embargo, veremos que el mismo M. Bayle ha confundido lo cierto con lo necesario, cuando ha supuesto que la eleccion de lo mejor hacia las cosas necesarias.

170. Pasemos ahora á la posibilidad de las cosas que no suceden, y transcribamos las mismas palabras de M. Bayle, aunque son un poco prolifas. Hé aquí lo que sobre esto dice en su Diccionario (art. Crisippo, let. S. página 929). «La famosísima disputa sobre las cosas posibles y las cosas imposibles, nació con motivo de la doctrina de los estóicos tocante al destino. Se trataba de saber, si entre las cosas que jamás han existido y que «nunca existirán, las hay que son posibles; ó si todo lo

que no existe, todo lo que no ha existido nunca, y todo lo que jamás existirá, es imposible. Un célebre dialéctico, de la secta de Megara, llamado Diódoro (1), sostuvo la negativa sobre la primera de estas dos cuestiones, y la afirmativa en la segunda; pero Crisippo le combate fuertemente. Hé aquí dos pasajes de Ciceron; (Epist. 4, lib. IX ad. familiar.) *περὶ δυνάτων με scito κατὰ Διόδωρον κρινεῖν. Quapropter si venturus est, scito necesse esse te venire. Nunc vide, utra te κέρως magis delectet, Χρυσίππειά ne, an hæc; quam noster Diodorus, (un estóico que vivió mucho tiempo en casa de Ciceron), non concoquebat. Esto está tomado de una carta que Ciceron escribió á Varron. Expone más ámpliamente todo el estado de la cuestion en el pequeño libro de Fato. Vamos á citar algunos trozos:*

Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro valente dialectico, magna luctatio est, deseras... omne quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest. At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum; et quicquid futurum sic, id dicit fieri necesse esse; et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu etiam quæ non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum sit: neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id milesimo ante anno Apollinis oraculo editum esset... Placet Diodoro, id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit; qui locus attingit hanc questionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit; et quicquid

(1) Diódoro (de Megara) ó Cronus, nació en Jalos, en la Caria, en la segunda mitad del siglo IV, antes de J. C. Es célebre sobre todo como dialéctico y por sus argumentos contra el movimiento. Véase á Diógenes de Laercio, y en los tiempos modernos á Deyks, *De Megaricorum doctrina*, en 8.º, Bonn, 1827, y la *Escuela de Megara*, por D. Henne, en 8.º, París, 1843.

*fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse; nec magis commutari ex veris in falsa ea posse quæ futura sunt, quam ea quæ facta sunt: sed in factis immutabilitatem apparere: in futuris quibusdam, quia non apparent, ne inesse quidem videri; ut in eo, qui mortifero morbo urgeatur, verum sit, hic morietur hoc morbo; at hoc idem si vere dicatur in eo, in quo tanta vis morbi non appareat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in falsum, ne in futuro quidem ulla fieri possit. Ciceron da á comprender lo bastante que Crisippo se encontraba muchas veces embarazado en esta disputa, y no hay que extrañarlo, porque la solución que adoptó no estaba ligada con su dogma del destino, y si hubiera razonado consecuentemente, hubiese aceptado de buen grado toda la hipótesis de Diódoro. Ha podido verse antes, que la libertad que atribuía al alma y su comparacion con el cilindro no impedian que en el fondo todos los actos de la voluntad humana fuesen consecuencias inevitables del destino; de donde resulta que todo lo que no sucede es imposible, y que sólo es posible lo que se verifica actualmente. Plutarco (*De Stoicor. repugn.* p. 1053 y 1054) le combate en toda regla, tanto en este punto como en su disputa con Diódoro, y sostiene contra él, que su opinion de la posibilidad es absolutamente opuesta á la doctrina del fatum. Obsérvese que los estóicos más ilustres escribieron sobre esta materia; pero no siguiendo el mismo camino. Arriano (I) (*in Epict.* l. II c. XXIX p. m.166) cita cuatro, que son*

(1) Arrien, historiador, geógrafo y filósofo del primer siglo de la era cristiana. Fué discípulo de Epicteto y redactó todos los pensamientos de este gran filósofo en dos obras célebres: *El Manual* y las *Pláticas*.

»Crisippo, Cleantho (1), Arquidemo (2) y Antipater (3).
 »Manifiesta gran menosprecio por esta disputa, y no
 »tenia para qué citarle M. Menage como un escritor que
 »habló (Menag. in Laert. I, 7, 344) en términos honrosos
 »de la obra de Crisippo. *περί δυνατῶν*, porque seguramente
 »estas palabras: *γέγραφε δὲ καὶ Χρυσίππῳς θαυμαστῶς*, etc. *de his*
 »*rebus mira scripsit Chrisippus*, etc., no son en este lugar
 »un elogio. Así resulta de lo que precede y de lo que si-
 »gue. Dionisio de Halicarnasio (4), (*De collocat. verbor*,
 »cap. XVII p. m. II.) hace mencion de dos tratados de
 »Crisippo, en los que, bajo un título que prometia otras
 »cosas, invadió el terreno de los lógicos. La obra se titu-
 »laba: *περὶ τῆς συντάξεως τοῦ λόγου μερῶν*, *de partium orationis*
 »*collocatione*, y sólo trataba de las proposiciones verda-

(1) *Cleantho*, filósofo estóico, nació en Anos, en Asia menor, 300 años antes de J. C., y murió hácia el 220 ó 225. Diógenes de Laercio nos ha transmitido los títulos de sus principales obras: *Sobre el tiempo*, *Sobre la fisiología de Zenon*, *Exposicion de la filosofía de Heráclito*, *Sobre el D'ber*, *La Política del reinado*. Escribió también una coleccion de admirables versos bajo el título de *Himno á Júpiter*.

(2) *Arquidemo*, de Tarso, filósofo del siglo II, antes de J. C., dialéctico que disputó mucho con el estóico Antipater. (Véase Ciceron, *Acad. quæst.* L. II, c. XLVII; y Diog. Laer. L. VIII, cap. LXVII.)

(3) *Antipater*, de Tarso, filósofo estóico del segundo siglo antes de J. C., discípulo de Diógenes el Babilonio, maestro de Panetio y contemporáneo de Carneades, á quien combatió en sus escritos.

(4) *Dionisio de Halicarnasio* vivió á fines del primer siglo antes de J. C. Vino á Roma en el año 30 y publicó sus *Antigüedades romanas*, en el año 7. Escribió además un *Tratado de la colocacion de las palabras*; *Una retórica*; *Juicios abreviados sobre los antiguos escritores griegos*, reproducidos por Quintiliano; *Exámen crítico de Lysias, Isócrates, Isco y Dinarco*; *Carta sobre el estilo de Platon*; *Tratado de la elocuencia de Demóstenes*. Edicion de Oxford, 1704, 2 vol. en 8.º

»deras ó falsas, posibles é imposibles, contingentes y am-
 »biguas; materia que nuestros escolásticos han debatido
 »hasta la quinta esencia. Nótese que Crisippo reconoció
 »que las cosas pasadas eran necesariamente verdaderas, cosa que Cleantho no habia querido admitir (*Arrian ubi*
 »*supra*, p. m. 165): *οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἔστι*,
 »*καθὰ πᾶρ οἱ περὶ Κλεάνθου φέρεσθαι δοκοῦσι*. *Non omne præteri-*
 »*tum ex necessitate verum est, ut illi qui Cleanthem se-*
 »*quuntur sentiunt*. Ya nemos visto (p. 562 col. 2.) antes
 »que se ha dicho que Abelardo enseñaba una doctrina pa-
 »recida á la de Diódoro. Yo creo que los estóicos se em-
 »peñaron en dar más extension á las cosas posibles que á
 »las cosas futuras, para suavizar las consecuencias odio-
 »sas y funestas que se sacaban de su dogma de la fata-
 »lidad.»

Parece, con bastante claridad, que Ciceron, al escribir á Varron, (1) lo que acabamos de copiar (*lib. IX. Ep. IV. ad familiar*), no comprendia lo bastante la consecuencia de la opinion de Diódoro, puesto que la encontraba preferible. Expone muy bien las opiniones de los autores en su libro *de Fato*; pero es lástima que no siempre se haya ocupado en las razones de que ellos se servian. Plutarco, en su tratado sobre las contradicciones de los estóicos, y M. Bayle se sorprenden de que Crisippo no fuera de la opinion de Diódoro, puesto que es favorable á la fatalidad. Pero Crisippo, y lo mismo su maestro Cleantho, eran en este punto más razonables de lo que se piensa, como se verá más adelante. Se presenta la cuestion de si lo pasado es más necesario que lo futuro. Cleantho ha

(1) *Varron*, polígrafo célebre de la antigüedad, contemporáneo de Ciceron, escribió un libro *De philosophia*, algunos de cuyos fragmentos nos ha trasmitido San Agustín. Compuso también entre otros escritos un tratado *De Lingua latina*, y otro *De Antiquitatibus rerum divinarum*.

sido de esta opinion. Se objeta que es necesario *ex hypothesi* que lo futuro suceda, como es necesario *ex hypothesi* que lo pasado haya sucedido. Pero hay esta diferencia; que no es posible obrar sobre el estado pasado, porque envuelve una contradiccion; pero es posible producir algun efecto sobre el porvenir; y sin embargo, la necesidad hipotética es en uno y otro caso la misma; lo uno no puede mudarse, lo otro no lo será, y sentado esto, no podrá mudarse tampoco.

171. El famoso Pedro Abelardo ha sostenido una opinion análoga á la de Diódoro, cuando ha dicho que Dios no puede hacer sino lo que hace. Fué la tercera de las catorce proposiciones sacadas de sus obras, que fueron censuradas en el Concilio de Sens. Se la tomó del libro 3.º de la Introduccion á la Teología, donde trata particularmente del poder de Dios. La razon que daba, era que Dios sólo puede hacer lo que quiere; es así que no puede querer hacer otra cosa que lo que hace, porque es necesario que él quiera todo lo que es convenienté; luego todo lo que no hace no es conveniente, no puede querer hacerlo, y por consiguiente no puede hacerlo. Abelardo reconoce que es esta una opinion particular suya, apenas seguida por ningun otro, que parece contraria á la doctrina de los santos y á la razon, y que destruye la grandeza de Dios. Se cree que este autor tenia demasiada tendencia á pensar libremente, separándose de la opinion comun, porque en el fondo no era esto más que una logomaquia, y sólo se cambiaba el significado de los términos. El poder y la voluntad son facultades diferentes, cuyos objetos son tambien diferentes, y es confundirlos decir que Dios no puede hacer más que aquello que quiere. Todo lo contrario; entre muchos posibles, sólo quiere lo que encuentra que es lo mejor. Porque se consideran todos los posibles como objeto de su poder, mientras que se consideran las cosas actuales y existentes como los objetos de su volun-

tad decretoria. El mismo Abelardo lo ha reconocido así. Se hace á sí propio esta objecion: un reprobado puede salvarse; pero esto no es posible á ménos de que Dios le salve. Dios, por consiguiente, puede salvarle, y, por lo tanto, hacer una cosa que no hace. Responde á esto, que puede muy bien decirse que este hombre puede salvarse con relacion á la posibilidad de la naturaleza humana, que es capaz de salvacion; pero que no puede decirse que Dios pueda salvarle con relacion á Dios mismo, porque es imposible que Dios haga lo que no debe hacer. Mas puesto que confiesa que se puede muy bien decir en un sentido, absolutamente hablando y dejando á un lado la suposicion de la reprobacion, que uno que está condenado puede ser salvado, y que por lo mismo muchas veces lo que Dios no hace puede hacerse, podia muy bien hablar como todos los demás, que no entienden otra cosa cuando dicen que Dios puede salvar á este hombre, y que puede hacer lo que no hace.

172. La supuesta necesidad de Wicief, condenado por el Concilio de Constanza, sólo procede, al parecer, de esta misma equivocacion. Creo que los hombres entendidos se hacen un daño á sí mismos y á la verdad, cuando afectan emplear sin necesidad expresiones nuevas y chocantes. En nuestros dias, el famoso M. Hobbes ha sostenido esta misma opinion: que lo que no sucede es imposible. Lo prueba, diciendo que jamás acontece que todas las condiciones requeridas para una cosa que no existirá, *omnia rei non futura requisita*, se encuentren juntas, y es claro que la cosa no puede existir sin esto. Pero, ¿quién no vé que esto sólo prueba la imposibilidad hipotética? Es cierto que una cosa no puede existir cuando falta una condicion indispensable. Pero así como pretendemos poder decir que la cosa puede existir, aunque no exista, tambien pretendemos poder decir que las condiciones requeridas pueden existir, aunque no existan. Y así, el argumento de M. Hob-

bes deja las cosas como estaban. Esta opinion que se tiene de que Hobbes enseñaba la necesidad absoluta de todas las cosas, le ha desacreditado mucho, y le hubiera hecho daño aún cuando hubiese sido éste su único error.

173. Spinoza ha ido más léjos. Parece que ha sostenido terminantemente una necesidad ciega, habiendo negado el entendimiento y la virtud al autor de las cosas, imaginándose que el bien y la perfeccion sólo hacen relacion á nosotros, y no á él. Es cierto que la opinion de Spinoza sobre este punto tiene algo de oscura, porque atribuye pensamiento á Dios despues de haberle quitado el entendimiento, *cogitationem, non intellectum concedit Deo*. Hay pasajes en que suaviza lo dicho sobre la necesidad. Sin embargo, en cuanto puede comprendérsele, no reconoce la bondad de Dios, propiamente hablando, y sostiene que todas las cosas existen por la necesidad de la naturaleza divina, sin que Dios haga ninguna eleccion. No nos entretendremos en rebatir aquí una opinion tan mala, y al mismo tiempo tan inexplicable. La nuestra descansa en las naturalezas de las cosas posibles, es decir, de las cosas que no implican contradiccion. No creo que un spinosista diga que todas las novelas que pueden imaginarse, existen realmente al presente, ó que han existido, ó que existirán aún en algun paraje del universo; sin embargo, no puede negarse que novelas como las de la señorita Scudery (1), ó como la Octavia, no sean posibles.

(1) La señorita Scudery, escritora célebre del siglo xvii, hermana de Jorge de Scudery, pero muy superior á él; nació en Havre en 1607 y murió en París en 1701, á la edad de 94 años.—Sus principales obras son: *Ibrahim ó el ilustre Bassa*, 4 vol. en 8.º, París, 1641; *Artamenes ó El Gran Ciro*, 10 vol. en 8.º, 1650; *Clelia*, 10 vol. en 8.º, París, 1655; *Las mujeres ilustres*, París 1635, en 12.º; *Conversaciones sobre diversos objetos*, 1630, 2 vol. en 12.º; *Nuevas conversaciones*, 1604, 2 vol. en 12.º; *Conversaciones morales*, 1638; *Pláticas de moral*, etc.

Opongámosle, pues, estas palabras de M. Bayle, que son muy de mi gusto, p. 390: «hoy dia, dice, es para los spinosistas un gran embarazo el ver que, segun su hipótesis, ha sido tan imposible de toda eternidad el que Spinosa, por ejemplo, no muriese en el Haya, como imposible que dos y dos hagan seis. Conocen claramente que es una consecuencia necesaria de su doctrina, pero consecuencia que repugna, que espanta y que subleva los espíritus por el absurdo que encierra, que es diametralmente opuesto al sentido comun. No les gusta que se sepa que destruyen una máxima tan universal y tan evidente como ésta: todo lo que implica contradiccion, es imposible, y todo lo que no implica contradiccion, es posible.»

174. Puede decirse de M. Bayle: *ubi bene, nemo melius*, aunque no puede decirse de él lo que se decia de Origenes; *ubi male, nemo pejus*. Sólo añadiré que lo que se acaba de sentar como una máxima, es al mismo tiempo la definicion de lo posible y de lo imposible. Sin embargo, M. Bayle añade al final una palabra que echa á perder un poco lo que ha dicho con tanta razon. «Ahora bien, ¿qué contradiccion habria en que Spinosa hubiera muerto en Leiden? La naturaleza hubiera sido por eso ménos perfecta, ménos sábia, ménos poderosa?» Confunde aquí lo que es imposible, porque implicaria contradiccion, con lo que no puede suceder porque no es cómo debia ser para ser escogido. Es cierto que no hubiera habido contradiccion en la suposicion que Spinosa hubiese muerto en Leiden y no en el Haya; nada más posible, y la cosa era indiferente con relacion al poder de Dios. Pero no hay que imaginarse que pueda concebir suceso alguno, por pequeño que sea, como indiferente con relacion á su sabiduría y á su bondad. Jesucristo ha dicho divinamente, que todo está contado, hasta los cabellos de nuestra cabeza. Y así la sabiduría de Dios no permitiria que este suceso de que habla M. Bayle sucediera de otra

manera que como ha sucedido; no porque por sí mismo mereciera más el ser preferido, sino á causa del enlace que tiene con esta série final del universo que ha merecido ser preferida por Dios. Decir que lo que ha sucedido no interesaba á la sabiduría de Dios, y deducir de aquí que no es, por tanto, necesario, es un supuesto falso, é inferir mal de él una conclusion verdadera. Es confundir lo que es necesario por necesidad moral, es decir, por el principio de la sabiduría y de la bondad, con lo que es de necesidad metafísica y bruta, que tiene lugar cuando lo contrario implica contradicción. Además, Spinoza buscaba una necesidad metafísica en los sucesos, y no creía que Dios se determinara por su voluntad y por su perfeccion, las cuales consideraba este autor como quimeras con relacion al universo, sino por la necesidad de su naturaleza; á la manera que el semi-círculo está obligado á comprender sólo ángulos rectos, sin tener de ello conocimiento ni voluntad; porque Euclides ha demostrado que todos los ángulos comprendidos entre dos líneas rectas, tiradas desde las extremidades del diámetro á un punto del círculo, son necesariamente rectos, y que lo contrario implica contradicción.

175. Hay personas que han ido á parar al otro extremo, y con el pretexto de librar á la naturaleza divina del yugo de la necesidad, han querido hacerla absolutamente indiferente, con una indiferencia de equilibrio; no considerando que todo lo que la necesidad metafísica tiene de absurdo con relacion á las acciones de Dios *ad extra*, otro tanto la necesidad moral es digna de él. Una dichosa necesidad es la que obliga al sábio á obrar bien, mientras que la indiferencia con relacion al bien y al mal sería señal de una falta de bondad ó de sabiduría. Además, la indiferencia que mantuviese la voluntad en un perfecto equilibrio, sería una quimera, segun hemos demostrado anteriormente, como que chocaria con el gran principio de la razon determinante.

176. Los que creen que Dios ha establecido el bien y el mal por un decreto arbitrario, caen en esta extraña opinion de una pura indiferencia y en otros absurdos más graves todavía. QUITAN á Dios el título de bueno; porque ¿qué motivo habrá para alabarle por lo que ha hecho si tambien hubiera obrado bien haciendo cualquiera otra cosa? Con frecuencia me ha sorprendido el ver que muchos teólogos supralapsarios, como, por ejemplo, Samuel Retorfort, profesor de teología en Escocia, que escribió cuando las controversias con los remonstrantes estaban más en boga, hayan podido incurrir en tan extraño pensamiento. Retorfort, en su ejercicio apologético sobre la gracia, dice terminantemente que nada es injusto ó moralmente malo con relacion á Dios, antes de prohibirlo él; y así, si no fuera por esta prohibicion, sería indiferente asesinar ó salvar á un hombre, amar á Dios ó aborrecerle, alabarle ó blasfemar de él.

Nada más irracional, y ya se diga que Dios ha establecido el bien y el mal en una ley positiva, ya se sostenga que hay algo que es bueno y justo con anterioridad á su decreto, pero que no está Dios precisado á conformarse con ello, y que nada le impide obrar injustamente y condenar quizá hasta á inocentes; todo ello significa lo mismo, y se deshonra casi igualmente á Dios. Porque si la justicia ha sido establecida arbitrariamente y sin ningun motivo; si Dios lo ha resuelto así por una especie de azar, como cuando se saca una cosa á la suerte, no se mostrarían su bondad ni su sabiduría, ni nada que se ligue con ellas. Y si ha establecido ó hecho por un decreto puramente arbitrario y sin razon alguna lo que llamamos justicia y bondad, es claro que puede deshacerlas ó mudar su naturaleza, de suerte que no es posible prometerse que las observará siempre; como puede decirse con verdad que lo hará, cuando se supone que están fundadas en razones. Sería lo mismo, sobre poco más ó ménos, que si su justicia

fuese diferente de la nuestra, es decir, si estuviera escrito, por ejemplo, en su código, que es justo hacer á los inocentes eternamente desgraciados. Segun estos principios, nada precisaria á Dios á mantener su palabra, ni estaríamos seguros de su cumplimiento. ¿Por qué la ley de justicia que afirma que las promesas racionales deben cumplirse, habia de ser en este punto más inviolable que todas las demás?

177. Todos estos dogmas, aunque un poco diferentes entre sí, á saber: primero, que la naturaleza de la justicia es arbitraria; segundo, que es fija, pero que no es seguro que Dios la observe; y tercero, que la justicia que nosotros conocemos no es la que Dios cumple, destruyen la confianza en Dios, base de nuestra felicidad. Nada obsta á que un Dios semejante se erija en tirano y enemigo de los hombres de bien, y que se complazca en hacer lo que nosotros llamamos mal. ¿Por qué no habria de ser, por tanto, lo mismo el principio malo de los maniqueos que el único principio bueno de los ortodoxos? Por lo ménos, Dios permanecería neutral y como suspendido entre dos, ó sería tan pronto el uno como el otro; lo cual vendria á ser lo mismo que si dijera alguno que Oromasdes y Arimanius reinan alternativamente, segun que el uno ó el otro es más fuerte ó más diestro; sobre poco más ó ménos á la manera que aquella mujer Mugalla, que, habiendo oido decir, al parecer, que en otro tiempo, bajo Chingis-Chan y sus sucesores, su nacion habia sido dueña de la mayor parte del Septentrion y del Oriente, dijo últimamente á los Moscovitas, cuando Isbrand fué á China de parte de Cham por el país de estos tártaros, que el Dios de los Mugallos habia sido arrojado del cielo, pero que llegará un día en que recobrará su puesto. El verdadero Dios siempre es el mismo; la religion natural exige que sea esencialmente bueno y sábio, tanto como poderoso; y es casi tan contrario á la razon y á la piedad decir que Dios obra

sin conocimiento; como el pretender que tiene un conocimiento, entre cuyos objetos no se hallan las reglas eternas de la bondad y de la justicia; ó, en fin, que tiene una voluntad que no atiende á estas mismas reglas.

178. Algunos teólogos que han escrito acerca del derecho de Dios sobre las criaturas, han pretendido concederle un derecho sin límites, un poder arbitrario y despótico. Han creido que colocaban á la divinidad en el punto más alto de grandeza y de elevacion que puede imaginarse, quedando de esta manera anonadada la criatura delante del Criador hasta el punto de no hallarse éste ligado á ninguna especie de leyes respecto de aquella. Hay pasajes en Twisse, en Retorfort y en algunos otros supralapsarios, en que insinúan que Dios no puede pecar, haga lo que quiera, porque no está sujeto á ninguna ley. El mismo M. Bayle cree que esta doctrina es monstruosa y contraria á la santidad de Dios (Dic. V. *paucicidians*, página 2362, *initio*); pero me imagino que la intencion de algunos de estos autores no ha sido tan mala como parece. Probablemente entienden por derechos *ἀνεπεσησιαστικόν*, un estado en que no es uno responsable á nadie por aquello que hace. Pero no habrán negado que Dios se debe á sí mismo lo que la bondad y la justicia reclaman. Puede verse sobre esta materia la apología de Calvino hecha por M. Amyraud (1). Es cierto que Calvino parece ortodoxo en este punto, y que de ninguna manera es de los supralapsarios exagerados.

179. Así, cuando M. Bayle dice en algun pasaje de su obra, que San Pablo funda la predestinacion en el derecho

(1) *Amyraud*, teólogo reformado, nació en Bourgueil, en Anjou, en 1596, y murió en 1664. Pertenece á la escuela de Saumur. Sus principales obras son: *De la soberanía de los reyes*; *Tratado de las religiones contra los que las creen indiferentes*; *Moral cristiana*, vol. 6 en 8.º; *Del gobierno de la Iglesia*; *Consideraciones sobre los derechos, segun los que la naturaleza ha ordenado los matrimonios*;—*Vida de Francisco de Noue*.

absoluto de Dios y en la incomprensibilidad de sus miras, debe sobrentenderse que si se las comprendiera se encontraría que eran conformes con la justicia y que no podía Dios usar de otra manera de su poder. El mismo San Pablo dice que es una profundidad, pero de sabiduría (*altitudo sapientia*), y la justicia está comprendida en la bondad del sábio. Veo que M. Bayle, en otro lugar, habla muy bien de la aplicación de nuestras nociones de la bondad á las acciones de Dios (*Resp. á un prov. c. CXXXI. p. 139*). «No hay que pretender, dice, que la bondad del Sér infinito no esté sometida á las mismas reglas que la bondad de la criatura; porque si hay en Dios un atributo que pueda llamarse bondad, es preciso que los caracteres de la bondad en general le cuadren. Ahora bien; cuando reducimos la bondad á la más general abstracción, encontramos en ella la voluntad de hacer el bien. Dividid y subdividid en cuantas especies os acomode esta bondad general: en bondad infinita, en bondad finita, en bondad real, en bondad paternal, en bondad conyugal, en bondad de amor, encontrareis en todas y cada una, como un atributo inseparable, la bondad, el hacer el bien.»

180. Encuentro igualmente que M. Bayle rebate con acierto la opinion de los que pretenden que la bondad y la justicia dependen únicamente de la elección arbitraria de Dios, y que se imaginan que si Dios se hubiera determinado á obrar por la bondad de las cosas mismas, sería un agente enteramente necesitado ó forzado en sus acciones, lo cual no puede ser compatible con la libertad. Al decir esto se confunde la necesidad metafísica con la necesidad moral. Hé aquí lo que M. Bayle opone á este error: (*Resp. á un prov. c. CLXXXIX, p. 203*): «La consecuencia de esta doctrina será, que antes de resolverse Dios á criar el mundo, no veía en la virtud nada que fuera mejor que en el vicio, y que sus ideas no le mostraban que

»aquella fuese más digna de su amor que este. Así se borra toda distinción entre el derecho natural y el derecho positivo; no habrá nada inmutable ó indispensable en la moral; y hubiera sido tan posible á Dios mandar á los hombres ser viciosos, como mandarles ser virtuosos; y tampoco se podría ya estar seguro de que algún día no fuesen derogadas las leyes morales como lo fueron las leyes ceremoniales de los judíos. Esto, en una palabra, nos conduce derechos á creer que Dios ha sido el autor libre, no sólo de la bondad y de la virtud, sino también de la verdad y de la esencia de las cosas. Hé ahí lo que una parte de los cartesianos pretenden, y confieso que su opinion (véase la *Continuacion de los pensamientos sobre los cometas*, p. 554), podría ser de alguna utilidad en ciertas ocasiones; pero cabe combatirla con tantas razones y está sujeta á consecuencias tan graves (véase el cap. CLII de la misma *Continuacion*), que apenas si hay extremos que no sean preferibles á arrojarse á seguir semejante opinion. Ella abre la puerta al pyrronismo más exagerado; porque lleva hasta sostener que esta proposición: tres y tres hacen seis, sólo es verdadera mientras la voluntad de Dios lo quiera; que es quizá falsa en algunas partes del universo; que acaso lo será entre los hombres del año que viene; pues todo lo que depende del libre albedrío de Dios puede haber sido limitado á ciertos lugares y á ciertos tiempos, como las ceremonias judáicas. Esta consecuencia se extenderá también á todas las leyes del Decálogo, si las acciones que ellas ordenan están por su naturaleza tan privadas de toda bondad, como las acciones que las mismas prohíben.»

181. Y decir que habiendo resuelto Dios criar al hombre tal como es, no ha podido ménos de exigir de él la piedad, la sobriedad, la justicia y la caridad, porque es imposible que los desórdenes capaces de trastornar y per-

turbar su obra le puedan agradar, es volver realmente á la opinion comun. Las virtudes sólo son virtudes, porque contribuyen á la perfeccion ó impiden la imperfeccion de los que son virtuosos, y aun de los que tienen que ver con ellos. Y son esto por su naturaleza y por la naturaleza de las criaturas racionales, antes que Dios haya decretado criarlas. Juzgar de otra manera, sería como si alguno dijera que las reglas de las proporciones y de la armonía son arbitrarias con relacion á los músicos, porque no tienen lugar en la música sino cuando se ha resuelto uno á cantar ó á tocar algun instrumento. Pero esto es precisamente lo que se llama esencial á una buena música, porque esas reglas la convienen ya en el estado ideal, cuando nadie piensa en cantar, puesto que se sabe que habrán de convenirle necesariamente desde el momento en que se cante. De igual modo, las virtudes cuadran al estado ideal de la criatura racional, antes que Dios haya decretado criarla, y por esto mismo sostenemos que las virtudes son buenas por su naturaleza.

182. M. Bayle escribió adrede un capítulo en su *Continuacion de los pensamientos diversos* (el CLII), donde hace ver «que los doctores cristianos enseñan que hay cosas que son justas con anterioridad á los decretos de »Dios.» Teólogos de la confesion de Augsbourg han criticado á algunos reformados que al parecer eran de otra opinion, y han considerado este error como un resultado del decreto absoluto, cuya doctrina parece hacer extraña la voluntad de Dios á toda clase de razones, *ubi stat pro ratione voluntas*. Pero, como ya he observado más de una vez en esta obra, el mismo Calvino ha reconocido que los decretos de Dios son conformes con la justicia y la sabiduría, aunque las razones que pudieran mostrar al pormenor esta conformidad nos sean desconocidas. Y así, segun él, las reglas de la bondad y de la justicia son anteriores á los decretos de Dios. M. Bayle, en el mismo lugar,

cita un pasaje del célebre M. Turretin en que se distinguen las leyes divinas naturales y las divinas positivas. Las leyes morales son de la primera especie, y las ceremoniales de la segunda. M. Samuel Des Marets (1), teólogo célebre en otro tiempo de Groninga, y M. Strimesius (2), que lo es aún en Francfort sobre el Oder, han enseñado la misma doctrina; y creo que es la opinion más aceptada entre los reformados. Tomás de Aquino y todos los tomistas han sido del mismo parecer, junto con el comun de los escolásticos y de los teólogos de la Iglesia romana. Los casuistas lo son igualmente, y entre los más eminentes de ellos cuento á Grocio, á quien han seguido en este punto todos sus comentadores. M. Puffendorf parece que fué de otra opinion, que ha sostenido contra las censuras de algunos teólogos, pero no se le debe tomar en cuenta mediante á que no ha profundizado lo bastante esta materia. Clama de un modo terrible contra el decreto absoluto en su *Fecialis divinus*, y, sin embargo, aprueba lo peor que se encuentra en las opiniones de los defensores de este decreto, y sin lo cual este decreto (como otros reformados lo explican) se hace todavía soportable. Aristóteles ha sido muy ortodoxo sobre este punto de la justicia, y le ha seguido la escuela, distinguiendo ésta, lo mismo que lo hacen Ciceron y los juriconsultos, entre el derecho perpétuo, que obliga á todos y en todas partes, y el derecho positivo, que es sólo para ciertos tiempos y ciertos pueblos.

(1) *Samuel Des Marets*, teólogo protestante, nació en Picardia en 1599, y murió en Groninga en 1673. Pertenece tambien á la escuela de Saumur. Escribió gran número de obras, la principal de las cuales es: *Collegium theologicum, sive breve systema universæ theologiae*, en 4.º, cuatro ediciones, 1645, 49, 56, 73.

(2) *Strimesius*, teólogo reformado, nació en Königsberg, y murió en 1730. Escribió gran número de obras teológicas y filosóficas, y entre ellas: *Tractatus de fundamentalibus fidei christianæ articulis; De justitia Dei et hominis; Praxiologia apodictica contra Hobbesium*.

Yo leí en otra ocasión con gusto el Eutifron de Platon, quien en boca de Sócrates sostiene la verdad de esta doctrina, y M. Bayle llama tambien la atención sobre este pasaje.

184. Sostiene M. Bayle esta verdad con mucha fuerza en cierto lugar, y será bueno copiarle todo entero, aunque es largo. (T. II, *Continuacion de los pensamientos diversos*, c. CLII): «Segun la doctrina de una infinidad de autores respetables, dice, hay en la naturaleza y en la esencia de ciertas cosas un bien ó un mal moral que precede al decreto divino. Prueban principalmente la verdad de esta doctrina por las consecuencias horribles que se siguen del dogma contrario; porque si el no dañar á otro fuese una accion buena, no en sí misma, sino por virtud de una disposicion arbitraria de la voluntad de Dios, se seguiria de ahí que Dios ha podido dar al hombre una ley directamente opuesta en todos sus puntos á los mandamientos del Decálogo, lo cual causa horror. Pero hé aquí una prueba más directa tomada de la metafísica. Es una cosa cierta que la existencia de Dios no es un efecto de su voluntad. Dios no existe porque quiere existir, sino por la necesidad de su naturaleza infinita. Su poder y su ciencia existen por virtud de la misma necesidad. No es omnipotente ni conoce todas las cosas porque lo quiere, sino porque son atributos necesariamente identificados con él. El imperio de su voluntad sólo toca al ejercicio de su poder, y al exterior sólo produce actualmente lo que quiere, dejando todo lo demás en la pura posibilidad. De aquí nace que este imperio sólo se extiende sobre la existencia de las criaturas, y no se extiende sobre sus esencias. Dios ha podido crear la materia, un hombre, un círculo, ó no sacarlos de la nada; pero no ha podido producirlos sin darles sus propiedades esenciales. Fué necesario que hiciese del hombre un animal racional, y que diese á un círculo la figura redonda, puesto que, segun

»sus ideas eternas é independientes de los decretos libres
 »de su voluntad, la esencia del hombre consistía en los
 »atributos de animal y de racional, y la esencia del círculo
 »lo consistía en una circunferencia cuyas partes todas es-
 »tán igualmente distantes del centro. Esto es lo que ha
 »obligado á los filósofos cristianos á reconocer que las
 »esencias de las cosas son eternas, y que hay proposiciones
 »de una eterna verdad, y, por consiguiente, que las esen-
 »cias de las cosas y la verdad de los primeros principios
 »son inmutables. Esto debe entenderse, no sólo de los pri-
 »meros principios teóricos, sino tambien de los primeros
 »principios prácticos y de todas las proposiciones que con-
 »tienen la verdadera definicion de las criaturas. Estas esen-
 »cias, estas verdades, emanan de la misma necesidad de
 »la naturaleza que la ciencia de Dios, y así como por la
 »naturaleza de las cosas Dios existe, es omnipotente y lo
 »conoce todo de un modo perfecto, así por la naturaleza
 »de las cosas tambien la materia, el triángulo, el hombre,
 »ciertas acciones del hombre, etc., tienen tales ó cuales
 »atributos esencialmente. Dios ha visto de toda eternidad
 »y de toda necesidad las relaciones esenciales de los nú-
 »meros y la identidad del atributo con el sujeto en las
 »proposiciones que contienen la esencia de cada cosa. Ha
 »visto de la misma manera que el término justo está en-
 »cerrado en los siguientes: estimar lo que es estimable, ser
 »agradecido á su bienhechor, cumplir lo convenido en un
 »contrato, y otras muchas proposiciones de moral. Hay,
 »por tanto, razon para decir que los preceptos de la ley
 »natural suponen la bondad y la justicia de lo que se man-
 »da, y que seria un deber para el hombre practicar lo
 »contenido en ellos, aun cuando el mismo Dios hubiera
 »tenido la condescendencia de no ordenar nada en este
 »punto. Tened presente, os lo suplico, que ascendiendo
 »por virtud de nuestras abstracciones al instante ideal en
 »que Dios no ha decretado todavía nada, hallaremos en

»las ideas de Dios los principios de moral bajo términos que implican una obligación. Concebimos estas máximas como ciertas y derivadas del orden eterno é inmutable: es digno de la criatura racional el conformarse con la razón; una criatura racional que se conforma con la razón, es laudable, así como es reprehensible cuando no se conforma. No os atrevéis á decir que no imponen un deber al hombre con relación á todos los actos conformes con la recta razón verdades como éstas: es preciso estimar todo lo que es estimable; volver bien por bien; no hacer daño á otro; honrar á su padre; dar á cada uno lo que se le debe, etc. Puesto que por la naturaleza misma de las cosas, y con anterioridad á las leyes divinas, las verdades morales imponen al hombre ciertos deberes, es claro que Tomás de Aquino y Grocio han podido decir que si no hubiera Dios, no dejaríamos de estar obligados á conformarnos con el derecho natural. Otros han dicho que, aun cuando todas las inteligencias pudiesen, las proposiciones verdaderas permanecerían siendo verdaderas. Cayetano ha sostenido que si quedara él solo en el universo, anonadándose todas las demás cosas sin ninguna excepción, la ciencia que él tuviese de la naturaleza de una rosa, no dejaría de subsistir.»

184. El difunto M. Jacobo Thomasio, célebre profesor en Leipzig, ha hecho observar, no sin razón, en sus aclaraciones de las reglas filosóficas de Daniel Stahlius (1), profesor en Jena, que no es conveniente llevar las cosas más allá de Dios, y que no debe decirse con algunos escotistas, que las verdades eternas subsistirían aun cuando no hubiera entendimiento, ni el del mismo Dios. Porque,

(1) *Daniel Stahlius*, filósofo, nació en Hamelbourg en 1589; fué profesor de lógica y de metafísica en Jena, y murió en 1654. Escribió: *Compendium metaphisicæ institutiones logicæ; Philosophia moralis; Tractatus logicus contra sofismatum resolutionem*, etc.

á mi parecer, el entendimiento divino es el que crea la realidad de las verdades eternas, aunque su voluntad no tenga parte alguna en ello. Toda realidad debe fundarse en algo existente. Es cierto que un ateo puede ser geómetra, pero si no hubiese Dios, la geometría carecería de objeto. Sin Dios, no sólo no habría nada existente, sino que tampoco habría nada posible. Esto no impide, sin embargo, que los que no conocen el enlace de unas cosas con otras y con Dios, no puedan entender ciertas ciencias, sin conocer la primera fuente de ellas que está en Dios. Aristóteles, aunque tampoco se haya apenas dado cuenta de ello, no ha dejado de decir algo parecido y muy bueno, cuando ha reconocido que los principios de las ciencias particulares dependen de una ciencia superior que suministra la razón de ellas, y esta ciencia superior debe tener por objeto el sér, y por consiguiente á Dios, origen del sér. M. Dreier, de Konisberg (1), ha observado oportunamente que la verdadera metafísica que Aristóteles buscaba, y que llamaba τὴν ζητούμενην, su *desideratum*, era la teología.

185. Sin embargo, el mismo M. Bayle, que tan buenas cosas dice para probar que las reglas de la bondad y de la justicia, y las verdades eternas en general, subsisten por su naturaleza, y no por virtud de una elección arbitraria de Dios, ha hablado de ellas de una manera muy indecisa en otro pasaje (*Cont. de los pen.* t. II, c. CXXIV, hácia el final). Despues de exponer la opinión de M. Descartes y de algunos de sus sectarios, que sostienen que Dios es la causa libre de las verdades y de las esencias, añade: (p. 554) «he hecho todo lo que he podido para comprender bien este dogma, y para encontrar la solu-

(1) *Pedro Dreier* vivía hácia el año 1670, y escribió: *De natura metaphysicæ; De natura logicæ; De illustribus quæstionibus philosophiæ*.

»cion de las dificultades de que está rodeado. Os confieso «ingénuamente que no hellegado todavía á conseguirlo por »completo. Esto no me desanima, é imagino, como lo »han hecho otros filósofos en otros casos, que el tiempo »aclarará esta bella paradoja. Hubiera deseado que el »P. Malebranche hubiese tenido por conveniente el sos- »tenerla, pero se marchó por otro rumbo.» ¡Es posible que el gusto de dudar tenga tanto poder sobre este hombre ilustre, hasta el punto de desear y esperar poder creer que el no encontrarse nunca juntas dos contradictorias sólo es porque Dios se lo ha prohibido, y que pudo haberles ordenado que fuesen siempre en compañía? ¡Esta sí que es una preciosa paradoja! El R. P. Malebranche obró muy sábiamente al tomar distinto rumbo.

186. No puedo imaginarme que M. Descartes haya podido abrigar de veras esta opinion, aunque haya tenido sectarios que así lo hayan creído, siguiéndole buenamente á donde él no hizo más que hacer como que iba. Probablemente ésto no fué más que uno de esos rodeos, uno de esos ardidés filosóficos de que se valia, preparándose á buscar una escapatoria, como la que halló para negar el movimiento de la tierra, cuando era un decidido copernicano. Sospecho que en esta materia ha usado de un medio de hablar extraordinario, obra de su invencion, que era el decir, que las afirmaciones y las negaciones, y, en general, los juicios internos, son operaciones de la voluntad. Por medio de este artificio, las verdades eternas, que hasta Descartes habian sido objeto del entendimiento divino, se vieron convertidas de repente en un objeto de su voluntad. Ahora bien, los actos de la voluntad son libres, luego Dios es la causa libre de las verdades. Hé aquí el desenlace de la pieza. *Spectatum admissi*. Un pequeño cambio en la significacion de los términos ha causado todo este trastorno. Pero si las afirmaciones de las verdades necesarias fuesen acciones de la voluntad del es-

píritu más perfecto, estas acciones serian todo ménos libres, porque no hay materia para escoger. Parece que M. Descartes no se explicaba con claridad la naturaleza de la libertad, y que tenia de ella una nocion bastante extraordinaria, puesto que le daba una gran extension, hasta creer que las afirmaciones de las verdades necesarias eran libres en Dios. Esto era lo mismo que conservar sólo el nombre de libertad.

187. M. Bayle, que sostiene con otros la libertad de indiferencia que Dios há tenido para establecer, por ejemplo, las verdades de los números, y ordenar que tres veces tres fuesen nueve, habiendo podido lo mismo mandar que fuesen diez, concibe y encuentra que tendria opinion tan extraña, si hubiera medio de defenderla, yo no sé qué ventaja contra los stratonianos. Straton fué uno de los jefes de la escuela de Aristóteles y sucesor de Theofrasto; sostuvo, segun refiere Ciceron, que esté mundo fué formado tal como es por la naturaleza ó por una causa necesaria destituida de conocimiento. Reconozco que esto podria ser, si Dios hubiera formado antes la materia del modo que es preciso para que se produjera despues ese resultado sólo por las leyes del movimiento. Pero sin Dios, no habria siquiera razon alguna que explicara la existencia, y ménos aún tal ó cual existencia de las cosas; así que el sistema de Straton no es temible.

188. Sin embargo, M. Bayle se encuentra embarazado con él; no quiere admitir las naturalezas plásticas destituidas de conocimiento, que M. Cudworth y otros habian introducido por temor de que los stratonianos modernos, es decir, los spinosistas se aprovecharan de este elemento. Esto le compromete á entrar en polémica con M. Le Clerc. Prevenido por este error: que una causa no inteligente no puede producir nada en que tenga cabida el artificio, no quiere concederme la preformacion que produce naturalmente los órganos de los animales, y el sistema

de una armonía que Dios ha preestablecido en los cuerpos para hacer que respondan por sus propias leyes á los pensamientos y voliciones de las almas. Pero era preciso tener en cuenta que esta causa no inteligente que produce tan buenas cosas en las semillas y en los gérmenes de las plantas y de los animales, y que produce las acciones de los cuerpos segun la voluntad lo ordena, ha sido formada por las manos de Dios, que es infinitamente más hábil que un relojero, el cual, sin embargo, hace máquinas y autómatas que son capaces de producir efectos bastante buenos, y como si tuviesen inteligencia.

189. Y volviendo sobre lo que M. Bayle recela de los stratonianos, en caso de que se admitan verdades independientes de la voluntad de Dios, teme, al parecer, que estos utilicen contra nosotros la perfecta regularidad de las verdades eternas, porque, procediendo esta regularidad sólo de la naturaleza y de la necesidad de las cosas, sin ser dirigida por ningun conocimiento, M. Bayle teme que pueda inferirse de aquí con Straton, que el mundo ha podido tambien hacerse regular por una ciega necesidad. Pero es fácil dar respuesta á esto: en la region de las verdades eternas se encuentran todos los posibles, y por consiguiente, tanto lo regular como lo irregular, y es preciso que haya una razon que obligue á preferir el orden y lo regular; y esta razon sólo puede encontrarse en el entendimiento. Además, estas verdades mismas no existen sin que haya un entendimiento que tenga conocimiento de ellas, porque no subsistirían si no hubiese un entendimiento divino en que se encuentren, por decirlo así, realizadas. Por esto Straton no consigue su objeto, que es el excluir el conocimiento de lo que se dá en el origen de las cosas.

190. La dificultad que M. Bayle se ha figurado, con respecto á Straton, parece demasiado sutil y demasiado rebuscada. Esto se llama *timere, ubi non est timor*. Otra

objeccion pone que no tiene más fundamento, y es que Dios estaria sometido á una especie de *fatum*. Hé aquí sus palabras (p. 555): «Si hay proposiciones de una eterna verdad, que son tales por su naturaleza y no por institución de Dios, y si no son verdaderas por un decreto de su voluntad sino que, por lo contrario, las ha conocido necesariamente verdaderas, porque tal era su naturaleza; hé aquí una especie de *fatum* á que está sometido, hé aquí una necesidad natural absolutamente insuperable. Resulta tambien de esto, que el entendimiento divino, en la infinidad de sus ideas, ha encontrado siempre y de primer golpe la perfecta conformidad de las mismas con sus objetos, sin que ningun conocimiento, le dirigiese, porque seria una contradiccion el que ninguna causa ejemplar hubiera servido de plan á los actos del entendimiento de Dios. Jamás por este medio podrian encontrarse ni ideas eternas ni una inteligencia primera. Será preciso, por tanto, decir, que una naturaleza que existe necesariamente, encuentra siempre su camino, sin necesidad de que se le muestre; y entonces, ¿cómo es posible vencer la terquedad de un stratoniano?»

