



TRATADO
DE
TEOLOGIA FUNDAMENTAL
II
APOLOGÉTICA

Con la censura y aprobacion Eclesiástica.

MADRID.—Tipografía Gutenberg, calle de Villalar, núm. 5.

TRATADO
DE
TEOLOGÍA FUNDAMENTAL



APOLOGÉTICA

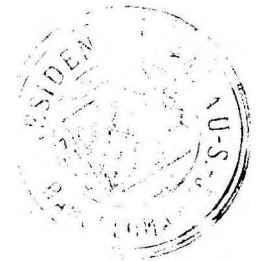
POR
FRANCISCO HETTINGER

Doctor en Filosofía y Teología y Profesor de esta última Facultad en la Universidad de Vurzburgo

TRADUCCION DIRECTA DEL ALEMAN

PRIMERA PARTE
DEMOSTRACION DE LA RELIGION CRISTIANA

TOMO I



BIBLI

ANA »

PRÓLOGO

El presente libro no es un compendio de nuestra *Apología del Cristianismo*. Basta una rápida ojeada para convencerse de ello. Aunque en muchos puntos se relaciona con lo expuesto en dicha obra, ésta constituye por razón del asunto, del fin, del método y de la forma de exposición, una obra independiente. Su índole la fijó de antemano la casa editorial de Herder al confiarnos el honroso encargo de escribir la obra de *Apologética* que había de formar parte de su *Biblioteca Teológica*. Se nos encomendaba escribir un Tratado, y con sólo decir esto se nos indicaban ya las cualidades que había de tener; ser completo, correcto en los principios, claro y metódico en la exposición, preciso y exacto en los términos. A la crítica imparcial toca decidir si hemos logrado ese intento.

Exponemos la materia en este Tratado en forma de breves tesis, explicadas y defendidas luego más ó ménos extensamente. sistema cuyas ventajas nos ha demostrado una larga experiencia en la enseñanza. Aducimos en su texto original las enseñanzas de los Santos Padres, y con sus propias palabras las sentencias de los teólogos. De esta suerte se ofrece ocasion al alumno de penetrar desde luego, conducido por el maestro, así en el espíritu de la antigüedad cristiana, como en la mente de los grandes teólogos de otros tiempos, y de familiarizarse con sus ideas y con su lenguaje. Las ventajas que de aquí resultan, compensan con creces lo que este método perjudica al curso de la exposición. Una vez vencidas las primeras dificultades, se comprende más rápidamente y mejor la materia.

Un libro como este no puede prescindir del elemento polémico al lado del apologético positivo, de donde saldrá la exposicion y claro conocimiento de los tres grandes errores que se oponen respectivamente á la Religion y la Revelacion, al Cristianismo y á la Iglesia, considerados los tres en su desarrollo histórico y en su interna y recíproca conexion. Pero no convenía á nuestro propósito tratar en particular de los escritores hostiles á la Iglesia y al Cristianismo; hemos procurado reseñar los principales sistemas, aquellos en que se manifiesta el espíritu de todo un período, caracterizándolos en sus fundamentos y exponiendo su desarrollo ulterior.

¡Ojalá contribuya nuestro trabajo a fortalecer los sentimientos cristianos y á fomentar el amor á la ciencia sagrada; *χορηξεται ἡ Ἐκκλησία ἀληθεία τῆς καὶ ἡμῶς... καὶ μετῴθει γνώσεως καὶ ἀποδείξει κυριωτέρῃ καὶ θείῃ δυνάμει.* (Clemente de Alejandría, *Strom.* I. 20).

Vurzburgo, en la Santa fiesta de Navidad, 1878.

EL AUTOR.

INTRODUCCION.

DE LA TEOLOGIA Y DE LA APOLOGETICA EN GENERAL.

§ I.

Idea, objeto, método y division de la Teología.

Petav. *De theolog. dogmat.* Prolegom. c. 1 y las prae-at. editor. Roman. 1857. — De Aguirre, *Theologia S. Anselm.* Tract. I, Disp. 2. Sect. 1. — Petrus Lombard. I. *Sent.* Dist. 1. S. Bonaventura, *Breviloq.* prolog. S. Thom. Aq. *Summ.* I. q. 1. — Gabr. Vasquez in *Summ. S. Thom. Comment.* Disp. I. 3—12, y todos los comentadores de Santo Tomás in I. q. 1. — Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, Munster 1860. IV. P. pág. 544. — C. Schrader, *De Theologia generatim Commentarius.* Pictavii 1874. — Kuhn, *Kath. Dogmatik*, 2.^a edicion, 1859, pág. 201. — Scheeben, *Handbuch der Kath. Dogmatik*, Friburgo 1873, tom. I. pág. 393 ss., 419 ss. — Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Maguncia 1873. tomo I, pág. 1 ss.