191. Tambien es fácil contestar á esto: ese supuesto *fatum*, que obliga hasta á la divinidad, no es otra cosa que la propia naturaleza de Dios, su propio entendimiento, que suministra las reglas á su sabiduría y á su bondad; es una dichosa necesidad, sin la cual no sería ni bueno ni sábio. ¿Se pretende por ventura que Dios no estuviera obligado á ser perfecto y dichoso? ¿Es nuestra condicion, que nos hace capaces de pecar, digna de ser envidiada? ¿No nos daríamos por satisfechos si pudiéramos cambiarla por la impecabilidad, si esto dependiera de nosotros? Es preciso estar muy disgustado de sí mismo, para desear la libertad de perderse, y para lamentarse de que la divinidad no tenga libertad semejante. En esta forma razona M. Bayle en otro pasaje contra los que exaltan

hasta las nubes una libertad exagerada, que ellos imaginan en la voluntad, en el acto mismo en que la querrian independiente de la razon.

192. Por lo demás, M. Bayle se sorprende de: «que el entendimiento divino encuentre siempre, y de primer golpe, en la infinidad de sus ideas, la conformidad perfecta de ellas con sus objetos, sin que ningun conocimiento le dirija.» Esta objecion carece en absoluto de todo valor. Toda idea distinta es por esto mismo conforme con su objeto, y en Dios sólo existen estas ideas distintas; además de que el objeto al principio no existe en ninguna parte, y cuando llegue á existir, será formado sobre esta idea. Por otra parte, M. Bayle sabe muy bien, que el entendimiento divino no tiene necesidad del tiempo para ver el enlace entre las cosas. Todos los razonamientos se dan eminentemente en Dios, y guardan un orden entre sí en su entendimiento, lo mismo que en el nuestro; pero en él hay sólo un orden y una prioridad de naturaleza, en vez de que en nosotros es una prioridad de tiempo. No hay, por tanto, que extrañarse de que el que penetra todas las cosas de un golpe, deba acertar siempre desde luego, y no debe decirse que consigue esto sin que ningun conocimiento le dirija. Al contrario, por lo mismo que su conocimiento es perfecto, lo son sus acciones voluntarias tambien.

193. Hasta aquí hemos mostrado que la voluntad de Dios no es independiente de las reglas de la sabiduría; aunque es muy extraño que nos hayamos visto obligados á razonar este punto y á pelear por una verdad tan grande y tan reconocida. Pero no es ménos extraño que haya personas que crean que Dios sólo observa á medias estas reglas, y no escoge lo mejor, aunque su sabiduría se lo haga reconocer; en una palabra, que haya autores que sostengan que Dios podia obrar mejor. Este viene á ser el error del famoso Alfonso, rey de Castilla, elegido rey de los

romanos por algunos electores, y promotor de las tablas astronómicas que llevan su nombre. Se supone que este príncipe dijo, que si Dios se hubiera asesorado de él, cuando hizo el mundo, le hubiese dado muy buenos consejos. Probablemente el sistema de Ptolomeo, que era el admitido entonces, le desagradaba. Así creia que hubiera podido hacerse una cosa más concertada, y tenia razon. Pero si hubiese conocido el sistema de Copérnico y los descubrimientos de Keplero, aumentados ahora con el conocimiento de la gravedad de los planetas, habria reconocido claramente que la invencion del verdadero sistema es maravillosa. Se vé, pues, que sólo se trataba del más y del ménos, que Alfonso sólo pretendía que pudo hacerse mejor, y que su juicio ha sido censurado por todo el mundo.

194. Sin embargo, hay filósofos y teólogos que se atreven á sostener dogmáticamente un juicio parecido; y me ha sorprendido cien veces el ver que personas ilustradas y piadosas hayan sido capaces de poner límite á la bondad y á la perfeccion de Dios. Porque afirmar que Dios sabe lo que es mejor, que lo puede hacer, y que no lo hace, es lo mismo que confesar que sólo dependia de su voluntad hacer el mundo mejor de lo que es; pero esto es lo que se llama carecer de bondad, y es obrar contra este axioma citado más arriba: *Minus bonum habet rationem mali*. Si algunos alegan la experiencia, para probar que Dios pudo obrar mejor, se erigen en censores ridiculos de sus obras, y se les dirá lo que se responde á todos los que critican el procedimiento de Dios y que de esta misma suposicion, es decir, de los supuestos defectos del mundo, querrian inferir que hay un Dios malo, ó por lo ménos un Dios neutro entre el bien y el mal. Si juzgamos á la manera que lo hizo el rey Alfonso, digo que se nos responderá: No há tres dias que conoceis el mundo; no veis en él más allá de vuestras narices, y encontrais

materia para censurar. Aguardad á conocerle más, y considerad en él sobre todo las partes que presentan un conjunto completo (como sucede con los cuerpos orgánicos), y encontrareis un artificio y una belleza que exceden lo que se puede imaginar. Saquemos de aquí consecuencias en favor de la sabiduría y de la bondad del autor de las cosas, áun respecto de aquellas que no conocemos. Encontramos en el universo algunas que no nos agradan, pero tengamos en cuenta que aquel no se ha hecho para nosotros solos. Está, sin embargo, criado para nosotros si somos prudentes; nos acomodará, si nosotros nos acomodamos á él, y seremos en él dichosos, si queremos serlo.

195. Alguno dirá que es imposible producir lo mejor, porque no hay criatura perfecta, y siempre es posible producir una que lo sea más. Respondo, que lo que puede decirse de una criatura ó de una sustancia particular, que puede ser siempre superada por otra, no debe aplicarse al universo, el cual, como ha de extenderse á toda la eternidad futura, es infinito. Además, hay una infinidad de criaturas en la partícula más pequeña de materia á causa de la division actual del *Continuum* hasta el infinito. Y el infinito, es decir, el conjunto de un número infinito de sustancias, propiamente hablando, no es un todo, como no lo es tampoco el número infinito mismo, del cual no puede decirse si es par ó impar. Esto mismo sirve para refutar á los que hacen del mundo un Dios, ó que conciben á Dios como el alma del mundo; pues no puede considerarse el mundo ó el universo como un animal ó como una sustancia.

196. No se trata, por tanto, de una criatura, sino del universo; y el adversario se verá obligado á sostener que un universo posible puede ser mejor que otro hasta el infinito; pero en esto precisamente se engañaría, y no podría probarlo. Si esta opinion fuera verdadera, se seguiría que Dios no habia producido ninguno; porque es inca-

paz de obrar sin razon. Es como si se imaginara que Dios habia decretado hacer una esfera material, sin tener razon alguna para hacerla de tal ó cual magnitud. Este decreto sería inútil, y llevaría consigo algo que haría imposible su efecto. Otra cosa sería si Dios decretara tirar de un punto dado una línea recta hasta otra línea recta dada, sin que hubiese determinacion alguna del ángulo ni en el decreto, ni en sus circunstancias; porque en este caso la determinacion nacería de la naturaleza de la cosa; la línea sería perpendicular, y el ángulo sería recto, porque esto es lo único determinado, y que se distingue. De este modo debe concebirse la creacion del mejor de los universos posibles; tanto más cuanto que Dios, no sólo acuerda crear un universo, sino que resuelve tambien crear el mejor de todos; porque no decreta sin conocer, y no da decretos sueltos, los cuales sólo serian voliciones antecedentes, que ya hemos explicado y distinguido suficientemente de los verdaderos decretos.

197. M. Diroys (1), á quien conocí en Roma, teólogo del Cardenal d'Estreés (2), escribió un libro titulado: *Pruebas y prejuicios en favor de la religion cristiana*, y que se publicó en París el año de 1683. M. Bayle (*Resp. á un prov.* CCLXII, p. 1058, t. III) cita la objecion que este teólogo se hace á sí mismo. «Hay una dificultad, dice, á la que importa tanto satisfacer como á las precedentes, puesto que produce más angustia á los que juzgan de los bienes y de los males por consideraciones fundadas

(1) Francisco Diroys acompañó á Roma al Cardenal d'Estreés, en 1672; murió en 1691. Ha escrito: *Pruebas y prejuicios en favor de la religion cristiana y católica contra las falsas religiones*. París, 1683.

(2) El Cardenal d'Estreés nació en París en 1623 y murió en la misma ciudad en 1714. Fué embajador en Roma y concurrió á las elecciones de cuatro Papas. Sus *Negociaciones en Roma* (1672-1687) se conservan en la Biblioteca imperial.



» en las más puras y elevadas máximas. Consiste en decir,
 » que siendo Dios la sabiduría y la bondad soberana, les
 » parece que debería hacer todas las cosas como las perso-
 » nas sábias y virtuosas desearian que se hiciesen, segun
 » las reglas de sabiduría y de bondad que Dios hubiere im-
 » preso en ellas, y como estarían obligados á hacerlo ellos
 » mismos si aquellas dependiesen de ellos; y así, al ver
 » que los asuntos del mundo no marchan tan bien como
 » deberían marchar, á su parecer, y como marcharían si
 » ellos intervinieran, concluyen de aquí que Dios, que
 » es infinitamente mejor y más sábio que ellos, ó más bien,
 » que la sabiduría y la bondad misma, no tienen parte
 en ello.

198. M. Diroys dice acerca de este punto muy buenas cosas, que yo no repito, porque ya hemos contestado lo bastante á esta objecion en más de un pasaje, pues que ha sido el principal objeto de todo nuestro discurso. Pero sienta algo con lo que yo no puedo estar de acuerdo. Pretende que la objecion prueba demasiado. Es preciso citar sus propias palabras, como hace M. Bayle (p. 1059). «Si cuadra á la sabiduría y á la bondad soberanas el hacer lo que es mejor y más perfecto, se sigue de ahí que todos los seres son eternos, inmutables y esencialmente todo lo perfectos y buenos que es posible, puesto que nada puede mudar como no sea pasando de un estado peor á otro mejor, ó de uno mejor á otro peor. Esto no puede suceder si cuadra á Dios el hacer lo que es mejor y más perfecto cuando puede hacerlo; y es preciso, por tanto, que todos los seres estén eterna y esencialmente dotados de una virtud de un conocimiento tan perfectos como Dios pueda darles. Pero todo lo que es eterno y esencialmente todo lo perfecto que Dios puede hacerlo, procede esencialmente de él; en una palabra, es eterno y esencialmente bueno como él, y, por consiguiente, es Dios como él. Hé aquí á dónde conduce esta máxima:

» que repugna á la justicia y á la bondad soberana el no
 » hacer las cosas todo lo buenas y perfectas que es posible. Porque es esencial á la bondad apartar todo lo que le repugna en absoluto. Por tanto, es preciso sentar como una primera verdad, tocante á la conducta de Dios, respecto de las criaturas, que nada hay que repugne á esta bondad y á esta sabiduría en hacer cosas ménos perfectas de lo que podrían ser, ni en permitir que los bienes que han producido cesen enteramente de existir, ó que se muden y se alteren; puesto que no repugna á Dios que haya otros seres distintos de él; es decir, seres que puedan no ser lo que son, y no hacer lo que hacen, ó hacer lo que no hacen.»

199. A M. Bayle le parece esta respuesta lamentable; pero yo encuentro que lo que él opondrá no deja de ser embarazoso. Pretende que los partidarios de los dos principios se fundan principalmente en la suposicion de la soberana voluntad de Dios; porque si se viere precisado á producir todo lo que puede, produciria tambien los pecados y los dolores; y entonces los dualistas no podrian deducir de la existencia del mal cosa alguna contra la unidad del principio, si este principio estuviera predispuerto lo mismo al mal que al bien. Pero en esto es, precisamente, en lo que M. Bayle lleva demasiado léjos la nocion de la libertad; porque, aún cuando Dios sea soberanamente libre, no se sigue de ahí que esté en una indiferencia de equilibrio, y aunque Dios esté inclinado á obrar, no se sigue que esté precisado por esta inclinacion á producir todo lo que puede. Sólo producirá lo que quiere, porque su inclinacion le lleva al bien. Convenimos en la soberana libertad de Dios, pero no la confundimos con la indiferencia de equilibrio, como si pudiera obrar sin razon. M. Diroys cree que los dualistas, al querer que el principio único del bien no produzca ningun mal, piden demasiado; porque por la misma razon deberian exigir

tambien, segun él, que produjese el mayor bien, puesto que el bien menor es una especie de mal. Yo sostengo que los dualistas no tienen razon respecto del primer punto, y que la tendrían en cuanto al segundo, en el que M. Diroys los censura sin motivo; ó más bien, que se puede conciliar el mal ó el menor bien de algunas partes con lo mejor del todo. Si los dualistas exigiesen que Dios hiciese lo mejor, no pedirían demasiado. Más bien se engañan al pretender que lo mejor del todo esté exento del mal de las partes, y, por consiguiente, que lo que Dios ha hecho no es lo mejor.

200. Pero M. Diroys supone que si Dios produce siempre lo mejor, producirá otros dioses; pues de otro modo cada sustancia que produjese no sería ni la mejor ni la más perfecta. Pero se equivoca por no tener en cuenta el orden y enlace de las cosas. Si cada sustancia, tomada aparte, fuese perfecta, serían todas semejantes, lo cual no es ni conveniente ni posible. Si fuesen dioses, no hubiera sido posible producirlos. El mejor sistema de las cosas no contendría por tanto dioses; será siempre un sistema de cuerpos (es decir, de cosas ordenadas segun los lugares y los tiempos) y de almas que se hagan presentes y perciban los cuerpos, y por medio de las que son gobernados los cuerpos en mucha parte. Y así como el plan de un edificio puede ser el mejor de todos con relacion al fin, al gusto y á las circunstancias, y con unos cuerpos figurados que se os entregasen, se puede hacer la mejor composicion posible; es fácil concebir de igual modo que una estructura del universo puede ser la mejor de todas, sin que por eso se haga de ella un Dios. El enlace y el orden de las cosas hacen que el cuerpo del animal y de la planta estén compuestos de otros animales y de otras plantas, ó de otros seres vivos y orgánicos, y, por consiguiente, que haya entre ellos subordinacion, y que un cuerpo y una sustancia sirvan á otros, y por lo tanto, su perfeccion no puede ser igual.

201. M. Bayle cree (p. 1063) que M. Diroys ha confundido estas dos proposiciones que son diferentes; la una, que Dios debe hacer todas las cosas como los hombres sábios y virtuosos desearian que se hiciesen, segun las reglas de sabiduría y de bondad que Dios hubiere impreso en ellas, y como ellos mismos estarían obligados á hacerlas, si de ellos dependiese; y la otra, que no cuadra á la sabiduría y á la bondad soberana el no hacer lo que es mejor y más perfecto. M. Diroys (á juicio de M. Bayle) hace una objecion con la primera proposicion, y responde á la segunda. Pero en esto tiene razon, á mi parecer; porque estas dos proposiciones están enlazadas, siendo la segunda una consecuencia de la primera: hacer ménos bien del que se puede, es faltar á la sabiduría y á la bondad. Ser lo mejor y ser lo deseado por los más virtuosos y más sábios, son una misma cosa. Y puede decirse, que si nos fuese dado conocer la estructura y economía del universo, encontraríamos que está hecho y gobernado como los más sábios y los más virtuosos podrían desearlo, no siendo posible para Dios el dejar de hacerlo así. Sin embargo, esta necesidad no es más que moral, y confieso que si Dios se viera precisado por una necesidad metafísica á producir lo que hace, produciría todos los posibles, ó no produciría nada; y en este sentido la consecuencia de M. Bayle sería muy exacta. Pero como no todos los posibles son compatibles entre sí en una misma serie de universos, por esto no han podido ser producidos todos, y debe decirse que Dios no se ha visto necesitado, metafísicamente hablando, á crear este mundo. Puede afirmarse que, desde el acto en que Dios ha decretado crear algo, hay un combate entre los posibles, todos los cuales aspiran á la existencia; y que los que juntos envuelven más realidad, más perfeccion y más inteligibilidad, vencen á los demás. Es cierto que todo este combate sólo puede ser ideal, es decir, sólo puede ser un

conflicto de razones en el entendimiento más perfecto, que sólo puede obrar de la manera más perfecta, y por consiguiente que no puede sino escojer lo mejor. Sin embargo, Dios está obligado por una necesidad moral á hacer las cosas de modo que no quepa otro mejor, pues de no ser así, otros tendrían motivo para criticar lo que él hace, y lo que es más, se acusaría á sí mismo por la imperfeccion, lo cual es contra la soberana felicidad de la naturaleza divina. Este sentimiento continuo de su propia falta ó imperfeccion sería para él una fuente inevitable de pena, como M. Bayle dice en otro pasaje (p. 933).

202. El argumento de M. Diroys camina bajo un supuesto falso, cuando dice que ninguna cosa puede mudar sino pasando de un estado peor á otro mejor, ó de uno mejor á otro peor; y que por lo tanto, si Dios hace lo mejor, este producto no podia experimentar mudanza, porque sería una sustancia eterna, un Dios. Pero no veo por qué una cosa no ha de poder mudar de especie con relacion al bien y al mal, sin mudar de grado. Al pasar del gusto que causa la música al que produce la pintura, ó *vice versa*, del placer de los ojos al de los oídos, el grado de uno y otro podrá ser el mismo, sin que el último tenga en su favor otra ventaja que la novedad. Si se hiciese la cuadratura del círculo, ó lo que es lo mismo, la *circulatura* del cuadrado; es decir, si el círculo se mudase en un cuadrado de la misma magnitud, ó el cuadrado en un círculo, sería difícil decir, hablando en absoluto y sin aplicacion á ningun uso particular, si en ello se habia perdido ó ganado. Y así, lo mejor puede cambiarse en otra cosa, que ni sea inferior, ni le sobrepuje; pero habrá entre ellos un orden, y el mejor orden que sea posible. Tomando en cuenta toda la série y enlace de las cosas, lo mejor no tiene igual; pero una parte de la série puede ser igualada por otra parte de la misma série. Además podria decirse que toda la série de las cosas, hasta el in-

finito, puede ser la mejor posible, aun cuando lo que existe en todo el universo, en cada parte del tiempo, no sea lo mejor. Podria suceder, por tanto, que el universo marchase siempre de mejor á mejor, si la naturaleza de las cosas fuese tal, que no fuese permitido arribar á lo mejor de un golpe. Pero estos son problemas de que nos es difícil formar juicio exacto.

203. M. Bayle dice (p. 1064) que la cuestion de si Dios ha podido hacer cosas más perfectas que las que ha hecho, es muy difícil, y que las razones en pró y en contra son muy fuertes. Pero, á mi parecer, esto equivale á poner en cuestion si las acciones de Dios son conformes con la mayor bondad. Y es una cosa bien extraña, que sólo con mudar un poco los términos, se haga dudoso lo que, bien entendido, es lo más claro del mundo. Las razones contrarias, como se fundan sólo en la apariencia de los efectos, carecen de toda fuerza; y la objecion de M. Bayle, que tiende á probar que la ley de lo mejor impondria á Dios una verdadera necesidad metafísica, no es más que una ilusion nacida de la equivocada inteligencia de los términos. M. Bayle tuvo en otro tiempo distinta opinion, cuando aplaudia la del R. P. Malebranche, que se aproxima bastante á la mia. Pero cuando escribió M. Arnauld contra este Padre, M. Bayle mudó de parecer, y me imagino que la tendencia que hay en él á dudar, y que con la edad va en aumento, ha contribuido á ello. M. Arnauld ha sido un gran hombre, sin duda alguna; su autoridad es de gran peso, y ha hecho muy buenas observaciones en sus escritos contra el P. Malebranche; pero no ha tenido razon para combatir lo que éste ha dicho, y que se aproxima á lo que nosotros decimos sobre la regla de lo mejor.

204. El excelente autor de la *Indagacion de la verdad*, pasando de la filosofia á la teología, publicó al fin un precioso tratado sobre la naturaleza y la gracia, é hizo

ver á su manera, cómo M. Bayle lo ha explicado en sus *Pensamientos diversos sobre los cometas*, c. CCXXXIV, que los sucesos que nacen de la ejecucion de las leyes generales, no son objeto de una voluntad particular de Dios. Es cierto que cuando se quiere una cosa, se quiere tambien en cierta manera todo lo que está necesariamente ligado con ella; y por consiguiente, Dios no podria querer las leyes generales sin querer tambien en cierto modo todos los efectos particulares que deben nacer necesariamente de ellas; pero siempre resulta cierto, que no se quieren estos sucesos particulares á causa de ellos mismos; y esto es lo que se pretende dar á entender cuando se dice que no se les quiere por una voluntad particular y directa. No hay duda de que cuando Dios se resolvió á obrar exteriormente, eligió una manera de obrar que fuese digna del sér soberanamente perfecto, es decir, que fuese infinitamente simple y uniforme, sin dejar de ser de una infinita fecundidad. Puede hasta imaginarse que esta manera de obrar por voluntades generales, le pareció preferible, aunque hubiesen de resultar algunos sucesos supérfluos, y si se quiere, malos, tomados aparte (esto lo añadido yo), á una manera más compuesta y más regular, segun este padre. Nada más propio que esta suposicion (en opinion de M. Bayle, cuando escribia sus pensamientos sobre los cometas), para resolver mil dificultades que se suscitan contra la Providencia divina. «Exigir de Dios, dice, por qué razon ha hecho cosas que sirven para, hacer á los hombres peores, sería lo mismo que preguntar por qué Dios ha ejecutado su plan, que no puede ménos de ser infinitamente bello, por las vías más simples y más uniformes; y por qué no ha impedido, por medio de una complicacion de decretos, que se entrecruzasen incesantemente, el mal uso del libre albedrío del hombre. Añade, que, siendo los milagros voluntades particulares, deben tener un fin digno de Dios.»

205. Partiendo de estos fundamentos, hace muy buenas reflexiones (c. CCXXXI), tocante á la injusticia de los que se quejan de la prosperidad de los malos. «No tengo reparo, dice, en sentar que todos los que encuentran extraña la prosperidad de los malos han meditado muy poco sobre la naturaleza de Dios y han reducido las obligaciones de una causa que gobierna todas las cosas á la medida de una providencia por completo subalterna, propia de un espíritu menguado. Pues qué, ¿seria preciso que Dios, despues de haber criado las causas libres y las causas necesarias por virtud de una mezcla infinitamente propia para que brilláran las maravillas de su sabiduría infinita, hubiese establecido leyes conformes á la naturaleza de las causas libres, pero tan faltas de fijeza, que al menor contratiempo que acaeciera á un hombre, éste pudiera destruirlas por entero, arruinando la libertad humana? Un gobernador de provincia sería un objeto de burla si mudára sus reglamentos y sus órdenes tantas veces cuantas se complaciera alguno en murmurar de él; y Dios, cuyas leyes afectan á un bien tan universal que se extiende á todo lo que alcanzamos á ver, y que no es más que como un pequeño accesorio, se verá obligado á derogar sus leyes porque no agraden hoy á uno y mañana á otro; porque un supersticioso, creyendo falsamente que algun mónstruo presagia alguna cosa funesta, pase de su error á un sacrificio criminal, ó porque una buena alma, que, sin embargo, no se preocupa mucho con la virtud por creerse que es bastante castigo el no tenerla, se escandalice de que un hombre malo se haga rico y goce de una vigorosa salud! ¿Es posible formar una idea más falsa de una providencia general? Y puesto que todo el mundo conviene en que esta ley de la naturaleza: lo fuerte vence á lo débil, ha sido establecida con muy buen acuerdo, y que seria ridículo pretender que cuando una piedra cae sobre un vaso frágil, que constituye el encanto de su

»dueño, Dios derogára esta ley para ahorrar á aquél este
 »disgusto, ¿no es preciso reconocer que es tambien ridícu-
 »lo pretender que Dios derogue la misma ley para impe-
 »dir que un hombre malo se enriquezca á costa de un
 »hombre de bien? Cuanto más se sobrepone el hombre
 »malo á las inspiraciones de la conciencia y del honor,
 »tanto más supera en fuerza al hombre de bien; de suerte
 »que si la emprende con éste, es preciso, segun el curso
 »de la naturaleza, que le arruine; y si ambos están em-
 »pleados en negocios económicos, es preciso, segun el
 »mismo curso de la naturaleza, que el malo se enriquezca
 »más que el hombre de bien, en la misma forma que un
 »fuego violento devora más leña que un fuego de paja.
 »Los que querrian que un hombre malo cayera enfermo,
 »son á veces tan injustos como los que quisieran que una
 »piedra que cae sobre un cristal no le rompiese; puesto
 »que, dada la manera en que el hombre malo tiene com-
 »puestos sus órganos, ni los alimentos que toma ni el aire
 »que respira son capaces, segun las leyes naturales, de
 »perjudicar á su salud; lo mismo que los que se quejan del
 »estado de ésta, se quejan de que Dios no viole las leyes
 »que ha establecido, en lo cual son tanto más injustos
 »cuanto que, por virtud de combinaciones y encadena-
 »mientos que sólo Dios ha sido capaz de producir, sucede
 »muchas veces que el curso de la naturaleza conduce al
 »castigo del pecado.»

206. Es muy de lamentar que M. Bayle haya abando-
 nado tan pronto el camino por qué afortunadamente ha-
 bía entrado al razonar en favor de la Providencia; porque
 hubiese alcanzado ópimos frutos, y al decir cosas bellas,
 habria dicho otras buenas al mismo tiempo. Estoy de
 acuerdo con el R. P. Malebranche, en que Dios hace las
 cosas de la manera más digna de él. Pero yo voy un poco
 más adelante que este padre respecto de las voluntades
 particulares y generales. Como Dios no puede hacer nada

sin razon, ni siquiera cuando obra milagrosamente, se si-
 gue de ahí que no tiene sobre los sucesos individuales nin-
 guna voluntad que no sea una consecuencia de una verdad
 ó de una voluntad general. Y así diré que Dios jamás tie-
 ne voluntades particulares en la forma en que lo entiende
 Malebranche, es decir, particulares primitivas.

207. Creo que los milagros mismos no tienen en esto
 nada que los distinga de los demás sucesos; porque razo-
 nes de un orden superior al de la naturaleza conducen á
 Dios á hacerlos. Y así yo no diré con este padre, que Dios
 deroga las leyes generales, siempre que lo exige el ór-
 den, puesto que no deroga una ley sino por virtud de otra
 ley más aplicable, y lo que el orden pide no puede menos
 de ser conforme á la regla del orden mismo, que es una de
 las leyes generales. El carácter de los milagros (tomado
 en su sentido más riguroso) consiste en que no se les pue-
 de explicar por la naturaleza de las cosas creadas. Por
 esta razon, si Dios hiciese una ley general en virtud de la
 cual los cuerpos hubieran de atraerse los unos á los
 otros, sólo podria obtenerse su ejecucion por medio de
 milagros perpétuos. En igual forma, si Dios quisiera que
 los órganos del cuerpo se conformasen con las voliciones
 del alma, segun el sistema de las causas ocasionales, esta
 ley tampoco podria ejecutarse sino por medio de milagros
 perpétuos.

208. Por tanto, es preciso creer que entre las reglas
 generales que no son absolutamente necesarias, Dios es-
 coje las que son más naturales, aquellas de que es más
 fácil dar razon, y que sirven tambien para darla de las
 demás cosas. Esto indudablemente es lo más bello y lo
 más ventajoso; y áun cuando el sistema de la armonía pre-
 establecida no fuera por otra parte necesario, Dios, al des-
 cartar los milagros superfluos, indudablemente lo hubie-
 ra escogido, porque es lo más armónico. Las vías de Dios
 son las más simples y las más uniformes, y es que él es-

coje las reglas que ménos se limitan las unas á las otras. Son tambien las más fecundas con relacion á la simplicidad de las vías. Es como si se dijera que una casa ha sido la mejor que ha podido hacerse con el mismo gasto. Pueden todavia reducirse estas dos condiciones, la simplicidad y la fecundidad, á una sóla ventaja, que es la de producir la mayor perfeccion posible; y por este medio, el sistema del R. P. Malebranche viene á coincidir en este punto con el mio. Porque si se supusiera el efecto mayor, pero las vías ménos simples, creo que podria decirse, que teniéndolo todo en cuenta, el efecto mismo seria menor, estimando, no sólo el efecto final, sino tambien el efecto medio. Porque el más sábio obra hasta donde es posible, de modo que los medios sean tambien fines en cierta manera; es decir, deseables, no sólo por lo que hacen, sino tambien por lo que son. Las vías muy compuestas ocupan demasiado terreno, demasiado espacio, demasiado lugar, demasiado tiempo, los cuales habian podido emplearse mejor.

209. Ahora bien, reduciéndose todo á la mayor perfeccion, se viene á parar á nuestra ley de lo mejor. Porque la perfeccion comprende, no sólo el bien moral y el bien fisico de las criaturas inteligentes, sino tambien el bien metafisico, el cual afecta tambien á las criaturas destituidas de razon. Se sigue de aquí que el mal que se dá en las criaturas racionales, sólo se dá por concomitancia, no por voluntades antecedentes, sino por una voluntad consecuente, como envuelta en el mejor plan posible; y el bien metafisico, que lo abraza todo, es causa de que haya de admitirse en ocasiones el mal fisico y el mal moral, como ya he explicado más de una vez. Los antiguos estóicos no han estado muy distantes de este sistema. M. Bayle lo ha hecho notar en su *Diccionario*, en el artículo de Crisippo. Importa trascribir sus palabras, para argüirle con ellas, y hacer que vuelva á las buenas ideas

que tenia en otro tiempo. «Crisippo (dice él, p. 930) en su *Obra de la Providencia* examinó, entre otras cuestiones, la siguiente: ¿La naturaleza de las cosas, ó la Providencia que ha hecho el mundo y al género humano, ha hecho tambien las enfermedades á que los hombres están sujetos? Responde, que el principal designio de la naturaleza no ha sido hacerles enfermizos, porque esto no cuadraria á la causa de todos los bienes; pero al preparar y producir muchas cosas grandes, muy bien ordenadas y muy sutiles, halló que resultaban de ello algunos inconvenientes, los cuales, por lo mismo, no han sido conformes con su plan primitivo ni con su propósito; han aparecido como resultado de la obra; sólo han existido como consecuencias. Al tratar de la formacion del cuerpo humano, decia, la idea más delicada y la utilidad misma de la obra exigian que la cabeza se compusiera de un tejido de huesos menudos y sueltos, pero por esto mismo debia tener la incomodidad de no poder resistir á los golpes. La naturaleza preparaba la salud, mas á la vez fué preciso, por una especie de concomitancia, que se abriera la puerta á las enfermedades. Lo mismo sucede respecto á la virtud; la accion directa de la naturaleza que la hizo nacer, produjo de rechazo la raza de los vicios. No he traducido literalmente; y por esta razon voy á poner el latin mismo de Aulo Gelio, en obsequio de los que entienden esta lengua, (*Aul. Gell. l. VI, c. I*). Idem Crisippus in eod. lib. (quarto, *περί προνοίας*) tractat consideratque, dignumque esse id quæri putat, *εἰ οἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται*. Id est naturæ ipsa rerum, vel providentia quæ compagem hanc mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debilitates et ægritudines corporum, quas patiuntur homines, fecerit. Existimat autem non fuisse hoc principale naturæ consilium, ut faceret homines morbis obnoxios. Nunquam enim hoc convenisse naturæ auctori parentique rerum omnium bona-

»rum. Sed quum multa, inquit, atque magna gigneret
 »pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul
 »agnata sunt incommoda iis ipsis, quæ faciebat cohærentia;
 »eaque non per naturam sed per sequelas quasdam ne-
 »cessaria facta dicunt, quod ipsi appellat κατὰ παρακολούθησιν.
 »Sicut, inquit, quam corpora hominum natura fingeret,
 »ratio subtilior et utilitas ipsa operis postulavit ut tenuis-
 »simis minutisque ossiculis caput compingeret. Sed hanc
 »utilitatem rei majoris alia quædam incommoditas extrin-
 »secus consecuta est; ut fieret caput tenuiter munitum et
 »ictibus ofensionibusque parvis fragile. Proinde morbi
 »quoque et ægitudines partæ sunt, dum salus paritur.
 »Sic, Hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium
 »naturæ gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam
 »nata sunt.» «Yo no creo que un pagano haya podido decir
 »cosa más razonable, dada la ignorancia en que se estaba
 »de la caída del primer hombre, caída que hemos sabido
 »por la revelacion, y que es la verdadera causa de nues-
 »tras desgracias; y si tuviéramos muchos extractos seme-
 »jantes de las obras de Crisippo, ó más bien, si tuviéramos
 »sus obras, formaríamos de la belleza de su génio
 »una idea más ventajosa que la que tenemos.»

210. Veamos ahora el reverso de la medalla en el mismo M. Bayle. Despues de haber expuesto en su *Resp. á las preg. de un provinc.* (c. CLV, p. 992, t. III), estas palabras de M. Jaquelot, que son muy de mi gusto: «mudar
 »el órden del Universo, es infinitamente de más alta im-
 »portancia que la prosperidad de un hombre de bien;
 »añade: este pensamiento tiene algo de deslumbrador; el
 »padre Malebranche le ha dado una claridad admirable, y
 »ha convencido á alguno de sus lectores de que un siste-
 »ma simple y fecundísimo es más propio de la sabiduría
 »de Dios que otro más compuesto y en proporcion ménos
 »fecundo, pero más capaz de prevenir las irregularidades.
 »M. Bayle ha sido uno de los que creen que el P. Male-

»branche dió con esto una maravillosa solucion (téngase
 »presente que es el mismo M. Bayle el que habla), pero es
 »casi imposible darse en esto por satisfecho, despues de
 »haber leído los libros de M. Arnauld contra este sistema,
 »y de haber considerado la idea vasta é inmensa del Sér
 »soberanamente perfecto. Esta idea nos enseña que nada
 »es más fácil para Dios como el seguir un plan simple,
 »fecundo, regular y cómodo al mismo tiempo para todas
 »las criaturas.»

211. Hallándome en Francia, entregué á M. Arnauld un diálogo que habia yo escrito en latin sobre la causa del mal y sobre la justicia de Dios; lo cual tuvo lugar antes de sus disputas con el P. Malebranche, y áun antes de haber salido á luz el libro de la *Indagacion de la verdad*. Este principio que sostengo aquí, á saber: que el pecado ha sido permitido á causa de ir envuelto en el mejor plan del Universo, ya aparecia en dicho diálogo; y, al parecer, no espantó á M. Arnauld. Pero las pequeñas disputas que ha sostenido despues con aquel padre, le han dado ocasion para examinar esta materia con más atencion, juzgándola más severamente. Sin embargo, no estoy del todo contento con la manera en que se expresa aquí M. Bayle, pues no soy de la opinion de que un plan más compuesto y ménos fecundo sea más capaz de prevenir las irregularidades. Las reglas son las voluntades generales: cuanto más se observan las reglas, más regularidad hay: la simplicidad y la fecundidad son el fin de las reglas. Se objetará que un sistema muy igual y sencillo careceria de irregularidades. Respondo que seria una irregularidad el ser demasiado homogéneo, porque chocaria con las reglas de la armonía. *Et citharædus ridetur chorda qui semper oberrat cadem.* Creo, por consiguiente, que Dios puede seguir un plan simple, fecundo, regular; pero no creo que el mejor y el más regular sea siempre cómodo al mismo tiempo á todas las criaturas, y formo mi juicio *a posteriori*, en vista de

que el escogido por Dios no lo es. Sin embargo, lo he demostrado también *a priori* con ejemplos tomados de las matemáticas, y bien pronto presentaré uno. Un originista que quiera que las criaturas que son racionales sean al fin dichosas, será todavía más fácil de contentar. Dirá, á imitación de lo que dice San Pablo de los sufrimientos de esta vida, que, siendo las criaturas finitas, no pueden entrar en comparación con una felicidad eterna.

212. Lo que induce á error en esta materia, es, como ya he observado, el sentirse uno inclinado á creer que lo que es mejor en el todo es también lo mejor posible en cada parte. Así se razona en geometría cuando se trata de *maximis et minimis*. Si el camino de A á B que se propone es el más corto posible, y si este camino pasa por C, es preciso que el camino de A á C, parte del primero, sea también el más corto posible. Pero la consecuencia de la cantidad á la cualidad no siempre es legítima, como no lo es la que se saca de los iguales para los semejantes; porque los iguales son aquellos cuya cantidad es la misma, y los semejantes son aquellos que no difieren por las cualidades. El difunto M. Sturmius, célebre matemático de Altorf, estando en Holanda cuando era jóven, hizo imprimir allí un pequeño libro con el título de *Euclides Catholicus*, en el que trató de dar reglas exactas y generales en materias que no son matemáticas, á lo cual le excitó el difunto M. Erhard Weigel, que había sido su maestro. En este libro trasfiere á los semejantes lo que Euclides había dicho de los iguales, y formula este axioma: *Si similibus addas similia, tota sunt similia*; pero han sido precisas tantas limitaciones para excusar esta regla nueva, que hubiera sido mejor, á mi parecer, enunciarla desde luego con restricción, diciendo: *Si similibus similia addas similiter, tota sunt similia*. Los géometras acostumbran á exigir *non tantum similia, sed et similiter posita*.

213. Esta diferencia entre la cantidad y la cualidad

aparece aquí en nuestro caso. La parte del camino más corto entre dos extremos, es también el camino más corto entre los extremos de esta parte; pero la parte del todo mejor no es necesariamente lo mejor que pueda hacerse de esta parte, puesto que la parte de una cosa bella no es siempre bella, en cuanto puede tomarse del todo ó sacarse del todo de una manera irregular. Si la bondad y la belleza consistiesen siempre en algo absoluto y uniforme, como la esencia, la materia, el oro, el agua y otros cuerpos que se suponen homogéneos ó similares, sería preciso decir que la parte de lo bueno y de lo bello sería buena y bella como el todo, puesto que sería semejante al todo; pero no sucede así en las cosas relativas. Un ejemplo tomado de la geometría servirá para explicar mi pensamiento.

214. Hay una especie de geometría que M. Jungius de Hamburgo (1), uno de los hombres más excelentes de su tiempo, llamaba empírica. Esta geometría se sirve de experiencias demostrativas, y prueba muchas proposiciones de Euclides, particularmente las relativas á la igualdad de las dos figuras, dividiendo la una en partes y uniendo estas partes para formar la otra. De esta manera, dividiendo, como es debido, en partes los cuadrados de los dos catetos del triángulo rectángulo, y acomodando estas partes como es menester, se forma el cuadrado de la hipotenusa; lo cual es demostrar empíricamente la proposición 47 del l. I. de Euclides. Ahora bien, si suponemos que algunas de estas partes tomadas de los dos cuadrados menores se pierden, faltará algo al cuadrado mayor que

(1) *Joaquin Junge*, filósofo y sábio del siglo xvii, nació en Lubeck, en 1537, y murió en 1657. Sus obras son: *Geometría empírica*; Hamburgo, 1631, en 8.º; *Logica hamburgensis*, Hamb., 1631, en 8.º Su discípulo *Vaget* ha publicado despues de su muerte muchas obras de él sobre física y botánica.

debe formarse; y este compuesto defectuoso, lejos de agradar, presentará una fealdad chocante. Y si las partes que han quedado, y que componen el compuesto defectuoso, se las tomara sueltas, sin pensar en el cuadrado mayor que deben contribuir á formar, se las ordenaría de otra manera en relacion las unas con las otras, para formar un compuesto pasadero. Pero desde el momento en que las partes extraviadas se encuentren, y que con ellas se llene el vacío del compuesto defectuoso, resultará una cosa bella y regular, que es el gran cuadrado entero; y este compuesto completo será mucho más bello que el compuesto pasadero, que se habia hecho sólo con las piezas que no se habian perdido. El compuesto completo corresponde al universo todo y entero, y el compuesto defectuoso, que es una parte del compuesto completo, corresponde á aquella parte del universo, en que encontramos defectos que el autor de las cosas ha permitido; porque de otra manera, si hubiera querido reformar esta parte defectuosa y hacer un compuesto pasadero, el todo no hubiera sido tan bello; porque las partes del compuesto defectuoso, colocadas mejor para formar un compuesto pasadero, no hubieran podido ser empleadas en formar el compuesto total y perfecto. Tomás de Aquino entrevió esto cuando dijo: «*Ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto.*» (Thom. *contra gent.* lib. II cap LXXI). Tomás Gatakerus (1) en sus notas, al libro de Marco Aurelio (l. V. c. VIII de las obras de M. Bayle) cita tambien pasajes de autores, que dicen que el mal de las partes es muchas veces el bien del todo.

(1) Tomás Gataker, teólogo y crítico inglés, nació en Londres en 1574 y murió en 1654. Su obra más importante para la filosofía es la *Edición y traducción de los Pensamientos de Marco Aurelio*, con comentarios y discursos preliminares sobre la filosofía estoica.

215. Volvamos á lo que dice M. Bayle. Se figura un príncipe (p. 963) que hace construir una ciudad, y que dando prueba de mal gusto, prefiere que tenga aires de magnificencia y un carácter arquitectónico atrevido y singular, á proporcionar á sus habitantes toda clase de comodidades. Pero si este príncipe tiene verdadera grandeza de alma, preferirá la arquitectura cómoda á la arquitectura magnífica. Este es el juicio de M. Bayle. Yo creo, sin embargo, que hay casos en que se preferirá con razon la belleza de la estructura de un palacio á la comodidad de algunos criados. Pero reconozco que la estructura sería mala, por bella que pudiera ser, si causara enfermedades á los habitantes con tal que fuese posible hacer una mejor, teniendo en cuenta la belleza, la comodidad y la salud, todo á la vez. Porque puede suceder que no sea posible que tenga á la vez todas estas ventajas, y que habiendo de resultar el castillo de una estructura insoportable, si se quisiera construir del lado septentrional de la montaña, que es el más sano, se prefiriera hacerlo mirando al Mediodía.

216. M. Bayle objeta tambien que es cierto que nuestros legisladores no pueden inventar reglamentos que sean cómodos para todos los particulares: «*Nulla lex satis comoda omnibus est; id modo quaritur, si majori parti et in summam prodest.*» Cato ap. Livium, I. XXXIV, *circa init.* Esto nace de la limitacion de sus luces que les precisa á decidirse por leyes, que, teniéndolo todo en cuenta, son más útiles que dañosas. Nada de esto puede convenir á Dios, que es tan infinito en poder y en inteligencia, como lo es en bondad y en verdadera grandeza. Respondo, pues, que escogiendo Dios lo mejor posible, no se le puede objetar con limitacion alguna de sus perfecciones; y en el universo no sólo el bien supera al mal, sino que tambien el mal sirve para aumentar el bien.

217. Observa tambien M. Bayle que los estoicos han

deducido una impiedad de este principio, al decir que era preciso soportar con paciencia los males, visto que son necesarios no sólo á la salud y á la integridad del Universo, sino tambien á la felicidad, perfeccion y conservacion de Dios que le gobierna. Esto es lo que dice Marco Aurelio en el capitulo octavo del libro quinto de sus Soliloquios: «*Duplici ratione* (dice), *diligas oportet, quicquid evenerit tibi; altera quod tibi natum et tibi coordinatum et ad te quoddammodo affectum est; altera quod universi gubernatori prosperitatis et consummationis atque adeo permansionis ipsius procurandæ* (τῆς εὐδίας καὶ τῆς συντελείας καὶ τῆς σωματικῆς αὐτῆς) *ex parte causa est.*» Este precepto no es el más razonable de los de este gran emperador. Un *diligas oportet* no vale nada; una cosa no se hace amable por ser necesaria ó por estar destinada ó afecta á alguien; y lo que sería un mal para mí no dejará de serlo porque sea un bien para mi amo, si este bien no refluyese sobre mí. Lo que hay de bueno en el Universo, es, entre otras cosas, que el bien general se hace efectivamente el bien particular de los que aman al autor de todo bien. Pero el error principal de este emperador y de los estóicos consistía en que se imaginaban que el bien del Universo debía dar gusto á Dios mismo, porque concebían á Dios como el alma del mundo. Este error nada tiene de comun con nuestro dogma. Dios, segun nosotros, es *intelligentia extramundana*, como Marciano Capella la llama, ó más bien, *supramundana*. Por otra parte, Dios obra para hacer el bien y no para recibirlo. *Melius est dare quam accipere*: su beatitud es siempre perfecta, y no puede recibir ningun aumento ni interior ni exteriormente.

218. Pasemos á la principal objecion que M. Bayle nos hace, conforme con M. Arnauld. Es complicada, porque pretenden que si Dios se ha visto obligado á crear lo mejor, se ha visto precisado á obrar necesariamente, ó por lo ménos, que habria sido impotente, si no hubiese podi-

do encontrar un expediente mejor para excluir los pecados y los demás males. Esto es lo mismo que negar que este universo sea el mejor, y que Dios se haya visto obligado á resolverse por lo mejor. Ya hemos contestado á esta objecion en más de un pasaje, probando que Dios no puede dejar de producir lo mejor; y supuesto esto, se sigue que los males que experimentamos no pudieron ser racionalmente excluidos del universo, puesto que están en él. Veamos, sin embargo, lo que estos dos excelentes hombres nos dicen, ó veamos lo que M. Bayle objeta, ya que confiesa haberse aprovechado de los razonamientos de M. Arnauld.

219. «¿Será posible, dice (c. CLI de la *Rep. al prov.*, tomo III, p. 890), que una naturaleza cuya bondad, santidad, sabiduría, ciencia y poder son infinitos, que ama la virtud soberanamente, como su idea clara y distinta nos lo da á conocer, y como casi todas las páginas de la Escritura lo afirman, no haya podido hallar en la virtud ningun medio conveniente y proporcionado á sus fines? ¿Será posible que sólo el vicio le haya proporcionado este medio? Debe creerse, por lo contrario, que ninguna cosa pudo convenir mejor á esta naturaleza que el establecer en su obra la virtud con exclusion de todo vicio.» M. Bayle exagera las cosas. Se concede que algun vicio ha sido ligado con el mejor plan del Universo, pero no se concede que Dios no haya podido encontrar en la virtud ningun medio proporcionado á sus fines. Esta objecion tendria lugar si no existiera la virtud y si el vicio ocupara el lugar de ésta por todas partes. Dirá M. Bayle que basta con que el vicio reine y con que la virtud comparativamente sea poca cosa. Pero yo no puedo concederle esto, y creo que efectivamente, tomándolo todo en cuenta, hay, sin comparacion, más bien moral que mal moral en las criaturas racionales, de las cuales sólo conocemos un cortísimo número.

220. Este mal no es tan grande en los hombres como se supone: sólo ciertas gentes que tienen un natural maligno ó que se han hecho misántropos á consecuencia de desgracias sufridas, como el Timon de Luciano, encuentran la maldad por todas partes y emponzoñan las mejores acciones por virtud de la interpretacion que ellos les dan; y hablo de aquellos que lo hacen sériamente para deducir malas consecuencias, porque lo tienen de costumbre; pero los hay tambien que lo hacen para dar pruebas de su penetracion. Por esto se ha hecho un cargo á Tácito; y es tambien lo que M. Descartes (en una de sus cartas) achaca á M. Hobbes por su libro *De Cive*, en ocasion en que sólo habian sido impresos pocos ejemplares con destino á los amigos, y que despues aumentó el autor en la segunda edicion que conocemos. Porque aun cuando M. Descartes reconoce que el autor de este libro es un hombre de talento, observa que contiene principios y máximas muy peligrosas en cuanto se supone que todos los hombres son malos ó que se les da motivos para serlo. El difunto Jacobo Tomhasius, decia en sus preciosas Tablas de la Filosofía práctica que él *πρώτον Ψεῦδος*, el principio de los errores de este libro de M. Hobbes, era que tomaba *statum legale pro naturali*, es decir, que el estado corrompido le servia de medida y de regla mientras que fué el estado natural más conveniente á la naturaleza humana el que Aristóteles tuvo en cuenta. Porque, segun Aristóteles, se llama natural lo que conviene más con la perfeccion de la naturaleza de la cosa, al paso que M. Hobbes llama estado natural al que tiene en sí ménos arte, por no considerar quizá que la naturaleza humana lleva en su perfeccion el arte consigo. Pero la cuestion de nombre, es decir, de lo que puede llamarse natural, no seria de gran importancia si Aristóteles y Hobbes no ligáran con ella la nocion del derecho natural, cada uno segun la significacion respectiva. Ya he dicho antes que en el libro de la *Falsedad de*

Las virtudes humanas se encuentra el mismo defecto que el que M. Descartes ha encontrado en el de *Cive* de M. Hobbes.

221. Pero supongamos que el vicio supera á la virtud, así como se supone que el número de los condenados supera al de los elegidos; de ninguna manera se sigue de ahí que el vicio y la miseria sobrepujan á la virtud y á la felicidad en el universo; antes bien debe creerse todo lo contrario, porque la ciudad de Dios debe ser el más perfecto entre todos los Estados posibles, puesto que ha sido formado y está siempre gobernado por el más grande y mejor de los monarcas. Esta respuesta confirma lo que ya decia más arriba al hablar de la conformidad de la fé con la razon, á saber: que uno de los principales orígenes del paralogismo de las objeciones, es que se confunde lo probable con lo verdadero; lo probable, digo, no absolutamente tal como resultaría de una discusion exacta de los hechos, sino tal como sale de la pequeña extension de nuestras experiencias; porque sería irracional querer oponer probabilidades tan imperfectas y tan poco fundadas á las demostraciones de la razon y á las revelaciones de la fé.

222. Por lo demás, ya hemos observado que el amor á la verdad y el ódio al vicio, que tienden indefinidamente á procurar la existencia de la virtud y á impedir la del vicio, no son más que la voluntad de proporcionar la felicidad de todos los hombres é impedir su desgracia. Estas voluntades antecedentes sólo son una parte de todas las voluntades antecedentes de Dios tomadas en conjunto, cuyo resultado constituye la voluntad consecuente ó el decreto de crear lo mejor; y por virtud de este decreto, el amor por la virtud y la felicidad de las criaturas racionales, que es indefinido de suyo, y vá todo lo lejos que puede ir, recibe algunas pequeñas limitaciones á causa de la atencion que es preciso prestar al bien en general. De este

modo debe entenderse que Dios ama soberanamente la virtud y aborrece soberanamente el vicio, y que sin embargo de esto, algun vicio debe ser permitido.

223. M. Arnauld y M. Bayle pretenden, al parecer, que este método de explicar las cosas y de establecer un plan mejor entre todos los del universo, sin que pueda ser superado por ningun otro, limita el poder de Dios. «¿No habeis visto, dice M. Arnauld, al R. P. Malebranche (en sus indagaciones sobre el nuevo sistema de la Naturaleza y de la Gracia, t. II, p. 385) no habeis visto, repito, que al sentar tales cosas, arruinais el primer artículo del símbolo, segun el cual hacemos profesion de creer en Dios Padre Todopoderoso?» Y antes habia dicho (p. 362): «¿Es posible pretender, sin cerrar uno mismo los ojos á la luz, que una conducta que no ha podido tener lugar sin que la siguiera tan terrible resultado, esto es, sin que la mayor parte de los hombres se pierdan, lleva más impreso el carácter de la bondad de Dios, que otra que habria hecho, si Dios la hubiera seguido, que todos los hombres se salváran?» Y como M. Jaquelot no está distante de profesar los principios que acabamos de sentar, «M. Bayle le hace objeciones semejantes (*Resp. al prov. capítulo CLXI, p. 900, t. III.*)» Si se adoptan semejantes aclaraciones, dice, se vé uno precisado á renunciar, á las nociones más evidentes acerca de la naturaleza del ser soberanamente perfecto. Ellas nos enseñan que todas las cosas que no implican contradiccion, son posibles para él, y por consiguiente que le es posible salvar á personas que no salva, puesto que ninguna contradiccion podia resultar de que el número de los elegidos fuese mayor que lo que es. Ellas nos enseñan, que puesto que Dios es soberanamente dichoso, no hay en él voluntades que no se puedan ejecutar. ¿Y qué medio hay de comprender que no pueda? Buscábamos alguna luz que nos sacase del embarazo en que nos encontramos al comparar la idea de

»Dios con el estado del género humano, y hé aquí que se nos dan aclaraciones que nos sumen en tinieblas todavía más espesas.

224. Todas estas oposiciones se desvanecen con la explicacion que acabamos de dar. Estoy de acuerdo con el principio de M. Bayle, que tambien es el mio, de que todo lo que no implica contradiccion es posible. Pero nosotros, que sostenemos que Dios ha hecho lo mejor que era posible ó que no podia obrar mejor que como ha obrado, y que creemos que pensar otra cosa de su obra total seria ofensivo á su bondad ó á su sabiduría, debemos decir, que implica contradiccion el hacer algo que supere en bondad á lo mejor. Seria lo mismo que si uno pretendiera que Dios pudo tirar de un punto á otro una línea más corta que la línea recta; y acusase á los que lo nieguen, de que arruinaban el artículo de la fé segun el cual creemos en Dios Padre Todopoderoso.

225. La infinitud de los posibles, por grande que sea, no lo es más que la de la sabiduría de Dios, que conoce todos los posibles. Puede hasta decirse que si esta sabiduría no supera á los posibles extensivamente, puesto que los objetos del entendimiento no pueden ir mas allá de lo posible, que en cierto sentido es lo inteligible, le supera intensivamente á causa de las combinaciones infinitamente infinitas que ella forma con ellos y de otras tantas reflexiones que hace en consecuencia. La sabiduría de Dios, no contenta con abrazar todos los posibles, los penetra, los pesa y los compara los unos con los otros, para apreciar los grados de perfeccion ó de imperfeccion de cada uno, lo fuerte y lo débil, el bien y el mal; vá más allá aún de las combinaciones finitas, forma una infinitud de otras infinitas, es decir, una infinitud de series posibles del universo, cada una de las cuales contiene una infinitud de criaturas; y por este medio la sabiduría divina distribuye todos los posibles, que habia ya examinado aparte en otros

tantos sistemas universales, los compara los unos con los otros, y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la eleccion del mejor de todos estos sistemas posibles, la cual hace la sabiduría para satisfacer plenamente á la bondad; y hé aquí precisamente el plan del universo actual. Y todas estas operaciones del entendimiento divino, aunque haya entre ellas un órden y una prioridad de naturaleza, tienen siempre lugar en conjunto sin que haya entre ellas ninguna prioridad de tiempo.

226. Considerando atentamente estas cosas, es de esperar que se tenga una idea de la grandeza de las perfecciones divinas, y sobre todo de la sabiduría y de la bondad de Dios, que no podrán tener los que suponen que obra Dios como al azar, sin motivo y sin razon. Y no veo cómo puedan libertarse de opinar de modo tan extraño, salvo que reconozcan que Dios tiene razones para hacer la eleccion, y que estas razones nacen de su bondad; de donde se sigue necesariamente que lo escogido ha tenido sobre lo no escogido la ventaja de la bondad, y por consiguiente, que es lo mejor entre todos los posibles. Lo mejor no puede ser superado en bondad, y no se limita el poder de Dios porque se diga que no puede hacer lo imposible. ¿Es posible, decia M. Bayle, que no haya un plan mejor que el que Dios ha ejecutado? Se responde, que es muy posible y hasta necesario, á saber: que no le hay; porque en otro caso Dios le hubiera preferido.

227. Hemos sentado, y fundadamente á mi parecer, que entre todos los planes posibles del universo, hay uno que es mejor que todos los demás, y que Dios lo ha escogido. Pero M. Bayle pretende inferir de aquí, que entonces Dios no es libre. Hé aquí lo que dice: (*ubi supra*, c. CLI, p. 899): «Creíamos discutir con un hombre que suponía con nosotros, que la bondad y el poder de Dios son infinitos, lo mismo que lo es su sabiduría, y nos encontramos con que, propiamente hablando, supone que

»la bondad y el poder de Dios están encerrados dentro de límites muy estrechos.» En cuanto á esto, ya lo hemos contestado: no se ponen límites al poder de Dios, puesto que se reconoce que se extiende *ad maximum, ad omnia*, á todo lo que no implica contradiccion; y no se ponen á su bondad, puesto que ésta se dirige á lo mejor, *ad optimum*. Pero M. Bayle prosigue diciendo: «No hay, por tanto, libertad alguna en Dios, puesto que se ve necesitado ó forzado por su sabiduría á criar, y despues á criar precisamente una obra dada, y, por último, á criarla precisamente por determinadas vías. Estas son tres servidumbres que constituyen un *fatum*, que lo es más que el estóico, y que hace imposible todo lo que no cae dentro de su esfera. Segun este sistema, Dios, al parecer, pudo decir, antes de dictar estos decretos: yo no puedo salvar á este hombre, ni condenar á aquel *«quippe vester fatis,»* mi sabiduría no lo permite.»

228. Respondo á esto, que la bondad lleva á Dios á criar á fin de comunicarse; y esta misma bondad, unida á la sabiduría, le conduce á criar lo mejor; y aquí está comprendida toda la série total, su resultado, y las vías adoptadas. Su bondad le conduce á esto sin forzarle, porque no hace imposible lo que no hace que se escoja. Llamar á esto *fatum*, es tomarlo en un sentido que no es contrario á la libertad. *Fatum* viene de *fari*, que significa hablar, pronunciar; significa un juicio, un decreto de Dios, un fallo de su sabiduría. Decir que no se puede hacer una cosa, sólo porque no se la quiere, es equivocar el significado de los términos. El sábio sólo quiere el bien, y ¿es una servidumbre el que la voluntad obre conforme á la sabiduría? y, ¿se puede ser ménos esclavo que cuando se obra por propia eleccion segun la más perfecta razon? Aristóteles decia, que se halla en servidumbre natural (*natura servus*) el que tiene mala conducta y que tiene necesidad de ser gobernado. La esclavitud procede de

uera, lleva hácia lo que desagrada, y sobre todo, á lo que desagrada con razon; la fuerza agena y nuestras propias pasiones nos hacen esclavos. Dios jamás es movido por cosa alguna que esté fuera de él, ni está sujeto á pasiones internas, ni se dirige nunca á lo que pueda causarle pena. Parece, pues, que M. Bayle da nombres odiosos á las cosas mejores del mundo, y trastorna las nociones al llamar esclavitud al estado de la mayor y más perfecta libertad.

229. M. Bayle ya habia dicho un poco antes (c. CLI »p. 891). «Si la virtud, ó cualquiera otro bien hubieran »tenido tanta conveniencia como el vicio con los fines del »Criador, el vicio no habria sido preferido; es preciso »pues que él haya sido el único medio de que el Criador »ha podido servirse, y ha sido por consiguiente empleado »por pura necesidad. Como Dios ama su gloria, no por »virtud de una libertad de indiferencia, sino necesaria- »mente, es preciso que ame necesariamente todos los me- »dios sin los cuales no podia manifestar su gloria. Ahora »bien, si el vicio, en tanto que vicio, ha sido el único me- »dio de llegar á este fin, se seguirá de esto, que Dios ama »necesariamente el vicio, en tanto que es vicio; lo cual no »se puede pensar sin horror, además de que la revelacion »nos enseña todo lo contrario.» Observa al mismo tiempo M. Bayle, que ciertos doctores supralapsarios (como Retfort, por ejemplo) han negado que Dios quiera el pecado, en tanto que pecado, al paso que han confesado que quiere permisivamente el pecado, en tanto que es penable y perdonable; pero M. Bayle les objeta que, una accion no puede ser objeto de castigo ó de perdon, sino en tanto que es viciosa.

230. M. Bayle camina bajo un supuesto equivocado en lo que acabamos de transcribir y deduce de ello falsas consecuencias. No es cierto que Dios ame su gloria necesariamente, si se entiende por esto que se vé necesaria-

mente precisado á procurarse su gloria por medio de las criaturas. Porque si esto fuera así, se proporcionaría esta gloria siempre y en todas partes. El decreto de criar es libre: Dios se dirige á todo bien; el bien, y aun lo mejor, le inclina á obrar: pero no le fuerza ó necesita, porque su eleccion no hace imposible lo que es distinto de lo mejor; no hace que aquello que Dios omite implique contradiccion. Hay en Dios una libertad exenta, no solo de coaccion, sino tambien de necesidad. Me refiero á la necesidad metafísica; porque es una necesidad moral el que el sábio esté obligado á elegir lo mejor. Lo mismo sucede con los medios que Dios escoge para alcanzar su gloria. Con respecto al vicio, ya se ha demostrado antes que no es objeto del decreto de Dios, como medio, sino como condicion *sine qua non*; y que por esto mismo es solamente permitido. Todavía hay menos derecho para decir que el vicio es el único medio; porque á lo más será uno de ellos pero uno de los de menos monta entre una infinidad de otros distintos.

231. »Otra consecuencia horrible (prosigue M. Bayle) «es la fatalidad en todas las cosas que resulta; no ha sido »libre Dios de disponer de otra manera los sucesos, puesto »que el medio que ha escogido de manifestar su gloria era »el único que cuadraba á su sabiduría.» Esta supuesta fatalidad ó necesidad no es más que moral, como acabamos de probar; no compromete su libertad, sino que por el contrario supone su mejor uso, no hace que los objetos que Dios no elije, sean imposibles. «¿A qué se reducirá, dice, el libre albedrio del hombre? ¿No hubo necesidad y fatalidad en que Adán pecara? Si no hubiera pecado, habria trastornado el plan único que Dios se habia »formado necesariamente.» Aquí tambien se equivocan los términos. Dios vió entre las ideas de los posibles á Adán pecando libremente, y Dios decretó admitirle á la existencia tal como lo habia visto; este decreto no muda la natu-

raleza de los objetos, ni hace necesario lo que era contingente en sí, ni imposible lo que era posible.

232. M. Bayle prosigue (p. 892): «El sutil Scoto afirma con mucho juicio, que si Dios no tuviera libertad de indiferencia, ninguna criatura podría tener esta especie de libertad.» Estoy de acuerdo en esto, con tal que no se entienda una indiferencia de equilibrio, en que no haya ninguna razon que incline de un lado más que de otro. M. Bayle reconoce (más adelante, c. CLXVIII, p. 4), que lo que se llama indiferencia no excluye las inclinaciones y los placeres agradables. Basta, por consiguiente, con que no haya necesidad metafísica en la acción que se llama libre, es decir, basta con que se escoja entre muchos partidos posibles.

233. Prosigue aún (c. CLVII, p. 893): «Si Dios es determinado á criar el mundo, no por un movimiento libre de su voluntad, sino por los intereses de su gloria, que ama necesariamente, y que es la única cosa que ama, porque no es diferente de su sustancia, y si el amor que se tiene á sí mismo le ha forzado á manifestar su gloria por el medio más conveniente, y si la caída del hombre ha sido este medio, es evidente que esta caída ha tenido lugar de toda necesidad, y que la obediencia de Eva y Adán á las órdenes de Dios era imposible.» Siempre el mismo error. El amor que Dios se tiene á sí mismo es esencial, pero el amor de su gloria ó la voluntad de procurársela no lo es en manera alguna; el amor que se tiene á sí mismo no le ha precisado á las acciones exteriores, porque han sido libres, y puesto que existían planes posibles, en los que los primeros padres no pecarían; su pecado no era, por lo tanto, necesario. Por último, nosotros decimos efectivamente lo que M. Bayle reconoce aquí; que Dios resolvió criar el mundo por un movimiento libre de su voluntad, y añadimos que este mismo movimiento le ha llevado á crear lo mejor.

234. La misma respuesta procede dar á lo que M. Bayle dice (c. CLXV, p. 1074): «El medio más propio para llegar á un fin es necesariamente único (esto es cierto, por lo ménos en los casos en que Dios ha escogido); luego si Dios ha sido llevado invenciblemente á servirse de este medio, se ha servido de él necesariamente.» Ha sido llevado ciertamente, ha sido determinado, ó más bien, se ha determinado: pero lo que es cierto no siempre es necesario ó absolutamente invencible; la cosa podría marchar de otra manera, pero no se ha realizado, y se supone que hay una causa para ello. Dios ha escogido entre diferentes partidos, todos posibles: y así, metafísicamente hablando, podía escojer ó hacer lo que no fuese lo mejor; pero no podía hacerlo, moralmente hablando. Valgámonos de una comparación tomada de la geometría. El mejor camino de un punto á otro, (hecha abstracción de los impedimentos y demás consideraciones accidentales del medio) el mejor camino, repito, de un punto á otro es único, es el que sigue la línea más corta, que es la recta. Sin embargo, hay una infinidad de caminos que van de un punto á otro. No hay necesidad alguna que me obligue á ir por la línea recta; pero desde el momento en que yo escojo el mejor, me veo determinado y resuelto á marchar por él, aunque esta no sea más que una necesidad moral en el sábio; y esta es la razón porque las consecuencias que luego se han deducido no son procedentes. «Luego Dios solo ha podido hacer lo que ha hecho; luego lo que no ha sucedido ó jamás sucederá, es absolutamente imposible.» (Estas consecuencias, repito, no son fundadas, puesto que hay muchas cosas que jamás han sucedido ni nunca sucederán, y que sin embargo son concebibles distintamente, y no implican ninguna contradicción, ¿cómo puede decirse que son absolutamente imposibles? M. Bayle refutó esto mismo en el pasaje en que atacaba á los spinosistas, y que hemos citado más arriba, y en él reconoce

repetidas veces que solo es imposible lo que implica contradiccion; y ahora cambia de estilo y de lenguaje). «Luego »la perseverancia de Adan en la inocencia ha sido im- »posible; luego su caida fué absolutamente inevitable y »hasta anterior al decreto de Dios, porque implicaria con- »tradicción que Dios pudiera querer una cosa opuesta á su »sabiduría; en el fondo es lo mismo decir: esto es im- »posible á Dios que decir: Dios podria hacerlo si quisiera, »pero no puede quererlo.» (Se hace mal uso de los ter- minos en un sentido, al decir aquí: se puede querer, se quiere querer; el poder se refiere aquí á las acciones que se quieren. Sin embargo, no implica contradiccion el que Dios quiera (directa ó permisivamente) una cosa que no la implique, y en este sentido es permitido decir que Dios puede quererla).

235. En una palabra: cuando se habla de la posibilidad de una cosa, no se trata de las causas que deben hacer ó impedir que la cosa exista actualmente; de otra manera, se cambiaria la naturaleza de los términos, y se haría inútil la distincion entre lo posible y lo actual; como decia Abelardo, y como Wiclef parece haberlo hecho despues, lo cual les condujo, sin ninguna necesidad, á emplear espresiones extrañas y chocantes. Por esta razon, cuando se pregunta si una cosa es posible ó necesaria, y se tiene en cuenta la consideracion de lo que Dios quiere ó escoje, se cambia la cuestion. Porque Dios escoje entre los posibles, y por esto escoje libremente, y no se ve forzado ó necesitado; no habria eleccion ni libertad, si sólo hubiera un partido posible.

236. Conviene responder á los silogismos de M. Bayle para que no olvidemos nada de cuanto éste hombre ilustre ha expuesto en esta cuestion. Estos silogismos aparecen en el c. CLI de su *Resp. á un prov.* p. 901, t. III.

Primer silogismo.

«Dios no puede querer nada que se oponga al amor »necesario que tiene á su sabiduría;

»Es así que la salvacion de todos los hombres es »opuesta al amor necesario que Dios tiene á su sabiduría;

»Luego Dios no puede querer la salvacion de todos »los hombres.»

La mayor es evidente por sí misma, porque no se puede querer cosa alguna cuya opuesta sea necesaria. Pero no se puede aprobar la menor; porque aún cuando Dios ame necesariamente su sabiduría, las acciones á que su sabiduría le conduce, no dejan de ser libres, y los objetos á que su sabiduría no le lleva, no dejan de ser posibles. Además, su sabiduría le ha conducido á querer la salvacion de todos los hombres; pero no por virtud de una voluntad consecuyente y decretoria. Y no siendo esta voluntad consecuyente otra cosa que un resultado de las voluntades libres antecedentes, no puede ménos de ser tambien libre.

Segundo silogismo.

«La obra más digna de la sabiduría de Dios compren- »de, entre otras cosas, el pecado de todos los hombres y la »condenacion eterna de la mayor parte de ellos;

»Es así que Dios quiere necesariamente la obra más »digna de su sabiduría;

»Luego quiere necesariamente la obra que compren- »de, entre otras cosas, el pecado de todos los hombres y la »condenacion eterna del mayor número de los mismos.»

Pase la mayor; pero negamos la menor. Los decretos de Dios son siempre libres, aunque sea llevado siempre á dictarlos por razones que consisten en la mira del bien:

porque ser necesitado ó precisado moralmente por la sabiduría, ser obligado por la consideracion del bien, es ser libre, no es ser necesitado metafísicamente. Y la necesidad metafísica, como hemos observado repetidas veces, es la única que es opuesta á la libertad.

238. No examino los silogismos que M. Bayle forma en el capítulo siguiente (c. CLII) contra el sistema de los supralapsarios y particularmente contra el discurso que Teodoro de Beze hizo en la conferencia de Montbelliard el año de 1586. Estos silogismos tienen sobre poco más ó ménos el mismo defecto que los que acabamos de examinar; pero confieso que el sistema mismo de Beze no satisface. Semejante conferencia sólo sirvió para aumentar la acritud entre las sectas. «Segun Beze, Dios crió el mundo para su gloria, su gloria no es conocida si no aparecen su misericordia y su justicia, y por esta razon Dios destinó algunos hombres por pura gracia á la vida eterna, y algunos por un juicio justo á la condenacion eterna. La misericordia presupone la desdicha; la justicia presupone la culpa (pudo añadir que tambien la desdicha supone la culpa.) Sin embargo, siendo Dios bueno, ó más bien la bondad misma, ha criado al hombre bueno y justo, pero mudable y pudiendo pecar por su libre voluntad. El hombre no ha caído, como quien dice, de trompon ó temerariamente, ó por causas ordenadas por otro Dios como dicen los maniqueos, y sí por la providencia de Dios, pero de tal manera que Dios no aparece envuelto en la falta, en cuanto el hombre no se ha visto forzado á pecar.»

239. No tiene gran mérito este sistema, ni es muy propio para mostrar la sabiduría, la justicia y la bondad de Dios, y es una fortuna que hoy día esté casi abandonado. Si no hubiera otras razones más profundas, capaces de mover á Dios á permitir la culpa, origen de la desdicha, no habria ni culpa ni desdicha en el mundo, porque las que aquí se alegan no bastan. Apareceria mejor su mi-

sericordia impidiendo la desdicha, y apareceria mejor su justicia, impidiendo la culpa, favoreciendo la virtud y recompensándola. No puede comprenderse cómo quien no sólo hace que un hombre pueda caer, sino que además dispone las circunstancias de suerte que contribuyan á hacerle caer, deje de ser culpable, salvo que tenga otras razones que le obliguen á obrar así. Mas cuando se considera que Dios, perfectamente bueno y sábio, debe haber producido toda la virtud, toda la bondad y toda la felicidad de que es capaz el mejor plan del universo, y que muchas veces un mal en algunas partes puede servir para un gran bien en el todo, se concibe facilmente que Dios haya podido dar cabida á la infelicidad y permitido la culpa, como lo ha hecho, sin que se le pueda por eso censurar. Este es el único remedio que llena el vacío de todos los sistemas, cualquiera que sea la manera en que se dispongan ú ordenen los decretos. San Agustín era favorable á estas ideas y puede decirse de Eva lo que el poeta dice de la mano de Mucio Scævola:

Si non errasset, fecerat illa minus.

240. Hallo que el célebre prelado (1) inglés que ha escrito un libro ingenioso sobre el origen del mal, algunos de cuyos pasajes ha combatido M. Bayle en el segundo tomo de su *Resp. á un prov.*, aunque se aleja en algun punto de las opiniones que yo sostengo, puesto que parece recurrir algunas veces á un poder despótico, como si la voluntad de Dios no siguiera las reglas de la sabiduría respecto del bien y del mal, como si resolviese arbitrariamente que tal ó cual cosa deba pasar por buena ó mala, y

(1) *M. King*, arzobispo de de Dublin, nació en Antrins en 165 y murió en Dublin en 1629. Escribió sobre el *Estado de los protestantes en Irlanda*, y un libro *De Origine mali*, sobre el cual ha escrito Leibnitz algunas reflexiones.

como si la misma voluntad de la criatura, en tanto que libre, no escojiese por parecerle el objeto bueno, sino por una determinacion puramente arbitraria, independiente de la representacion del objeto; este obispo, repito, no deja de consignar en otros pasajes cosas más favorables á mi doctrina que á lo que parece contrario en la suya. Dice que lo que una causa infinitamente sábia y libre ha escojido, es mejor que lo que no ha escojido. ¿No es esto reconocer que la bõdad es el objeto y la razon de su eleccion? En tal sentido, puede decirse muy bien:

Sic placuit superis; querere plura nefas.

TERCERA PARTE.

241. Hémos aquí desembarazados ya de la causa moral del mal moral. El mal físico, es decir, los padecimientos, las desdichas, nos entorpecerán ménos siendo, como son, un resultado del mal moral. *Pæna est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis*, segun Grocio. Se padece, porque se ha obrado; se siente el mal, porque se ha hecho el mal.

*Nostrorum causa malorum
Nos sumus.*

Es cierto que se padece muchas veces á causa de las malas acciones de otros; pero cuando uno no tiene parte en el crimen, debe estarse cierto de que estos padecimientos nos preparan para una mayor felicidad. La cuestion del mal físico, es decir, del origen de los padecimientos, tiene dificultades que son comunes con la del origen del mal metafísico de que los mónstruos y otras irregularidades aparentes del universo son ejemplos. Pero es preciso tener entendido que los dolores y los mónstruos están dentro del orden, y es bueno considerar que no sólo valia más admitir estos defectos y estos mónstruos, que no violar las leyes generales, como razona algunas veces el R. P. Malebranche, sino tambien que estos mónstruos

mismos están dentro de las reglas, y se dan en conformidad con las voluntades generales, aunque no seamos capaces de discernir esta conformidad. Sucede lo que algunas veces con las apariencias de irregularidad que se advierten en las matemáticas, que vienen, por último, á parar en un gran orden, cuando se llega á profundizarlas; y por esta razon he dicho antes, que, segun mis principios, todos los sucesos individuales, sin escepcion, son resultado de voluntades generales.

242. No hay que extrañar que trate yo de aclarar estas cosas por medio de comparaciones tomadas de las matemáticas puras, donde todo marcha en orden, y donde hay medio de discernirlas mediante una exacta meditacion, que hace que gocemos, por decirlo así, de la vista de las ideas de Dios. Puede proponerse una série de números completamente irregulares en la apariencia, en la que crecen y disminuyen aquellos en forma variable, sin que aparezca en ellos orden alguno; y sin embargo, el que conozca la clave, el origen y la construccion de esta série de números, podrá dar una regla, que, bien entendida, hará ver que la série es completamente regular y que hasta está dotada de bellas propiedades. Se puede ver esto todavía más claro en las líneas; una línea puede tener vueltas y revueltas, altos y bajos, puntos de retroceso y puntos de inflexion, interrupciones y otras variedades, de manera que no se vea en ella ni ritmo ni razon, sobre todo cuando se considera una parte de la línea, y sin embargo, puede suceder que sea posible dar la ecuacion y construccion en las que un geómetra encontrará la razon y la conveniencia de todas estas supuestas irregularidades. Pues hé aquí el juicio que debe formarse de las de los múnstruos y de otros supuestos defectos del universo.

243. Este es el sentido en que puede emplearse el

precioso dicho de S. Bernardo (1) (Ep. 276, *ad Eugen. III*): *Ordinatissimum ets, minus interdum ordinate fieri aliquid*. Entra en el gran orden el que haya algun pequeño desorden; y puede hasta decirse que este pequeño desorden no es más que aparente en el todo, y no es ni aún aparente con relacion á la felicidad de aquellos que caminan por la vía del orden.

244. Al hablar de múnstruos, me refiero tambien á otros muchos defectos aparentes. Nosotros apenas conocemos más que la superficie de nuestro globo, sólo penetramos en su interior algunas toesas, y lo que encontramos en la corteza de aquél aparece como resultado de algunos grandes trastornos. Al parecer, este globo estuvo algun dia incandescente, y las rocas que forman la base de esta corteza de la tierra, son escorias, restos de una gran fusion; en sus entrañas se encuentran producciones de metales y de minerales que se parecen mucho á las que proceden de nuestros hornos; y la mar entera puede ser una especie de *oleum per deliquium*, al modo que el aceite de tártaro se forma en un lugar húmedo. Porque cuando la superficie de la tierra se enfrió, despues del gran incendio, la humedad que el fuego lanzó al aire, ha caido sobre la tierra, ha lavado su superficie, ha disuelto y embebido la sal fija que habia quedado en las cenizas, y ha llenado, por último, esta gran cavidad que se encuentra en la superficie de nuestro globo, para formar el Océano lleno de agua salada.

245. Pero despues del fuego, debe creerse que la tierra y el agua no han producido ménos estragos. Quizá

(1) *San Bernardo*, doctor ilustre de la Edad Media, nació en Fontaine, en Borgoña, en 1091, y murió en la Abadía de Clairvaux, en 1153: predicó la segunda cruzada. Sus principales obras son: *De la consideracion*, dirigida al Papa Eugenio III; *De las costumbres y de los deberes de los obispos*; *De la gracia y del libre albedrío*; *Sermones y cartas*.

la corteza formada por el enfriamiento, y bajo la cual habia grandes cavidades, se derrumbó, de suerte que habitamos sobre ruinas, como ha observado, entre otros, M. Tomás Burnet (1), capellan del difunto rey de la Gran Bretaña; y muchos diluvios é inundaciones han dejado sedimentos de que se encuentran rastros y restos, que hacen ver que el mar ha estado en sitios muy lejanos del punto en que se halla hoy. Pero estos trastornos cesaron por último, y el globo ha tomado la forma que ahora vemos. Moisés indica estos grandes trastornos en pocas palabras: la separacion de la luz de las tinieblas señala la fusion causada por el fuego; y la separacion de lo húmedo y de lo seco marca los efectos de la inundacion. Pero ¿quién no ve que estos desórdenes han servido para traer las cosas al punto que se encuentran al presente, que á esto debemos nuestras riquezas y comodidades, y que por su medio se ha hecho este globo propio para ser cultivado por nuestros cuidados? Estos desórdenes han conducido al orden. Los desórdenes, verdaderos ó aparentes, que vemos de léjos, son las manchas del sol y de los cometas, pero no sabemos el uso que pueden prestar, ni lo que haya de sujeto á regla en ellos. Hubo un tiempo en que los planetas pasaban por estrellas errantes, y ahora se sabe que su movimiento es regular; quizá suceda lo mismo con los cometas; la posteridad lo sabrá.

246. Entre los desórdenes no se cuenta la desigualdad de condiciones, y M. Jaquelot tiene razon para preguntar á los que querrian que todo fuese igualmente perfecto, ¿por qué las rocas no están vestidas de hojas y de flores? ¿Por qué las hormigas no son pavos reales? Si fuera pre-

(1) *Tomás Burnet*, geólogo y teólogo escocés, nació en Croft, en 1635, y murió en 1715. Escribió: *The lluris theoria sacra*, en 4.º, 1680-89, admirada y analizada por Bufon en su *Teoría de la tierra. Archæologia philosophica, sive de rerum originibus* (1692), obra que excitó un vivo descontento entre el clero anglicano.

cisa la igualdad en todas las cosas, el pobre reclamaria contra el rico y el criado contra su amo. No es preciso que en un órgano sean todos los tubos iguales. M. Bayle dirá que hay diferencia entre una privacion de bien y un desorden; entre un desorden en las cosas inanimadas, que es puramente metafísico, y un desorden en las criaturas racionales, que consiste en el crimen y en los padecimientos. Tiene razon para distinguirlos, pero tambien la tenemos nosotros para unirlos y juntarlos. Dios no desprecia las cosas inanimadas; ellas son insensibles, pero Dios es sensible por ellas. Dios no desprecia los animales, y si no tienen inteligencia, Dios la tiene por ellos. Se echaria en cara Dios á sí mismo el menor defecto verdadero que se encontrara en el Universo, aun cuando nadie lo hubiera notado.

247. M. Bayle, al parecer, no aprueba que los desórdenes que pueden tener lugar en las cosas inanimadas entren en comparacion con los que turban la paz y la felicidad de las criaturas racionales, ni que se funde en parte el permiso del vicio en que hay que evitar el desarreglo de las leyes del movimiento. De aquí podria concluirse; en su opinion (*Respuesta póstuma á M. Jaquelot*, p. 183), «que Dios sólo ha criado el mundo para mostrar su conocimiento infinito de la arquitectura y de la mecánica, sin que el atributo de bueno ni el de amigo de la virtud hayan tenido parte alguna en la construccion de esta gran obra. Este Dios sólo presumiria de científico, y preferiria dejar perecer á todo el género humano á permitir que algunos átomos camináran con más rapidez ó con más lentitud de la que las leyes generales permiten.» M. Bayle no hubiera hecho esta objecion si se hubiese informado de mi sistema de la armonía general, el cual hace ver que el reinado de las causas eficientes y el de las causas finales son paralelos entre sí; que Dios tiene la cualidad del mejor monarca á la par que del más grande arquitecto.

to; que la materia está dispuesta de tal manera, que las leyes del movimiento sirven para el mejor gobierno de los espíritus, y que habrá de reconocerse por consiguiente que él ha obtenido el mayor bien que es posible, con tal que se tomen en cuenta á la vez los bienes metafísicos, físicos y morales.

248. Pero (dirá M. Bayle) pudiendo Dios evitar infinitud de males por medio de un pequeño milagro, ¿por qué no le emplea? ¿No presta tantos auxilios á los hombres caidos? Pues con uno pequeño de esta naturaleza que hubiese dado á Eva habria impedido su caída, y hubiera hecho ineficaz la tentacion de la serpiente. Ya hemos contestado á esta clase de objeciones por medio de esta respuesta general: que Dios no debia elegir otro universo, puesto que ha escogido el mejor, empleando solo los milagros que eran necesarios. Se le respondió que los milagros mudan el orden natural del universo; y él replica, que es una ilusion, y que el milagro de las bodas de Canaan (por ejemplo), no verificó otro cambio en el aire de la habitacion que el de hacer que en lugar de recibir en sus poros algunos corpúsculos de agua, recibiera corpúsculos de vino. Pero es preciso considerar que una vez escogido el mejor plan de las cosas, nada puede mudarse en ellas.

249. En cuanto á los milagros (de los cuales ya hemos dicho algo anteriormente), no son todos quizá de la misma clase; hay muchos que procura Dios por el ministerio de algunas sustancias invisibles, como los ángeles, y así lo dice tambien el R. P. Malebranche; y estos ángeles ó estas sustancias obran segun las leyes ordinarias de su naturaleza, estando unidos á cuerpos más sùtiles y más vigorosos que los que nosotros podemos manejar. Estos milagros sólo lo son comparativamente y con relacion á nosotros; á la manera que nuestras obras las tendrian por milagrosas los animales, si fuesen capaces de hacer so-

bre este punto observaciones. El cambio del agua en vino podria pasar por un milagro de esta especie. Pero la creacion, la encarnacion, y algunas otras acciones de Dios superan á la fuerza de las criaturas y son verdaderamente milagros, y si se quiere misterios. Sin embargo, si el cambio del agua en vino en Canaan fuese un milagro de la primera clase, Dios hubiera mudado, al hacerle, todo el curso del universo á causa de la conexion que se da entre los cuerpos; ó bien se hubiera visto precisado á impedir milagrosamente tambien esta conexion y á hacer obrar á los cuerpos no interesados en el milagro, como si éste no hubiera tenido lugar; y pasado el milagro, habria sido necesario volverlo todo, en los mismos cuerpos interesados, al estado en que estarian sin el milagro; despues de lo cual todo volveria á su primitivo cauce, y así este milagro llevaba consigo más de lo que parece.

250. Con respecto al mal físico de las criaturas, es decir, de sus padecimientos, M. Bayle combate fuertemente á los que tratan de justificar con razones particulares la conducta que Dios ha observado en este punto. Dejo á un lado los padecimientos de los animales, pues veo que M. Bayle insiste principalmente sobre los de los hombres, quizá porque cree que las bestias no tienen sensacion, y quizá para evitar la injusticia que habria con respecto á los dolores de las bestias, muchos cartesianos han querido probar que no son más que máquinas, *quoniam sub Deo justo nemo innocens miser est*; porque es imposible que un inocente sea desdichado bajo un amo tal como es Dios. El principio es bueno, pero no creo que pueda inferirse de él que las bestias no tienen sensacion, porque creo que, propiamente hablando, la percepcion no basta para causar la desdicha, si no va acompañada de reflexion. Lo mismo sucede con la felicidad; sin reflexion no la hay.

¡O fortunatos nimium, sua qui bona norint!

No puede dudarse, racionalmente pensando, que se da el dolor en los animales; pero sus placeres y sus dolores, al parecer, no son tan vivos como en el hombre; porque, como carecen de reflexion, no son susceptibles ni del disgusto que acompaña al dolor, ni de la alegría que acompaña al placer. Los hombres á veces se hallan en un estado que los aproxima á las bestias, y en el que sólo obran por instinto y por las impresiones de las experiencias sensuales; estado en el que sus placeres y sus dolores son muy mezquinos.

251. Pero dejemos ahora las bestias, y volvamos á las criaturas racionales. Con relacion á estas, M. Bayle agita la siguiente cuestion: si hay más mal físico que bien físico en el mundo (*Resp. á un prov. c. LXXV, l. II*). Para resolverla, es preciso explicar en qué consisten estos bienes y estos males. Convenimos en que el mal físico no es otra cosa que el disgusto, y comprendo en esto el dolor, la pena y toda clase de incomodidad. Pero, ¿consiste el bien físico únicamente en el placer? M. Bayle parece ser de esta opinion; pero la mia es que consiste tambien en un estado medio, como el de la salud. Se está bastante bien, cuando no se tiene mal, y es un grado de la subiduría el no incurrir en locuras:

Sapientia prima est,

Stultitia caruisse.

Así como es uno digno de alabanza cuando no se le puede reprehender con justicia:

Si non culpabor, sat mihi laudis erit.

Por lo mismo, todas las sensaciones que no nos desagradan, todo ejercicio de nuestras fuerzas que no nos incomoda, y cuyo impedimento nos incomodaria, son bienes físicos, aún cuando no nos causen ningun placer, porque su privacion es un mal físico. Así no nos aperci-

bimos del bien de la salud y de otros semejantes, sino cuando nos vemos privados de ellos. En este concepto me atrevo á sostener que en esta vida los bienes superan á los males, que nuestras comodidades superan á nuestras incomodidades, y que M. Descartes ha tenido razon para decir (tom. I, carta IX) que la razon natural nos dice que tenemos más bienes que males en esta vida.

252. Es preciso añadir que el uso demasiado frecuente y la magnitud de los placeres serian un grandísimo mal. Hay entre ellos, algunos, que Hipócrates ha comparado con la epilepsia, y Scioppio quiso, sin duda, hacer como que despertaba la envidia en los gorriones, para burlarse agradablemente de ellos en una obra sábica, pero más que festiva. Las viandas de refinado gusto perjudican á la salud y disminuyen la delicadeza de la sensacion exquisita. Generalmente los placeres corporales son una especie de gasto en los espíritus (1), aunque tenga lugar la reparacion más en unos que en otros.

253. Sin embargo, para probar que el mal supera al bien, se cita á M. La Mothe le Vayer (*carta 134*) quien no hubiera querido volver de nuevo á este mundo, si hubiese de desempeñar el mismo papel que la Providencia le habia asignado en esta vida. Pero ya he dicho que, en mi juicio, aceptaríamos la proposicion del que quisiera reanudar el hilo de la Parca, si se nos prometiera un nuevo papel, aún cuando no fuese mejor que el primero. Y así de lo que La Mothe le Vayer dice, no se deduce que no le hubiera gustado el papel que habia desempeñado ya, si hubiese sido nuevo.

254. Los placeres del espíritu son los más puros y los que mejor sirven para hacer duradera la alegría. Cardan, siendo ya anciano, estaba tan contento con su estado, que protestó con juramento de que no le cambiaria por el de un

(1) Partes más sutiles y volátiles de los cuerpos.

jóven, por rico que fuese, si era ignorante. La Mothe le Vayer lo refiere sin criticarlo. Parece que el saber tiene encantos que no pueden concebir los que no los han gustado. No hablo de un simple saber de hechos sin el de las razones, sino de uno como el de Cardan, que era efectivamente un hombre grande á pesar de todos sus defectos y que sin ellos hubiera sido incomparable.

*Felix, qui potuit rerum cognoscere causas!
Ille metus omnes et inexorable fatum
Subjecit pedibus.*

No es poco el estar contento de Dios y del universo, no temer lo que nos está destinado, ni quejarse de lo que pueda sucedernos. El conocimiento de los verdaderos principios nos da esta ventaja, pero es muy distinta de la que los estóicos y los epicúreos sacaban de su filosofía. Hay tanta diferencia entre la verdadera moral y la suya, como la que hay entre la alegría y la paciencia; porque su tranquilidad se fundaba solo en la necesidad, y la nuestra debe estarlo en la perfeccion y belleza de las cosas y en nuestra propia felicidad.

255. Pero ¿qué diremos de los dolores corporales? ¿No pueden ser bastante duros para interrumpir esta tranquilidad del sábio? Aristóteles lo cree así; los estóicos eran de otra opinion y lo mismo los epicúreos. M. Descartes ha renovado la de estos filósofos; y dice en la carta que se acaba de citar: «que entre los más tristes accidentes y los dolores más acerbos puede el hombre mantenerse contento, con tal que sepa hacer uso de la razon.» M. Bayle dice sobre este punto, (*Resp. á un prov.* t. III c. CLVII. p. 994) que esto no es decir nada, y que no es mas que indicar un remedio cuya preparacion casi nadie sabe. Yo sostengo que no es esto tan imposible, y que los hombres podían llegar á conseguirlo á fuerza de meditacion y de ejercicio. Porque prescindiendo de los verdaderos mártires y de los que

han sido asistidos extraordinariamente desde lo alto, ha habido falsos mártires que los han imitado; y el esclavo español que mató al gobernador cartaginés para vengar á su amo, y que mostró mucha alegría en medio de los mayores tormentos, puede avergonzar á los filósofos. ¿Por qué no se ha de poder ir tan allá como este hombre? Lo mismo puede decirse de una ventaja, como de una desventaja:

Cuius potest accidere, quod cuiquam potest.

256. Pero aun hoy dia, naciones enteras, como los hurones, los iroqueses, los galibis y otros pueblos de América, nos dan una gran leccion en este punto; no puede leerse sin asombro la intrepidez y casi la insensibilidad con que desprecian á sus enemigos que los frien á fuego lento y se los comen en trozos. Si tales gentes pudieran conservar las ventajas del cuerpo y del corazon, y unirlas á nuestros conocimientos, nos superarian en todos conceptos,

Estat ut in mediis turris aprica casis.

Serian con respecto á nosotros lo que es un gigante respecto de un enano, ó una montaña de una colina:

*Quantus Eryx, et quantus Athos, gaudetque nivali
Vertice se attollens pater Apenninus ad auras.*

257. Todo lo que un maravilloso vigor de cuerpo y de espíritu hace que sea eso para estos salvajes una singularísima cuestion de honra, podría ser adquirido por nosotros por medio de la educacion, de mortificaciones oportunas, de una alegría dominante fundada en la razon, y de un gran ejercicio dirigido á conservar cierta presencia de espíritu en medio de las distracciones y de las impresiones más capaces de turbarle. Algo parecido á esto se cuenta de los asesinos, súbditos y discípulos del vicjo, ó

más bien del Señor (*Senior*) de la Montaña. Semejante escuela (pero dirigiéndose á un fin más noble) sería buena para los misioneros que quisieran entrar de nuevo en el Japon. Entre los gimnosofistas de los antiguos indios sucedía algo de esto; y este Calanus (1), que dió al gran Alejandro el espectáculo de dejarse quemar vivo, fué indudablemente animado por los grandes ejemplos de sus maestros, y debió estar acostumbrado á sufrir grandes padecimientos para no temer el dolor. Las mujeres de esos mismos indios, que aun hoy dia piden permiso para echarse en la hoguera en que se queman los cuerpos de sus maridos, dan muestras de tener algo del valor de aquellos antiguos filósofos de su país. No espero que se funde tan pronto una órden religiosa cuyo fin sea elevar al hombre al punto más alto de perfeccion, como que tales individuos estarian muy por encima de los demás, y hasta se harian temibles á los poderes públicos. Como es raro el verse uno expuesto á esas situaciones tan extremas en que se requiere tal fuerza de espíritu, no es fácil que quiera nadie hacer provisiones de tales esfuerzos á costa de nuestras comodidades originarias, aunque en ello se ganaria incomparablemente más que se perderia.

258. Sin embargo, esto mismo es una prueba de que el bien supera al mal, pues que no hay necesidad de apelar á este gran remedio. Eurípides (2) lo ha dicho también:

Πλείω τὰ χρηστά τῶν κακῶν εἶναι Βροτοῖς

Mala nostra longe judicio vinci a bonis.

Homero y otros muchos poetas eran de otra opinion,

(1) *Calanus*, gimnosofista indio, de cuya teoria hablan Arriano, Plutarco y Quinto Curcio.

(2) *Eurípides*, ilustre trágico griego, nació en 430 antes de J. C., y murió, al parecer, en el mismo dia que Dionisio el antiguo alcanzó la tiranía.

y el vulgo les ha seguido. Esto nace de que el mal excita más nuestra atencion que el bien; pero esta misma razon confirma el que el mal es más raro. No hay que dar crédito á las expresiones sentimentales de Plinio, que considera á la naturaleza como una madrastra, y pretende que el hombre es la más desdichada y la más vana de todas las criaturas. Estos dos epítetos no concuerdan entre sí, puesto que no se es bastante desdichado, cuando se vive orgulloso de sí mismo. Es cierto que los hombres desprecian demasiado la naturaleza humana, y al parecer es porque no ven otras criaturas capaces de excitar su emulacion; pero se estiman en mucho, y se contentan con demasiada facilidad en particular. Así que estoy conforme con Meric Casaubon, quien, en sus notas sobre el Xenófanes (1) de Diógenes Laercio (2), alaba mucho los bellos sentimientos de Eurípides, hasta atribuirle haber dicho cosas, *que spirant θεόπνευστον pectus*. Séneca (lib. IV, c. V. *De benefic.*), habla elocuentemente de los bienes con que nos ha colmado la naturaleza. M. Bayle, en su Diccionario, art. *Xenófanes*, opone á esto muchas autoridades, y entre otras, la del poeta Difilus (3), en la coleccion de

(1) *Xenófanes*, filósofo griego, fundador de la escuela de Elea, nació en Colofon, en el Asia menor, hácia el año 640 antes de J. C., y vivió cerca de un siglo. Compuso un poema del que solo existe un centenar de versos que se encuentran en: las *Philosophorum graecorum veterum reliquiae*, de Karsten (en 8.º, Amsterdam, 1830.)

(2) *Diógenes de Laercio*, en Cilicia, vivia segun todas las probabilidades en el siglo III de nuestra era. La única obra que conocemos de él es el célebre escrito titulado: *Vidas, doctrinas y sentencias de los filósofos ilustres*, mina inestimable para la historia de la filosofia en la antigüedad. (Edicion con notas de Casaubon y de Menage, Amsterdam, 2 vol. en 4.º, 1692-98, y Leipzig, 4 volúmenes en 8.º, 1828-1831.)

(3) *Difilus*, poeta cómico griego, floreció en la Olimpiada 118. Se dice que compuso cien comedias. Terencio le imitó en sus *Adelphes*, Plauto en su *Casina* y en su *Rudens*.

Stobeo (1), quien, traduciendo del griego al latin, dice así:

*Fortuna cyathis bibere nos datis jubens,
Infundit uno terna pro bono mala.*

259. M. Bayle cree que si solo se tratara del mal de culpa ó del mal moral de los hombres, terminaria bien pronto el proceso sentenciándolo en favor de Plinio, y que Eurípides perderia el pleito. No digo que no, puesto que nuestros vicios superan sin duda á nuestras virtudes, lo cual es resultado del pecado original. Sin embargo, es cierto que en este punto el vulgo exagera las cosas, y que hasta hay teólogos que rebajan de tal modo la especie humana, que ofenden á la Providencia del autor del hombre. Por esta razon no estoy conforme con aquellos que han creido honrar á la religion, diciendo que las virtudes de los paganos no eran más que *splendida peccata*, vicios brillantes. Este es un arranque de San Agustin, que no está fundado en la Sagrada Escritura y que choca con la razon. Pero aquí sólo se trata del bien y del mal físico, y es preciso comparar en particular las propiedades y adversidades de esta vida. M. Bayle queria casi descartar la consideracion de la salud, y la compara con los cuerpos enrarecidos que no se dejan sentir, como el aire, por ejemplo; pero compara el dolor con los cuerpos que tienen mucha densidad y pesan mucho en poco volúmen. Mas el dolor mismo dá á conocer la importancia de la salud, cuando nos vemos privados de ella. Ya he observado que el exceso de los placeres corporales es un mal verdadero, y no puede ser otra cosa, porque importa demasiado

(1) *Stobeo*, compilador griego, que vivió hácia el siglo V de nuestra era. Su *Coleccion*, que nos ha trasmitado un número considerable de extractos de poetas y de filósofos antiguos, se divide en dos partes.—Oxford, 6 vol. en 8.º, edicion de Gaisford, 1823 1850.

que el espíritu se mantenga libre. Lactancio (*Divin. instit.* l. III: c. XVIII), decia que los hombres son tan delicados, que se quejan del menor mal, como si él solo absorviera todos los placeres de que han gozado. M. Bayle dice sobre este punto, que basta que los hombres sean de esta opinion, para creer que se encuentran mal, puesto que esta opinion es la que constituye la medida del bien y del mal. Pero yo respondo, que la opinion actual es nada ménos que la verdadera medida del bien y del mal pasado y futuro. Estoy conforme en que se está mal mientras se hacen estas reflexiones tristes, pero esto no obsta á que se haya estado bien antes y á que tomándolo todo en cuenta, no supere el bien al mal.

260. No extraño que los paganos, poco contentos con sus dioses, se hayan quejado de Prometeo y de Epimeteo, por haber aplaudido la fábula del viejo Sileno, ayo de Baco, el cual, como fuera hecho prisionero por el rey Midas, como precio de su rescate le enseñó esta supuesta preciosa sentencia: que el primero y más grande de los bienes era no nacer, y el segundo abandonar esta vida. (Cicer. *Tuscul.* l. I.) Platon creia que las almas habian vivido antes en un estado más dichoso, y muchos de los antiguos, entre ellos Ciceron en su obra de *Consolatione* (segun refiere Lactancio), suponian que habian sido encerradas en los cuerpos por sus pecados como en una prision. De esta manera daban una razon de nuestros males, y confirmaban su preocupacion contra la vida humana; no hay prision que sea hermosa. Pero, además de que, segun estos mismos paganos, los males de esta vida están contrabalanceados y son superados por los bienes de las vidas pasadas y futuras, me atrevo á añadir que examinando las cosas sin prevencion, encontraremos que, compensándose lo uno con lo otro, la vida humana es pasadera por lo general; y si unimos á esto los motivos derivados de la religion, debemos darnos por contentos con el orden que Dios ha es-

tablecido en ella. Para juzgar mejor nuestros bienes y nuestros males, será bueno leer á Cordan: *Dell'utilitate co adversis capienda*, y á Novarini: *De Occultis Dei beneficiis*.

261. M. Bayle se ocupa mucho en las desgracias de los grandes que pasan por ser los más afortunados: el uso continuo del lado favorable de su condicion les hace insensibles al bien, pero muy sensibles al mal. Alguno dirá: tanto peor para ellos. Si no saben disfrutar de las ventajas de la naturaleza ni de las de la fortuna, ¿tienen la culpa ésta ni aquella? Sin embargo, hay grandes muy prudentes que saben sacar provecho de los favores que Dios les ha dispensado, que se consuelan fácilmente de sus desgracias, y que saben utilizar sus mismas faltas. M. Bayle no hace aprecio de esto, y prefiere irse con Plinio, el cual dice que Augusto, príncipe de los más favorecidos por la fortuna, experimentó tanto mal como bien. Reconozco que tuvo grandes motivos de disgusto en el seno de la familia, y que el remordimiento de haber oprimido á la república debió quizá atormentarle; pero creo tambien que era demasiado prudente para aflijirse por lo primero, y que Mecenas le hizo probablemente concebir la idea de que Roma tenía necesidad de un amo. Si Augusto no hubiese estado convencido en este punto, jamás Virgilio hubiera dicho de un condenado:

*Vendidit hic auro patriam, Dominumque potentem.
Imposuit, fisisit leger pretio atque refixit.*

Augusto habría creído que él y César eran los designados en estos versos en que se habla de un señor impuesto á un Estado libre. Pero hay trazas de que tan distante estuvo de suponer que esto se aplicaba á su reinado, al cual consideraba él compatible con la libertad y como remedio necesario á los males públicos, como lo están los príncipes de aplicarse á sí propios lo que dice M. Cam-

bray (1) de los reyes censurados en el *Telemaco*. Todo el mundo se cree con razon. Tacito, autor desinteresado, hace la apología de Augusto en dos palabras al principio de sus *Anales*. Pero Augusto pudo juzgar mejor que nadie de su felicidad y al parecer murió contento, como lo prueba el término de su vida; porque al tiempo de morir recitó á sus amigos un verso griego que significa tanto como el *plaudite* que se acostumbraba á decir cuando concluía una pieza de teatro que habia sido bien desempeñada. Suetonio lo refiere:

Δότε κρότον καὶ πάντες ὑμεῖς μετὰ χαρῆς κτυπήσατε.

262. Pero aun cuando hubiese tocado en suerte más mal que bien, al género humano, basta, con relacion á Dios, con que haya incomparablemente más bien que mal en el universo. El rabino Maimonides (2) (cuyo mérito no se reconoce lo bastante con decir que es el primero de los rabinos que no ha dicho necedades) ha examinado muy bien esta cuestion sobre la superioridad del bien sobre el mal en el mundo. Hé aquí lo que dice en su *Doctor perplexorum* (p. 3. c. XII): «Se han suscitado muchas veces en el espíritu de personas poco instruidas pensa-

(1) *Fenelon*, arzobispo de Cambray, nació en Perigord en 1650 y murió en 1715. Es sabido que fué preceptor del duque de Borgoña. Fué condenado en Roma por sus *Máximas de los Santos*, y cayó en desgracia con Luis XIV, á causa de su *Telemaco*.—Sus principales obras filosóficas son; *El tratado sobre la existencia de Dios*; *Exámen del sistema del P. Malebranche*; *Cartas sobre la predestinacion y la gracia*.

(2) *Maimonides* ó Moisés Ben-Maimoun, ilustre doctor israelita de la Edad Media, nació en Córdoba en 1185 y murió en 1204 en el Cairo; fué médico del Sultán Saladino. Ha dejado un gran número de escritos sobre el Talmud y sobre la medicina, pero su principal obra filosófica es el *Mora Neboukim*, *guía de los extraviados*, obra escrita en árabe y muchas veces traducida al hebreo. El texto árabe con traduccion francesa acaba de darlo á luz M. Munk.

»mientos que les hacen creer que hay más mal que bien
 »en el mundo: y se encuentra en las poesías y canciones
 »de los paganos la idea de que es como por milagro si se
 »verifica algo bueno, en vez de que los males son ordi-
 »narios y continuos. No solo se ha apoderado este error
 »del vulgo, sino que los que quieren pasar por sábios han
 »caído también en él. Un autor célebre, llamado Alrasi, en
 »su *Sepher Elobuth* ó Teosofia, ha sentado, entre otros
 »muchos absurdos, que hay más males que bienes, y que
 »comparando los entretenimientos y los placeres de que el
 »hombre goza en tiempo de tranquilidad, con los dolores,
 »los tormentos, las turbaciones, las faltas, los disgustos,
 »las penas y las aflicciones con que se vé abrumado, re-
 »sultará que nuestra vida es un gran mal y una verdadera
 »pena que se nos ha impuesto para castigarnos.» Maimo-
 nides añade, que la causa de este error extravagante con-
 siste en que se imaginan que la naturaleza sólo ha sido
 creada para ellos, y que no toman para nada en cuenta
 todo lo que sea distinto de su persona, de donde infieren,
 que cuando sucede alguna cosa contra su gusto, todo mar-
 cha mal en el universo.

263. M. Bayle dice que esta observación de Maimóni-
 des no viene á cuento, porque la cuestion es, si entre los
 hombres el mal supera al bien. Mas, considerando las
 palabras del rabino, veo que la cuestion que formula es
 general, y que ha querido refutar á los que la resuelven
 por una razon particular, tomada de los males del género
 humano, como si todo estuviera hecho para el hombre; y
 al parecer, el autor á quien él refuta, ha hablado igual-
 mente del bien y del mal en general. Maimónides tiene
 razon para decir, que si se tomara en cuenta la pequeñez
 del hombre, con relacion al universo, se comprendería
 con evidenciam, que la superioridad del mal, aun cuân-
 do se encuentre entre los hombres, no por esto debe ex-
 tenderse ni á los ángeles, ni á los cuerpos celestes, ni á

los elementos, y compuestos inanimados, ni á muchas
 especies de animales. Ya he demostrado en otra parte,
 que aun suponiendo que el número de los condenados su-
 perase al de los que se salvan, (suposicion que no es, sin
 embargo, absolutamente cierta) podría concederse que
 hay más mal que bien con relacion al género humano
 que nos es conocido. Pero debe tenerse en cuenta, como
 tengo ya manifestado, que está no obsta á que haya in-
 comparablemente más bien moral y físico en las criaturas
 racionales en general, y á que la ciudad de Dios, que
 comprende todas estas criaturas, sea el más perfecto Esta-
 do; así como, considerando el bien y el mal metafísico
 que se encuentra en todas las sustancias, ya estén dotadas
 ó destituidas de inteligencia, y que, tomados con esta lati-
 tud, comprenden el bien físico y el bien moral, es preciso
 decir que el universo, tal como es actualmente, debe ser
 el mejor de todos los sistemas.

264. Por lo demás, M. Bayle no quiere que se tome
 en cuenta nuestra culpa, cuando se habla de nuestros pa-
 decimientos. Tiene razon cuando se trata simplemente de
 estimar estos dolores, pero no la tiene cuando se pregun-
 ta si es preciso atribuirlos á Dios; lo cual es el punto
 principal de las objeciones de M. Bayle, cuando opone la
 razon ó la experiencia á la religion. Yo sé que él acostum-
 bra á decir, que de nada sirve recurrir á nuestro libre al-
 bedrío, puesto que sus objeciones tienden también á pro-
 bar que el abuso del libre albedrío no debe imputarse me-
 nos á Dios que le ha permitido y que ha concurrido á él;
 y sienta como una máxima, que por una dificultad más ó
 ménos, no debe abandonarse un sistema. Esto afirma par-
 ticularmente en favor del método de los rígidos y del
 dogma de los supralapsarios. Porque M. Bayle se imagina
 que puede uno adherirse á la opinion de estos, aunque de-
 je todas las dificultades en pié, porque los otros sistemas,
 aun cuando resuelven algunas, no pueden resolverlas to-

das. Por mi parte, sostengo que el verdadero sistema que yo he explicado, satisface á todo; sin embargo, aun cuando no fuese así, confieso que jamás podré aprobar esta máxima de M. Bayle, pues preferiré siempre un sistema que resuelva una gran parte de las dificultades al que no resuelve ninguna. Y la consideracion de la maldad de los hombres, la cual les acarrea casi todas las desgracias, muestra, por lo ménos, que no tienen ningun derecho para quejarse. La justicia no puede tomarse el trabajo de averiguar el origen de la malicia de un malvado, cuando sólo se trata de castigarle; otra cosa es cuando se trata de impedir que haga mal. Sobradamente se sabe que la indole natural, la educacion, la conversacion y muchas veces el azar, tienen en ello mucha parte: mas, ¿será por esto ménos punible?

265. Confieso que aun queda en pié otra dificultad; porque si Dios no está obligado á dar á los malos razon de su maldad, parece que se debe á sí mismo, y á los que le honran y le aman, la justificacion de su procedimiento respecto del permiso del vicio y del crimen. Pero Dios ya ha satisfecho á esto en cuanto es necesario en este mundo; y al darnos la luz de la razon, nos ha suministrado los medios de satisfacer á todas las dificultades. Espero haberlo demostrado en este discurso y haber aclarado el asunto en la parte precedente de estos ensayos casi hasta donde puede hacerse por razones generales. Despues de esto, y una vez justificado el permiso del pecado, los demás males que son su resultado no ofrecen ya ninguna dificultad; y estamos facultados para limitarnos aquí al mal de culpa, para dar razon del mal de pena, como hace la Sagrada Escritura, y como hacen casi todos los Padres de la Iglesia y los predicadores. Y á fin de que no se diga que esto sólo es bueno *per la predica*, basta considerar que, despues de las soluciones que hemos dado, nada más justo ni más exacto que este método. Porque habiendo en-

contrado Dios entre las cosas posibles, antes ya de sus decretos actuales, al hombre abusando de su libertad y labrándose su desgracia, no ha podido ménos de darle la existencia, porque así lo exigia el mejor plan general; de suerte que no habrá necesidad de decir con M. Jurieu que es preciso dogmatizar como San Agustin y predicar como Pelagio.

266. Este método, que consiste en derivar el mal de pena del mal de culpa, y que no es posible censurar, sirve sobre todo para dar razon del mal físico mayor que existe: la condenacion. Ernesto Sonerus (1), profesor en otro tiempo de filosofía en Alfort (Universidad establecida en la República de Nuremberg), que pasaba por un excelente aristotélico, pero que al último fué reconocido como sociniano disimulado, escribió un pequeño discurso titulado: *Demonstracion contra la eternidad de las penas*. Fundábala en el principio, que ha sido rebatido suficientemente, de que no hay proporcion entre una pena infinita y una culpa finita. Me la envió impresa estando yo en Holanda; respondí que era preciso tener presente una consideracion que M. Sonerus no tuvo en cuenta; y era que bastaba decir que la duracion de la culpa era causa de la duracion de la pena; que como los condenados subsisten siendo malos, no podian ser sacados de su desdicha, y que para justificar la continuacion de sus sufrimientos, no habia necesidad de suponer que el pecado se hacia de un valor infinito en razon del objeto infinito ofendido, que es Dios: tésis que yo no habia examinado lo bastante para dar so-

(1) *Ernesto Sonerus*, filósofo y médico, nació en Nuremberg, á mediados del siglo XVI, y murió en Alfort en 1612. Publicó un comentario de la metafísica de Aristóteles, y escribió contra la eternidad de las penas en sus *Demonstrationes quid aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam sed injustitiam*. Escribió tambien sobre medicina; *Epistole medicae*; *De Tempore Paracelsi*.

bre ella mi parecer. Yo sé que la opinion comun de los escolásticos, de acuerdo con el Maestro de las sentencias, es que en la otra vida no hay mérito ni demérito; pero creo que no puede pasar por un artículo de fe si se toma en todo rigor. M. Fechtius (1), teólogo célebre de Rostock, la ha refutado muy bien en su libro sobre el estado de los condenados. Es falsa, dice (§. 59); Dios no puede mudar de naturaleza; la justicia le es esencial; la muerte ha cerrado la puerta de la gracia, pero no la de la justicia.

267. He observado que muchos teólogos distinguidos han dado razon de la duracion de las penas de los condenados en la forma en que yo acabo de hacerlo. Juan Gerhard (2), teólogo célebre de la confesion de Augsbouurg (*in Locis Theol. loco de inferno*, §. 60) aduce, entre otros argumentos, que los condenados tienen siempre mala voluntad, y carecen de la gracia que podria hacerla buena. Zacarias Ursinus (3), teólogo de Heidelberg, formula esta pregunta, en su tratado de *Fide*: ¿por qué el pecado merece una pena eterna? y despues de alegar la razon vulgar de que el ofendido es infinito, aduce tambien esta otra: *quod non cessante peccato non potest cessare poena*. Y el P. Drexelius (4), jesuita, dice en su libro ti-

(1) Juan Fecht, teólogo reformado, nació en Helzbourg en Bisgau, y murió en 1716. Fué profesor de teología en Rostock. Escribió numerosas obras teológicas. — Véase el *Léxico* de Jocher.

(2) Juan Gerhard, célebre teólogo reformado, nació en Quendlinbourg en 1582, y murió en 1637. Sus obras no son ménos numerosas que las del precedente.

(3) Zacarias Ursino, teólogo protestante, nació en Breslau en 1534, y murió en Heidelberg en 1583. Escribió unos *Comentarios* sobre la Santa Escritura y sobre Aristóteles.

(4) El P. Drexel, jesuita, nació en Augsbouurg, 1531, y murió en Munich en 1638. — Escribió un *Gymnasium patientia; Rhetorica caelestis; Gazophylacium Christi*, y otras obras de títulos no ménos singulares.

tulado *Nicetas ó La incontinencia vencida*, (l. II, c. XI, §. 9): «*Nec mirum damnatos semper torqueri, continue blasphemant, et sic quasi semper peccant, semper ergo plectuntur.*» La misma razon da y admite en su obra de la *Eternidad* (l. II, c. XV.) diciendo: «*Sunt qui dicant, nec displicet reponsum: scelerati in locis infernis semper peccant, ideo semper puniuntur.*» Con lo cual da motivo para pensar que esta opinion es bastante comun entre los doctores de la Iglesia Romana. Es cierto que alega tambien una razon más sutil, que toma del Papa Gregorio el Magno (1) (l. IV, Dial. c. XLVI): que los condenados son castigados por toda una eternidad, porque Dios ha previsto por una especie de ciencia media que habrian pecado siempre, si siempre hubiesen vivido sobre la tierra. Pero es esta una hipótesis sobre la que hay mucho que decir. M. Fecht cita tambien muchos célebres teólogos protestantes que sostienen la opinion de M. Gerhard, aunque tambien hace mencion de otros que mantienen una distinta.

268. El mismo M. Bayle en distintos puntos de su obra me ha suministrado pasages de dos distinguidos teólogos de su partido, que se relacionan bastante con lo que acabo de decir. M. Jurieu, en un libro de la *Unidad de la Iglesia*, escrito contra el que M. Nicole habia publicado sobre este asunto, cree (p. 379) «que la razon nos dice que una criatura que no puede cesar de ser criminal, no puede cesar tampoco de ser desdichada. M. Jaquelot en su libro *(De la fe y de la razon)*, (p. 220) dice, que los condena-

(1) Gregorio I el Magno, ó San Gregorio, fué Papa en 590 y murió en 604. Fué uno de los más grandes Pontífices de la Iglesia romana, y de él recibió su nombre el calendario gregoriano. — Sus *Obras completas*, coleccionadas por la congregacion de San Mauro, se imprimieron en París en 4 vol. en fól. 1705. — Contienen las *Morales sobre Job*, además las *Homilias*, y sobre todo, catorce libros de *Cartas*.

»dos deben subsistir eternamente privados de la gloria de
 »los bienaventurados, y que esta privacion deberá ser
 »origen y causa de todas sus penas, mediante las refle-
 »xiones que estas desgraciadas criaturas harán sobre los
 »crímenes que les han privado de una felicidad eterna.
 »Todo el mundo sabe qué punzantes disgustos y qué pena
 »causa la envidia á los que se ven privados de un bien y
 »de una felicidad inmensa que se les habia ofrecido y
 »que han rechazado, sobre todo cuando ven á otros que
 »están gozando de ella.» Este sentido es un poco di-
 ferente del de M. Jurieu, pero convienen ambos en
 que los condenados son causa ellos mismos de la con-
 tinuacion de sus tormentos. El origenista M. le Clerc no
 se aleja enteramente de esta opinion, cuando dice en la
Biblioteca Escogida (t. VII. p. 341): «Dios que ha pre-
 »visto que el hombre caería, no le condena por esto, y sí
 »porque pudiendo levantarse, no se levanta; es decir, que
 »conserva libremente sus malos hábitos hasta el fin de la
 »vida.» Si M. le Clerc lleva este razonamiento más allá de
 la vida, atribuirá la continuacion de las penas de los ma-
 los á la continuacion de su culpa.

269. M. Bayle dice (*Resp. á un prov. c. CLXXV*
 p. 4188): «que este dogma del origenista es herético, en
 »cuanto enseña que la condenacion no se funda simple-
 »mente en el pecado, sino en la impenitencia voluntaria.»
 ¿Pero esta impenitencia voluntaria no es una continuacion
 del pecado? No quisiera yo que se dijera simplemente que
 es porque pudiendo levantarse el hombre, no se levanta;
 y yo añadiría que es porque el hombre no se ayuda con el
 auxilio de la gracia para levantarse. Pero despues de esta
 vida, aunque se suponga que este auxilio cesa, siempre
 hay en el hombre que peca, en el acto mismo que está
 condenado, una libertad que le hace culpable y una po-
 tencia, aunque lejana, de levantarse, por más que no lle-
 gue nunca á convertirse en acto. Y nada empece decir que

ese grado de libertad, exento de necesidad, pero no exen-
 to de certidumbre, subsiste en los condenados lo mismo
 que en los bienaventurados. Además que los condenados
 no tienen necesidad del auxilio de que necesitan en esta
 vida, porque demasiado saben lo que es preciso creer acá
 abajo.

270. El ilustre prelado de la Iglesia anglicana, que re-
 cientemente ha publicado un libro acerca del *Origen del*
mal, sobre el cual hace M. Bayle observaciones en el se-
 gundo tomo de su *Resp. á un prov.*, habla con mucho in-
 génio de las penas de los condenados. El autor de las
Nuevas de la república de las letras, (Junio 1703) presen-
 ta la opinion de este prelado, «como si viniera á hacer de
 »los condenados otros tantos dementes que sienten viva-
 »mente sus desdichas, y que, sin embargo, celebran su
 »propia conducta, y prefieren existir, y existir como exis-
 »ten, á no existir absolutamente. Aman su situacion, por
 »desgraciada que sea, al modo que los encolerizados, los
 »enamorados, los ambiciosos y los envidiosos se compla-
 »cen en aquellas cosas que no hacen sino aumentar su des-
 »dicha. Se añade, que los impios habrán de tal manera
 »acostumbrado su espíritu á formar falsos juicios, que
 »añadirán constantemente otros nuevos y pasando eterna-
 »mente de error en error, no podrán ménos de desear
 »siempre cosas de que no podrán gozar, y cuya privacion
 »les producirá desesperaciones inconcebibles, sin que la
 »experiencia les pueda hacer jamás más sábios para el
 »porvenir, porque por su propia falta tendrán del todo
 »corrompido su entendimiento, y se habrán hecho inca-
 »paces de juzgar sanamente cosa alguna.»

271. Ya los antiguos concibieron la idea de que el dia-
 blo vive alejado de Dios voluntariamente en medio de sus
 tormentos, y que no querría libertarse sometiéndose. Han
 supuesto que un anacoreta, en una vision, arrancó de Dios
 la palabra de que recibiria en su gracia al príncipe de los

malos ángeles si se prestaba á reconocer su falta; y que el diablo rechazó á este medianero de la manera más estraña. Por lo ménos, los teólogos convienen por lo comun en que los diablos y los condenados aborrecen á Dios y blasfeman de él, y semejante estado no puede ménos de llevar consigo la continuacion de la desdicha. Puede leerse sobre esto el sábio tratado de M. Fechtius sobre el estado de los condenados.

272. Hubo un tiempo en que se creyó que no era imposible que un condenado se salvára. Todo el mundo conoce la anécdota ó cuento que se refiere del Papa Gregorio el Magno, de haber sacado del infierno, mediante sus súplicas, el alma del emperador Trajano, cuya bondad era tan celebrada, que lo que se deseaba respecto de los nuevos emperadores, era que superáran á Augusto en felicidad y á Trajano en bondad. Y se suponía que esta circunstancia fué origen del acto de piedad del Santo Padre: y Dios accedió á sus súplicas, segun se dice, pero le prohibió hacer otras semejantes en lo sucesivo. Segun esta fábula, las súplicas de San Gregorio tuvieron la misma fuerza que los remedios de Esculapio, quien hizo que Hipólito volviera de los infiernos; mas si hubiera repetido tales súplicas, Dios se hubiera enojado, como Júpiter, segun dice Virgilio:

*At Pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris
Mortalem infernis ad lumina surgere vita,
Ipse repertorem Medicinæ talis et artis
Fulmine Phœbigenam Stygias detrusit ad undas.*

Godscalk (1), monje del siglo noveno, que dió mucho que hacer á los teólogos de su tiempo y aun á los del nuestro, pretendia que los réprobos debian pedir á Dios que se hi-

(1) *Godscalk*, monge alemán, benedictino del siglo ix, defensor de la predestinacion; murió en 870, y escribió: *Libellus de prædestinatione*.

cieran sus penas más llevaderas; pero nadie tiene derecho á creerse réprobo mientras viva. Lo que se dice en la Misa de difuntos, es más racional, pues se pide la disminucion de las penas de los condenados; y, conforme á la hipótesis que nosotros acabamos de exponer, seria preciso desearles *meliozem mentem*. Como Orígenes se sirviera de un pasaje del salmo 77, vers. 9: «Dios no se olvidará de tener compasion, y no suprimirá todas sus misericordias en medio de su cólera,» San Agustin responde (*Enchirid.* capítulo CXII), que puede suceder que las penas de los condenados duren eternamente, y que sean, sin embargo, mitigadas. Si el texto del salmo llegára hasta este punto, la disminucion iria hasta el infinito en cuanto á la duracion; y, sin embargo, tendria un *non plus ultra* en cuanto á la magnitud de la disminucion, al modo que hay figuras asíntotas en geometría en las que una longitud infinita sólo forma un espacio finito. Si la parábola del rico malo representára el estado de un verdadero condenado, las hipótesis que los suponen tan locos y tan malos, no serian exactas. Pero la caridad que en ella se le atribuye respecto de sus hermanos, no parece convenir con el grado de maldad que se supone á los condenados. San Gregorio el Magno (IX, *Mor.* 39) cree que aquél temia que la condenacion de sus hermanos aumentase la suya; pero este temor no cuadra con la condicion natural de un malvado impenitente. Buenaventura (1), siguiendo al Maestro de las sentencias, dice que el rico malvado hubiera deseado ver cou-

(1) *San Buenaventura*, ó Juan de Fidenza, ilustre místico del siglo xiii, nació en Baguarea, en Toscana, y murió en 1274 en Cellano. Entró en 1243 en la órden de los hermanos menores, fué obispo de Cellano y cardenal.—Las principales de sus obras son: *Theologia mystica*.—*Ecclesiastica hierarchica*.—*Itinera mentis ad Deum*.—*Comentarios sobre las sentencias*.—Las obras de San Buenaventura han sido publicadas muchas veces: en Roma, 1536-96, 7 vol. en 8.º—Lyon, 1633.—Venecia, 1752-53, 14 vol. en 4.º

denado á todo el mundo; y que no siendo esto posible, deseaba con preferencia la salvacion de sus hermanos á la de los demás. No hay mucha solidez en esta respuesta. Por lo contrario, la mision del Lázaro, que él deseaba, hubiera servido para salvar á muchos; y el que se complace tanto en la condenacion de otro y desea la de todo el mundo, deseará quizá la de unos más que la de otros; pero, absolutamente hablando, no se sentirá inclinado á querer salvar á nadie. Sea lo que quiera, es preciso confesar que todo este pormenor es problemático, pues que Dios nos ha revelado sólo lo que es preciso para temer la mayor de las desgracias, y no lo que es preciso para comprenderla.

273. Ahora bien, puesto que no es ya dado recurrir al abuso del libre albedrío y á la mala voluntad para dar razon de los demás males, despues de haber justificado el permiso divino de este abuso de una manera bastante evidente, el sistema comun de los teólogos resulta justificado al mismo tiempo. Ahora si que podemos ya buscar con toda seguridad el origen del mal en la libertad de las criaturas. La primera maldad nos es conocida, es la del diablo y de sus ángeles: el diablo peca desde el principio y el Hijo de Dios ha aparecido para deshacer las obras del diablo. (I. *Juan*, III, 8.) El diablo es el padre de la maldad, fué homicida desde el principio, y no permaneció en la verdad. (*Juan*, VIII, 44.) Y por esto Dios no perdonó á los ángeles que han pecado, sino que atándolos con cadenas de oscuridad, los arrojó al abismo para ser atormentados y reservados para el dia del juicio (II. *Ped.* II, 4.) Tiene reservados en oscuridad con cadenas eternas (es decir, durables) hasta el juicio del gran dia, á los ángeles que no han guardado su propia estancia. (*Jud.* V, 6.) Es fácil observar que una de estas dos cartas debió ser vista antes por el autor de la otra.

274. Al parecer, el autor del Apocalipsis quiso aclarar lo que los otros escritores canónicos dejaron en la oscuri-

dad, y nos da cuenta de una batalla que se dió en el cielo. Miguel y sus ángeles lidiaban con el dragon, y lidiaban el dragon y sus ángeles. Pero estos no fueron los más fuertes, y nunca más fué hallado su lugar en el Cielo. Y el gran dragon, aquella serpiente antigua llamada diablo y Satanás, que sedujo á todo el mundo, fué lanzado fuera y arrojado en tierra, y sus ángeles lo fueron con él. (*Apoc.* XII, 7, 8, 9.) Porque áun cuando se pone esta relacion á seguida de la huida de la mujer al desierto, y se ha querido indicar con esto alguna revolucion favorable á la Iglesia, parece que el plan del autor ha sido designar á un mismo tiempo la antigua caida del primer enemigo y una caida nueva de un enemigo nuevo. La mentira ó la maldad nace de lo que es propio del diablo, *ἐκ τῶν ἰδίων*, esto es, de su voluntad, porque estaba escrito en el libro de las verdades eternas, el cual contiene los posibles todos antes de todo decreto de Dios, que esta criatura se torcería libremente hácia el mal, si era criada. Lo mismo sucede con Eva y con Adán; han pecado libremente, aunque el diablo les haya seducido. Dios entrega á los malos á un réprobo sentido (*Rom.* I, 28.) abandonándoles á sí mismos y rehusándoles una gracia que no les debe y que hasta debe negársela.

275. Se dice en la Escritura, que Dios endurece (*Exod.* IV, 21, y VII, 3; *Es.* LXIII, 17); que Dios envia un espíritu de mentira (*Reg.* XXII, 23); una eficacia de error para creer en la mentira (II, *Thess.* II, 11); que ha engañado al profeta (*Ezech.* XIV, 9); que ha mandado á Zemei maldecir (II, *Salm.* XVI, 10); que los hijos de Elías no quisieron escuchar la voz de su padre, porque Dios queria hacerles morir (I, *Salm.* II, 25); que Dios ha quitado sus bienes á Job, aunque haya sido por la malicia de los bandideros (*Job.* I, 21); que ha hecho surgir á Faraon, para mostrar en él su poder (*Exod.* IX, 16; *Rom.* IX, 17); que es como un alfarero que hace un vaso para un uso vil.

sidad, aun estando bajo la esclavitud del pecado, es preciso decir tambien que tampoco nos vemos auxiliados invenciblemente; y por eficaz que sea la gracia divina, ha lugar á afirmar que se la puede resistir. Pero cuando ella venza en efecto, se puede anticipar como cosa cierta é infalible que cederá á sus atractivos, ya reciba ella la fuerza de sí propia, ya cuente el medio de triunfar en la coincidencia de las circunstancias. Es preciso, por tanto, distinguir siempre entre lo infalible y lo necesario.

280. El sistema de los que se llaman discípulos de San Agustín, no se aleja enteramente de esta opinion, con tal que se descarten ciertas cosas odiosas que se hallan ya en las expresiones de que se sirven, ya en los dogmas mismos. En cuanto á las expresiones, encuentro que en el uso de los términos, necesario ó contingente, posible ó imposible, es principalmente lo que dá ocasion á disputas que causan mucho ruido. Por esta razon, como M. Loscher (1), el jóven, ha observado en una disertacion sobre el decreto absoluto, Lutero en su libro: *De servo arbitrio*, ha tratado de hallar una palabra que cuadrará mejor á lo que queria explicar que la de necesidad. Generalmente hablando, parece ser más racional y más propio decir que la obediencia á los preceptos de Dios es siempre posible aun á los no regenerados; que la gracia puede siempre resistirse aun por los más santos, y que la libertad está exenta, no sólo de coaccion, sino tambien de necesidad, aunque jamás existe sin la certidumbre infalible ó sin la determinacion inclinante.

281. Sin embargo, hay por otra parte un sentido en

(1) *Valentin Ernesto Loescher*, teólogo reformado, hijo de Gaspar Loescher, tambien teólogo. Nació en 1672, y murió en 1749. Entre otras muchas obras teológicas y filosóficas escribió: *De Claudii Pasoni doctrina.—Oratio contra Lockium et Thomasium.—Prænotiones theologice contra naturalistas et fanaticos.—De paroxiymis decreti absoluti.*

el que se puede decir que en ciertas ocasiones el poder de obrar bien falta muchas veces aún á los justos; que los pecados son con frecuencia necesarios hasta para los regenerados; que es imposible á veces el no pecar; que la gracia es irresistible, y que la libertad no está exenta de necesidad. Pero estas expresiones son ménos exactas y ménos convenientes en las circunstancias en que hoy dia nos encontramos; y hablando en absoluto, están sujetas á equivocaciones, además de tener por otra parte algo de lenguaje popular, en el que los términos se emplean con mucha latitud. Hay, sin embargo, circunstancias que las hacen aceptables, y si se quiere útiles, y encontramos que autores santos y ortodoxos, y hasta las Santas Escrituras, se han servido de frases en uno y otro sentido, sin que haya entre ellas una verdadera oposicion, como no la hay entre el Apóstol Santiago y San Pablo, y sin que por esto resulte error por una ú otra parte á causa de la ambigüedad de los términos. Y de tal manera estamos acostumbrados á estas diversas maneras de hablar, que muchas veces se encuentra dificultad en decir precisamente cuál es el sentido más natural y que esté más en uso (*quis sensus magis naturalis, obvius, intentus*), notándose en un mismo autor miras distintas en diferentes pasajes, siendo unas mismas maneras de hablar más ó ménos recibidas ó aceptables antes ó despues de la decision de algun hombre grande ó de una autoridad que merezca respeto y que se siga; lo cual es causa de que se autoricen ó se destierren ciertas expresiones segun la ocasion y segun los tiempos; pero esto no afecta nada al sentido, ni á la fe, si se procura explicar suficientemente los términos.

282. No se necesita más que fijarse bien en las distinciones, como las que nosotros hemos hecho entre lo necesario y lo cierto, y entre la necesidad metafísica y la necesidad moral. Y lo mismo sucede con la posibilidad y la in-

posibilidad, puesto que el suceso cuyo opuesto es posible, es contingente; como aquel cuyo opuesto es imposible, es necesario. Con razon se distingue tambien entre un poder próximo y un poder remoto; y segun estos diferentes sentidos, se dice, ya que una cosa se puede, ya que no se puede. Cabe decir en cierto sentido, que es necesario que los bienaventurados no pequen; que Dios mismo escoja lo mejor; que el hombre siga el partido que más le impresione; pero esta necesidad no es opuesta á la contingencia, por que no es la que se llama lógica, geométrica, ó metafísica cuyo opuesto implica contradiccion. M. Nicole se sirvió en cierta ocasion de una comparacion que no es mala. Se tiene por imposible que un magistrado sábio y formal, que no ha perdido el sentido, incurra públicamente en una gran extravagancia, como seria, por ejemplo, el correr por las calles desnudo para dar que reir. Lo mismo sucede en cierta manera con los bienaventurados; son tambien capaces de pecar, y la necesidad que se lo prohíbe es de esta misma especie. En fin, encuentro tambien que la voluntad es un término tan equívoco, como el de poder y el de necesidad. Porque he observado que los que se sirven de este axioma: que no deja de hacerse aquello que se quiere cuando se puede, y que infieren de aquí que Dios no quiere la salvacion de todos entienden, ó hablan de una voluntad decretoria; y sólo en este sentido puede sostenerse esta proposicion: que el sábio nunca quiere aquello que sabe que es una de las cosas que no habrán de suceder. En vez de que puede decirse, tomando el término voluntad en un sentido más general, y más conforme con el uso, que la voluntad del sábio está inclinada antecedentemente á todo bien, aunque al último resuelva hacer lo que es más conveniente. Y así seria un gran error rehusar á Dios esta inclinacion formal y fuerte á salvar á todos los hombres, de que habla la Sagrada Escritura, y aun el atribuirle una aversion primitiva que le aleje desde

luego de desear la salvacion de muchos, *obitum antecedentem*. Debe sostenerse más bien que el sábio tiende á todo bien en tanto que bien en proporcion de sus conocimientos y de sus fuerzas, pero que solo produce lo mejor realizable. Los que admiten esto y no dejan al mismo tiempo de negar la voluntad antecedente en Dios de salvar á todos los hombres, sólo pecan por el mal uso del término, con tal que reconozcan por otra parte que Dios da á todos los auxilios suficientes para que puedan salvarse, si quieren servirse de ellos.

283. En los dogmas mismos de los discípulos de San Agustín, no puedo aceptar la condenacion de los niños no regenerados, ni en general la que procede únicamente del pecado original. Yo no puedo creer tampoco, que Dios condene á los que carecen de las luces necesarias. Puede creerse con muchos teólogos, que los hombres reciben muchos auxilios que nosotros ignoramos, aun cuando sólo sea en el acto de la muerte. Tampoco parece necesario que los que se salvan, lo sean siempre por una gracia eficaz por sí misma, independiente de las circunstancias. Tampoco creo que haya necesidad de decir que todas las virtudes de los paganos eran falsas, y que todas sus acciones eran pecados; aunque sea cierto que lo que no procede de la fé ó de la rectitud del alma ante Dios está inficionado de pecado, cuando ménos virtualmente. En fin, sostengo que Dios no puede obrar como al azar por un decreto absolutamente absoluto, ó por una voluntad independiente de motivos racionales. Y estoy convencido de que en la dispensa de sus gracias se mueve por razones en que entra la naturaleza de los objetos, porque de otra manera no obraria conforme á su sabiduria; pero concedo, sin embargo, que estas razones no están ligadas necesariamente á las buenas ó ménos malas cualidades naturales de los hombres, como si Dios sólo diera estas gracias segun estas buenas cualidades; aunque sostengo,

como ya hé dicho más arriba, que se toman en cuenta como todas las demás circunstancias, puesto que nada puede quedar en olvido cuando se trata de las miras de la suprema sabiduría.

284. Excepto en estos puntos y algunos pocos más, en que San Agustin parece oscuro y hasta chocante, creo yo que podemos acomodarnos á su sistema. Sienta que de la sustancia de Dios sólo puede salir un Dios, y que la criatura por tanto ha salido de la nada. (*Augustin. De lib. arb.; lib. I, c. II.*) Esto es lo que hace al hombre imperfecto, defectuoso y corruptible. (*De Genes. ad litt., c. XV, contr. Epistolam Manichæi, c. XXXVI.*) El mal no procede de la naturaleza, sino de la mala voluntad. (En todo el *Libro de la naturaleza del bien*). Dios no puede mandar nada que sea imposible. «*Firmissime creditur Deum »justum et bonum impossibilia non potuisse præcipere.*» (*Lib. de Nat. et Grat. c. XLIII. c. LXLX.*) *Nemo peccat »in eo, quod cavere non potest.* (*Lib. III, de lib. arb., c. XVI, »XVII. I, retract. c. XI, XII, XV.*)» Bajo un Dios justo nadie puede ser desgraciado, si no lo merece, *neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest* (*Lib. I, c. XXXII.*) El libre albedrío no puede realizar los mandatos de Dios sin el auxilio de la gracia. (*Ep. ad Hilar. Casaraugustan.*) Sabemos que la gracia no se dá segun los meritos. (*Ep. 106, 107, 120.*) El hombre en el estado de integridad tenia el auxilio necesario para poder obrar bien, si queria, pero el querer dependia del libre albedrío; «*habebat adjutorium, per quo posset, »et sine quo non vellet, sed non adjutorium quo vellet.*» (*Lib. de corrupt., c. XI y c. X y XII.*) Dios ha dejado á los ángeles y á los hombres que ensayáran lo que podían hacer por su libre albedrío, y despues lo que podían su gracia y su justicia. (D. c. X, XI, XII). El pecado ha apartado al hombre de Dios, para torcerle hácia las criaturas. (*Lib. I, qu. 2 ad Simpl.*). Complacerse es tener la li-

bertad de un esclavo. (*Enchir., c. CIII.*) «*Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non perit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant.*» (*Libro I. ad Bonifac. c. II, III.*)

285. Dios dice á Moisés: tendré misericordia del que tendré misericordia, y seré clemente para con el que seré clemente. (*Exod. c. XXXIII, 19.*) Luego no es del que quiere, ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia (*Rom. IX, 15, 16.*) Lo cual no impide el que todos aquellos que tienen buena voluntad y que perseveran en ella, se salven. Pero Dios les dá el querer y el obrar. Tiene misericordia de quien quiere, y al que quiere endurece. (*Rom. IX, 29.*) Sin embargo, el mismo apóstol dice, que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad; lo cual yo no pretendo interpretar, como lo hace San Agustin en algunos pasages, como si significase que sólo se salvan aquellos cuya salvacion quiere Dios, ó como si quisiese salvar *non singulos generum, sed genera singulorum.* Yo prefiero decir que no hay ninguno cuya salvacion no quiera Dios, en cuanto lo permiten razones más poderosas, que hacen que Dios salve sólo á aquellos que aceptan la fe que les ha ofrecido, y que se someten á ella por virtud de la gracia que les ha sido dada, segun convenia á la integridad del plan de sus obras, el cual no ha podido ser concebido de modo mejor.

286. En cuanto á la predestinacion á la salvacion, ella comprende tambien, segun San Agustin, la disposicion de los medios que habrán de conducir á ese fin. «*Prædestinatio sanctorum nihil aliud est, quam præscientia et »preparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur.*» (*Lib. De Predest. c. XIV.*) No la concibe, por tanto, como un decreto absoluto; quiere que haya una gracia que no puede desechar ningun corazon endurecido, porque Dios la da principalmente

para quitar la dureza de los corazones: (Lib. *De Predest.* c. VIII; 1.º de *Grat.* c. XIII, XIV). Yo no encuentro, sin embargo, que San Agustin exprese con bastante claridad que esta gracia, que somete al corazón, es siempre eficaz por sí misma. Y no sé si se habría podido sostener, sin que le chocara, que un mismo grado de gracia interna triunfa en uno cuando es ayudado por las circunstancias, y no en otro.

287. La voluntad es proporcionada al sentimiento que tenemos del bien, y le sigue según predomina. «*Si utrumque tantumdem diligimus, nihil horum dabimus*» «*Item, quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est.*» (In. c. V, *ad Gal.*) He explicado ya como mediante todo esto tenemos verdaderamente un gran poder sobre nuestra voluntad. San Agustin discrepa algo de esto, aunque no es mucho lo que se separa, como cuando dice que nada hay que esté tanto en nuestro poder como la acción de nuestra voluntad, dando una razón de ello que casi es idéntica; porque, dice, esta acción está dispuesta en el momento que nosotros queremos. «*Nihil tam in nostra potestate est, quam ipsa voluntas, ea enim mox ut volumus presto est.*» (L. III, *De Lib. arb.*, c. III, l. V. de *Civ. Dei*, c. X). Pero esto solo significa que nosotros queremos cuando queremos, y no que queremos lo que deseamos querer. Hay más motivo para decir con él: *Aut voluntas non est, aut libera dicenda est.* (D. I, III, c. III), y que lo que lleva la voluntad al bien infaliblemente, ó ciertamente, no la impide de ser libre. «*Perquam absurdum est, ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem (libertatem) nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus nescio qua bona constrictione nature. Nec dicere audemus ideo Deum non voluntatem (libertatem), sed necessitatem habere justitie, quia non potest velle peccare. Certe Deus ipse numquid quia peccare non potest, ideo liberum ar-*

bitrium habere negandus est? (De *Nat. et Grat.* c. XLVI, XLXII, XLVIII, XLVIV). Dice además con mucha razón, que Dios dá el primer impulso bueno, pero que después el hombre obra también. *Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant* (De *Corrup.* c. II).

288. Hemos sentido que el libre albedrío es la causa próxima del mal de culpa y á seguida del mal de pena; si bien es cierto que la imperfección originaria de las criaturas, que está representada en las ideas eternas, es la primera y la más lejana. Sin embargo, M. Bayle se opone siempre á este uso del libre albedrío y no quiere que se le atribuya la causa del mal; así que es preciso oír sus objeciones, pero será bueno antes aclarar más la naturaleza de la libertad. Hemos hecho ver que la libertad, tal como se explica en las escuelas de teología, consiste en la inteligencia, que envuelve un conocimiento distinto del objeto de la deliberación; en la espontaneidad, con la que nos resolvemos, y en la contingencia, es decir, en la exclusión de la necesidad lógica ó metafísica. La inteligencia es como el alma de la libertad, y el resto es como el cuerpo y la base. La sustancia libre se determina por sí misma, y esto, según el motivo del bien, percibido por el entendimiento, que la inclina sin necesitarla; y todas las condiciones de la libertad están comprendidas en estas pocas palabras. Conviene, sin embargo, mostrar que la imperfección que se encuentra en nuestros conocimientos y en nuestra espontaneidad, y la indeterminación infalible que va envuelta en nuestra contingencia, no destruyen ni la libertad ni la contingencia.

289. Nuestro conocimiento es de dos clases: distinto ó confuso. El conocimiento distinto, ó la inteligencia, tiene lugar en el verdadero uso de la razón; pero los sentidos nos suministran pensamientos confusos. Y podemos decir que estamos libres de esclavitud en tanto que obramos con un conocimiento distinto, pero que estamos sometidos

á las pasiones en tanto que nuestras percepciones son confusas. En este sentido es cierto que no tenemos toda la libertad que seria de desear, y podemos decir con San Agustín, que estando sometidos al pecado, tenemos la libertad de un esclavo. Sin embargo, un esclavo, esclavo y todo, no deja de tener la libertad de escojer, atendida la situación en que se encuentra, por más que se halle muchas veces en la dura necesidad de escojer entre dos males, porque una fuerza superior no le permite alcanzar los bienes á que aspira. Y lo que el vínculo y la coacción hacen en este esclavo, se verifica en nosotros por las pasiones, que ejercen una violencia dulce, pero no por eso ménos perniciosa. Queremos en verdad sólo lo que nos agrada, pero por desgracia lo que nos agrada al presente es muchas veces un verdadero mal que nos desagradaría si tuviéramos abiertos los ojos del entendimiento. Sin embargo, este mal estado en que se halla el esclavo y en que nos hallamos nosotros, no impide que podamos hacer una elección libre (como la hace el esclavo), de lo que nos complazca más en la situación á que nos vemos reducidos, según nuestras fuerzas y nuestros conocimientos presentes.

290 Con respecto a la espontaneidad, nos pertenece en tanto que tenemos en nosotros el principio de nuestras acciones, como Aristóteles lo comprendió muy bien. Es cierto que las impresiones de las cosas exteriores nos apartan muchas veces de nuestro camino, y que comunmente se ha creído, que, por lo ménos en este punto, una parte de los principios de nuestras acciones estaba fuera de nosotros, y confieso que acomodándose al lenguaje del vulgo, se vé uno obligado á hablar así en cierto sentido sin faltar á la verdad; pero cuando trata de expresarse de una manera exacta, sostengo que nuestra espontaneidad no experimenta excepcion, y que las cosas exteriores no tienen influencia física sobre nosotros, hablando con todo el rigor filosófico.

291. Para entender mejor este punto, es preciso saber que una espontaneidad exacta es comun á nosotros y á todas las sustancias simples, y que en la sustancia inteligente ó libre, la espontaneidad se hace ó viene á ser el imperio sobre sus acciones. Lo cual sólo puede explicarse satisfactoriamente por el sistema de la armonía preestablecida que yo he propuesto há ya muchos años. En él hago ver, que naturalmente cada sustancia simple tiene percepcion, y que su individualidad consiste en la ley perpétua que forma la série de las percepciones que son propias de ella, y que nacen naturalmente las unas de las otras, para hacerse presente el cuerpo que le ha sido asignado, y por su medio el universo entero, según el punto de vista propio de esta sustancia simple, sin que tenga necesidad de recibir ninguna influencia física del cuerpo; así como el cuerpo igualmente, por su parte, se acomoda á las voliciones del alma por sus propias leyes, y por consiguiente sólo le obedece en cuanto estas leyes lo permiten. De donde se sigue, que el alma tiene en sí misma una perfecta espontaneidad, de manera que sólo depende de Dios y de sí propia en sus acciones.

292. Como este sistema no ha sido conocido antes, se han buscado otros medios para salir de este laberinto, y los mismos cartesianos se han visto embarazados con respecto al libre albedrío. No se dieron por satisfechos con las facultades de la Escuela, y creyeron que todas las acciones del alma, al parecer, son determinadas por lo que procede de fuera, según las impresiones de los sentidos, y, por último, que todo está dirigido en el universo por la providencia de Dios. Pero de aquí nacia naturalmente la objecion de que no hay libertad. A esto Descartes respondia que estamos seguros de la existencia de esta providencia por la razon, pero que estamos seguros tambien de nuestra libertad por la experiencia interior que tenemos de ella, y que es preciso creer en una y otra, aunque ignoremos el medio de conciliarlas.

293. Esto era cortar el nudo gordiano y responder á la conclusión de un argumento, no resolviéndole, sino oponiéndole otro contrario; lo cual no es conforme á las leyes que deben presidir á los debates filosóficos. Sin embargo, la mayor parte de los cartesianos se han acomodado á este modo de pensar de Descartes, aunque se vé que la experiencia interior que alegan no prueba lo que ellos pretenden, segun M. Bayle lo ha demostrado perfectamente. M. Regis (*Philos. t. I. Metaf. l. II, parte II capítulo XXII*), parafrasea de esta manera la doctrina de M. Descartes: «La mayor parte de los filósofos, dice, han »caído en error, en cuanto los unos, no pudiendo comprender la relacion que hay entre las acciones libres y la »providencia de Dios, han negado que Dios fuese la causa »eficiente y primera de las acciones del libre albedrío, lo »cual es un sacrilegio; y los otros, no pudiendo concebir »la relacion que hay entre la eficacia de Dios y las acciones libres, han negado que el hombre esté dotado de libertad, lo cual es una impiedad. El medio que hay entre »estos dos extremos consiste en decir (*Id. ibid. p. 474*) que »aun cuando no podamos comprender todas las relaciones »que hay entre la libertad y la providencia de Dios; no »por eso dejamos de estar obligados á reconocer que somos libres y dependientes de Dios, por que estas dos verdades son igualmente conocidas, la una por la experiencia y la otra por la razon, y que la prudencia aconseja »que no se abandonen verdades que se tienen por seguras, »porque no puedan concebirse las relaciones que tienen »con otras que se conocen.»

294. M. Bayle observa al márgen, «que estas expresiones de M. Regis no indican que conozcamos relaciones entre las acciones del hombre y la providencia de »Dios que nos parezcan incompatibles con nuestra libertad.» Añade que estas son expresiones amañadas que no muestran el estado de la cuestion. «Los autores su-

»ponen, dice, que la dificultad nace tan sólo de que nos »faltan luces; en vez de que deberian decir que nace principalmente de las luces que tenemos y que no podemos »concordar (en opinion de M. Bayle) con nuestros misterios.» Esto es justamente lo que yo he dicho en el principio de esta obra: que si los misterios fuesen irreconciliables con la razon, y si hubiese objeciones insolubles, léjos de encontrar el misterio incomprensible, comprenderíamos su falsedad. Es cierto que aquí no se trata de ningun misterio, sino sólo de la religion natural.

295. Hé aquí cómo combate M. Bayle estas experiencias internas sobre que los cartesianos sientan la libertad; pero comienza haciendo reflexiones con las que yo no puedo estar conforme. «Los que no examinan á fondo, »dice, (*Diccion. art. Helen.*) lo que pasa en ellos, se convencen fácilmente de que son libres, y que si su voluntad se dirige al mal, es por su falta, es por una eleccion »que son dueños de hacer. Los que forman otro juicio, »son personas que han estudiado con cuidado los resortes »y las circunstancias de sus acciones, y que han reflexionado debidamente sobre el progreso del movimiento de »su alma. Estas personas, por lo ordinario, dudan de su »libre albedrío, y llegan hasta persuadirse de que su razon y su espíritu son esclavos que no pueden resistir á »la fuerza que les arrastra adonde no querrian ir. Esta »clase de personas es principalmente la que atribuye á los »dioses la causa de sus malas acciones.»

296. Estas palabras me recuerdan las del canciller Bacon, que dice que la filosofia conocida someramente nos aleja de Dios; pero que, profundizándola, nos vuelve á la religion. Lo mismo sucede con los que reflexionan sobre sus acciones; les parece al pronto que todo lo que hacemos nace de impulso de otro; y que todo lo que concebimos viene de fuera por los sentidos, y se graba en el vacío de nuestro espíritu, *tanquam in tabula rasa*. Pero

una meditacion más profunda nos hace ver, que todo (lo mismo las percepciones que las pasiones) nace de nuestro propio fondo con una plena espontaneidad.

297. Sin embargo, M. Bayle cita poetas que pretenden disculpar á los hombres haciendo que caiga la falta sobre sus dioses. Medea habla así en Ovidio:

*Frustra, Medea, repugnas.
Nescio quis Deus obstat, ait.*

Y un poco despues Ovidio le hace decir:

*Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,
Mens aliud suadet: video meliora proboque,
Deteriora sequor.*

Pero puede citarse á Virgilio en sentido opuesto, cuando hace decir á Nisus con más razon:

*Dine hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique Deus fit dira cupido?*

298. M. Wittichius creyó al parecer, que en efecto nuestra independencia no es más que aparente. Porque en su disertacion, *De Providentia Dei actuali* (núm. 61), hace consistir el libre albedrío en vernos llevados de tal manera hácia los objetos que se presentan á nuestra alma para afirmarlos ó negarlos, amarlos ó aborrecerlos, que no sentimos que fuerza alguna exterior nos deterriane á ello. Y añade que cuando el mismo Dios produce nuestras voliciones, entonces es cuando obramos más libremente; y cuanto más eficaz y poderosa es la accion de Dios sobre nosotros, tanto más dueños somos de nuestras acciones. «*Quia enim Deus operatur ipsum velle, quo efficacius operatur, eo magis volumus; quod autem, cum volumus, facimus, id maxime habemus in nostra potestate.*» Es cierto que cuando Dios produce una volicion en nosotros, produce una accion libre; pero me parece que aquí no se

trata de la causa universal, ó de esta produccion de la voluntad que le conviene en tanto que es una criatura, cuya parte positiva es en efecto creada continuamente por el concurso de Dios, como cualquiera otra realidad absoluta de las cosas. Aquí se trata de las razones de querer y de los medios de que Dios se vale cuando nos da una buena voluntad, ó nos permite tener una mala. Siempre somos nosotros los que la producimos buena ó mala, porque es nuestra accion; pero siempre hay razones que nos ponen en el caso de obrar sin daño de nuestra espontaneidad, ni de nuestra libertad. La gracia no hace más que dar impresiones que contribuyen á querer por motivos adecuados tales como pueden ser una atencion, un *dic cur hic*, un placer agradable. Se ve claramente que esto de ninguna manera daña á la libertad, como no la dañaria tampoco un amigo que aconsejara y suministrara motivos de obrar. Y así M. Wittichius no ha respondido bien á la cuestion, como no lo ha hecho tampoco M. Bayle, y el concurso de Dios aquí de nada sirve.

299. Pero veamos otro pasaje más racional del mismo M. Bayle, donde combate mejor ese supuesto sentimiento vivo de la libertad con que se prueba ésta segun los cartesianos. Sus palabras son sumamente notables y dignas de consideracion, y se encuentran en la *Resp. á un prov.*, capítulo CXI (t. III, p. 761 y sig.) Hé aquí lo que dice: «Por el sentimiento claro y distinto que tenemos de nuestra existencia, no discernimos si existimos por nosotros mismos ó si recibimos de otro lo que somos. Sólo por medio de la reflexion discernimos esto, es decir, meditando sobre la impotencia en que estamos de conservarnos todo lo que quisiéramos, y de librarnos de la dependencia de los seres que nos rodean, etc. Es bien seguro que los paganos (lo mismo debe decirse de los socinianos, puesto que niegan la creacion), jamás han llegado al conocimiento del dogma verdadero de que hemos sido hechos

»de la nada y que de la nada somos sacados en cada mo-
 »mento de nuestra duracion. Han creído falsamente que
 »todas las sustancias que hay en el Universo existen por
 »sí mismas y que nunca pueden ser anonadadas; y que,
 »por tanto, no dependen de ninguna otra cosa más que res-
 »pecto de sus modificaciones, que están sujetas á ser des-
 »truidas por la accion de una causa externa. ¿No nace este
 »error de que no sentimos la accion creadora que nos con-
 »serva y de que sentimos sólo que existimos, de que lo sen-
 »timos, digo yo, de una manera que nos mantendria eterna-
 »mente en la ignorancia de la causa de nuestro ser, si no hu-
 »biera habido otras luces que nos auxiliaran? Digamos
 »igualmente que el sentimiento claro y puro que tenemos
 »de los actos de nuestra voluntad no nos permite discer-
 »nir si lo debemos á nosotros mismos ó si lo recibimos de
 »la misma causa que nos da la existencia. Y así, es preci-
 »so recurrir á la reflexion ó á la meditacion para hacer
 »este discernimiento. Ahora bien; siento como un hecho
 »que por medio de meditaciones puramente filosóficas ja-
 »más puede llegarse á una certidumbre bien fundada de
 »que somos nosotros la causa eficiente de nuestras voli-
 »ciones; porque toda persona que examine bien las cosas,
 »conocerá evidentemente que si sólo fuéramos un sujeto
 »pasivo respecto de la voluntad, tendríamos los mismos
 »sentimientos de experiencia que tenemos cuando creemos
 »ser libres. Supóngase, por gusto, que Dios haya arregla-
 »do de tal manera las leyes de la union del alma con el
 »cuerpo, que todas las modalidades de aquella, sin excep-
 »tuar ninguna, estén necesariamente ligadas entre sí con
 »la interposicion de las modalidades del cerebro; se com-
 »prende que no nos sucederá más que lo que ahora expe-
 »rimos, y habrá en nuestra alma el mismo enlace
 »de pensamientos, desde la percepcion de los objetos de
 »los sentidos, que es la primera etapa, hasta las voliciones
 »más fijas, que son la última. Habrá en esta série el sen-

»timiento de las ideas, el de las afirmaciones, el de las ir-
 »resoluciones, el de las veleidades y el de las voliciones.
 »Porque sea que el acto de querer haya sido impreso en
 »nosotros por una causa exterior, sea que lo produz-
 »camos nosotros mismos, siempre resultará igualmen-
 »te cierto que queremos y que sentimos que queremos;
 »y como esta causa exterior puede mezclar todo el placer
 »que quiera en la volicion que nos imprime, podemos sen-
 »tir algunas veces que los actos de nuestra voluntad nos
 »agradan infinitamente y que nos conducen en el sentido
 »de la pendiente de nuestras más fuertes inclinaciones.
 »No sentiremos coaccion, y ya conoceis la máxima: *Vo-*
luntas non potest cogi. ¿No comprendéis claramente que
 »si á una veleta se la imprimiese siempre y á la vez (de
 »suerte, sin embargo, que la prioridad de naturaleza, ó si
 »se quiere, una prioridad de instante real, cuadrase con el
 »deseo de moverse) el movimiento hácia un cierto punto
 »del horizonte y el deseo de girar en ese sentido, estaria
 »muy persuadida de que se movia de suyo para ejecutar
 »los deseos que ella formase? Supongo que ella ignoraria
 »que habia vientos y que una causa extraña hacia cambiar
 »á la vez su situacion y sus deseos. Pues nosotros nos
 »hallamos naturalmente en este mismo estado; no sabe-
 »mos si una causa invisible nos obliga á pasar sucesivamente
 »de un pensamiento á otro. Por consiguiente, es natural
 »que los hombres se convenzan de que ellos son los que
 »se determinan y se resuelven por sí mismos. Mas falta
 »examinar si se engañan en esto como en otra infinidad
 »de cosas que afirman por una especie de instinto y sin
 »haber acudido á las meditaciones filosóficas. Y puesto
 »que hay dos hipótesis sobre lo que pasa en el hombre; la
 »una, que dice que éste no es más que un sujeto pasivo;
 »la otra, que tiene virtudes activas; no se puede racional-
 »mente preferir la segunda á la primera, mientras sólo se
 »aleguen pruebas de sentimiento; porque nosotros senti-

»remos con igual fuerza que queremos ésto ó aquello, ya
 »hayan sido todas nuestras voliciones impresas en nuestra
 »alma por una causa exterior ó invisible, ya las formemos
 »nosotros mismos.»

300. Aquí aparecen muy preciosos razonamientos, que tienen mucha fuerza contra los sistemas ordinarios; pero que carecen de ella respecto del de la armonia preestablecida, el cual nos lleva más lejos de lo que podíamos ir antes. M. Bayle sienta como un hecho, por ejemplo, «que por medio de meditaciones puramente filosóficas no se puede llegar á una certidumbre bien fundada de que somos la causa eficiente de nuestras voliciones;» pero yo no puedo concederle esto, porque la base de este sistema prueba indudablemente, que en el curso de la naturaleza cada sustancia es la causa única de todas sus acciones, y que está libre de toda influencia física procedente de cualquiera otra sustancia, excepto el concurso ordinario de Dios. Este sistema hace ver que nuestra espontaneidad es verdadera, y no sólo aparente, como M. Wittichius creia. M. Bayle sostiene igualmente por las mismas razones. (c. CLXX. p. 4132) que si hubiera un *Fatum Astrologieum*, no destruiria la libertad; y yo se lo concederia, si consistiese esta solo en una espontaneidad aparente.

301. La espontaneidad de nuestras acciones no puede por tanto ponerse en duda, y Aristóteles la ha definido muy bien, diciendo que una accion es espontánea cuando su principio está en la persona que obra. *Spontaneum est, cujus principium est in agente.* Y por esto nuestras acciones y nuestras voliciones dependen enteramente de nosotros. Es cierto que no somos dueños de nuestra voluntad directamente aunque seamos su causa; porque no escogemos las voliciones, como escogemos nuestras acciones por nuestras voliciones. Sin embargo, tenemos cierto poder aún sobre nuestra voluntad, porque podemos contribuir indirectamente á querer otra vez aquello que queríamos

querer al presente, como ya lo he demostrado más arriba, lo cual, propiamente hablando, no es una veleidad; y es tambien en esto en lo que tenemos un imperio particular y hasta sensible sobre nuestras acciones y sobre nuestras voliciones, el cual resulta de la espontaneidad unida á la inteligencia.

302. Hasta aquí hemos explicado las dos condiciones de la libertad de que habla Aristóteles, es decir, la espontaneidad y la inteligencia, que se ven unidas en nosotros en la deliberacion, mientras que las bestias carecen de esta segunda condicion. Pero los escolásticos exigen aún una tercera que llaman la indiferencia. Y en efecto, es preciso admitirla, si indiferencia significa tanto como contingencia, porque ya dije antes que la libertad debe excluir la necesidad absoluta y metafísica ó lógica. Pero, como ya he explicado más de una vez, esta indiferencia, esta contingencia, esta no necesidad, si se me permite decirlo así, que es un atributo característico de la libertad, no impide el que se tengan inclinaciones más fuertes por el partido que se escoge; y de ninguna manera exige que se sea absoluta é igualmente indiferente en medio de los dos partidos opuestos.

303. Por consiguiente, sólo admito la indiferencia en un sentido, en cuanto significa lo mismo que contingencia ó no necesidad. Pero, segun he dicho ya más de una vez, yo no admito una indiferencia de equilibrio, y creo que nunca se elige cuando se es absolutamente indiferente. Semejante eleccion seria una especie de puro azar, sin razon determinante, ni manifiesta, ni oculta. Pero un azar semejante, una casualidad absoluta y real de tal especie, es una quimera que jamás se encuentra en la naturaleza. Todos los sábios convienen en que el azar no es más que una cosa aparente, como la fortuna; la ignorancia de las causas lo determina. Pero si hubiese esa indiferencia vaga, ó bien, si se escojiese sin que hubiera

nada que nos llevara á escojer, el azar seria ya algo real, semejante á aquella pequeña declinacion de los átomos que tiene lugar sin motivo y sin razon, y que Epicuro introdujo para evitar la necesidad, de que tanto se burló Ciceron con mucha razon.

304. Esta declinacion tenia una causa final en el espíritu de Epicuro, en cuanto se proponia libertarnos del destino; pero no puede tener una causa eficiente en la naturaleza de las cosas, y es una quimera de las más imposibles. M. Bayle la rebate muy bien, como veremos luego; y sin embargo, sorprende ver que á lo que parece el mismo Bayle admite en otro pasaje algo semejante á esta supuesta declinacion. Porque hé aquí lo que dice hablando del asno de Buridan (*Dic. art. Buridan, cit. 13*): «Los que sostienen el libre albedrío propiamente dicho, admiten en el hombre el poder de dirigirse á la derecha ó á la izquierda en el acto mismo en que los motivos son perfectamente iguales por parte de los dos objetos opuestos. Porque pretenden que nuestra alma, sin tener otra razon que el hacer uso de su libertad, puede decir: prefiero esto á aquello, aun quando no veo nada que sea más digno de mi eleccion en lo uno que en lo otro.»

305. Todos los que admiten el libre albedrío propiamente dicho, no por esto concederán á M. Bayle esta determinacion procedente de una causa indeterminada. San Agustín y los tomistas creen que todo está determinado. Ya se vé que sus adversarios recurren igualmente á las circunstancias que contribuyen á nuestra elección. La experiencia de ninguna manera favorece esa quimera de una indiferencia de equilibrio; y puede aquí aplicarse el razonamiento que el mismo M. Bayle empleaba contra la manera en que los cartesianos querian probar la libertad por el sentimiento vivo de nuestra independencía. Porque aun quando yo no vea siempre la razon de la inclinacion que me hace escojer entre dos partidos que parecen iguales,

habrá siempre alguna impresion, aunque imperceptible, que me determinará. Querer hacer simplemente uso de la libertad, nada tiene de específico ó que nos determine á la eleccion por uno ú otro partido.

306. M. Bayle prosigue diciendo: «hay por lo ménos dos vías por las que el hombre puede desprenderse de los lazos del equilibrio. La una ya la he expuesto, y consiste en hacerse la grata ilusion de que es uno dueño de sí mismo, y de que no depende de los objetos.» Este camino está cerrado; por mucho que uno quiera echársela de que es dueño de sí mismo, esto no suministra nada que sea determinante, y no favorece más á un partido que á otro. M. Bayle prosigue: «ejecutaré este acto; quiero preferir esto á aquello, porque es mi gusto obrar así.» Pero estas palabras: porque es mi gusto obrar así, porque así me place, encierran ya una tendencia hácia el objeto que agrada.

307. M. Bayle no tiene por tanto derecho para decir á seguida esto: «y entonces lo que le determinará, no nacerá del objeto; el motivo sólo se tomará de las ideas que tienen los hombres de sus propias perfecciones ó de sus facultades naturales. La otra vía es la de la suerte del azar; echar pajas para decidir.» Este camino tiene su salida, pero no llena el objeto; esto no es más que cambiar la cuestion, puesto que en este caso no es el hombre el que decide; ó bien, si se pretende que siempre es él el que decide por la suerte, ya el hombre no está en equilibrio, porque la suerte no lo está, y el hombre se liga con ella. Siempre hay en la naturaleza razones que son causa de lo que sucede por azar ó por virtud de la suerte. Me sorprende algo que un espíritu tan penetrante como el de M. Bayle haya podido alucinarsé de este modo. Ya he explicado en otra parte la verdadera respuesta que debe darse al sofisma de Buridan; esto es, que el caso de perfecto equilibrio es imposible, no pudiendo darse el

universo como partido á la mitad de suerte que todas las impresiones sean equivalentes por una y otra parte.

308. Veamos lo que el mismo M. Bayle aduce en otro lugar contra la indiferencia quimérica ó absolutamente indefinida. Ciceron dice (en su libro *De Fato*) que Carneades habia encontrado algo más sutil que la declinacion de los átomos, al atribuir la causa de una supuesta indiferencia absolutamente indefinida á los movimientos voluntarios de las almas, porque estos movimientos no tienen necesidad de una causa externa, pues que proceden de nuestra naturaleza. Pero M. Bayle (*Dic. art. Epicuro, p. 1143*), replica con razon, que todo lo que nace de la naturaleza de una cosa está determinado; y así la determinacion subsiste siempre, y la evasiva de Carneades no sirve de nada.

309. Demuestra en otra parte (*Resp. á un prov., capit. XC, t. II, p. 229*) «que una libertad muy distante de este supuesto equilibrio es incomparablemente más ventajosa. Hablo, dice, de una libertad que siga siempre los juicios del espíritu y que no pueda resistir á objetos claramente conocidos como buenos. Yo no conozco á nadie que deje de convenir en que la verdad claramente conocida impone (más bien, determina, á no ser que se hable de una necesidad moral) el consentimiento del alma, y la experiencia así nos lo enseña. En las escuelas se enseña constantemente, que así como lo verdadero es el objeto del entendimiento, el bien es el objeto de la voluntad; y que así como el entendimiento sólo puede afirmar lo que se le muestra bajo la apariencia de la verdad, de igual modo la voluntad no puede amar nunca sino lo que le aparezca como bueno. Jamás se cree en lo falso, ni se ama nunca el mal como mal. Hay en el entendimiento una determinacion natural á lo verdadero en general, y á cada verdad particular claramente conocida. Hay en la voluntad una determinacion natural

al bien en general; de donde muchos filósofos deducen que desde el momento en que los bienes particulares nos son conocidos claramente, nos vemos forzados á amarlos. El entendimiento suspende estos actos solo cuando los objetos se muestran oscuramente, de manera que há lugar á dudar si son verdaderos ó falsos; y de aquí muchos infieren que la voluntad sólo está en equilibrio cuando el alma está incierta respecto de si el objeto que se le presenta es un bien para ella; pero que tambien tan pronto como se resuelve por la afirmativa, se liga necesariamente á este objeto, hasta que otros juicios del espíritu la determinan en otro sentido. Los que explican de esta manera la libertad, encuentran en ella ámplio campo para que tenga lugar el mérito y el demérito, porque suponen que estos juicios del espíritu proceden de una aplicacion libre del alma para examinar los objetos, compararlos y hacer el discernimiento de los mismos. No debo olvidar que hay hombres muy sábios (como Bellarmino, lib. III *De gratia et libero arbitrio*, c. VII et IX; y Cameron (1) *in responsione ad Epistolam Viri Docti, id est, Episcopi*) que sostienen con razones muy valiosas, que la voluntad sigue siempre necesariamente el último acto práctico del entendimiento.»

310. Es preciso hacer algunas observaciones sobre este razonamiento. Un conocimiento bien claro de lo mejor determina la voluntad; pero no la necesita, propiamente hablando. Es preciso distinguir siempre entre lo necesario y lo cierto ó lo infalible, como ya hemos hecho ver

(1) Cameron, teólogo protestante, nació en Glasgow, hácia 1530, pasó á Francia en 1600, fué profesor en Sedan y en Saumur, y murió en Montauban en 1673.—Sus principales obras son: *Prælectiones theologicae*, Saumur, 1626, 3 vol. en 4.º—*Defensio de gratia et libero arbitrio*, Saumur, 1674, en 8.º—*Del juez soberano de las controversias en materias de religion*, en inglés, Oxford, 1623, en 4.º

más de una vez, y distinguir además la necesidad metafísica de la necesidad moral. Creo también que sólo la voluntad de Dios es la que sigue siempre el juicio del entendimiento; todas las criaturas inteligentes están sujetas á algunas pasiones, ó por lo ménos, á percepciones que no consisten enteramente en lo que llamo yo ideas adecuadas. Y aunque estas pasiones tienden siempre al verdadero bien en los bienaventurados, en virtud de las leyes de la naturaleza y del sistema de las cosas preestablecidas con relacion á ellos, esto sin embargo, no tiene lugar siempre, de suerte que tengan un perfecto conocimiento de éllo. Les sucede lo mismo que á nosotros, que no conocemos siempre la razon de nuestros instintos. Los ángeles y los bienaventurados son criaturas lo mismo que nosotros, y en todos hay siempre alguna percepcion confusa, mezclada con conocimientos distintos. Suarez ha dicho algo parecido respecto de ellos. Cree (*Tratado de la Oracion*, lib. I, c. II.) que Dios ha arreglado las cosas de antemano de manera que las oraciones, cuando se hacen con una voluntad plena, son siempre oidas; esto es como una muestra de una armonía preestablecida. En cuanto á nosotros, además del juicio del entendimiento, del cual tenemos un conocimiento claro, se mezclan con él las percepciones confusas de los sentidos de las que nacen pasiones y hasta inclinaciones insensibles de que no nos apercebimos siempre. Estos movimientos ponen obstáculos muchas veces al entendimiento práctico.

311. En cuanto al paralelo entre la relacion del entendimiento con lo verdadero, y de la voluntad con el bien, es preciso saber que una percepcion clara y distinta de una verdad contiene en sí actualmente la afirmacion de esta verdad; y así el entendimiento se vé por este medio necesitado. Pero cualquiera que sea la percepcion del bien, el esfuerzo para obrar conforme al juicio, que á mi parecer constituye la esencia de la voluntad, es muy

distinto; y así, como se necesita tiempo para que éste esfuerzo llegue á su colmo, puede ser suspendido, puede mudarse por una nueva percepcion ó inclinacion que se atraviese, que tuerza al espíritu y que le obligue algunas veces á formar un juicio contrario. Por esta causa nuestra alma tiene tantos medios para resistir á la verdad que conoce, y por esto hay mucho camino desde el espíritu al corazon; sobre todo cuando el entendimiento en gran parte sólo procede por pensamientos sordos, poco capaces de conmover, como ya he explicado en otra parte. Y así el enlace entre el juicio y la voluntad no es tan necesario como podia creerse.

312. M. Bayle prosigue diciendo, (p. 221): «ya no puede ser un defecto en el alma del hombre el carecer de la libertad de indiferencia en cuanto al bien en general; sería más bien un desórden, una imperfeccion extravagante, el que pudiera decir uno verdaderamente: me importa poco ser dichoso ó desgraciado; no tengo ninguna determinacion ni para amar el bien, ni para aborrecerle; puedo hacer lo mismo lo uno que lo otro. Ahora bien, si es una cualidad laudable y ventajosa el verse determinado en cuanto al bien en general, no puede ser un defecto el verse necesitado respecto á cada bien particular reconocido manifiestamente como nuestro bien. Y hasta parece ser una consecuencia necesaria, que si el alma no tiene libertad de indiferencia en cuanto al bien en general, no la tenga con respecto á los bienes particulares, mientras juzgue contradictoriamente que son bienes para ella. ¿Qué pensaríamos de un alma que habiendo formado este juicio, se alabase con razon de tener fuerza para no amar estos bienes, y hasta para aborrecerlos, y que dijera: conozco claramente que son bienes para mí, tengo todas las luces necesarias sobre este punto, y, sin embargo, no quiero amarlos, quiero aborrecerlos; tengo tomado mi partido y lo llevo á cabo;

no hay razon ninguna (es decir, ninguna otra razon fuera de la del puro capricho), que me comprometa á ello, sino que me place obrar así. ¿Qué pensaríamos, digo, de semejante alma? ¿No la consideraríamos más imperfecta y más desgraciada que si no tuviera esta libertad de indiferencia?»

313. «No sólo la doctrina que somete la voluntad á los últimos actos del entendimiento dá una idea más ventajosa del estado del alma, sino que demuestra también que es más fácil conducir al hombre á la felicidad por este camino que por el de la indiferencia; porque bastará ilustrar al espíritu sobre sus verdaderos intereses, y la voluntad se conformará bien pronto con los juicios que la razon haya pronunciado. Pero si hay una libertad independiente de la razon y de la cualidad de los objetos claramente conocidos, será el hombre el más indisciplinado de todos los animales, y no se podrá jamás estar seguro de que se le hará tomar el buen camino: Todos los consejos, todos los razonamientos del mundo, serán por completo inútiles; le ilustrareis, venceréis su espíritu, y, sin embargo, su voluntad será indómita y permanecerá inmóvil como una roca. Virgil. *Æn.* l. VI, v. 470.»

*Non magis incæpto vultum sermone movetur,
Quam si dura sillex, aut stæt Marpesia cautes.*

«Un antojo, un vano capricho, le hará inflexible ante toda clase de razones; le desagradará amar su bien claramente conocido, y se complacerá en aborrecerle. ¿Creeis, amigo mio, que semejante facultad sea el más rico presente que haya podido Dios hacer al hombre y el instrumento único de nuestro bienestar? ¿No es más bien un obstáculo que se opone á nuestra felicidad? ¿Será motivo para gloriarse el poder decir; he despreciado todos los juicios de mi razon, y he seguido un camino del

todo diferente sin más motivo que mi capricho? ¿Qué terribles remordimientos atormentarán su alma, si la determinacion que hubiere tomado fuese dañosa? Semejante libertad sería, por consiguiente, más perjudicial que útil á los hombres; porque el entendimiento no presentaría ya toda la bondad de los objetos lo bastante para quitar á la voluntad la fuerza de desecharlos. Váldria más infinitamente al hombre verse determinado necesariamente y siempre por el juicio del entendimiento, que permitir á la voluntad suspender su accion, porque por este medio llegaria con más facilidad y más certidumbre á su verdadero fin.»

314. Observo también sobre este razonamiento, que es muy cierto que una libertad de indiferencia indefinida, y que careciera de toda razon determinante, seria tan dañosa y hasta chocante como es impracticable y quimérica. El hombre que quisiera usar en aquella de esta manera, ó hacer como que obraba sin motivo, pasaría seguramente por un extravagante. Pero es muy cierto también que la cosa es imposible, cuando se la toma con todo el rigor de la suposicion; y así en el momento en que se quiere presentar un ejemplo, se separa de lo supuesto y se viene á poner al caso de un hombre que no se determina sin motivo, pero que se determina por inclinacion ó por pasion más bien que por juicio. Porqué desde el momento en que se dice: «Yo desprecio los juicios de mi razon sin otro motivo que mi capricho, me place obrar así;» es lo mismo que si se dijera: prefiero mi inclinacion á mi interés, mi placer á mi utilidad.

315. Es como si algun hombre caprichoso, creyendo vergonzoso seguir el dictámen de sus amigos ó de sus servidores, prefiriese la satisfacion de contradecirles á la utilidad que pudiera sacar de seguir su consejo. Puede suceder, sin embargo, que en un negocio de poca importancia, un hombre prudente obre irregularmente y contra su

interés, para resistir á otro que le quiere gobernar, ó para confundir á los que observan su conducta. Es bueno á veces imitar á Bruto ocultando su espíritu y hasta hacerse el insensato como hizo David delante del rey de los Filisteos.

316. M. Bayle añade tambien muy buenas cosas para hacer ver que obrar contra el juicio del entendimiento sería una grave imperfección. Observa (p. 225) que segun los molinistas, el entendimiento que cumple bien su mision señala cuál es lo mejor. M. Bayle presenta á Dios (c. XCI. p. 227.) dirigiéndose á nuestros primeros padres en el Eden: «Os he dado mi conocimiento, la facultad de juzgar las cosas, y un poder pleno de disponer de vuestras voluntades. Os daré instrucciones y órdenes; pero el libre albedrío que os he comunicado es de tal naturaleza que teneis una fuerza igual (segun las ocasiones) para obedecerme ó desobedecerme. No os faltarán tentaciones; si haceis buen uso de vuestra libertad sereis dichosos; si lo haceis malo, sereis desgraciados. A vosotros toca ver si quereis exigirme una nueva gracia, el que os permita abusar de vuestra libertad cuando adopteis una resolucion, ó el que os lo impida. Pensadlo bien, os doy veinticuatro horas.... Comprenderéis claramente (añade M. Bayle) que surazon, no oscurecida todavía por el pecado, les hubiéra hecho conocer la necesidad de pedir á Dios, como el colmo de los favores con que hubieran sido honrados, que de ninguna manera permitiera que se perdieran por virtud del mal uso de sus fuerzas. ¿Y no debemos reconocer, que si Adán, haciendo cuestion de honor el dirigirse á sí propio, hubiera rehusado una direccion divina para poner á salvo su felicidad, hubiese sido el original de los Faetones y de los Icaros? Habría sido casi tan impío como el Ajax de Sófocles, que queria vencer sin la asistencia de los dioses, y decia que los más cobardes harían huir á sus enemigos con semejante auxilio.»

317. M. Bayle hace ver igualmente (cap. LXXX) que el hombre no celebra ménos, y hasta aplaude más, el haber sido asistido de lo alto, que no el ser deydor de su felicidad á su eleccion. Y si se encuentra que uno ha hecho bien cuando ha preferido un instinto tumultuoso, suscitado en el alma repentinamente, á razones maduramente examinadas, entonces se siente una alegría extraordinaria; porque se imagina, ó que Dios ó nuestro Angel de la Guarda, ó un yo no sé qué que se presenta bajo el nombre vago de fortuna, nos ha conducido á tan feliz situacion. En efecto, Syla y César se gloriaban más de su fortuna que de su conducta. Los paganos, y particularmente los poetas, sobre todo Homero, suponian á sus héroes determinados por el impulso divino. El héroe de la Eneida marcha siempre bajo la direccion de un dios. Era un elogio muy delicado decir á los Emperadores, que sus victorias las debian á sus tropas y á sus dioses que inspiraban á sus generales: *Te copias, te consilium et tuos præbente Divos*, dice Horacio. Los generales combatian bajo los auspicios de los Emperadores, como descansando en su fortuna, porque los auspicios no pertenecian á los subalternos. Se celebra el verse favorecido por el cielo, porque se estima más el ser dichoso que el ser hábil. No hay quien se considere tan dichoso como los místicos, porque se imaginan que se mantienen en reposo, y que es Dios el que obra en ellos.

318. Por otra parte, M. Bayle añade (c. CXXXIII): «Un filósofo estóico, que todo lo achaca á una fatal necesidad, es tan sensible como cualquier otro hombre al placer de haber escogido bien. Y todo hombre de juicio hallará, que, lejos de celebrar que se haya deliberado largo tiempo y escogido al fin el partido más honrado, es una satisfaccion increíble el estar persuadido de que se está tan firme en el amor á la virtud, que sin necesidad de resistir, se está dispuesto á rechazar una tentacion.»

»Un hombre á quien se proponga la ejecucion de un acto
 »opuesto á su deber, á su honor y á su conciencia, y que
 »responde sobre la marcha que es incapaz de semejante
 »crimen, y que en efecto lo es, está mucho más contento
 »de sí mismo que si pidiera tiempo para pensarlo, y se
 »mostrara irresoluto durante algunas horas acerca del
 »partido que debe tomar. Se encuentra uno en muchos
 »lances molesto por no poderse resolver entre dos parti-
 »dos, y nos gustaria que el consejo de un buen amigo ó
 »algún auxilio de lo alto nos llevára á hacer una buena
 »eleccion.» Todo esto muestra la ventaja que un juicio
 determinado tiene sobre esa indiferencia vaga que nos de-
 ja en la incertidumbre. Pero, en fin, hemos probado ya
 suficientemente que sólo la ignorancia ó la pasion nos man-
 tienen en suspenso, y por esta misma razon jamás pue-
 de suceder esto en Dios. Cuanto más nos aproximamos á
 él, la libertad es más perfecta, y mejor se resuelve por
 el bien y por la razon. Y siempre se preferirá la índole
 natural de Caton, de quien Velleius decia que era incapaz
 de hacer una accion indigna, á la de un hombre que fue-
 se capaz de titubear.

319. Hemos tenido complacencia en exponer y apoyar
 estos razonamientos de M. Bayle contra la indiferencia
 vaga, tanto para ilustrar la materia como para oponerla á
 él mismo, haciéndole ver que no debia llevar á mal la su-
 puesta necesidad impuesta á Dios de escoger lo mejor po-
 sible. Porque ó Dios obra por una indiferencia vaga y al
 azar, ú obra por capricho ó por alguna otra pasion, ó, por
 último, debe obrar por una inclinacion predominante de
 la razon que le lleva naturalmente á lo mejor. Pero las
 pasiones, que proceden de la percepcion confusa de un
 bien aparente, no pueden tener cabida en Dios, y la indi-
 ferencia vaga es una cosa quimérica. Por consiguiente, sólo
 la razon más fuerte es la que puede regular la accion de
 Dios. Es una imperfeccion de nuestra libertad el que po-

damos escoger el mal en lugar del bien, un mal mayor en
 vez de uno menor, el menor bien en vez de uno mayor.
 Esto nace de las apariencias del bien y del mal que nos
 engañan; en vez de que Dios se dirige siempre á lo ver-
 dadero y al bien mayor, es decir, al bien absolutamente
 verdadero que no puede ménos de conocer.

320. Esta falsa idea de la libertad, formada por los
 que, no contentos con librarla, no digo de la coaccion, si-
 no hasta de la necesidad misma, querrian tambien librar-
 la de la certidumbre y de la determinacion, es decir, de
 la razon y de la perfeccion, no ha dejado de agradar á al-
 gunos escolásticos, gentes que se enredan muchas veces
 en sus sutilezas, y que toman la paja de los términos por
 el grano de las cosas. Conciben alguna nocion quimérica
 de la que se figuran sacar alguna utilidad, y procuran
 sostenerla valiéndose de argucias. La plena indiferencia
 es de esta naturaleza; concederla á la voluntad, es darle
 un privilegio semejante al que algunos cartesianos y al-
 gunos místicos dan á la naturaleza divina: el de poder ha-
 cer lo imposible, poder producir absurdos, poder hacer
 que dos proposiciones contradictorias sean verdaderas al
 mismo tiempo. Querer que una determinacion nazca de
 una plena indiferencia absolutamente indeterminada, es
 querer que nazca naturalmente de la nada. Se supone que
 Dios no dá esta determinacion; ni tampoco nace del alma,
 ni del cuerpo, ni de las circunstancias, puesto que todo se
 supone indeterminado; y hé aquí, sin embargo, que ella
 aparece y existe, sin preparacion, sin disposicion, sin que
 un ángel, sin que Dios mismo pueda ver ó hacer ver cómo
 ella existe. Esto es, no sólo salir de la nada, sino adem-
 más salir de ella por sí propio. Esta doctrina dá entrada
 á una cosa tan ridícula como la declinacion de los átomos
 de Epicuro, de que ya hemos hablado, quien pretendia
 que uno de estos pequeños cuerpos caminaba en línea
 recta, y se torcia y se apartaba de su camino sin ningun

motivo, y únicamente porque la voluntad lo manda. Y nótese que no ha habido recurso de que no se haya echado mano para salvar esta supuesta libertad de plena indiferencia, quimera que al parecer es muy antigua, pudiendo decirse con razon: *Chimærum parit*.

321. Hé aquí cómo la ha explicado M. Marchetti (1): en su preciosa traduccion de Lucrecio, en versos italianos, version que aun no se ha dado á luz; (Lib. II):

Ma ch'í principi poi non corram punto
 Della lor dritta vía, chi veder puote?
 Si finalmente ogni lor moto sempre
 Insieme s' aggruppa; e dall' antico
 Sempre con orden certo il nuovo nasce;
 Ne tracciando i primi semi, fanno
 Di moto un tal principio, il qual poi rompa
 Y decreti del fato; accio non segua
 L'una causa dell' altra in infinito;
 Onde han questa, dichí' io, del fato sciolta
 Libera volontà, per cui ciascuno
 Va dove più l'agrada? Y moti ancora
 Si declinan sovente, e non in tempo
 Certo, ne certa region, ma solo
 Quando e dove commanda il nostro arbitrio;
 Poiche senz' alcun dubbio a queste cose
 Dà sol principio il voler propio, e quindi
 Van poi scorrendo per le membra i moti.

Es muy gracioso que un hombre como Epicuro des-

(1) *Marchetti*, traductor italiano de Lucrecio, nació en 1633 en Pontorno (castillo de Toscana), y murió en este mismo castillo en 7714. Era miembro de la Academia de la *Crusca*. Se ocupó tambien de matemáticas y de física, y se cita como suyo un tratado *De resistencia solidorum*, 1669 en 4.º—Las poesías de Marchetti han sido publicadas bajo este título: *Saggio de rime eroico*; Florencia, 1704, en 4.º

pues de haber descartado á los dioses y á todas las sustancias incorpóreas, haya podido imaginar que la voluntad, que él mismo supone compuesta de átomos, haya podido dominar los átomos mismos, hasta el punto de torcerlos de su camino, sin que pueda decir el cómo.

322. Carneades, sin llegar hasta los átomos, quiso en contrar desde luego en el alma del hombre la razon de esa supuesta vaga indiferencia, tomando por razon de la cosa aquello mismo cuya razon Epicuro buscaba. No por esto Carneades (1) adelantó nada, y sólo consiguió engañar con facilidad á las gentes poco reflexivas, transfiriendo el absurdo de un sujeto, en que es sobrado patente, á otro sujeto en que es más fácil embrollar el asunto, es decir, del cuerpo al alma; porque la mayor parte de los filósofos tenian nociones poco distintas de la naturaleza del alma. Epicuro, que la suponía compuesta de átomos, tenia por lo ménos razon para buscar el origen de su determinacion en lo que creía ser origen del alma misma. Así que Ciceron y M. Bayle no han sido justos acusándole tanto, y disculpando, y hasta alabando á Carneades, que no es más razonable; y yo no comprendo como M. Bayle que era tan perspicaz, se dejó alucinar por este absurdo disfrazado, hasta el punto de llamarle el mayor esfuerzo que el espíritu humano ha podido hacer sobre esta materia; como si el alma, que es el asiento de la razon, fuese más capaz de obrar que el cuerpo sin ser determinada por alguna razon ó causa interna ó externa; ó como si el gran principio, segun el cual nada sucede sin causa, sólo tuviera aplicacion al cuerpo.

(1) *Carneades* de Cyrene, filósofo griego, nació en el año 27 y murió en el 129. Fué discípulo de Arcesilao, fundador de la nueva Academia, que redujo el platonismo á un semi-escepticismo.—Véase sobre Carneades el Diccionario de Bayle y de Foucher (*Historia de los académicos*).

323. Es cierto que la forma ó el alma tiene sobre la materia la ventaja de ser el origen de la accion, y que tiene en sí el principio del movimiento ó del cambio; en una palabra, τὸ αὐτοκίνητον, como Platon la llama; en vez de que la materia es solamente pasiva, y tiene necesidad de ser impulsada para obrar, *agitur, ut agat*. Pero si el alma es activa por sí misma, como lo es en efecto, esto mismo hace ver que no es de suyo absolutamente indiferente á la accion, como lo es la materia, y que debe encontrar en sí misma elementos para determinarse. Y segun el sistema de la armonía preestablecida, el alma encuentra en sí misma y en su naturaleza ideal, anterior á la existencia, las razones de sus determinaciones, acomodadas á todo lo que habrá de rodearla. Por eso estaba ya determinada de toda eternidad, en su estado de pura posibilidad, á obrar libremente, como lo hará con el tiempo cuando llegue á alcanzar la existencia.

324. M. Bayle observa perfectamente, que la libertad de indiferencia, tal como es preciso admitirla, no excluye las inclinaciones, ni exige el equilibrio. Hace ver ampliamente (*Resp. á un prov.*, c. CXXXIX, p. 748), que puede compararse el alma á una balanza en que las razones y las inclinaciones hacen el oficio de pesas. Y, segun él, puede explicarse lo que pasa en nuestras resoluciones por la hipótesis de que la voluntad del hombre es como una balanza en reposo, cuando las pesas de ambos platillos son iguales, y que se inclina siempre de un lado ó de otro segun que uno ú otro de los platillos está más cargado. Una nueva razon constituye un peso superior, una nueva idea alumbra más vivamente que la vieja; el temor de un grave pesar sobrepuja á algunos placeres; cuando dos pasiones se disputan el terreno, la más fuerte siempre queda dueña de él, salvo que sea auxiliada la otra por la razon ó por cualquiera otra pasion combinada. Cuando se arrojan las mercancías para salvar la vida, la accion que

que las escuelas llaman mista, es voluntaria y libre; y sin embargo, el amor á la vida supera indudablemente al amor á los bienes. El disgusto procede del recuerdo de los bienes que se pierden, y tanta más dificultad hay para determinarse, cuanto más se aproximan á la igualdad las razones opuestas, al modo que la balanza se determina más prontamente cuando hay más diferencia entre los pesos.

325. Sin embargo, como con frecuencia hay muchos partidos que tomar, podria en lugar de la balanza, compararse el alma con una fuerza que empuja al mismo tiempo por distintos lados, pero que sólo obra allí donde encuentra más facilidad ó ménos resistencia. Por ejemplo, si el aire está fuertemente comprimido en un recipiente de vidrio, le romperá para salir. El esfuerzo lo hace sobre todos los puntos, pero siempre rompe por el más débil. Del mismo modo las inclinaciones del alma tienden á todos los bienes que se presentan, son voluntades antecedentes; pero la voluntad consiguiente que es su resultado se determina por lo que más le afecta.

326. No obstante, este predominio de las inclinaciones no impide el que el hombre sea dueño de sí mismo, con tal que sepa usar de su poder. Su imperio es el de la razon, y lo que tiene que hacer es prepararse en tiempo para resistir á las pasiones; entonces será capaz de detener la impetuosidad de las más furiosas. Supongamos que Augusto, dispuesto á dar la orden de matar á Fabio Máximo, se sirve, como acostumbraba, del consejo que le habia dado un filósofo, de recitar el alfabeto griego antes de hacer nada bajo el primer impulso de la cólera; esta reflexion será capaz de salvar la vida de Fabio y la gloria de Augusto. Pero sin alguna dichosa reflexion, que se debe á veces á un acto de bondad divina completamente particular, ó sin alguna precaucion tomada de antemano, como la de Augusto, que sirva para que nos hagamos re-

flexiones convenientes en tiempo y lugar, la pasión vencerá á la razón. El cochero es dueño de los caballos, si los gobierna como debe hacerlo y como puede; pero hay ocasiones en que se descuida, y entónces será preciso por un tiempo abandonar las riendas:

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas.

327. Es preciso reconocer que tenemos siempre bastante poder sobre nuestra voluntad, pero no se tiene siempre el buen acuerdo de emplearlo. Esto muestra, según hemos observado más de una vez, que el poder del alma sobre sus inclinaciones es un poder que sólo puede ser ejercido de una manera indirecta, sobre poco más ó ménos al modo que Bellarmino quería que los Papas tuviesen derecho sobre el poder temporal de los reyes. A la verdad, las acciones externas que no superan á nuestras fuerzas, dependen absolutamente de nuestra voluntad; pero nuestras voliciones no dependen de nuestra voluntad sino por virtud de ciertos rodeos mañosos que nos proporcionan el medio de suspender nuestras resoluciones ó de cambiarlas. Nosotros somos dueños de nosotros mismos, no como Dios lo es en el mundo, donde no tiene más que hablar; sino como un príncipe sábio lo es en sus estados, ó como un buen padre de familia lo es respecto de su casa. M. Bayle lo toma en otro sentido á veces, como si fuese un poder absoluto, independiente de las razones y de los medios que deberíamos tener en nosotros mismos, para alabarnos por nuestro libre albedrío. Pero Dios mismo no le tiene ni debe tenerle en este sentido con relación á su voluntad. Dios no puede mudar su naturaleza, ni obrar fuera del orden; ¿cómo podría trasformarse de golpe? Ya lo he dicho; el imperio de Dios, el imperio del sábio es el de la razón. Sin embargo, sólo Dios tiene siempre las voluntades más deseables, y por consiguiente no tiene necesidad del poder de mudarlas.

328. Si el alma es dueña de sí misma (dice Bayle, p. 753), no tiene más que querer, y en el momento este disgusto y esta pena que acompañan á la victoria sobre las pasiones, se desvanecerán. Para esto bastaría, á su parecer, hacerse indiferente respecto de los objetos de las pasiones (p. 758). ¿Por qué, entónces, los hombres no adquieren esta indiferencia, dice, si son dueños de sí mismos? Pero esta objecion es justamente como si yo preguntára, ¿por qué un padre de familia no se proporciona oro cuando tiene necesidad de él? Puede adquirirlo, pero valiéndose de su industria, y no como en el tiempo de las hadas ó del rey Midas por un simple mandato de la voluntad ó por una imposicion de manos. No bastaría ser dueño de sí mismo, sino que era preciso ser dueño de todas las cosas, para que uno se procurára todo lo que quisiese, porque no lo encuentra uno todo en sí propio. Trabajando de esta manera sobre sí mismo, es preciso hacerlo como cuando se trabaja sobre otra cosa; es preciso conocer la constitucion y las cualidades de su objeto, y acomodar á ellas lo que se obra. No se corrige y se adquiere una voluntad mejor en un momento de arrebató ó por un simple acto de voluntad.

329. Es bueno, no obstante, observar que los disgustos y las penas que acompañan á la victoria sobre las pasiones, se convierten á veces en placeres por el gran contentamiento que encuentran los hombres en el sentimiento vivo de la fuerza de su espíritu y de la gracia divina. Los ascetas y los verdaderos místicos pueden hablar por experiencia; y algo puede decir sobre esto tambien un verdadero filósofo. Es posible llegar á este dichoso estado, como que es uno de los principales medios de que es dado al alma servirse para afianzar su imperio.

330. Si los escotistas y los molinistas favorecen, al parecer, la indiferencia vaga (digo: al parecer, porque dudo que lo hagan de veras, despues que hayan exami-

nado bien el punto), los tomistas y los agustinianos son partidarios de la predeterminacion. Porque es de necesidad optar por lo uno ó lo otro. Tomás de Aquino es un autor que acostumbra á marchar con pulso; y el sutil Scotto, al buscar ocasiones de contradecirle, oscurece muchas veces las cosas, en vez de aclararlas. Los tomistas siguen ordinariamente á su maestro, y no admiten que el alma se determine sin que haya alguna predeterminacion que contribuya á ello. Pero la predeterminacion de los nuevos tomistas no es quizás precisamente la que se necesita. Durand de Saint Pourçain, que muchas veces forma escuela aparte, y que no ha aceptado el concurso especial de Dios, se manifiesta favorable á cierta predeterminacion, y ha creído que Dios vé en el estado del alma y de lo que la rodea la razon de sus determinaciones.

331. Los antiguos estoicos han sido, sobre poco más ó ménos, en este punto de la opinion de los tomistas; se han declarado al mismo tiempo en favor de la determinacion y en contra de la necesidad, aunque se ha supuesto que lo hacian todo necesario. Ciceron dice en su libro *De Fato*, que Demócrito, Heráclito (1), Empedocles (2) y Aristóteles han creído que el destino llevaba consigo una necesidad; que otros han rechazado esto (alude quizá á

(1) *Heráclito*, filósofo griego, llamado el *Oscuro*, nació en Efeso hácia el año 544 antes de J. C. Se ignora la época de su muerte. Compuso un tratado, *Περὶ φύσεως*, que parece haber sido la primera obra filosófica escrita en prosa. Sobre Heráclito, véase á Diógenes Laercio, l. IX, y entre los modernos á Schleiermacher, Berlin, 1808.

(2) *Empedocles* de Agrigento floreció hácia el año 444 antes, de J. C. Escribió numerosos poemas, uno de ellos el *Περὶ φύσεως*, del cual tenemos importantes fragmentos reunidos por Start en 1805, por Peyron en 1810, y por Simon Karten en su obra titulada: *Empedocles Agrigentini carminum reliquia;—De vita ejus et studis disseruit, Fragmenta explicuit, philosophiam illustravit Simon Karsten.*

Epicuro y á los académicos), y que Crisippo ha buscado un término medio. Creo que Ciceron se engaña respecto de Aristóteles, quien reconoció muy bien la contingencia y la libertad, y aun ha ido demasiado lejos diciendo (por inadvertencia, segun yo creo) que las proposiciones sobre los futuros contingentes no tenían verdad determinada; en cuyo punto no ha sido seguido, y con razon, por la mayor parte de los escolásticos. Cleantho mismo, maestro de Crisippo, aunque sostuvo la verdad determinada de los sucesos futuros, negaba su necesidad. Si los escolásticos, persuadidos como estaban de esta determinacion de los futuros contingentes (como lo estaban, por ejemplo, los padres de Coimbra, autores de un curso célebre de filosofia), hubiesen visto el enlace de las cosas, tal como el sistema de la armonía general le da á conocer; hubieran creído que no se podia admitir la certidumbre propia ó la determinacion de la futuricion sin admitir una predeterminacion de la cosa en sus causas y en sus razones.

332. Ciceron ha tratado de explicarnos el término medio de Crisippo; pero Justo Lipsio (1) ha observado en su filosofia estoica, que el pasage de Ciceron estaba truncado, y que Aulio Gelio (2) nos ha conservado todo el razonamiento del filósofo estóico (*Hoct. Att. l. VI. c. II*), y héle aquí en compendio. El destino es la conexion inevi-

(1) *Justo Lipsio*, ó más bien *Joost Lips*, ilustre erudito del siglo xvi, nació cerca de Bruselas en 1547, y murió en 1616.—Sus principales escritos filosóficos son: *De Constantia*, Franefort, 1591, en 4.º—*Manudoctrinis ad Stoicam philosophiam tres libri*.—*Physiologia stoicorum tres libri*, Amberes y Paris, en 4.º y en 8.º—*Politicorum sive civilis doctrina libri sex*, 8.º—Sus obras completas han sido publicadas en Amberes, 4 vol. en 8.º y en Wesel en 1675.

(2) *Aulio Gelio*, gramático y crítico del siglo iii, vivía en Roma bajo los reinados de Adriano y de Antonino, y murió al principio del de Marco Aurelio. Su principal obra es: *Noctes Atticæ*, Roma, 1439; hay tambien una edicion elzeviriana, Amsterdam 1651 en 12.º

table y eterna de todos los sucesos. A esto se replica que entonces resulta que los actos de la voluntad serán necesarios, y que viéndose los criminales forzados al mal, no se les debe castigar. Crisippo responde, que el mal procede de la primera constitucion de las almas, la cual constituye una parte de la série fatal; que las que están bien constituidas naturalmente, resisten mejor á las impresiones de las causas externas; pero que aquellas cuyos defectos naturales no ha corregido la disciplina, se dejan pervertir. Luego distingue, segun Ciceron, entre las causas principales y las accesorias, y se sirve de la comparacion de un cilindro, cuya volubilidad y velocidad ó facilidad de movimiento nace principalmente de su figura, en vez de que si es áspero y tosco sufre retardo. Sin embargo, tiene necesidad de ser impulsado, como el alma tiene precision de ser solicitada por los objetos de los sentidos, y recibe esta impresion segun la constitucion en que se encuentra.

333. Ciceron cree que Crisippo se confunde de tal manera, que, quiera ó no quiera, viene á confirmar la necesidad del destino. M. Bayle es, sobre poco más ó ménos, de la misma opinion (*Dic. art. Crisip. let. H*). Dice, que este filósofo no sale del atascadero, puesto que el cilindro es liso ó tosco segun el obrero lo ha hecho, y que, por tanto, Dios, la providencia, el destino, son las causas del mal, de tal modo que le harán necesario. Justo Lipsio responde, que, segun los estóicos, el mal procede de la materia; lo cual es, á mi parecer, como si dijera que la piedra sobre que el obrero ha trabajado, era algunas veces demasiado grosera ó demasiado desigual para que pudiera salir de ella un buen cilindro. M. Bayle cita contra Crisippo los fragmentos de Onomaüs (1) y de Diogenianus que Eusebio nos ha conservado en la *Preparacion Evan-*

(1) *Onomaüs y Diogenianus*, conocidos sólo por los fragmentos citados por Eusebio.

gelica, (l. VI, c. VIII), y sobre todo, utiliza la refutacion de Plutarco en su libro contra los estóicos (*art. Paulicianos, let. G*). Pero esta refutacion no es gran cosa. Plutarco pretende que valdria más quitar el poder á Dios, que dejarle que permita los males; y no quiere admitir que el mal pueda servir para un mayor bien. En vez de que, como ya hemos hecho ver, Dios no deja de ser omnipotente, aun cuando sólo puede hacer lo mejor, en lo cual va embobido el permiso del mal; y hemos demostrado más de una vez, que el inconveniente que pueda encontrarse en una parte, puede servir para la perfeccion del todo.

334. Crisippo habia ya hecho notar algo de esto, no sólo en su libro IV. de la *Providencia* (en Aulio-Gelio, lib. VIII, c. I), donde pretendé que el mal sirve para hacer conocer el bien (razon que no es suficiente en este caso), y más todavía, cuando se sirve de la comparacion de una pieza dramática, en su segundo libro de la naturaleza (como el mismo Plutarco lo refiere), diciendo que hay algunas veces pasajes en una comedia, que no valen nada por sí mismos, y que no dejan, sin embargo, de dar gracia á todo el poema. Llama á estos pasajes, epigramas ó inscripciones. No conocemos bastante la naturaleza de la antigua comedia, para comprender este pasaje de Crisippo; pero, puesto que Plutarco está de acuerdo en el hecho, há lugar á creer que esta comparacion no era mala. Plutarco responde, en primer lugar, que el mundo no es como una pieza escrita para recreo; pero esta es una mala respuesta, porque la comparacion recae sólo sobre esto: que una mala parte puede hacer que el todo sea mejor. En segundo lugar, responde, que ese mal pasaje que cita Crisippo, no es más que una parte de la comedia, al paso que la vida humana es un hormiguero de males. Esta respuesta tampoco vale nada, porque debia considerar que lo que nosotros conocemos es tambien una pequeñísima parte del universo.

335. Pero volvamos al cilindro de Crisippo. Tiene razon en decir que el vicio procede de la constitucion orgánica de algunos espíritus. Se le objeta que Dios les ha formado, y Crisippo sólo pudo replicar que la imperfeccion nace de la materia, lo cual no ha permitido á Dios hacerlo mejor. Pero esta réplica no vale nada, porque la materia en sí misma es indiferente á todas las fuerzas, y Dios la ha hecho. El mal nace más bien de las formas mismas, pero abstractas, es decir, de las ideas que Dios no ha producido por un acto de su voluntad, como tampoco los números y las figuras, como tampoco, en una palabra, todas las esencias posibles, que deben tenerse por eternas y necesarias; porque se dan en la region ideal de los posibles, es decir, en el entendimiento divino. Dios, por tanto, no es autor de las esencias, mientras no son más que posibilidades; pero nada hay actual sin que Dios por su decreto lo haya dado la existencia; y ha permitido el mal porque va envuelto en el mejor plan que se encuentra en la region de los posibles que la sabiduría suprema no podia ménos de escoger. Esta nocion satisface al mismo tiempo á la sabiduría, al poder y á la bondad de Dios, sin impedir la entrada del mal. Dios da la perfeccion á las criaturas en cuanto puede consentirlo el Universo. Se impulsa el cilindro, pero lo que tiene de áspero en su superficie pone límites á la prontitud de su movimiento. Esta comparacion de Crisippo no es diferente de la nuestra, la del barco cargado que la corriente del rio hace marchar, pero tanto más lentamente cuanto mayor es la carga. Estas comparaciones tienden al mismo fin, y esto hace ver que si conociéramos lo bastante las opiniones de los antiguos filósofos, encontraríamos que eran más racionales que lo que se cree.

336. M. Bayle (art. *Crisip.* let. T.), alaba el pasaje de Crisippo, que Aulio Gelio expone en el mismo lugar, y en el que este filósofo pretende que el mal viene por

concomitancia. Esto se pone tambien en claro en nuestro sistema; porque hemos demostrado que el mal que Dios ha permitido no fué un objeto de su voluntad, ni como fin ni como medio, sino tan sólo como condicion, puesto que debia ir envuelto en lo mejor. Sin embargo, es preciso reconocer que el cilindro de Crisippo no contesta á la objeccion de la necesidad. Porque era preciso añadir, en primer lugar, que es debido á la eleccion libre de Dios el que algunos posibles existan; y, en segundo, que las criaturas racionales obran tambien libremente, conforme á su naturaleza original, la que se encontraba en las ideas eternas; y, por último, que el motivo del bien inclina á la voluntad sin necesitarla.

337. La ventaja de la libertad que se da en la criatura, está sin dudá eminentemente en Dios; pero esto debe entenderse en cuanto es en verdad una ventaja, y en cuanto no presupone una imperfeccion. Porque el poder engañarse y extraviarse es una desventaja; y tener imperio sobre las pasiones, es en verdad una ventaja, pero que presupone una imperfeccion, á saber: la pasion misma de que es incapaz Dios. Scoto ha tenido razon al decir que si Dios no fuese libre y no estuviese exento de la necesidad, ninguna criatura lo seria. Pero Dios es incapaz de estar indeterminado en ninguna cosa; no puede ignorar, no puede dudar, no puede suspender su juicio; su voluntad siempre es fija, y no puede ménos de estar siempre por lo mejor. Dios no puede tener jamás una voluntad particular primitiva, es decir, independiente de las leyes ó de las voluntades generales, porque seria irracional. No puede determinarse ó resolverse respecto de Adán, de Pedro, de Júdas, de ningun individuo, sin que exista una razon de esta determinacion, y esta razon conduce necesariamente á alguna enunciacion general. El sábio obra siempre por principios, obra siempre por reglas, y jamás por excepciones, y sólo cuando las reglas concurren entre sí por

tendencias contrarias, es cuando la más fuerte supera á la otra; porque de otro modo, ó se impedirían ellas mutuamente, ó resultaría una tercera cosa, y en todos estos casos, una regla sirve de excepcion á otra, sin que haya jamás excepciones originales respecto de aquel que obra siempre regularmente.

338. Si hay gentes que creen que la eleccion y la reprobacion se verifican por parte de Dios por medio de un poder absoluto despótico, no sólo sin ninguna razon visible, sino sin ninguna verdadera, sostienen una opinion que destruye á la vez la naturaleza de las cosas y las perfecciones divinas. Semejante decreto absolutamente absoluto, por decirlo así, seria sin duda insoportable; pero Lutero y Calvino han estado muy distantes de esto; el primero espera que la vida futura nos hará comprender las justas razones de la eleccion de Dios; y el segundo declara expresamente que estas razones son justas y santas, aunque nos sean desconocidas. Ya hemos citado sobre este punto el tratado de Calvino sobre la predestinacion; hé aquí sus propias palabras: «Dios, antes de la caída de Adán, había deliberado sobre lo que tenia que hacer, y esto por causas que nos son desconocidas... Así, pues, ha tenido justas causas para condenar á una parte de los hombres, pero están ocultas para nosotros.»

339. Está verdad, que todo lo que Dios hace es racional y no puede ménos de ser lo mejor, tiene desde luego el asentimiento de todos los hombres de buen sentido, y, por decirlo así, arranca su aprobacion. Sin embargo, es una fatalidad ver á los más sutiles filósofos algunas veces, sin pensar en ello y llevados del calor de la polémica, chocar con los primeros principios del buen sentido, envolviéndolos en su terminología de modo que se desconocen. Ya hemos visto cómo el excelente M. Bayle, no obstante toda su penetracion, no ha dejado de combatir este principio que acabamos de sentar, princi-

pio que es un resultado cierto de la perfeccion suprema de Dios: ha creído que defendía la causa de Dios, y le libraba de una necesidad imaginaria, dejándole la libertad de elegir, entre muchos bienes, el menor. Ya hemos hablado de M. Diroys y de otros que han incurrido igualmente en esta extraña opinion, y que ha tenido demasiados adeptos. Los que la sostienen no reparan en que eso es querer conservar, ó más bien, dar á Dios la falsa libertad de obrar irracionalmente. Eso es sujetar sus obras á correccion, y ponernos en la imposibilidad de decir, y aún de esperar, que pueda decirse cosa alguna que sea racional sobre el permiso del mal.

340. Esta extravagancia ha hecho mucho daño á los razonamientos de M. Bayle, y le ha privado del medio de salir de muchos embarazos. Y esto tiene también lugar respecto de las leyes del reino de la naturaleza. Las cree arbitrarias é indiferentes, y objeta que Dios había podido llegar mejor á la consecucion de su fin en el reino de la gracia, si no se hubiera atendido á estas leyes, si se hubiera creído dispensado más veces de seguirlas, ó, si se quiere, si hubiese formado otras. Lo mismo creía respecto á la ley de la union del alma con el cuerpo, porque está convencido, como los cartesianos modernos, de que las ideas de las cualidades sensibles que da Dios (según ellos) al alma, con ocasion de los movimientos del cuerpo, nada tienen que represente estos movimientos ó que se les parezca; de manera que era puramente arbitrario en Dios el darnos las ideas de calor, de frio, de luz y demás que experimentamos, ó darnos otras absolutamente distintas con esta misma ocasion. Me ha sorprendido muchas veces el ver que personas tan entendidas hayan sido capaces de tener opiniones tan poco filosóficas y tan contrarias á las máximas fundamentales de la razon, porque nada prueba tanto la imperfeccion de una filosofía como el verse el filósofo en la necesidad de confesar que, según su siste-

ma, pasa algo sin razon alguna, lo cual vale tanto como la declinacion de los átomos de Epicuro. Obre Dios ú obre la naturaleza, la operacion tendrá siempre sus razones. En las operaciones de la naturaleza, estas razones dependerán, ó de las verdades necesarias, ó de las leyes que Dios ha estimado más razonables; y las operaciones de Dios dependerán de la eleccion de la suprema razon que le hace obrar.

341. M. Regis, célebre cartesiano, sostuvo en su metafísica (P. II, l. II, c. XXIX.) que las facultades que Dios ha dado al hombre son las más excelentes de que era capaz segun el órden general de la naturaleza. «Considerando sólo, dice, el poder de Dios y la naturaleza del hombre en sí mismos, es muy fácil concebir que Dios ha podido hacer al hombre más perfecto; pero si se considera al hombre, no en sí mismo y separado del resto de las criaturas, sino como un miembro del universo y como una parte sometida á las leyes generales del movimiento, se verá uno precisado á reconocer que el hombre es tan perfecto como ha podido serlo.» Y añade, «que nosotros no concebimos que haya podido Dios emplear un medio más propio que el dolor para conservar nuestro cuerpo.» M. Regis tiene razon en general para decir que Dios no puede obrar mejor de lo que ha obrado con relacion al todo. Y aunque probablemente hay en algunos puntos del universo animales racionales más perfectos que el hombre, puede decirse que Dios ha tenido razon para crear toda clase de especies, unas más perfectas que otras. Y no es quizá imposible que en algun punto haya una especie de animales muy semejantes al hombre, que sean más perfectos que nosotros. Y hasta puede suceder, que el género humano llegue con el tiempo á alcanzar una perfeccion mucho mayor que la que podemos imaginarnos al presente. Por tanto, las leyes del movimiento no impiden que el hombre se haga más perfecto; pero el puesto que Dios le ha asig-

nado en el espacio y en el tiempo, limita las perfecciones que ha podido recibir.

342. Dudo tambien con M. Bayle, que el dolor sea necesario para advertir á los hombres del peligro. Pero este autor lleva demasiado allá su objecion. (*Resp. á un prov. l. XXVII. t. II, p. 104*). Cree al parecer que un sentimiento de placer podria causar el mismo efecto, y que para impedir á un niño aproximarse demasiado al fuego, Dios podia darle ideas de placer á medida que de él se alejara. Este expediente no parece muy practicable respecto de todos los males, como no fuera por milagro; está más en el órden que lo que causaria mal, si estuviese más próximo, cause cierto presentimiento del mal, cuando lo está un poco ménos. Sin embargo, reconozco que este presentimiento podria ser algo ménos que el dolor, y así sucede ordinariamente. De manera que parece que el dolor no es necesario para evitar el peligro presente; suele servir más bien de castigo cuando se está efectivamente comprometido en el mal, y de aviso para no volver á caer en él. Hay tambien muchos males dolorosos, que no depende de nosotros el evitarlos. Y como una solucion de la continuidad de nuestro cuerpo es resultado de muchos accidentes que nos pueden sobrevenir, es natural que esta imperfeccion del cuerpo sea representada por algun sentimiento de imperfeccion en el alma. Sin embargo, yo no trato de responder que no pueda haber en el universo animales cuya estructura fuese bastante complicada para hacer que esta solucion vaya acompañada de un sentimiento indiferente, como cuando se corta un miembro gangrenado, y hasta de un sentimiento de placer, como si uno no hiciera más que rascarse, porque la imperfeccion que acompaña á la solucion del cuerpo podria dar lugar al sentimiento de una perfeccion más grande, que se viese suspendida ó detenida por la cesacion de la continuidad, y en este concepto el cuerpo seria como una prision.

343. Nada obsta igualmente á que haya animales en el universo, semejantes al que Cyrano de Bergerac encontró en el sol. El cuerpo de este animal seria una especie de fluido compuesto de una infinidad de pequeños animales capaces de colocarse segun los deseos del gran animal, el cual por este medio se trasformaba en un momento segun queria, haciéndole la solucion de continuidad el mismo daño que el que cause al mar el choque del remo. Mas estos animales no son hombres; no están en nuestro globo, en el siglo en que vivimos, y el plan de Dios no ha podido ménos de colocar en este mundo un animal racional vestido de carne y hueso, cuya estructura hace ver que es susceptible de dolor.

344. Pero M. Bayle se opone á esto además por otro principio, de que ya hemos dicho algo. Cree, al parecer, que las ideas que el alma concibe con relacion á las sensaciones del cuerpo, son arbitrarias; y, por tanto, que Dios pudo hacer que la solucion de continuidad nos causase placer. Pretende hasta que las leyes de movimiento son enteramente arbitrarias. «Desearia saber, dice (cap. CLXVI, t. III, p. 108), si Dios ha establecido por un acto de su libertad de independencia las leyes generales de comunicacion de los movimientos, y las leyes particulares de la union del alma humana con un cuerpo organizado. En este caso, ha podido establecer otras leyes completamente distintas, y adoptar un sistema en que no estuvieran incluidos ni el mal moral, ni el mal físico. Y si se responde que Dios se ha visto precisado por la soberana sabiduría á establecer las leyes que ha establecido, hé aquí por entero el *fatum* de los estóicos. La sabiduría habrá señalado á Dios un camino, del que le hubiera sido tan imposible separarse como el destruirse á sí mismo.» Esta objecion ya ha sido rebatida suficientemente; esta necesidad no es más que moral, y es siempre una necesidad dichosa el verse obligado á obrar segun las reglas de la perfecta sabiduría.

345. Por otra parte, me parece que la razon que hace creer á muchos que las leyes del movimiento son arbitrarias, nace de que son pocos los que se han consagrado á estudiarlas. Sabemos ya que M. Descartes se ha equivocado y mucho al establecerlas. Yo he hecho ver de una manera demostrativa, que la conservacion de la misma cantidad de movimiento no puede tener lugar; pero hallo que se conserva la misma cantidad de fuerza, tanto absoluta, como directiva y como respectiva, total y parcial. Mis principios, que en este punto llegan hasta donde se puede llegar, no han sido aún publicados íntegramente; pero los he comunicado á algunos amigos muy capaces de juzgarlos, y los han prestado su aprobacion, y han convertido á algunas otras personas de saber y de mérito reconocidos. He descubierto al mismo tiempo, que las leyes del movimiento que se encuentran efectivamente en la naturaleza, y están comprobadas por experiencias, no son en verdad absolutamente demostrables, como lo sería una proposicion geométrica, y no hay necesidad de qué lo sean. No nacen ellas enteramente del principio de la necesidad, sino que nacen del principio de la perfeccion y del orden, como que son un efecto de la eleccion y de la sabiduría de Dios. Puedo demostrar estas leyes de muchas maneras, pero siempre es preciso suponer algo que no es de una necesidad absolutamente geométrica. De manera que estas preciosas leyes son una prueba maravillosa de la existencia de un ser inteligente y libre contra el sistema de la necesidad absoluta y bruta de Straton ó de Spinosa.

346. Yo hallo que se puede dar razon de estas leyes, suponiendo que el efecto siempre es igual en fuerza á su causa, ó lo que es lo mismo, que la misma fuerza se conserva siempre; pero este axioma de una filosofia superior no se puede demostrar geoméricamente. Pueden emplearse otros principios de naturaleza semejante; por

ejemplo, el de que la acción es siempre igual á la reacción, el cual supone en las cosas una repugnancia al cambio externo, y que no podría salir ni de la extensión ni de la impenetrabilidad; y este otro principio, que un movimiento simple tiene las mismas propiedades que podría tener un movimiento compuesto que produzca los mismos fenómenos de traslación. Estas suposiciones son muy plausibles, y sirven para explicar las leyes del movimiento; nada más conveniente que esto, tanto más cuanto que se encuentran juntas; pero ninguna necesidad absoluta hay aquí que nos fuerce á admitirlas, como se vé uno forzado á admitir las reglas de la lógica, de la aritmética y de la geometría.

347. Teniendo en cuenta la indiferencia de la materia respecto del movimiento y del reposo, parece que el cuerpo mayor en reposo puede ser arrastrado sin ninguna resistencia por el cuerpo menor que esté en movimiento; en cuyo caso habrá acción sin reacción, y un efecto mayor que su causa. Ninguna necesidad hay tampoco de decir del movimiento de una bola que corre libremente sobre un plano horizontal y liso con cierto grado de velocidad, llamado A, que este movimiento debe tener las propiedades del que ella tendría si marchase menos veloz en una barquilla que se moviese por sí propia en la misma dirección con el resto de la velocidad, para hacer que el globo, mirado desde la orilla, avance con el mismo grado de velocidad A. Porque aun cuando resulte la misma apariencia de velocidad y de dirección por medio de la barquilla, no por eso es la misma cosa. Sin embargo, sucede que los efectos del concurso de los globos en la barquilla, cuyo movimiento en cada uno aparte, unido al del barco, dá la apariencia de lo que sucede fuera de él, dá igualmente la apariencia de los efectos que estos mismos globos concurrentes harían fuera del barco. Esto es muy bello, pero no se vé que sea absolutamente necesario. Un

movimiento en los dos catetos del triángulo rectángulo, componen un movimiento en la hipotenusa; pero no se sigue de aquí que un globo movido en la hipotenusa, deba hacer el efecto de dos globos de su magnitud movidos en los dos catetos; sin embargo, esto resulta verdadero. Nada más conveniente que este resultado, y Dios ha escogido las leyes que le producen; pero no se vé en ello ninguna necesidad geométrica. No obstante, esta falta misma de necesidad realza la belleza de las leyes que Dios ha escogido, en las que se encuentran muchos preciosos axiomas reunidos, sin que pueda decirse cuál es el más primitivo.

348. He hecho ver también que aquí tiene lugar esta preciosa ley de continuidad que quizá he sido yo el primero á mostrarla, y que es una especie de piedra de toque cuya prueba no podrían soportar las reglas de M. Descartes, del P. Fabry, del P. Pardies (1); del P. Malebranche y otros, como he hecho ver en parte en otra ocasión, en las *Nuevas de la república de las letras* de M. Bayle. En virtud de esta ley es preciso que se pueda considerar el reposo como un movimiento que se desvanece después de haberse disminuido continuamente; y la igualdad, como una desigualdad que se desvanece asimismo, como sucedería por la disminución continua del mayor de los dos cuerpos desiguales, mientras que el menor conservaba su magnitud; y es preciso que como resultado de esta consideración, la regla general de los cuerpos en movimiento sea aplicable á los cuerpos iguales ó á los cuerpos uno de los cuales está en reposo, como á

(1) P. Pardies, geómetra del siglo xvii, nació en Pau, y murió en 1673, á la edad de 37 años. Escribió: *Disertatio de motu et natura cometarum*, Burdeos, 1665, en 12.º—*Discurso sobre el movimiento social*, París, 1670.—*Discurso sobre el conocimiento de las bestias*, 1672, en 12.º—*Carta de un filósofo á un cartesiano*, 1672, en 12.º—*Estática ó ciencia de las fuerzas motrices*, 1673, en 12.º

un caso particular de la regla, lo cual se verifica conforme á las verdaderas reglas de los movimientos, y no se logra dentro de ciertas leyes inventadas por M. Descartes y otros pensadores entendidos, que sólo por esto incurren en ciertos desconciertos, de manera que puede predecirse que la experiencia no vendrá en su apoyo.

349. Estas consideraciones muestran que las leyes de la naturaleza que regulan los movimientos, no son ni absolutamente necesarias, ni enteramente arbitrarias. Hay que tomar un término medio, y decir que son una elección de la más perfecta sabiduría. Este gran ejemplo de las leyes del movimiento hace ver patentemente la diferencia que hay entre estos tres casos, á saber: primero, una necesidad absoluta, metafísica ó geométrica, que se puede llamar ciega, y que no depende de las causas eficientes; segundo, una necesidad moral, que nace de la elección libre de la sabiduría con relación á las causas finales; y tercero, algo de absolutamente arbitrario dependiente de una indiferencia de equilibrio que se imagina, pero que no puede existir, y en lo que no hay razón alguna suficiente, ni en la causa eficiente, ni en la causa final. Por consiguiente, no hay motivo ninguno para confundir lo que es absolutamente necesario con lo que es determinado por la razón de lo mejor, para confundir la libertad que se determina por la razón con una indiferencia vaga.

350. Justamente esto resuelve la dificultad de M. Bayle, el cual teme que si Dios se vé siempre determinado, podría la naturaleza pasarse sin él, y producir el mismo efecto que se atribuye á Dios por la necesidad del orden de las cosas. Esto sería cierto, si, por ejemplo, las leyes del movimiento y todo lo demás tuviesen su origen en una necesidad geométrica de causas eficientes; pero nos encontramos con que en el último análisis nos hemos visto obligados ó recurrir á algo que depende de las cau-

sas finales ó de la conveniencia. Y esto arruina el fundamento más especioso de los naturalistas. El doctor Juan Joaquin Becherus (1), médico alemán, conocido por sus libros de química, escribió una oración que debió satisfacerle cumplidamente. Comenzaba: *O Sancta mater Natura, æterne rerum ordo*; y venia á parar en que esta naturaleza debía perdonarle sus defectos, puesto que ella misma era la causa de ellos. Pero la naturaleza de las cosas, tomada sin inteligencia y sin elección, no tiene nada que sea bastante determinante. M. Becher no consideraba que es imprescindible que el autor de las cosas (*Natura naturans*) sea bueno y sabio, y que nosotros podemos ser malos, sin que sea él cómplice de nuestras maldades. Cuando existe un hombre malo, es preciso que Dios haya encontrado en la región de los posibles la idea de semejante hombre, la cual entraba en la serie de cosas cuya elección ha sido exigida por la mayor perfección del universo, en el cual las faltas y los pecados son, no sólo castigados, sino también reparados con ventaja, y contribuyen á un bien mayor.

351. M. Bayle, sin embargo, ha dado una extensión un poco excesiva á la elección libre de Dios; y al hablar del peripatético Straton (*Resp. á un prov. c. CLXXX página 1239 t. III*), quien sostenía que todo habrá sido producido por la necesidad de una naturaleza destituida de inteligencia, dice, que si á este filósofo se le hubiera preguntado por qué un árbol no tiene fuerza para formar huesos y venas, había podido preguntar él á su vez: «¿por qué la materia tiene precisamente tres dimensiones? ¿Por qué no le han bastado dos? ¿Por qué no tiene cuatro? Si se le hubiese respondido que la materia no puede tener ni más ni menos

(1) Juan Joaquin Becherus, nació en Spira en 1635, fué profesor de medicina en Maguncia en 1660, y murió en Londres en 1682.—Escribió sobre toda clase de asuntos: *Organon philosophicum*. — *Ædipus chemicus*. — *Psychosophia*. — *Physica subterranea*.

»de tres dimensiones, hubiera preguntado cuál era la causa de esta imposibilidad.» Estas palabras dan lugar á pensar que M. Bayle sospechaba que el número de las dimensiones de la materia dependia de la eleccion de Dios, como ha dependido de él el hacer ó no hacer que los árboles produjesen animales. En efecto, ¿quién sabe si hay globos planetarios, ó tierras colocadas en algun paraje más lejano del universo, en donde las fábulas de los bernachos de Escocia (pájaros que se decia que nacian de los árboles) sea verdadera, y si hay países donde pueda decirse:

..... *Populos umbrosa creavit
Fraxinus, et facta viridis puer excidit alno?*

Mas no sucede así con las dimensiones de la materia; el número ternario está determinado, no por la razon de lo mejor, sino por una necesidad geométrica; porque los géometras han demostrado que sólo hay tres líneas rectas perpendiculares entre sí que puedan cortarse en un mismo punto. Nada pudo escogerse más propio que esto para hacer ver la diferencia que hay entre la necesidad moral, que crea la eleccion del sábio, y la necesidad bruta de Straton y de los spinosistas, que niegan á Dios el entendimiento y la voluntad, y que hace que se advierta la diferencia que hay entre la razon de las leyes del movimiento y la razon del número ternario de las dimensiones, puesto que consiste la primera en la eleccion de lo mejor, y la segunda en una necesidad geométrica y ciega.

352. Despues de haber hablado de las leyes de los cuerpos, es decir, de las reglas del movimiento, pasemos á las leyes de la union del alma y del cuerpo, en las que M. Bayle cree hallar alguna indiferencia vaga, algo absolutamente arbitrario. Hé aquí cómo habla de ellas en su *Respuesta á un prov.* (c. LXXXIV, p. 173, t. III): «Es una cuestion embarazosa la de si los cuerpos tienen alguna virtud natural de causar mal ó bien al alma del hombre.

»Si se responde que sí, es meterse en un intrincado laberinto, puesto que, siendo el alma del hombre una sustancia inmaterial, habria que decir que el movimiento local de ciertos cuerpos es una causa eficiente de los pensamientos de un espíritu, lo cual es contrario á las nociones más evidentes de la filosofía. Si se responde que no, se verá uno precisado á reconocer que la influencia de nuestros órganos sobre nuestros pensamientos no depende ni de las cualidades interiores de la materia ni de las leyes del movimiento, sino de una institucion arbitraria del Criador. Será preciso confesar que ha dependido absolutamente de la libertad de Dios el ligar tales pensamientos de nuestra alma con tales ó cuales modificaciones de nuestro cuerpo, despues de haber fijado todas las leyes de la accion de unos cuerpos sobre otros. De donde resulta que en el Universo no hay ninguna porcion de la materia, cuya vecindad nos pueda perjudicar, sino en cuanto Dios lo quiere así; y, por consiguiente, que la tierra, lo mismo que cualquier otro punto, es capaz de ser la estancia del hombre dichoso... En fin, es evidente que para impedir las malas elecciones de la libertad, no hay necesidad de trasportar al hombre fuera de la tierra. Dios podria hacer en la tierra y respecto de todos los actos de la voluntad, lo que hace en cuanto á las buenas obras de los predestinados, cuando fija su feliz resultado, sea por medio de gracias eficaces, sea por medio de gracias suficientes, que, sin causar ningun perjuicio á la libertad, van siempre seguidas del consentimiento del alma. Tan fácil le seria producir en la tierra como en el cielo la determinacion de nuestras almas á una buena eleccion.»

353. Estoy de acuerdo con M. Bayle en que Dios pudo poner un orden tal en los cuerpos y en las almas sobre este globo de la tierra, ya valiéndose de vías naturales, ya de gracias extraordinarias, que hubierasido un paraíso perpetuo y un precursor del estado celeste de los bienaventu-

rados; y nada empece que existan tierras más afortunadas que la nuestra; pero Dios ha tenido muy buenas razones para querer que la nuestra sea tal como es. Sin embargo, para probar que un estado mejor hubiera sido posible en este mundo, M. Bayle no tenía necesidad de recurrir al sistema de las causas ocasionales, sistema lleno de milagros y de suposiciones y que carece de toda razón, según confiesan sus mismos autores, resultando en él dos defectos que le alejan mucho de la verdadera filosofía. Sorprende, en primer lugar, que M. Bayle no se haya acordado del sistema de la armonía preestablecida, que había examinado en otro tiempo, y que tan á cuento venía en este caso. Pero como en este sistema todo está ligado y es armónico, todo marcha fundado en razones y nada se deja en blanco ó á la temeraria discreción de la pura y plena indiferencia, esto no acomodaba á M. Bayle, prevenido hasta cierto punto en favor de estas indiferencias, que, sin embargo, ha combatido tan bien en otras ocasiones. Porque M. Bayle pasaba fácilmente de lo blanco á lo negro, no por mala intención ó contra su conciencia, sino porque no tenía todavía en su espíritu ideas fijas sobre la cuestión de que se trataba. Tomaba lo que le parecía para salir al encuentro del adversario que tenía en frente, no siendo otro su fin que el poner en aprieto á los filósofos y hacer ver la debilidad de nuestra razón; y creo que ni Arcesilao ni Carneades sostuvieron nunca el pró y el contra con más elocuencia ni con más ingenio. Pero, en fin, jamás se debe dudar por dudar, aunque es preciso que las dudas nos sirvan como de paso para llegar á la verdad. Esto mismo dije muchas veces al difunto abate Foucher, el cual, en algunos pasajes, tuvo propósito de hacer en favor de los académicos lo que Lipsio y Scioppio (1) habían hecho en

(1) *Scioppius*, ó *Schoppe* (Gaspar), nació en New-Marek, en el alto Palatinado, en 1576.—Escribió: *Elementa philosophiæ stoicæ*

favor de los estóicos, M. Gassendo por Epicuro, y lo que M. Dacier ha comenzado á hacer por Platon. No es justo que se eche en cara á los verdaderos filósofos lo que el famoso Casaubon respondió á los que le enseñaban la sala de la Sorbona diciéndole que allí se había discutido durante algunos siglos: ¿y qué conclusiones se sacaron? les contestó.

354. M. Bayle prosigue diciendo (p. 166): «Es cierto que después que han sido establecidas las leyes del movimiento en la forma que las vemos en el mundo, es de toda necesidad que si con un martillo se golpea sobre una nuez, la rompa, y que si una piedra cae sobre el pie de un hombre, le cause alguna contusión ó alguna dislocación. Pero he ahí todo lo que puede seguirse de la acción de esta piedra sobre el cuerpo humano. Si queréis que además de esto excite un sentimiento de dolor, es preciso suponer el establecimiento de otro código distinto del que regula la acción y la reacción de unos cuerpos sobre otros; es preciso, digo, recurrir al sistema particular de las leyes de la unión del alma con ciertos cuerpos, Ahora bien, como este sistema no está necesariamente ligado con el otro, la indiferencia de Dios no cesa con relación al uno, después de la elección que ha hecho del otro. Ha combinado, por tanto, estos dos sistemas con plena libertad, como dos cosas que no se subsiguen naturalmente. Por consiguiente, por medio de un decreto arbitrario ha ordenado que las heridas del cuerpo exciten el dolor en el alma con el cuerpo. Pudo elegir uno en el que las heridas excitasen sólo la idea del remedio, y un deseo vivo, pero agradable, de aplicarlo. Pudo establecer, que todos los cuerpos capaces de romper la cabeza de un hombre ó de herirle el corazón, excitáran una viva idea del peligro, y que esta idea fuese causa de

moralis, en 8.º Maguncia, 1608.—*Fragmenta pædagogicæ regicæ*, en 4.º, Milan, 1621.

que el cuerpo se trasladase prontamente á otro punto fuera del alcance del golpe. Todo esto se habria hecho sin intervencion del milagro, puesto que todo ello se hubiera arreglado por leyes generales. El sistema que nosotros conocemos por experiencia, nos dice que la determinacion del movimiento de ciertos cuerpos, cambia en virtud de nuestros deseos. Ha sido, pues, posible que hubiera habido una combinacion entre nuestros deseos y el movimiento de ciertos cuerpos por la que los jugos nutritivos se modificasen de tal manera, que jamás experimentára alteracion la buena disposicion de nuestros órganos.»

355. Se vé que M. Bayle cree que todo lo que se verifica por leyes generales, se hace sin milagro. Pero ya he demostrado claramente, que si la ley no está fundada en razon, y no sirve para explicar el suceso por la naturaleza de las cosas, sólo puede ejecutarse por milagro. Así, por ejemplo, si Dios hubiera ordenado que los cuerpos se movieran en línea circular, hubiera necesitado de milagros perpétuos ó del ministerio de los ángeles, para ejecutar esta orden, porque es contrario á la naturaleza del movimiento, según la cual el cuerpo abandona naturalmente la línea circular, para continuar en la recta tangente, si nada le contiene. No basta, por lo tanto, que Dios ordene simplemente que una herida excite una sensacion desagradable; es preciso encontrar medios naturales para esto. El verdadero medio que Dios emplea para que el alma tenga sensacion de lo que pasa en el cuerpo, nace de la naturaleza de aquella, que es representativa de los cuerpos, y está hecha de antemano de tal manera, que las representaciones que nazcan en ella, las unas de las otras, por una série natural de pensamientos, corresponden al cambio de los cuerpos.

356. La representacion tiene una relacion natural con lo que debe ser representado. Si Dios hiciese representa r

la figura redonda de un cuerpo por la idea de un cuadrado, sería una representacion poco adecuada; porque aparecerian ángulos ó eminencias en la representacion, mientras que todo sería igual y uniforme en el original. La representacion, cuando es imperfecta, suprime muchas veces algo en los objetos; pero no puede añadir nada, porque esto la haria, no más perfecta, sino contrahecha. Además de que la supresion jamás es completa en nuestras percepciones, y que hay en la representacion, en tanto que confusa, más de lo que vemos en ella. Y así há lugar á creer que las ideas del calor, del frio, de los colores, etcétera, no hacen más que representar los pequeños movimientos excitados en los órganos, cuando se sienten estas cualidades, aunque la multitud y la pequeñez de estos movimientos impiden tener una representacion distinta de ellos. Sucede poco más ó ménos como cuando no distinguimos lo azul y lo amarillo que entran así en la representacion como en la combinacion del verde, cuando el microscópio hace ver que lo que parece verde se compone de partes azules y amarillas.

357. Es cierto que la misma cosa puede ser representada diferentemente; pero tiene que haber siempre una relacion exacta entre la representacion y la cosa, y por consiguiente, entre las diferentes representaciones de una cosa. Las proyecciones de perspectiva que convierten el círculo en secciones cónicas, hacen ver que un mismo círculo puede ser representado por una elipse, por una parábola, por una hipérbola, y hasta por cualquier otro círculo, y por una línea recta ó por un punto. No puede darse cosa más diferente ni más desemejante que estas figuras, y sin embargo, hay una cierta relacion exacta de cada punto con cada punto. De igual modo es preciso reconocer que cada alma se representa el universo según su punto de vista, y mediante una relacion que le es propia; pero subsiste siempre en ella una perfecta

armonía. Y si Dios hubiera querido hacer representar la solución de continuidad del cuerpo por una sensación agradable en el alma, no habría dejado de hacer que esta solución misma sirviera á alguna perfección en el cuerpo, dándole un nuevo alivio, como cuando se alivia á uno de algun peso, ó se le libra de alguna ligadura. Pero esta clase de cuerpos organizados, aunque posibles, no se encuentran en nuestro globo, el cual carece sin duda de una infinidad de invenciones que Dios ha podido poner en práctica en otros puntos; sin embargo, basta con que, atendido el lugar que nuestra tierra ocupa en el universo, no se haya podido hacer por ella cosa mejor que lo que Dios ha hecho. Él se sirve lo mejor que es posible de las leyes de la naturaleza que ha establecido, y (como M. Regis lo ha reconocido en el mismo pasaje) «las leyes que Dios ha criado en la naturaleza, son las más excelentes que es posible concebir.»

358. Unamos á lo dicho la observación consignada en el *Diario de los Sabios* de 16 de Marzo de 1705, que M. Bayle ha insertado en el cap. CLII de la *Resp. á un prov.* t. III, p. 1038. Se trata del extracto de un libro moderno, muy ingenioso, sobre el *Origen del mal*, de que ya hemos hablado antes. Dice «que la solución general respecto del mal físico que este libro da, consiste en que es preciso considerar el universo como una obra compuesta de diversas piezas que forman un todo; que según las leyes establecidas en la naturaleza, algunas partes no podían ser mejores sin que otras fuesen peores, y sin que dejara de resultar un sistema entero menos perfecto. Este principio, se dice, es bueno; pero si no se le añade nada, no parece suficiente. ¿Por qué Dios ha establecido leyes de que nacen tantos inconvenientes? dirán los filósofos difíciles de contentar. ¿No ha podido establecer otras que no estuvieran sujetas á tales defectos? Y acortando de razones, ¿por qué se ha prescrito Dios á sí

» mismo leyes? ¿Por qué no obró sin leyes generales valiéndose de todo su poder y de toda su bondad? El autor no ha llevado la dificultad hasta este punto, y no es porque discerniendo sus ideas no se encontrara quizá el medio de resolver la duda; pero él no lo ha desenvuelto por sí.

359. Imagino que el entendido autor de este extracto, cuando creyó que se podía resolver la dificultad, tuvo en su mente algo aproximado en este punto á mis principios, y si hubiera querido explicarse en este pasaje, es seguro que habría contestado probablemente como M. Regis, que las leyes que Dios ha establecido son las más excelentes que era posible establecer; y hubiese reconocido al mismo tiempo, que Dios no podía menos de establecer leyes y sentar reglas, porque las leyes y las reglas son las que constituyen el orden y la belleza; que obrar sin reglas, sería obrar sin razón, y que por haber Dios puesto en acción toda su bondad, por eso el ejercicio de su omnipotencia ha sido conforme con las leyes de su sabiduría, para obtener el mayor bien á que era posible aspirar; y, en fin, que la existencia de ciertos inconvenientes particulares, que nos llaman la atención, es una señal cierta de que el mejor plan no permitiría que se suprimieran, como que sirven para la realización del bien total; razonamiento con el que está de acuerdo M. Bayle en muchos pasajes.

360. Ahora que hemos hecho ver claramente que todo se hace por razones determinadas, no puede ya encontrarse dificultad respecto del fundamento de la presciencia de Dios; porque aun cuando estas determinaciones no fuerzan ó necesitan, no dejan por eso de ser ciertas y de hacer que se prevea lo que habrá de suceder. Es cierto que Dios ve de un golpe todo el trabazón del universo cuando lo escoje, y que por tanto no tiene necesidad del enlace de los efectos con las causas para prever estos

efectos. Pero haciéndole su sabiduría escoger una série perfectamente ligada, no puede ménos de ver una parte de la série en la otra. Una de las reglas de mi sistema de la armonía general es, que lo presente está preñado de lo porvenir, y que el que lo ve todo, ve en lo que existe lo que existirá. Pero más aún; he afirmado de una manera demostrativa que Dios ve en cada parte del universo el universo todo entero, á causa de la perfecta conexión que hay entre las cosas. Dios es infinitamente más penetrante que Pitágoras, que formó juicio de la talla de Hércules por la medida de la huella de su pié. No hay que dudar que los efectos se siguen de sus causas de una manera determinada, no obstante la contingencia y aun la libertad, las cuales no dejan de subsistir con la certidumbre ó determinación.

361. Durand de Saint-Portien, entre otros, ha observado muy bien esto mismo, cuando dice que los futuros contingentes se ven de una manera determinada en sus causas, y que Dios, que lo sabe todo, viendo todo lo que podrá estimular ó repugnar la voluntad, verá por ello el partido que ella tomará. Podría citar otros muchos autores que han dicho lo mismo; ni tampoco permite la razón que se piense de otra manera. M. Jaquelot indica también (conform. p. 310), como M. Bayle observa (*Resp. á un prov.*; c. CXLII, t. III, p. 796), que las disposiciones del corazón humano y las de las circunstancias hacen que Dios conozca infaliblemente la elección que el hombre hará. M. Bayle añade que algunos molinistas dicen lo mismo, y remite al lector á los que se citan en la *Suavis concordia* de Pedro de Saint-Joseph, en las páginas 579 y 580.

362. Los que han confundido esta determinación con la necesidad, han forjado monstruos á fin de combatirlos despues. Para evitar ó apartar una cosa racional que han enmascarado, dándole una fisonomía horrible, han caído en los mayores absurdos. Temerosos de verse obligados á

admitir una necesidad imaginaria, ó por lo ménos, distinta de ésta de que se trata, han admitido algo que sucede sin que tenga ninguna causa ni razón alguna; lo cual equivale á la declinación ridícula de los átomos, que Epicuro hacia que tuviera lugar sin razón que lo justificara. Ciceron, en su libro de la *Adivinación*, ha visto claramente que si la causa pudiera producir un efecto respecto del cual fuese enteramente indiferente, resultaría un verdadero azar, una verdadera fortuna, un caso fortuito positivo, es decir, que lo sería, no sólo con relación á nosotros y á nuestra ignorancia, segun la cual, puede decirse:

Sed te

Nos facimus, fortunam, Deam, cœloque locamus,

sino también con relación á Dios y á la naturaleza de las cosas, y por consiguiente, sería imposible prever los sucesos juzgando del porvenir por el pasado. Dice también con razón en el mismo pasaje: «*Qui potest provideri, quicquam futurum esse, quod neque causum habet ullam, neque notam, cur futurum sit?*» y un poco despues: «*nihil est tam contrarium rationi et constantia, quam fortuna; ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet; sin certe eveniet, nulla fortuna est.*» Si lo futuro es cierto, no hay fortuna ó azar. Pero añade indebidamente: «*Est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla præsentio est.*» Hay una fortuna ó azar cuyos sucesos futuros no pueden ser previstos. Más bien debia concluir que, estando determinados y previstos los sucesos, no hay fortuna ó azar. Pero Ciceron hablaba entonces contra los estóicos, aunque dirigiéndose á un académico.

363. Los estóicos deducían ya de los decretos de Dios la prevision de los sucesos. Porque, como Ciceron dice en el mismo libro: «*Sequitur porro nihil Deos ignorare,*

»*quod omnia ab iis sint constituta.*» Y segun mi sistema, habiendo Dios visto el mundo posible que ha resuelto criar, todo lo ha previsto de manera que puede decirse que la ciencia divina de vision no difiere de la ciencia de simple inteligencia, sino en cuanto añade esta á la primera el convencimiento del decreto efectivo de escoger este encadenamiento de cosas que la simple inteligencia daba ya á conocer, pero sólo como posible; y este decreto constituye al presente el universo actual.

364. Y así no puede excusarse á los socinianos cuando niegan á Dios la ciencia cierta de las cosas futuras, sobre todo de las resoluciones futuras de una criatura libre. Porque aun cuando se imaginaran que hay una libertad de plena indiferencia, de suerte que la voluntad puede escoger sin motivo, y que este efecto no pudiese ser visto en su causa (lo cual es un gran absurdo), deberian considerar que Dios pudo prever este suceso en la idea del mundo posible que resolvió criar. Pero la idea que ellos tienen de Dios, es indigna del autor de las cosas, y corresponde muy poco á la habilidad y á la inteligencia de que los escritores de esta secta dan muestras en algunas discusiones particulares. El autor del cuadro del socinianismo tiene razon cuando dice, que el dios de los socinianos seria ignorante, impotente, como el dios de Epicuro, desmentido á cada momento por los sucesos, viviendo al dia, y sabiendo sólo por conjetura lo que los hombres habrán de querer.

365. Toda la dificultad consiste en la falsa idea que se tiene de la contingencia y de la libertad, la cual se creia que necesitaba de una indiferencia plena ó de equilibrio; cosa imaginaria de que no hay ni idea ni ejemplo, ni lo habrá jamás. M. Descartes, al parecer, fué imbuido en su juventud en esta doctrina, en el colegio de la Fleche, y por esto dijo (primera parte de sus *Principios*, art. 41): «Nuestro pensamiento es finito, y la conciencia y la om-

nipotencia de Dios por cuyos atributos no sólo ha conocido de toda eternidad todo lo que existe ó que puede existir, sino que tambien lo ha querido, son infinitos, lo cual hace que tengamos nosotros bastante inteligencia para conocer clara y distintamente que este poder y esta ciencia se dan en Dios; pero no tenemos la bastante para comprender su extension en términos que podamos saber cómo ellos dejan las acciones de los hombres enteramente libres é indeterminadas.» Lo que sigue á esto ya lo hemos dicho antes. La frase: enteramente libres, está perfectamente; pero todo lo echa á perder al añadir esta otra: enteramente indeterminadas. No hay necesidad de una ciencia infinita para ver que la presciencia y la providencia de Dios dejan la libertad á nuestras acciones, puesto que Dios las ha previsto en sus ideas tales como ellas son, es decir, libres. Y aunque Laurencio Valla, en su diálogo contra Boecio (del que presentaremos luego un extracto) que trata muy oportunamente de conciliar la libertad con la presciencia, cree que no puede conseguir conciliarla con la providencia; me parece que no hay dificultad en ello, porque el decreto que hace que exista esta accion, no cambia su naturaleza, como no la cambia el simple conocimiento que de ella se tiene. Pero no hay ciencia, por infinita que sea, que pueda conciliar la ciencia y la providencia de Dios con las acciones de una causa indeterminada, es decir, con un ente quimérico é imposible. Las acciones de la voluntad se encuentran determinadas de dos maneras: por la presciencia ó providencia de Dios, y tambien por las disposiciones de la causa particular próxima, que consisten en las inclinaciones del alma. M. Descartes seguia á los tomistas en este punto; pero es sabido que escribia siempre con cierta táctica, para no ponerse en pugna con ciertos teólogos.

366. M. Bayle, (*Resp. á un prov. c.* CDXLII, p. 804, t. III) refiere que el P. Gibieuf del Oratorio publicó un

tratado latino, *De la libertad de Dios y de la criatura* en el año de 1639; que se levantó gran polvareda contra él, sacándose setenta contradicciones tomadas del primer libro de su obra; y que veinte años despues, el P. Annat, confesor del rey de Francia, en su libro *De Incoacta libertate* (ed. Rom. 1654, en 4.º) le echó en cara el silencio que seguia guardando. ¿Quién podria creer, añade M. Bayle, despues del fracaso de las congregaciones *De Auxiliis*, que los tomistas habian de enseñar cosas relativas á la naturaleza del libre albedrío enteramente opuestas á la opinion de los jesuitas? Y, sin embargo, cuando se consideran los pasajes que el P. Annat (1) ha sacado de las obras de los tomistas (en un libro titulado: *Jansenius a Thomistis, gratie per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus*, impreso en Paris en el año de 1654, en 4.º), no se vé en el fondo más que disputas de palabras entre las dos sectas. La gracia eficaz por sí misma de los unos, deja al libre albedrío tanta fuerza para resistir como las gracias cóngruas de los otros. M. Bayle cree, que casi lo propio puede decirse del mismo Jansenio. Era, dice, un hombre muy hábil; de espíritu sistemático, y muy laborioso. Trabajó por espacio de veintidos años su *Augustinus*. Una de sus miras fué refutar á los jesuitas sobre el dogma del libre albedrío, y sin embargo, aun no ha podido decidirse si desecha ó adopta la libertad de indiferencia. Sácase de su obra una infinidad de pasajes en pró y en contra de esta opinion, como el P. Annat ha hecho ver en la obra que acaba de citarse: *De incoacta libertate*. Tan fácil es derramar la

(1) El P. Annat, jesuita célebre, nació en Rhodéz en 1607, fué confesor de Luis XIV en 1655, y murió en 1670. Fué el más enérgico adversario del jansenismo. Sus obras latinas y francesas han sido publicadas en 1686, Paris, 3 vol. en 4.º.—El más notable de sus escritos es el *Rabat Jote des Jansenistes*. Pascal le dirigió dos de sus *Provinciales*, la 17 y la 18.

oscuridad sobre este asunto, como M. Bayle lo dice al concluir este discurso. En cuanto al P. Gibieuf (1), es preciso reconocer que cambia muchas veces la significacion de los términos, y por consiguiente, que no satisface completamente á la cuestion, aunque en ocasiones dice cosas muy buenas.

367. En efecto, la confusion sólo procede las más veces de equivocar los términos y del poco cuidado que se pone en formar nociones distintas de ellos. De aquí nacen esas polémicas eternas, mal comprendidas las más veces, sobre la necesidad y la contingencia, sobre lo posible y lo imposible. Pero con tal que se conciba que la necesidad y la posibilidad, tomadas metafísicamente y en rigor, dependen únicamente de esta cuestion: de si el objeto en sí mismo, ó lo que le es opuesto, implica contradiccion ó no; y que se considere que la contingencia concuerda muy bien con las inclinaciones ó razones que contribuyen á que la voluntad se determine; y con tal tambien que se sepa distinguir entre la necesidad y la determinacion ó certidumbre; entre la necesidad metafísica, que no da lugar á ninguna decision, y sólo presenta un sólo objeto posible, y la necesidad moral, que obliga al más sábio á escoger lo mejor; y en fin, con tal que se eche á un lado la quimera de la plena indiferencia, que sólo puede encontrarse en los libros de los filósofos y sobre el papel (porque no podrian ni siquiera concebir ni hacer entrar la nocion de ella en la cabeza, ni hacer ver la realidad de la misma en ningun ejemplo en las cosas), con tal que todo esto se tenga en cuenta, se saldrá fácilmente de un laberinto en el que el espíritu humano ha sido el desgraciado Dédalo, y que ha causado una infinidad de desórdenes,

(1) El P. Gibieuf, doctor de la Sorbona, sacerdote del oratorio, nació en Bourges, y murió en 1650. Era amigo de Descartes y del P. Mersenna. Escribió el libro: *De libertate Dei et creaturae*, en 4.º, Paris, 1630.

lo mismo entre los antiguos que entre los modernos, hasta el punto de incurrir los hombres en el ridículo error del sofisma perezoso, que apenas si difiere del fatalismo á la turca. No me sorprende el que tomistas y jesuitas, y hasta molinistas y jansenistas, convengan en el fondo sobre este punto más de lo que se cree. Un tomista, y hasta un jansenista discreto, se contentará con la determinacion cierta sin llegar hasta la necesidad; y si alguno llega á este punto, el error quizá sólo estará en las palabras. Un molinista prudente se contentará con una indiferencia opuesta á la necesidad, pero que no excluirá las inclinaciones preferentes.

368. Sin embargo, estas dificultades han llamado mucho la atencion á M. Bayle, más inclinado á hacerlas valer que á resolverlas, y eso que hubiese podido hacerlo tan bien como cualquier otro, si hubiera querido dirigir su espíritu en este sentido. Hé aquí lo que dice en su Diccionario, art. *Jansenius* let. G. p. 1626: «Ha dicho »alguien que las materias de la gracia son un Océano que »no tiene ni ribera ni fondo. Quizá hubiera sido mejor »decir que se las debe comparar con el faro de Mesina, »donde siempre se tiene el peligro de caer en un escollo »cuando se trata de evitar otro.»

*Dextrum Scylla latus, laevum implacata Charybdis
Obsidet.*

«En fin todo se reduce á lo siguiente: ¿Adan ha pecado libremente? Si respondeis que sí, se os dirá: luego »su caída no ha sido prevista. Si respondeis que nó, »se os dirá: luego no es culpable. Podreis escribir cien »volumenes contra cualquiera de estas consecuencias, y »sin embargo confesareis, ó que la prevision infalible de »un suceso contingente es un misterio imposible de concebir, ó que la manera en que una criatura que obra sin »libertad peca, es absolutamente incomprensible.»

369. O me engaño mucho ó estas dos supuestas incomprendibilidades cesan enteramente dentro de nuestras soluciones. Ojalá fuera tan fácil responder á la pregunta de cómo deben curarse bien las fiebres, y cómo es preciso evitar los escollos de las dos enfermedades crónicas que pueden resultar, la una de no curar la fiebre, y la otra de curarla mal. Cuando se pretende que un suceso libre no puede ser previsto, se confunde la libertad con la indeterminacion ó con la indiferencia plena y de equilibrio; y cuando se quiere que la falta de libertad impediria al hombre ser culpable, se entiende una libertad exenta, no de determinacion ó de incertidumbre, sino de necesidad y de coaccion. Esto muestra, que el dilema no está bien planteado, y que entre los dos escollos hay un paso amplio y franco. Por consiguiente, se responderá que Adan ha pecado libremente, y que Dios le ha visto *pecante* en el estado de Adan posible, y que de posible se ha convertido en Adan actual en virtud del decreto del permiso divino. Es cierto que Adan se determinó á pecar en virtud de ciertas inclinaciones predominantes; pero esta determinacion no destruye la contingencia ni la libertad, y la determinacion cierta que hay en el hombre á pecar, no le impide el poder de no pecar (absolutamente hablando), y puesto que peca, el de ser culpable y de merecer el castigo; tanto más cuanto que este castigo puede servir para él y para otros, porque contribuirá á que en otra ocasion no peque. Y esto sin hablar de la justicia vengadora que vá más allá de la reparacion y de la enmienda, y en la que nada hay que choque con la determinacion cierta de las resoluciones contingentes de la voluntad. Puede decirse, por lo contrario, que las penas y las recompensas serian en parte inútiles y faltarían á uno de sus fines, que es la enmienda, si no pudiesen contribuir á determinar la voluntad á obrar mejor en lo sucesivo.

370. M. Bayle continúa diciendo: «En punto á libertad, hay que tomar uno de estos dos partidos: ó decir que todas las cosas distintas del alma que concurren con ella la dejan la fuerza de obrar ó de no obrar; ó decir que ellas la determinan de tal manera á obrar que no puede ménos de hacerlo. El primer partido es el de los molinistas, el otro el de los tomistas y jansenistas y de los protestantes de la Confesion de Ginebra. Sin embargo, los tomistas han sostenido á coro y á voz en grito que no son jansenistas, y éstos han sostenido, con el mismo calor, que en punto á la libertad no eran calvinistas. Por otra parte, los molinistas han pretendido que San Agustín no ha enseñado el jansenismo. Y así los unos, al no querer confesar que estaban conformes con personas que pasaban por heréticas; y los otros, al no querer confesar que eran contrários de un santo doctor, cuyas opiniones han pasado siempre por ortodoxas, han hecho mil ejercicios de cuerda floja, etc.»

371. Los dos partidos que M. Bayle distingue aquí, no excluyen uno tercero que diga que la determinacion del alma no procede únicamente del concurso de todas las causas distintas del alma, sino tambien del estado del alma misma y de sus inclinaciones, que se mezclan con las impresiones de los sentidos y las aumentan ó las debilitan. Ahora bien, todas las causas internas y externas, tomadas en junto, hacen que el alma se determine ciertamente, pero no que se determine necesariamente, porque no implicaria contradiccion el que se determinase de otra manera, pudiendo verse la voluntad inclinada, y no pudiendo verse necesitada. No entro en la discusion de la diferencia que hay entre los jansenistas y los reformados sobre esta materia. Quizá no están siempre de acuerdo ni áun los de un partido, tanto respecto á las cosas, como respecto al modo de expresarlas, siendo como es materia en que muchas veces se pierden los contendientes en sutilezas embarazo-

sas. El P. Teófilo Raynaud (1), en su libro titulado *Calvinismus religio bestiarum*, ha querido provocar á los dominicanos sin nombrarles. Por otra parte, los que se decian partidarios de San Agustín acusaban á los molinistas de pelagianos, ó por lo ménos, de semi-pelagianos; y algunas veces se han exagerado las cosas por ambas partes, ya defendiendo una indiferencia vaga y dando demasiado al hombre, ya enseñando *determinationem ad unum secundum qualitatem actus licet, non quoad ejus substantiam*, es decir, una determinación al mal en los no regenerados, como si no hiciesen más que pecar. En el fondo, creo que sólo á los sectarios de Hobbes y de Spinoza puede echárseles en cara que destruyen la libertad y la contingencia; porque creen que lo que sucede es sólo posible y que debe suceder por una necesidad bruta y geométrica. Hobbes todo lo hace material, y lo somete únicamente á las leyes matemáticas; Spinoza quita tambien á Dios la inteligencia y la eleccion, y le deja un poder ciego, del cual emana todo necesariamente. Los teólogos de ambos partidos protestantes tambien se muestran celosos por refutar una necesidad insoportable; y aunque los afectos al Sinodo de Dordrecht enseñan algunas veces que basta que la libertad esté exenta de coaccion, parece como que la necesidad que éstos le dejan no es más que hipotética, ó bien lo que se llama más propiamente certidumbre ó infalibilidad; de manera que muchas veces las dificultades sólo nacen de los términos. Lo mismo digo de los jansenistas, aunque no es mi ánimo excusar en todo á los que siguen esta opinion.

(1) El P. Teófilo Raynaud, jesuita, nació en Sospello, condado de Niza, en 1593, y murió en Lyon en 1663, despues de una vida bastante agitada. Se han publicado sus obras completas en 20 vol., en fól., Lyon, 1665-1669. Se encuentran en ellas algunos escritos singulares: *De ortu infantium contra naturam per sectionem cesaream*.—*Heretoclitia spiritualia*.—*Erotomata de bonis et bonis libris*, libro curioso y lleno de erudicion.

372. Entre los cabalistas hebreos, Malcuth ó el reino, que es la última de las Sefiroth, significaba que Dios lo gobierna todo de una manera irresistible, pero suavemente y sin violencia, de manera que el hombre cree seguir su voluntad, mientras que no hace más que ejecutar la voluntad de Dios. Decían que el pecado de Adan había sido *truncatio Malcuth á cæteris plantis*; es decir, que Adan había echado á un lado la última de las Sefires, formando un imperio en el de Dios, y atribuyéndose una libertad independiente de él; pero que su caída le había enseñado que no podía subsistir por sí mismo, y que los hombres tenían necesidad de ser regenerados por el Mesias. Esta doctrina es susceptible de un sentido muy bueno. Pero Spinoza, que estaba versado en la cábala de los autores de su nación, y que dice (*Tr. polit. c. II, n. 6*) que los hombres al concebir la libertad como lo hacen, crean un imperio en el imperio de Dios, ha exagerado las cosas. El imperio de Dios, según Spinoza, no es otra cosa que el imperio de la necesidad, y de una necesidad ciega (como para Straton), en virtud del cual todo emana de la naturaleza divina, sin que haya ninguna elección en Dios y sin que la elección del hombre le exima de la necesidad. Añade que los hombres, para establecer lo que se llama *imperium in imperio*, se imaginaban que su alma era una producción inmediata de Dios, sin poder ser producida por causas naturales y que ella tiene un poder absoluto de determinarse, lo cual es contrario á la experiencia. Spinoza tiene razon en declararse en contra de un poder absoluto para determinarse, es decir, sin ningun motivo; porque esto ni á Dios mismo cuadra. Pero no tiene razon en creer que un alma, una sustancia simple, pueda ser producida naturalmente. Al parecer, para él el alma no es más que una modificación pasajera, y cuando quiere hacerla duradera y hasta perpétua, sustituye á ella la idea del cuerpo que es una simple nocion, y no una cosa real y actual.

373. Lo que M. Bayle refiere de Juan Bredenbourg (1), ciudadano de Rotterdam (Dic. art. *Spinosa*, let. H. p. 2774) es curioso. Publicó un libro contra Spinoza titulado: *Enervatio Tractatus Theologico-politici, una cum demonstratione Geometrico ordine dispositu, Naturam non esse Deum, cujus effecti contrario prædictus Tractatus unice innititur*. Llamó la atención el ver que un hombre que no hacia profesion de científico y que carecia de estudios (escribió su libro en aleman, é hizo que lo tradujeran despues al latin) pudiera penetrar tan sutilmente los principios de Spinoza, y rebatirlos con fortuna, y esto, despues de reducirlos por un análisis, hecho de buena fe, á un estado en que aparecian con toda su fuerza. Se me ha referido, añade M. Bayle, que habiendo reflexionado este autor infinitas veces sobre su respuesta y sobre el principio de su adversario, halló al fin que se podia reducir éste principio á una demostracion. En su vista emprendió la prueba de que no hay otra causa de todas las cosas que la naturaleza que existe necesariamente, y que obra por una necesidad inmutable, inevitable é irrevocable. Observó en todo el método de los géometras, y despues de haber construido su demostracion, la examinó por todos los lados imaginables. Procuró buscar la parte débil, y no pudo nunca inventar ningun medio de destruirla, ni de debilitar la demostracion. Esto le causó una verdadera pena; de ello se dolió, y suplicó á los más hábiles de sus amigos que le auxiliaran para descubrir los defectos de esta demostracion. Sin embargo, no le gustaba que se sacaran copias de su obra. Pero Francisco Cuper (2) sociniano (que habia escrito el libro titulado:

(1) Juan Bredenbourg, de Rotterdam, combatió al principio á Spinoza en su *Enervatio tractatus theologico-politici*, en 4.º, Rotterdam, 1675. Despues, convertido á las ideas que habia combatido, se refutó á sí mismo en una segunda obra escrita en aleman.

(2) Francisco Cuper, filósofo holandés, partidario tímido de

Arcana Atheismi revelata, contra Spinosa, Rotterdam, 1676 c. 4.º, se hizo con una copia, la publicó tal como estaba, es decir, en alemán, con algunas reflexiones, y acusó al autor de ser ateo. El acusado (Bredenburg), se defendió en la misma lengua. Orobio (1), médico judío muy hábil, (aquel á quien refutó M. De Limborch (2), al cual respondió, según he oído decir, en una obra póstuma no impresa) publicó un libro contra la demostración de M. Bredenburg, titulado: «*Certamen philosophicum propugnata veritatis divinæ ac naturalis, adversus J. B. principia.*» Amsterdam, 1684. Y M. Aubert de Versé escribió igualmente contra él en el mismo año, bajo el nombre de *Latinus Serbattus Sartensis* (3). M. Bredenburg protestó de que estaba convencido del libre albedrío y de la religión, pero que deseaba se le facilitara un medio de responder á su demostración.

374. Me alegraría de ver esta supuesta demostración y de saber si conduce á probar que la naturaleza primitiva, que lo produce todo, obra sin elección y sin conocimiento. En este caso confieso que la demostración era spinosista y peligrosa. Pero si entendía quizá que la naturaleza divi-

Spinosa. Escribió la obra titulada, *Arcana atheismi revelata*, en 4.º, Rotterdam, 1676. Fue combatido por Enrique Moro, (obras fil., 1679, T. I, p. 596).

(1) Orobio escribió contra la segunda obra de Bredenburg, *Refutatio demonstrationum Joh. Bredenburg.* pequeño escrito impreso á continuación de la supuesta *Refutation* de Boulainvilliers.

(2) De Limborch, teólogo arminiano, nació en Amsterdam en 1633, y murió en esta ciudad en 1712. Publicó estas obras: *Præstantium inter Remonstrantes virorum epistolæ theologice: Theologiæ christiana: Amica collatio cum erudito Judæo de veritate religionis christiana.*

(3) Auberto de Versé nació en Mans, de padres católicos, se pasó á la religión protestante, y volvió en 1690 á la católica. Murió en París en 1714. Escribió: *El impío convencido: Disertación contra Spinosa, y El antisociniano.*

na está determinada á producir lo que produce por su elección y por la razón de lo mejor, no hay motivo para afligirse por esta supuesta necesidad inmutable, inevitable é irrevocable. Esta necesidad no es más que moral, que es una dichosa necesidad, y lejos de destruir la religión, dá á la perfección divina el mayor grado de esplendor.

375. Con este motivo diré, que M. Bayle hace constar la opinión de los que creen que el libro titulado, *Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum liber singularis*, publicado en 1665, es de Spinosa; pero yo tengo motivo para dudar, aunque M. Colerus, que ha escrito una relación ó historia de este judío célebre, sea también de esta opinión. Las letras iniciales L. A. C. me hacen creer que el autor de este libro ha sido M. de la Court ó Van-den Hoof (1), famoso por el *Interés de la Holanda, la Balanza política*, y otros muchos libros que publicó (en parte con las iniciales V. D. H) contra el poder del gobernador de Holanda por creerse entonces peligroso á la República, estando como estaba fresca la memoria de la empresa del príncipe Guillermo II sobre la ciudad de Amsterdam. Y como la mayor parte de los eclesiásticos de Holanda eran del partido del hijo de este príncipe, que entonces era menor de edad, y sospechaban que M. de Witt y la llamada facción de Louvestein favorecían á los arminianos, á los cartesianos y á otras sectas que se temían todavía más, y trataban de excitar al populacho contra ellos, y no sin efecto, como lo han acreditado sucesos que han tenido lugar, era muy natural que M. de la Court publicase este libro. Es cierto que raras veces se guarda el justo medio en las obras que se publican por interés de partido. Diré de pasada, que se acaba de dar á luz una

(1) Van den Hoof, ó Hoven, ó (Pedro ó Manuel de la Court) escribió: *Politike Weegschaal* (La balanza política, 1660). *Politike reflexien.* Amsterdam, en 8.º. *Interest van Hollandz*, 1669, en 4.º

version francesa del *Interés de la Holanda* de M. de la Court, bajo el título engañoso de *Memorias del gran pensionario de Witt*, como si los pensamientos de un particular, que pertenecía en efecto al partido de Witt y era persona entendida, pero que no tenía bastante conocimiento de los negocios públicos, ni bastante capacidad para escribir como hubiera podido hacerlo este gran ministro de Estado, pudieran pasar por producciones de uno de los primeros hombres de su tiempo.

376. Ví á M. de la Court, así como á Spinoza, á mi vuelta de Francia por Inglaterra y por Holanda, y supe por ellos muy buenas anécdotas sobre los negocios de aquel tiempo. M. Bayle dice, (p. 277 v.) que Spinoza estudió la lengua latina bajo la dirección de un médico llamado Francisco Van-den-Ende; y cuenta al mismo tiempo, con referencia á M. Sebastian Rortholt (1) (quien habla de él en la segunda edición del libro de su difunto padre, *De Tribus Impostoribus*, Herberto, L. B. de Cherbury, Hobbes y Spinoza), que una hija enseñó el latín á Spinoza, y que se casó ella después con Kerkering, que era su discípulo al mismo tiempo que aquel. Supe después que esta jóven era hija de Van-den-Ende, y que ayudaba á su padre en la enseñanza. Van-den-Ende, que se llamaba también *A. finibus* fué después á París, donde tuvo pensionistas en una casa del barrio de Saint-Antoine. Pasaba por muy entendido en didáctica, y me dijo cuando fuí á verle, que apostaba á que sus oyentes estaban siempre muy atentos á lo que él dijese. Tenía entonces consigo una hija jóven que hablaba latín y hacía demostraciones

(1) *Sebastian Kortholt*, hijo de Cristiano Kortholt, célebre teólogo protestante, 1633-1694, nació en Kiel en 1670 y murió en 1740. Es autor de las siguientes obras: *Disquisitio de entusiasmo poetico* (Kiel, 1696, en fol.)—*De poetis episcopis*, 1699, en 4.º—*De puellis poeticis*, 1700.—*De studio senili*, 1701, en 4.º, y otras disertaciones literarias.

de geometría. Había entrado en relaciones con M. Arnaud, y los jesuitas comenzaban á envidiar su reputación. Pero poco después se perdió, habiéndose mezclado en la conspiración del caballero de Rohan.

377. Hemos demostrado con bastante claridad, á mi parecer, que ni la presciencia ni la providencia de Dios pueden dañar á su justicia ni á su bondad, ni á nuestra libertad. Solo queda la dificultad que nace del concurso de Dios en las acciones de la criatura, que parece ser lo que más interesa, y también de su bondad con relación á nuestras acciones malas, y de nuestra libertad con relación á las buenas lo mismo que á las demás. M. Bayle hace valer esta cuestión con su ingenio de siempre. Trataremos de aclarar las dificultades que surgen sobre este punto, y hecho esto, estaremos ya en posición de concluir esta obra. He sentido ya que el concurso de Dios consiste en darnos continuamente lo que hay de real en nosotros y en nuestras acciones, en cuanto va envuelta en ello la perfección; pero lo que hay de limitado y de imperfecto es un resultado de las limitaciones precedentes que se dan originariamente en la criatura. Y como toda acción de la criatura es un cambio de sus modificaciones, es claro que la acción nace de la criatura con relación á las limitaciones ó negaciones que ella encierra y que se encuentran modificadas por este cambio.

378. Ya he dicho más de una vez en esta obra, que el mal es un resultado de la privación, y creo haber explicado esto de una manera bastante inteligible. San Agustín ya hizo valer este pensamiento, y San Basilio algo aproximado dice en su *Hexaëmeron*, Homil. 2: «el vicio no es una sustancia viva y animada, sino una afección del alma contraria á la virtud, procedente del bien; de manera que no hay necesidad de buscar un mal primitivo.» M. Bayle, al citar este pasaje en su Diccionario (art. *Paulicianos*, l. D. p. 2325) aprueba la observación de M. Plan-

ner (1) (á quien llama teólogo alemán, pero que sólo fué jurisconsulto de profesion y consejero de los duques de Sajonia) el cual critica á San Basilio por no querer confesar que Dios es el autor del mal físico. Lo es indudablemente cuando se supone el mal moral ya existente; pero absolutamente hablando, puede sostenerse que Dios ha permitido el mal físico como una consecuencia del permiso del mal moral, que es su fuente. Los estoicos, al parecer, reconocieron cuán miserable es la entidad del mal. Estas palabras de Epicteto lo prueban: *Sicut aberrandi causa meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit.*

379. Ninguna necesidad habia, por tanto, de recurrir á un principio del mal, como San Basilio observa muy bien. Tampoco hay necesidad de buscar el origen del mal en la materia. Los que han creído en el caos, antes de que Dios tomára mano en ello, han buscado en él el origen del desorden. Era ésta una opinion que Platon consignó en su *Timeo*. Aristóteles le criticó por ello (en su tercer libro *Del Cielo*, cap. II), porque segun esta doctrina el desorden seria originario y natural, y el orden apareceria introducido contra la naturaleza. Este inconveniente le evitó Anaxágoras (2), dejando descansar la materia hasta que Dios la ha puesto en movimiento; y Aristóteles le alaba en el mismo pasaje. Segun Plutarco (de *Iside y Osiride*, y *Tr. de animæ procreatione ex Timeo*), Platon reconocia en la materia una cierta alma ó fuerza maléfica rebelde á

(1) *Tobias Pfannr.*, jurisconsulto y teólogo protestante, nació en Augsbourg en 1641 y murió en 1733. Ha escrito entre otras obras: *Historia pacis Westphaliae*.—*Systema theologiae purioris*, etc.

(2) *Anaxágoras de Clazomenes* floreció hácia el año 500 antes de J. C. Se dice que fué maestro de Pericles. Acusado de impiedad, fué desterrado de Atenas, y murió en Lampsaco en 425. Es uno de los primeros filósofos que han escrito. Sólo tenemos de él algunos fragmentos reunidos bajo este título: *Anaxagoræ Clazomenii fragmenta* en 8.º, Leipzig, 1827.

Dios; era un vicio real, un obstáculo á los proyectos de Dios. Los estoicos creyeron igualmente que la materia era el origen de los defectos, como Justo Lipsio lo demostró en el primer libro de la *Fisiología de los estoicos*.

380. Aristóteles tuvo razon para desechar el caos; pero no es fácil siempre discernir la opinion de Platon, y ménos la de algunos otros filósofos antiguos, cuyas obras se han perdido. Kepler, matemático moderno de los más excelentes, ha reconocido una especie de imperfeccion en la materia, hasta cuando no hay en ella movimiento desareglado; es lo que él llama su inercia natural, la cual le da una resistencia al movimiento en virtud de la que una masa mayor recibe ménos velocidad de una misma fuerza. Hay solidez en esta observacion, y yo me he servido útilmente de ella más arriba para obtener una comparacion que mostrase cómo la imperfeccion original de las criaturas pone límites á la accion del Criador que tiende al bien. Pero como la materia misma es un efecto de Dios, sólo proporciona una comparacion ó un ejemplo, y no puede ser el origen mismo del mal y de la imperfeccion. Ya hemos demostrado que este origen se encuentra en las formas ó ideas de los posibles, porque debe ser eterna, y la materia no lo es. Ahora bien, habiendo hecho Dios toda la realidad positiva que no es eterna, hubiera hecho el origen del mal, si no consistiese éste en la posibilidad de las cosas ó de las formas, única cosa que Dios no ha hecho, puesto que no es el autor de su propio entendimiento.

381. Sin embargo, aunque el origen del mal consiste en las formas posibles, anteriores á los actos de la voluntad de Dios, no deja de ser cierto que Dios concurre al mal en la ejecucion actual que introduce estas formas en la materia; y esto origina la dificultad de que aquí se trata. Durand de Saint-Portien, el cardenal Aureolus, Nicolás Taurelus, el P. Luis de Dole, M. Bernier y algunos

otros, al hablar de este concurso, han querido que solo sea general, por temor de que venga en daño de la libertad del hombre y de la santidad de Dios. Pretenden, al parecer, que habiendo dado Dios á las criaturas la fuerza de obrar, se contenta con conservarla. Por otra parte, M. Bayle, siguiendo á algunos autores modernos, lleva el concurso de Dios demasiado lejos y parece como temeroso de que la criatura no es bastante dependiente de Dios. Llega hasta negar la accion á las criaturas, y no admite siquiera la distincion real entre el accidente y la sustancia.

382. Hace hincapié principalmente sobre esta doctrina recibida en las escuelas: que la conservacion es una creacion continúa. Como consecuencia de esto, la criatura puede decirse que no existe jamás, que está siempre naciendo y muriendo, como el tiempo, el movimiento y otros seres sucesivos. Platon lo ha creído así respecto de las cosas materiales y sensibles, diciendo, que están en un flujo perpétuo, *semper fluunt, nunquam sunt*. Pero de otra manera ha opinado respecto á las sustancias inmateriales, á las que consideraba como únicas verdaderas; en lo cual no iba del todo descaminado. Pero la creacion continúa afecta á todas las criaturas sin distincion. Muchos buenos filósofos han sido contrarios á este dogma, y M. Bayle dice que David de Rodon, filósofo célebre entre los franceses adheridos á Ginebra, la ha refutado adrede. Los arminianos tampoco la aprueban, porque no están mucho por estas sutilezas metafísicas; y nada diré de los socinianos, á quienes gusta todavía ménos tal opinion.

383. Para examinar si la conservacion es una creacion continúa, sería preciso considerar las razones en que este dogma se apoya. Los cartesianos, siguiendo el ejemplo de su maestro, se sirven para probarlo de un principio que no es muy concluyente. Dicen: «que no teniendo momentos del tiempo ningun enlace necesario entre sí, sigue de que yo exista en este momento, que habré

de subsistir en el siguiente, si la misma causa que me dá el ser en el primer momento, no me lo dá tambien en el siguiente.» El autor del dictámen sobre el cuadro del socinianismo se ha servido de este razonamiento; y M. Bayle (que es quizá de la misma opinion), le cita. Puede responderse, que á la verdad no se sigue necesariamente de que yo exista, que existiré, pero se sigue naturalmente, es decir, de suyo, *per se*, si nada lo impide. Esta es la diferencia que se encuentra entre lo esencial y lo natural; al modo que el mismo movimiento dura naturalmente, si alguna nueva causa no lo impide ó le hace mudar, porque la razon que le hace cesar en este instante, si no es nueva, le hubiera hecho ya cesar más pronto.

384. El difunto M. Erhard Weigel, matemático y filósofo célebre de Jena, conocido por su *Analysis Euclidica*, su filosofía matemática, algunas invenciones mecánicas de bastante valor, y por último, por el trabajo que se tomó en hacer que aceptaran los príncipes protestantes del imperio la idea de la reforma del almanaque, cuyo éxito, sin embargo, no pudo ver; M. Weigel, digo, comunicaba á sus amigos ciertas demostraciones de la existencia de Dios, que conducian en efecto á esta creacion continúa. Y como tenia costumbre de hacer paralelos entre contar y razonar, de lo cual es testimonio su moral aritmética razonada (*rechenschaftliche sittenlehre*), decia, que el fundamento de la demostracion era el principio de la tabla pitagórica: una vez uno es uno. Estas unidades repetidas eran los momentos de las existencias de las cosas, cada una de las cuales dependia de Dios, que resucita por decirlo así, á cada momento todas las cosas que están fuera de él. Y como ellas á cada instante desaparecen, necesitan siempre alguno que las resucite, el cual no puede ser otro que Dios. Pero es menester una prueba más exacta para llamar á esto una demostracion. Sería preciso probar que la criatura sale siempre de la nada, y que en el

mismo instante cae en la nada; y en particular es necesario hacer ver que el privilegio de durar más de un momento por su naturaleza es propio únicamente del ser necesario. Las dificultades sobre la composición del *continuum* entran de lleno en esta materia. Por que este dogma parece que convierte el tiempo en momentos, en vez de que otros miran los momentos y los puntos como simples modalidades del *continuum*, es decir, como extremidades de las partes que se pueden asignar á él, y no como partes constitutivas. No es este lugar para que entremos en semejante laberinto.

385. Lo que puede decirse con seguridad sobre esta materia, es que la criatura depende continuamente de la operación divina, y que no depende ménos despues que ha comenzado esta misma operación que en el comienzo mismo. Esta misma dependencia hace ver que no continuaria existiendo si Dios no continuase obrando, y que esta acción de Dios es libre. Porque si fuese una emanación necesaria, como las propiedades del círculo, que se derivan de su esencia, habria que decir que Dios ha producido desde el principio la criatura necesariamente; ó bien seria preciso hacer ver como, una vez creada, se ha impuesto la necesidad de conservarla. Nada obsta á que á esta acción conservadora se la llame producción, y si se quiere, creación; porque siendo la dependencia tan grande en el primer acto de la creación como en los sucesivos, la denominación extrínseca de ser ó no nueva, no cambia en nada su naturaleza.

386. Admitamos, pues, en este sentido que la conservación es una creación continua. Veamos lo que M. Bayle parece inferir de aquí (p. 771), conforme á lo dicho por el autor del dictámen sobre el cuadro del socinianismo, opuesto á M. Jurieu. «Paréceme, dice este autor, que debe inferirse de esto que Dios lo hace todo y que en las criaturas no hay ni causas primeras ni segundas, ni si-

quiera ocasionales, como es fácil probarlo. Porque en este momento mismo en que estoy hablando, yo soy tal como soy, con todas mis circunstancias, con tal pensamiento, con tal acción, sentado ó de pié. Y si Dios me cria en este momento tal como yo soy, como debe necesariamente decirse en este sistema, me cria con tal acción, tal movimiento y tal determinación. Pero no puede decirse que Dios me cria puramente, y que despues de criado produce conmigo mis movimientos y mis determinaciones. Esto es insostenible por dos razones: primera es, que cuando Dios me cria y me conserva en este instante, no me conserva como un sér sin forma, como una especie, ó cualquiera de los universales de la lógica. Yo soy un individuo; me cria y conserva como tal; siendo todo lo que yo soy en este instante con todas mis dependencias. La segunda razón es, que criándome Dios en este instante, si se dice que en seguida produce conmigo mis acciones, será preciso concebir necesariamente otro instante para obrar. En este caso tendremos dos instantes donde solo suponemos uno. Por consiguiente, resulta de esta hipótesis que las criaturas no tienen ni más enlace ni más relación con sus acciones que las que tuvieron con su producción en el primer momento de la primera creación.» El autor de este dictámen deduce de esto consecuencias graves, como puede imaginarse, y dice al final que merecería nuestra gratitud el que enseñara á los partidarios de este sistema á librarse de tan espantoso absurdo.

387. M. Bayle aún apura más el argumento. «Ya sabéis, dice, (p. 775) que en las escuelas se demuestra (cita á Arriaga, disp. 6, phys. sec. 9 y 3) que la criatura no puede ser ni la causa total ni la causa parcial de su conservación, porque si lo fuese, existiría antes de existir, lo cual es contradictorio. Ya sabéis que se razona de esta manera: lo que se conserva obra; es así que lo

»que obra existe, y nada puede obrar antes de tener su existencia completa; luego si una criatura se conservase, obraría antes de existir. Este razonamiento no está fundado sobre probabilidades, sino sobre los primeros principios de la metafísica (*non entis nulla sunt accidentia, operari sequitur esse*) claros como la luz. Sigamos más adelante: si las criaturas concudiesen con Dios (hablo de un concurso activo y no un concurso de instrumento pasivo) para conservarse, obrarían antes de existir; esto ya está demostrado. Ahora bien, si concudiesen con Dios á la produccion de cualquiera otra cosa, obrarían igualmente antes de existir; y por lo tanto es tan imposible que ellas concurren con Dios á la produccion de cualquier otra cosa (como el movimiento local, una afirmacion, una volicion, entidades realmente distintas de su sustancia, segun se pretende) como á su propia conservacion. Y puesto que su conservacion es una creacion continua, y que todos los hombres que hay en el mundo deben reconocer que no pueden concurrir con Dios en el primer momento de su existencia, ni para producirse ni para darse ninguna modalidad, porque sería obrar antes de existir, (nótese que Tomás de Aquino y otros muchos escolásticos enseñan que si los ángeles hubieran pecado en el primer momento de su creacion, Dios sería el autor del pecado; y ved tambien á Pedro de Saint-Joseph, p. 318 y sig. *suavis concordia humana libertatis*; lo cual es señal de que reconocen que en el primer instante la criatura no puede obrar en cosa alguna) se sigue de aquí evidentemente, que las criaturas no pueden concurrir con Dios en ninguno de los momentos siguientes, ni para producirse ellas mismas, ni para producir ninguna otra cosa. Si pudieran concurrir en el segundo momento de su duracion, nada las impediría el concurrir en el primer momento.»

388. Hé aquí cómo deberá responderse á estos razo-

namientos. Supongamos que la criatura sea producida de nuevo á cada instante; concedamos tambien que el instante excluya toda prioridad de tiempo, siendo indivisible; pero sin excluir la prioridad de naturaleza ó lo que se llama anterioridad *in signo rationis*, la cual basta. La produccion, ó accion por virtud de la que Dios produce, es anterior en naturaleza á la existencia de la criatura que es producida; la criatura, tomada en sí misma con su naturaleza y sus propiedades necesarias, es anterior á sus acciones; y, sin embargo, todas estas cosas se encuentran en el mismo momento. Dios produce la criatura en conformidad á la exigencia de los instantes precedentes, segun las leyes de su sabiduría, y la criatura obra en conformidad con esta naturaleza que él le da creándola siempre. Las limitaciones é imperfecciones nacen aquí de la naturaleza del sujeto que limita la produccion de Dios; es la consecuencia de la imperfeccion original de las criaturas; pero el vicio y el crimen nacen por la operacion interna libre de la criatura, en cuanto puede tener lugar en el instante mismo, y que se hace notable por la repeticion.

389. Esta anterioridad de naturaleza es corriente en filosofia, y así se dice que los decretos de Dios guardan un orden entre sí. Y cuando se atribuye á Dios (como es justo) la inteligencia de los razonamientos y de las consecuencias de las criaturas, de tal manera que conoce todas las demostraciones y todos sus silogismos, y se encuentran eminentemente en él, se vé que en las proposiciones ó verdades que él conoce, hay un orden de naturaleza, sin ningun orden ó intervalo de tiempo, que le haga avanzar en conocimiento ni pasar de las premisas á la conclusion.

390. Nada encuentro en los razonamientos que se acaban de exponer, que no pueda satisfacerse con esta consideracion. Cuando Dios produce la cosa, la produce como un individuo y no como un universal de lógica; lo reconozco; pero produce su esencia antes que sus accidentes,

produce su naturaleza antes de sus operaciones, según la prioridad de su naturaleza, *é in signo anteriore rationis*. Por donde se vé cómo la criatura puede ser la verdadera causa del pecado, sin que la conservación de Dios lo impida; y que Dios se atempera al estado precedente de la misma criatura, para seguir las leyes de su sabiduría, no obstante el pecado que va á ser producido desde luego por la criatura. Pero es muy cierto que Dios no pudo crear el alma en un principio en un estado en que hubiera pecado desde el primer momento, como han observado muy bien los escolásticos; porque nada hay en las leyes de su sabiduría que le hubiese podido llevar á hacer eso.

391. Esta ley de la sabiduría es también causa de que Dios reproduzca la misma sustancia, la misma alma; y esto es lo que pudo responder el abate que M. Bayle introduce en su Diccionario (art. *Pyrrhon* (1) let. B. página 2432). Esta sabiduría constituye el enlace de las cosas. Concedo, por lo tanto, que la criatura no concurre con Dios á su conservación (de la manera que se acaba de explicar la conservación); pero no veo nada que la impida concurrir con Dios á la producción de cualquiera otra cosa, y particularmente de su operación interna, como un pensamiento, una volición, cosas que son realmente distintas de la sustancia.

392. Pero hé aquí que volvemos de nuevo á encontrarnos en frente de M. Bayle. Pretende que no hay tales accidentes distintos de la sustancia: «Las razones, dice, de que nuestros filósofos modernos se sirven para demostrar que los accidentes no son seres realmente dis-

(1) *Pyrron*, célebre escéptico de la antigüedad, ha dado su nombre al excepticismo. Nació en Elis y floreció hacia el año 340 antes de J. C. No escribió nada, pero sus opiniones han pasado á su escuela, que nos las ha transmitido.

•tintos de la sustancia, no son simples dificultades, sino que son argumentos que aplanan, y que no es posible resolverlos: Tomaros el trabajo, añade, de buscarlos en el P. Maignan (1), ó en el P. Malebranche, ó en M. Caillé (profesor de filosofía en Caen), ó en la *Accidentia profligata* del P. Saguens, discípulo del P. Maignan, cuyo extracto se encuentra en las *Nuevas de la República de las letras*, Junio de 1762, ó si os dais por satisfechos con un solo autor, escoged á Dom Francisco Lami, religioso benedictino y uno de los más decididos cartesianos que ha habido en Francia. Encontrareis entre sus cartas filosóficas, impresas en Trevoux en el año 1703, una, en la que por el método de los géometras demuestra, «que Dios es la única verdadera causa de todo lo que es real.» Desearia ver todos estos libros, y con respecto á esta última proposición, puede ser verdadera tomada en cierto sentido. Dios es la causa principal de las realidades puras y absolutas, ó de las perfecciones, *causa secunda agunt in virtute prima*. Pero cuando se comprenden las limitaciones y las privaciones bajo el nombre de realidades, puede decirse que las causas segundas concurren á la producción de lo que es limitado. De otro modo, Dios sería la causa del pecado, y hasta la causa única.

393. Importa tener en cuenta, que si se confunden las sustancias con los accidentes, y se quita la acción á las sustancias creadas, se corre el peligro de caer en el espinosismo, que es un cartesianismo exagerado. Lo que no obra, no merece el nombre de sustancia; si los accidentes no se distinguen de las sustancias; si la sustancia creada es un ser sucesivo como el movimiento; si no dura más

(1) El P. Maignan nació en Tolosa en 1601 y murió en la misma ciudad en 1676. Escribió: *Cursus philosophicus; Philosophia sacra; De usu licito pecunia*.

allá de un momento, y no se encuentra siendo la misma (durante una parte asignable del tiempo) como tampoco sus accidentes; si no obra más ni ménos que una figura de matemáticas ó un número, ¿por qué no decir, como Spinoza, que Dios es la única sustancia, y que las criaturas no son más que accidentes ó modificaciones? Hasta aquí se ha creído que las sustancias permanecen y que los accidentes cambian; y creo que debemos atenernos á esta antigua doctrina, pues los argumentos que me acuerdo haber leído, no prueban lo contrario, ó si prueban, prueban demasiado.

394. «Uno de los absurdos, dice M. Bayle (p. 779), »que se deducen de la supuesta distincion que se quiere »admitir entre las criaturas y sus accidentes, es que si las »criaturas produjesen accidentes, tendrían un poder crea- »dor y aniquilador; de manera que no se podría ejecutar »la menor accion sin crear un número infinito de séres »reales, y sin reducir á la nada otra infinidad de ellos. »Con sólo mover la lengua para gritar ó para comer, se »crean tantos accidentes como movimientos de las partes »de la lengua hay, y se destruyen tantos accidentes como »partes hay en lo que se come, y que pierden su forma y »se convierten en quilo, en sangre, etc.» Este argumento no es sério. ¿Qué mal resulta de que una infinidad de movimientos, una infinidad de figuras nazcan y desaparezcan en cada momento en el universo, y si se quiere, en cada parte del universo? Puede demostrarse además que así debe de ser.

395. Con respecto á la supuesta creacion de los accidentes, ¿quién no ve que no hay necesidad de ningun poder creador para mudar de lugar ó de figuras, para formar un cuadrado ó un cuadrilátero, ó cualquiera otra figura táctica para el movimiento de los soldados que hacen el ejercicio; lo mismo que para formar una estatua quitando algunos trozos de la pieza de mármol, ó para hacer algu-

na figura en relieve, mudando, disminuyendo ó aumentando un trozo de cera? A la produccion de las modificaciones jamás se ha llamado creacion, y esto no es más que confundir los términos para asustar á la gente. Dios produce sustancias de la nada, y las sustancias producen accidentes por virtud de los cambios de sus mismas limitaciones.

396. Con respecto á las almas ó formas sustanciales, M. Bayle tiene razon en añadir: «nada más incómodo »para los que admiten las formas sustanciales que la ob- »jccion que se les hace de que sólo pueden ser producidas »por una verdadera creacion, y da lástima oír á los esco- »lásticos cuando tratan de responder á ella.» Pues precisamente nada más cómodo para mí y para mi sistema que esta misma objccion, puesto que sostengo que todas las almas, entelequias ó fuerzas primitivas, formas sustanciales, sustancias simples ó mónadas, cualquiera que sea el nombre que se les dé, no pueden nacer naturalmente ni perecer. Concibo las cualidades ó las fuerzas derivativas, ó las que se llaman formas accidentales, como modificaciones de la entelequia primitiva, así como las figuras son modificaciones de la materia. Por eso estas modificaciones están en un cambio perpétuo, mientras que la sustancia simple permanece la misma.

397. Ya hice ver antes (part. I, §. 86 y sig.) que las almas no podían nacer naturalmente, ni salir las unas de las otras, y que es preciso, ó que la nuestra sea criada, ó que sea preexistente. Hasta he mostrado un cierto medio entre una creacion y una preexistencia completa, habiendome parecido oportuno decir, que el alma, preexistente en las semillas desde el principio de las cosas, no era más que sensitiva: pero que ella ha sido elevada al grado superior, que es la razon, cuando el hombre, á que debe pertenecer esta alma, ha sido concebido, y el cuerpo organizado, que acompaña siempre á esta alma desde su

origen, pero experimentando muchos cambios, ha sido destinada para formar el cuerpo humano. He creido tambien que podria atribuirse esta elevacion del alma sensitiva (que la hace llegar á un grado esencial más sublime, es decir, á la razon) á la operacion extraordinaria de Dios. Sin embargo, será bueno añadir que yo preferiria prescindir del milagro en la generacion del hombre, como en la de los demás animales; y esto se podrá explicar, concibiendo que de este gran número de almas y de animales, ó por lo ménos de cuerpos organizados vivos que están en las semillas, solo estas almas destinadas á llegar un dia á la naturaleza humana, encierran la razon que aparecerá en ellas, y que solo los cuerpos orgánicos están preformados y predisuestos á tomar un dia la forma humana; siendo los demás pequeños animales ó vivientes seminales, donde nada de esto está preestablecido, esencialmente diferentes y no habiendo en ellos nada que no sea inferior. Esta produccion es una manera de traduccion, pero más aceptable que la que se enseña vulgarmente, porque no saca el alma de un alma, sino solo un sér animado de un sér animado, y evita los milagros frecuentes de una creacion que haria entrar una alma nueva y limpia en un cuerpo que habia de corromperle.

398. Sin embargo, yo opino como el R. P. Malebranche, de que en general la creacion, entendida como debe entenderse, no es tan difícil de admitir como se piensa, y que va envuelta en cierto modo en la nocion de la dependencia de las criaturas. «Cuán estúpidos y ridículos son los filósofos, exclama (*Medit. crist.* 9, n.º 3), cuando se imaginan que la creacion es imposible, porque no conciben que el poder de Dios sea bastante grande para hacer de la nada cosa alguna. ¡Pero conciben mejor que el poder de Dios sea capaz de mover una paja?» Añade tambien perfectamente (n. 5): «Si la materia fuere increada, Dios no podria moverla ni formar con ella ninguna cosa;

»porque Dios no puede mover la materia ni ordenarla con »sabiduría sin conocerla. Ahora bien, Dios no puede »conocerla sin darle el sér, y sus conocimientos sólo pueden »salir de sí mismo, como que nada puede obrar sobre él »ni iluminarle.»

399. M. Bayle, no contento con decir que somos creados continuamente, insiste tambien sobre esta otra doctrina que pretende deducir de la anterior: que nuestra alma no puede obrar. Hé aquí lo que dice (c. CXII, p. 765): «Conoce demasiado el cartesianismo (se refiere aquí á un »ilustre adversario) para ignorar con qué fuerza se ha »sostenido en nuestros dias que no hay criatura que no pueda producir el movimiento, y que nuestra alma es un »sujeto puramente pasivo respecto de las sensaciones, y de »las ideas, así como de los sentimientos de dolor y de placer, etc. Si no se ha llevado el principio hasta las voliciones, fué debido á las verdades reveladas; sin esto los »actos de la voluntad se hubieran tenido por tan pasivos »como los del entendimiento. Las mismas razones que »prueban que nuestra alma no forma nuestras ideas, ni »mueve nuestros órganos, probarian tambien que no puede formar nuestros actos de amor, ni nuestras voliciones, »etcétera.» Podria añadir: nuestras acciones viciosas, nuestros crímenes.

400. La fuerza de estas pruebas, que M. Bayle alaba, no es tan fuerte como él cree, puesto que probarian demasiado. Ellas harían á Dios autor del pecado. Reconozco que el alma no puede mover los órganos por una influencia física, porque creo que el cuerpo ha debido ser formado con anterioridad de tal manera que hará en tiempo y en lugar lo que responda á las voliciones del alma; aunque, sin embargo, es cierto que el alma es el principio de la operacion. Pero decir que el alma no produce sus pensamientos, sus sensaciones, sus sentimientos de dolor y de placer, es lo que yo no veo que se funde en ninguna

razon. En mi opinion, toda sustancia simple (es decir, toda sustancia verdadera), debe ser la verdadera causa inmediata de todas sus acciones y pasiones internas; y hablando en rigor metafísico, no tiene otras que las que ella produce. Los que son de otro parecer, y hacen á Dios único actor, se crean dificultades por emplear expresiones que les costará gran trabajo explicar sin chocar con la religion, además de chocar absolutamente con la razon.

401. Hé aquí, sin embargo, sobre lo que M. Bayle se funda. Afirma, que no hacemos aquello que no sabemos cómo se hace; pero este es un principio que yo no le concedo. Sigue diciendo en su discurso (p. 767, y sig.): «es cosa sorprendente, que casi todos los filósofos (es preciso exceptuar los intérpretes de Aristóteles, que admiten un intelecto universal, distinto de nuestra alma, y causa de nuestras intelecciones; véase en el *Dic. hist. crit.* obs. E. *art. Averroes*), es cosa sorprendente, digo, que casi todos los filósofos hayan creído con la multitud que nosotros formamos activamente nuestras ideas. ¿Quién es el hombre que no sepa, por una parte, que ignora absolutamente cómo se forman las ideas, y por otra, que no podría coser dos puntos, si ignora cómo se debe coser? ¿Es que coser dos puntos es en sí una obra más difícil que pintar en el espíritu una rosa, desde el primer momento en que se la vé, sin que jamás se haya aprendido esta clase de pintura? ¿No parece, por lo contrario, que este retrato espiritual es en sí una obra más difícil que trazar sobre la tela la figura de una flor, lo cual no podríamos hacer sin haberlo aprendido? Estamos todos convencidos de que de nada nos servirá una llave para abrir un cofre, si ignoramos cómo debe emplearse; y, sin embargo, nos figuramos que nuestra alma es la causa eficiente del movimiento de nuestros brazos, aunque no se sepa ni dónde están los nervios que deben servir para verificar éste movimiento, ni dónde deben tomarse

«los espíritus animales que han de circular por estos nervios. Todos los dias vemos por experiencia, que las ideas que quisiéramos recordar no se nos ocurren, y que en cambio se presentan de suyo cuando ménos lo pensamos. Si esto no nos impide creer que somos su causa eficiente, ¿qué valor puede tener la prueba de sentimiento que parece tan demostrativa á M. Jaquetot? ¿La autoridad sobre nuestras ideas, no es por lo comun más corta que la autoridad sobre nuestras voliciones? Si nos fijamos bien, encontraremos en el curso de nuestra vida, más veleidades que voliciones, es decir, mayores testimonios de la servidumbre de nuestra voluntad que de su imperio. Cuantas veces un mismo hombre sabe por experiencia, que no podría formar ciertos actos de voluntad (por ejemplo, un acto de amor á aquel de quien acaba de recibir una ofensa, un acto de desprecio por un precioso soneto que él mismo haya escrito, un acto de aborrecimiento por su querida, un acto de aprobacion á un epigrama ridiculo; y nótese bien que sólo hablo de actos internos, expresados por un: yo quiero, como yo quiero despreciar, aprobar, etc.) aunque se tratára de ganar sobre la marcha cien doblones, y se ansiára obtenerlos, y aun cuando se sintiera animado por la ambicion de vencerse por una prueba experimental de que es dueño de sí mismo?»

402. «Para resumir en pocas palabras toda la fuerza de lo que acabo de decir, observaré que es cosa evidente para todos los que profundizan las cosas, que la verdadera causa eficiente de un efecto debe conocerlo y saber de qué manera ha de producirlo. Esto no es necesario cuando no es uno más que instrumento de esta accion ó el sugeto pasivo de su accion; pero no es posible concebir que no sea esto necesario en un verdadero agente. Ahora bien, si lo examinamos bien, habremos de convencernos de que, independientemente de la experiencia,

»nuestra alma sabe tan poco lo que es una volicion como
 »lo que es una idea; y que, despues de una larga expe-
 »riencia, no sabe mejor cómo se forman las voliciones que
 »lo sabia antes de haber querido algo. ¿Y qué otra con-
 »clusion cabe en este caso sino afirmar que el alma no
 »puede ser la causa eficiente de sus voliciones, como tam-
 »poco lo es de sus ideas ni del movimiento de los espíritus
 »que hacen mover nuestros brazos? (Nótese que aquí no
 »se pretende decidir absolutamente este punto, y sólo se
 »le considera con relacion á los principios de la objecion).»

403. Vaya un modo de razonar muy singular! ¿Qué necesidad hay de saber siempre cómo se hace aquello que se hace? ¿Saben las sales, los metales, las plantas, los animales y otros mil cuerpos animados ó inanimados cómo se hace lo que hacen, ni tienen necesidad de saberlo? ¿Hay precision de que una gota de aceite ó de grasa entienda la geometría para redondearse sobre la superficie del agua? Coser puntos es una cosa muy distinta, porque se obra para un fin y es preciso saber los medios. Pero nosotros no formamos nuestras ideas porque queremos; se forman en nosotros, se forman por nosotros, no en consecuencia de nuestra voluntad, sino conforme á nuestra naturaleza y á la de las cosas. Y así como el feto se forma en el animal y otras mil maravillas de la naturaleza se producen por un cierto instinto que Dios ha puesto en ellas, es decir, en virtud de la preformacion divina que ha creado estos admirables autómatas propios para producir mecánicamente tan preciosos efectos, es fácil concebir en igual forma que el alma es un autómata espiritual, todavía más admirable, y que por virtud de la preformacion divina produce estas bellas ideas, en las que nuestra voluntad no tiene parte, y á las que nuestro arte no podia alcanzar. La operacion de los autómatas espirituales, es decir, de las almas, no es mecanica; pero contiene eminentemente lo que hay de precioso en la mecáni-

ca; los movimientos desenvueltos en los cuerpos, están reconcentrados allí por la representacion, como en un mundo ideal, que explica las leyes del mundo actual y sus consecuencias; con la diferencia, respecto del mundo ideal perfecto que se da en Dios, que la mayor parte de las percepciones en los otros mundos sólo son confusas. Porque es preciso saber, que toda sustancia simple envuelve el universo por sus percepciones confusas ó sus sensaciones, y que el enlace de esas percepciones está ordenado por la naturaleza particular de esta sustancia, pero de una manera que expresa siempre toda la naturaleza universal, y toda percepcion presente tiende á una percepcion nueva como todo movimiento por ella representado tiende á otro movimiento. Pero es imposible que el alma pueda conocer distintamente toda su naturaleza, ni apercibirse de cómo este número infinito de pequeñas percepciones, amontonadas ó más bien concentradas, se forman en ellas. Para eso sería preciso que conociese perfectamente todo el universo envuelto en ellas, es decir, que fuese un dios.

404. Con respecto á las veleidades, no son más que una especie muy imperfecta de voliciones condicionales. Querría, si pudiera, *liberet, si liceret*: y en el caso de una veleidad, no queremos propiamente querer, si no poder. Por esto no hay tales veleidades en Dios, y no hay que confundirlas con las voluntades antecedentes. Ya he explicado suficientemente en otra parte que nuestro imperio sobre las voliciones sólo puede ejercerse de una manera indirecta, y que seríamos desgraciados si pudiéramos ser dueños de nosotros mismos, si pudiéramos querer sin motivo, sin ton ni son. Quejarse de no tener semejante imperio, sería lo mismo que razonar como Plinio, que encuentra qué objetar al poder de Dios, porque no puede destruirse á sí mismo.

405. Tenia intencion de concluir aquí despues de ha-

ber contestado, á mi parecer, satisfactoriamente á todas las objeciones que sobre este asunto ha hecho M. Bayle en sus obras. Pero habiendo recordado el Diálogo de Lorenzo Valla sobre el libre albedrío contra Boecio, de que queda hecha mencion, he creído que sería oportuno exponer aquí lo sustancial conservando la forma de diálogo, y despues continuar yo la ficcion donde él la concluye; y y esto lo hago, no tanto por amenizar la materia como por explicarme á la conclusion de mi discurso de la manera más clara y popular que me sea posible. Este Diálogo de Valla y sus libros sobre el placer y el verdadero bien muestran que era tan buen filósofo como humanista. Sus cuatro libros corresponden á los cuatro primeros *De consolatione*, de Boecio, y el Diálogo al quinto. Un tal Antonio Glarea, español, le pidió explicaciones sobre el libre albedrío, cuestion tan poco conocida como digna de serlo, de la que dependen la justicia ó injusticia, el castigo ó la recompensa en esta vida y en la otra. Valla le respondió que en cuestion tan delicada es preciso consolarse con una ignorancia que es comun á todos, á la manera que nos conformamos con no tener alas como los pájaros.

406. *Antonio*: Sé bien que me podeis dar estas alas como otro Dédalo para salir de la prision de la ignorancia y llevarme hasta la region de la verdad que es la pátria de os espíritus. Los libros que he examinado no me han satisfecho, y ni aun el célebre Boecio lo ha conseguido i pesar de merecer la aprobacion general. No sé si llegó él mismo á comprender bien lo que dice del entendimiento le Dios y de la eternidad superior Os ruego me digais vuestra opinion sobre su manera de concordar la presciencia con la libertad. *Lorenzo*: Temo chocar con muchos al refutar al gran Boecio. Sin embargo, no dudo exponer este temor á la consideracion que me merecen las súplicas de un amigo, con tal de que me prometais...
Ant: ¿Qué? *Lor*: Que si comeis en mi casa, no exijais

de mí que os dé de cenar; es decir, que deseo os contenteis con la solucion que os dé á la cuestion que proponéis, pero que no provoquéis otra alguna.

407. *Ant*: Os lo prometo. Hé aquí la dificultad. Si Dios ha previsto la traicion de Judas, era necesario que Judas fuese traidor; era imposible que no lo fuese; y á lo imposible ninguno está obligado. Por consiguiente, Judas no pecó, y no merecia ser castigado. Esto destruye la justicia y la religion á la vez que el temor de Dios. *Lor*. Dios ha previsto el pecado, pero no ha forzado al hombre á cometerlo; el pecado es voluntario. *Ant*. Esta voluntad era necesaria, puesto que era prevista. *Lor*. Si mi ciencia no hace que las cosas pasadas ó presentes existan, mi presciencia tampoco hará que las cosas futuras existan.

408. *Ant*. Esta comparacion es engañadora; ni lo presente ni lo pasado pueden mudarse, son ya necesarios, pero lo futuro, mudable en sí, se hace fijo y necesario por efecto de la presciencia. Supongamos que un dios del paganismo se alabe de saber el porvenir y que le pregunte qué pié echaré primero; en seguida hago yo lo contrario de lo que haya predicho. *Lor*. Este Dios sabe lo que vos quereis hacer. *Ant*. ¿Cómo ha de saberlo si yo haré lo contrario de lo que él dice, y supongo que él dirá lo que piensa? *Lor*. Vuestra ficcion es falsa; Dios no os responderá, ó si os respondiese, os apresurariais por la veneracion que os inspiraria á hacer lo que os hubiere dicho; su prediccion seria para vos un mandato. Pero hemos pasado de una cuestion á otra. No se trata de lo que Dios predice, sino de lo que prevé. Volvamos, pues, á la presciencia y distingamos entre lo necesario y lo cierto. No es imposible que lo que es previsto no suceda, pero es infalible que sucederá. Puedo hacerme militar ó sacerdote, pero no me haré.

409. *Ant*. Aquí os tengo cogido. Conforme á la regla de los filósofos, todo lo que es posible puede ser conside-

rado como existente. Pero si aquello que decís ser posible, es decir, si un suceso diferente del que ha sido previsto, se realizase actualmente, Dios se habria engañado. *Lor.* Las reglas de los filósofos no son oráculos para mí. Particularmente esa que decís no es exacta. Las dos contradictorias muchas veces son ambas posibles, y ¿prueba esto que ambas pueden existir? Para aclarar más el punto, supongamos que Sexto Tarquino, yendo á Delfos á consultar el oráculo de Apolo, hubiera recibido esta respuesta:

Exul inopsque cades irata pulsus ab urbe.

Pobre y desterrado de tu pátria, perderás la vida.

El jóven Sexto se lamentará y dirá: Os he traído ¡oh Apolo! un presente real, y vos me anunciáis una muerte tan desgraciada! Apolo le responderá: Agradezco vuestro presente, y hago lo que exigís de mí porque os digo lo que os sucederá. Yo sé el porvenir, pero el porvenir no es obra mia. Id á quejaros á Júpiter y á las Parcas. Si Sexto, despues de oír esto, continuase quejándose de Apolo, su queja sería infundada; ¿no es así? *Ant.* El dirá: os dois gracias ¡oh santo Apolo! por haberme descubierto la verdad. ¿Pero de donde nace que Júpiter es tan cruel para conmigo, preparando un destino tan duro á un hombre inocente, á un adorador religioso de los dioses? *Lor.* ¿Vos, inocente? dirá Apolo. Sabed que sereis soberbio, que cometereis adulterios, que sereis traidor á la pátria. Sexto podria replicarle; vos sois la causa, oh Apolo, vos me forzais á obrar así previéndolo! *Ant.* Declaro que él hubiera perdido el sentido, si hubiera dirigido á Apolo semejante réplica. *Lor.* Luego el traidor Judas, por la misma razon, tampoco puede quejarse de la presciencia de Dios. Aquí teneis la solución á la cuestion que en un principio me propusisteis.

410. *Ant.* Me habeis satisfecho más de lo que yo deseaba, habeis hecho lo que Boecio no pudo hacer, y os estaré por ello reconocido toda mi vida. *Lor.* Sin embargo,

prosigamos un poco más nuestra historieta. Sexto dirá: No, Apolo, yo no quiero hacer lo que me decís. *Ant.* ¿Cómo es eso? Dirá el dios. ¿Por ventura soy yo un embustero? Os lo repito, hareis lo que acabo de decir. *Lor.* Sexto suplicaria quizá á los dioses, que cambiasen su destino, que le dieran un corazon mejor. *Ant.* Se le responderia: *Desine fata Deum flecti sperare precando.* El nó podria hacer que mintiera la presciencia divina. ¿Pero qué dirá entonces Sexto? ¿No prorumpirá en quejas contra los dioses? Cómo, ¿no soy yo libre? ¿No está en mi poder el seguir el camino de la virtud? *Lor.* Apolo le responderá quizá: Sabed, mi pobre Sexto, que los dioses hacen á cada uno tal como es. Júpiter ha hecho al lobo rapáz, á la liebre tímida, al asno necio y al leon valiente. Os ha dado un alma mala é incorregible, obrareis conforme á vuestro natural, y Júpiter os tratará como vuestras acciones lo merezcan, porque así lo ha jurado por la laguna Stigia.

411. *Ant.* Os confieso que, á mi parecer, Apolo, al excusarse, acusa á Júpiter más que le acusa Sexto, y Sexto le responderia: Luego Júpiter condena en mí su propio crimen, cuando él solo es el culpable. Pudo Júpiter hacerme de otra manera, pero habiéndome hecho como soy, debo obrar como ha querido que obre. ¿Por qué, pues, me castiga? ¿Podía resistir yo á su voluntad? *Lor.* Os confieso que me encuentro tan embarazado como vos para salir de este conflicto. He hecho comparecer en la escena á los dioses Apolo y Júpiter, para daros á conocer la diferencia que hay entre la presciencia y la providencia divinas. He hecho ver por Apolo, que la presciencia no daña á la libertad, pero no me es posible satisfaceros sobre los decretos de la voluntad de Júpiter, es decir, sobre las órdenes de la Providencia. *Ant.* Me habeis sacado de un abismo, y me habeis sumido en otro mayor. *Lor.* Acordáos de nuestro convenio; os he dado de comer, y ahora exigís de mí que os dé de cenar.

412. *Ant.* Ahora advierto vuestra travesura; me habeis sorprendido, y este no es un contrato de buena fe. *Lor.* ¿Qué quereis que yo haga? Os he dado vino y viandas de mi cosecha, único recurso que mi escasa fortuna puede suministrar, mas si quereis néctar y ambrosía, pedídselos á los dioses, porque este alimento divino no se encuentra entre los hombres. Escuchemos á San Pablo, que fué trasportado hasta el tercer cielo, donde oyó palabras inexplicables; él os responderá, valiéndose de la comparacion del alfarero, con la incomprendibilidad de las vías de Dios, y con la admiracion de la profundidad de su sabiduría. Sin embargo, es bueno observar, que no debe preguntarse por qué Dios prevé las cosas, porque esto se dá ya por sentado; es porque se habrán de realizar; lo que se pregunta es, porque están ordenadas de esta manera, porque endurece el corazon de unos y tiene compasion de otros. Nosotros no conocemos las razones que pueda tener Dios; pero nos basta saber que es muy bueno y muy sábio, para suponer que son muy buenas. Y como tambien es muy justo, se sigue de ahí que sus decretos y sus operaciones no destruyen nuestra libertad. Algunos han querido penetrar estas razones. Han dicho que estamos formados de una masa corrompida é impura de cieno. Pero Adan y los ángeles estaban formados de plata y oro, y no por eso dejaron de pecar. Algunas veces han aparecido corazones endurecidos despues de la regeneracion. Es preciso, pues, buscar otra causa del mal, y dudo que los ángeles mismos la sepan. No dejan de ser dichosos y de alabar á Dios. Boecio ha hecho más aprecio de la respuesta de la filosofía que de la de San Pablo; y en esto consiste su falta. Creamos en Jesu-Cristo; él es la virtud y la sabiduría de Dios; él nos enseña que Dios quiere la salvacion de todos, y que no quiere la muerte del pecador. Fiemos, pues, en la misericordia divina, y no nos hagamos incapaces de ella por nuestra vanidad y nuestra malicia.

413. Este diálogo de Valla es muy precioso, aunque se le pueden poner algunos reparos; pero su principal falta consiste en cortar el nudo, y parece condenar la Providencia bajo el nombre de Júpiter, á quien casi hace autor del pecado. Desenvolvamos por lo mismo el diálogo en esta forma:

Sexto deja á Apolo y á Delfos, y va en busca de Júpiter á Dodona, y despues de hacerle algunos sacrificios le expone sus quejas. ¿Por qué me habeis condenado, ¡oh gran Dios! á ser malo, á ser desgraciado? Mudad mi suerte y mi corazon, ó reconoced vuestra injusticia. *Júpiter:* Si quereis renunciar á Roma, las Parcas os asignarán otro destino; os hareis sábio y sereis dichoso. *Sexto:* ¿Por qué debo renunciar á las esperanzas de una corona? ¿No podria ser yo un buen rey? *Júpiter:* No, Sexto, yo sé mejor lo que te conviene. Si vas á Roma, tu ruina es infalible.

No pudiendo Sexto resolverse á hacer tan grande sacrificio, salió del templo y se abandonó á su destino. Teodoro, el gran sacrificador que habia presenciado el diálogo del dios con Sexto, dirigió estas palabras á Júpiter: Vuestra sabiduría es adorable, ¡oh, gran padre de los dioses! Habeis convencido á este hombre de su error, es preciso que desde ahora impute su desgracia á su mala voluntad; este hombre no tiene defensa. Pero vuestros fieles adoradores están atónitos; desearian admirar vuestra bondad, como admiran vuestra grandeza; ¿por qué no habeis dado á Sexto otra voluntad? Júpiter le respondió: Id á mi hija Pallas; ella os enseñará lo que yo debia hacer.

414. Teodoro hizo el viaje á Atenas, y se le ordenó que se hospedase en el templo de la diosa. Entregado al sueño, se encontró trasportado á un país desconocido. Habia allí un palacio de una esplendidez inconcebible y de una grandeza inmensa. La diosa Pallas se presentó á

la puerta rodeada de rayos de una magestad deslumbradora:

Qualisque videri

Calicolis et quanta solet.

Tocó el semblante de Teodoro con un ramito de oliva que tenia en la mano; y de esta manera le hizo capaz de resistir la luz divina de la hija de Júpiter, y de conocer todo lo que tenia que enseñarle. Júpiter que os ama, le dice, os ha recomendado á mí para instruiros. Ved aquí el *Palacio de los Destinos*, cuya guarda está á mi cargo. En él hay representaciones, no sólo de lo que sucede, sino tambien de todo lo que es posible; y Júpiter, antes de dar existencia al mundo que conoces, pasó revista á todos los mundos posibles, y eligió el mejor de todos ellos. De cuando en cuando viene á visitar estos lugares, para tener el gusto de recapitular las cosas y renovar su propia eleccion en la que no puede ménos de complacerse. Basta una palabra mia para que veas todo un mundo que mi padre podria producir, donde aparecerá representado todo cuanto pueda apetecerse, y por este medio se puede saber tambien lo que sucederia, si tal ó cual posibilidad hubiera de llegar á realizarse. Y aún cuando las condiciones no sean bastante determinadas, habrá cuantos mundos se quieran, mundos diferentes entre sí que responderán tambbien diferentemente á la misma pregunta de todas las maneras que sea posible.

Habeis aprendido la geometría, cuando erais jóven, como todos los griegos bien educados. Sabeis, por lo tanto, que cuando las condiciones de un punto que se pide no le determinan lo bastante, y hay una infinidad de ellos, caen todos en lo que los geómetras llaman un lugar, y este lugar por lo ménos (que muchas veces es una línea) se verá determinado. de igual modo podreis figuraros una serie ordenada de mundos que contendrán todos y cada uno

por sí el caso de que se trata, variando sus circunstancias y consecuencias. Pero si suponeis un caso, que no difiere del mundo actual más que en una cosa definida y en sus resultados, os responderá á ello un cierto mundo determinado: Todos estos mundos están aquí, es decir, están en ideas. Os mostraré uno donde aparecerá, no precisamente el mismo Sexto que habeis visto, (esto no es posible, porque lleva siempre consigo lo que él será), sino Sextos aproximados, que tendrán todo aquello que conoceis ya del verdadero Sexto, pero no todo lo que se halla en él, sin que de ello se aperciba, ni por consiguiente todo lo que aún tiene que sucederle. Encontrareis en un mundo un Sexto muy dichoso y encumbrado por la fortuna, en otro un Sexto contento con su mediana suerte, Sextos de todas especies y de una infinidad de maneras.

415. En seguida la diosa condujo á Teodoro á una de las habitaciones. Cuando entramos, ví que aquello no era una habitacion, era un mundo,

Solemque suum, sua siderat norat.

Por órden de Pallas se vió aparecer á Dodona con el templo de Júpiter y á Sexto, que salia de él diciendo que obedecería al dios. Héle aquí que va derecho á una ciudad, situada entre dos mares, semejante á Corinto. Compra allí un pequeño jardin, y cultivándole, encuentra un tesoro; se hace rico, querido y respetado de todos, y muere de una edad avanzada en medio de una estimacion general. Teodoro vió toda su vida como de una ojeada y como una representacion de teatro. En este departamento habia un gran legajo de documentos escritos. Teodoro no pudo contenerse, y preguntó á la diosa qué querian decir estos documentos. Es la historia, le contestó la diosa, del mundo que en este momento estamos visitando; es el *libro de sus destinos*. ¿Habeis visto en la frente de Sex-

to un número? Pues buscad en este libro el puesto que le corresponde. Teodoro lo buscó y encontró allí la historia de Sexto más ámplia que la que habia visto en compendio. Poned el dedo sobre la línea que querais, le dice Pallas, y vereis representado en efecto con todos sus pormenores lo que la línea indica en grande. Teodoro obedeció, y vió aparecer todas las particularidades de una parte de la vida de este Sexto. Pasaron á otro departamento, y aparecieron otro mundo y otro Sexto, el cual saliendo del templo resuelto á obedecer á Júpiter, va á Tracia. Allí se casa con la hija del rey, única que tenia, es sucesor de este y vive adorado por sus súbditos. Desde allí pasaron á otras habitaciones, y nuevas escenas se presentaban por todas partes.

Los departamentos estaban colocados en forma de pirámide, é iban aumentando en belleza á medida que se subia acercándose á la cúspide, representando en la misma gradacion mundos más bellos. Se llegó en fin al último que ocupaba el mismo vértice, y era el más precioso de todos, porque la pirámide tenia principio, pero no se veia su fin; tenia cúspide, pero carecia de base iba ensanchando hasta lo infinito. La razon de esto es, segun explicó la diosa, que entre una infinidad de mundos posibles, hay uno que es el mejor de todos, pues de no ser así, Dios no se hubiera determinado á crear ninguno; pero no hay ni uno que no tenga otros ménos perfectos por bajo de sí, y por esto la pirámide descende hasta lo infinito. Teodoro, al entrar en este departamento supremo, se encontró absorto y extasiado; necesitó el auxilio de la diosa, y una gota de un licor divino que le aplicó á los lábios, le restituyó el sentido. No sabia lo que le pasaba de puro gozo. Estamos en el verdadero mundo actual, dijo la diosa, y aquí estais en la fuente de la felicidad. Hé aquí lo que Júpiter os prepara si continuais sirviéndole fielmente. Ved á Sexto tal como es, y tal como

será actualmente. Sale colérico del templo, y desprecia el consejo de los dioses. Vedle volar á Roma introduciendo en todo el desórden, y violando la mujer de su amigo. Vedle despues expulsado con su padre de la ciudad, abatido y miserable. Si Júpiter hubiera puesto en su lugar el Sexto dichoso de Corinto ó al rey de Tracia, entonces ya no sería este mundo. Y, sin embargo, no pudo ménos de escójer este mundo, que sobrepuja en perfeccion á todos los demás y ocupa el vértice de la pirámide. De otra manera, Júpiter hubiera renunciado á su sabiduría, me hubiera desterrado á mí que soy su hija. Ya veis que mi padre no ha hecho á Sexto malo; él lo era de toda eternidad, lo era siempre libremente. Júpiter no ha hecho más que darle la existencia, que su sabiduría no podia rehusar al mundo de que él forma parte, haciéndole pasar de la region de los posibles á la de los séres actuales. El crimen de Sexto sirve para grandes cosas; será origen de la aparicion de un imperio poderoso que presentará grandes ejemplos. Pero esto no es nada, si se compara con el valor total de este mundo, cuya belleza admirareis, cuando, despues del tránsito feliz de este estado mortal á otro mejor, los dioses os pongan en posicion de conocerle.

En este momento, Teodoro despierta, da gracias á la diosa, hace justicia á Júpiter, y, penetrado de todo lo que ha visto y oido, continúa desempeñando las funciones de gran sacrificador, con todo el celo de un verdadero servidor de su Dios, con toda la alegría de que un mortal es capaz. Me parece que esta continuacion de la ficcion puede aclarar la dificultad que no se atrevió Valla á resolver. Si Apolo ha representado bien la *ciencia divina de vision* que corresponde á las existencias, espero que Pallas no habrá desempeñado mal el papel de lo que se llama *ciencia de simple inteligencia*, que corresponde á todos los posibles, y á la que en último término hay que recurrir en busca del origen de las cosas.

ÍNDICE.

	<u>Páginas.</u>
<i>Prefacio</i>	7
<i>Discurso sobre la conformidad de la fe con la razon</i>	43

TEODICEA.

ENSAYOS SOBRE LA BONDAD DE DIOS, LA LIBERTAD
DEL HOMBRE Y EL ORIGEN DEL MAL.

<i>Primera parte</i>	119
<i>Segunda parte</i>	205
<i>Tercera parte</i>	352

SEÑORES SUSCRITORES

A LAS

OBRAS DE LEIBNITZ

(Conclusion.)

- Sr. D. Miguel Gener.—Jeréz de la Frontera.
" Juan Vilanova.—Palma de Mallorca.
" Francisco Alvarez.—Badajoz.
" Mariano Ruiz y Vaca.—Madrid.