I. Teología es, segun la etimología de la palabra, discurso acerca de Dios. En el estilo eclesiástico se entiende por teología la ciencia de Dios y de las cosas divinas.

1. S. Augustin. *Civ. Dei.* VIII. 1: Quo verbo graeco significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem. Sobre el objeto de la Teología, en la misma obra, XIV. 1: Scire, *quemadmodum fidei et piis opituletur et contra impios defendatur*, proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus. Illud autem sine dubio *munus Theologiae et officium est.* *Trin.* XIV. 1: Huic scientiae tribuitur illud, quo *fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur.*

2. La palabra θεολόγος se tomó de los griegos; θεολόγοι llamaban á aquellos que, como Orfeo, Hesiodo, Homero, cantaron el origen y la historia de los dioses. Lactant. *De ira Dei*, c. 11: Vetustissimi Graecorum scriptores, quos illi θεολόγους nuncupant. Cicer. *De natura deor.* III. 21. Cf. Stephan. *Thesaur. ling. graec.* s. h. v. Varron distingue tres especies de Teología (ap. S. August. *Civ. Dei*, VI. 5): Unum genus mythicon, alterum physicon, alterum civile..., mythicon quo maxime utuntur poetae, physicon quo philosophi, civile, quo populi... Prima theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia

ad urbem. Segun Aristóteles es la *πρώτη φιλοσοφία φιλοσοφία θεολογική* (*Metaphys.* VI. 1. XI. 7) en contraposición a la *φυσιολογική*, 1. c. I. 3. III. 4. XII. 6.) Cf. Joan. Damasc. (*Dialect.* c. 58): *θεολογικόν, μαθηματικόν, φυσιολογικόν*.

3. En los SS. Padres se usa este término en más estricto sentido por la doctrina acerca de Dios y de sus atributos. Theodoro en *Genes.* c. 1. interrog. 1: *ἀρχοῦσαν τοῖς τότε θεολογίαν ἐπήνεργε*. Cf. Dionys. Areop. *De Theolog. myst.* c. 3: especialmente por la doctrina acerca de Dios uno y trino. S. Gregor. Naz. Orat. XXVII—XXXI. S. Athanas. Orat. I. 18. c. Arian. cf. Phorius, Ep. 34. En antítesis a la doctrina de la Encarnación y Redención contrapone *θεολογία* a la *οἰκονομία*, en latin *dispensatio*, Leon M. Serm. XXII. 1. Gregor. Naz. Orat. XXXVIII. 8. cf. Suicer. s. v. *θεολογία*: por esto son llamados *θεολόγοι* el Apóstol S. Juan y S. Gregor. Naz. La *θεολογία* se divide en *θεολογία ἡνωμένη καὶ διακεχωρήνη*, la doctrina de la unidad de la esencia y de la distinción de las personas. Dionys. Areop. *De divin. nomín.* c. 2.

4. Objeto primario de la Teología es *Dios*, su esencia y atributos; objeto secundario son las *cosas criadas*, pero con relación a Dios, como su principio y fin. c. 1. Thom. S. I. q. 1. a. 7: *Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem; unde sequitur, quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae*. Los comentadores explican esto más circunstanciadamente: Dios es *subjectum attributionis* de la Teología; “id est subjectum, de quo in scientia aliquid demonstratur,” (Vasquez in I. q. 1. a. 7), a quien todo lo demás se refiere y en cierta manera le pertenece. Debe distinguirse el *subjectum attributionis* del objeto: aquél es “id de quo cognoscitur,” éste “*id quod cognoscitur*.” Tambien debe distinguirse entre objeto primario y formal ó *ut quo*, y objeto secundario y material ó *ut quod*. Este solamente es objeto del conocimiento por razón de aquel. Tanner, *Theolog. scholast.* Tom. I. disp. V. q. 3. El objeto formal *sub quo* es en la Teología natural la razón, en la sobrenatural la Revelación; *ratio formalis objecti nempe deitas, ut est scibilis per theologiam, contrahitur per rationem formalem sub qua quae est revelatio fidei, seu fides ipsa*. Tanner *l. c.*, p. 55.

5. En los SS. Padres encontramos un precoz ensayo de sistemática exposición de toda la doctrina cristiana, señaladamente en el siglo III, por Orígenes († 254) *De principiis, περί ἀρχῶν*, y Teognosto (282) *ὑποστυπώσεις* ap. Phot. cod. 106, S. Gregor. Nic. († 395) *Oratio catechetica magna, λόγος κατηχητικός ὁ μέγας Theodoro* († 458) en el libro V de su *Haereticarum fabularum compendium, ἀρετικῶν κταρομῶν ἐπιτομή*, y, por último, S. Joan. Damascenus († 754) *Expositio accurata fidei orthodoxae, ἑκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. En el Occidente, S. Agust. († 430), en el *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*, da una clara exposición general de los fundamentos de la doctrina cristiana. Más adelante son dignos de mención S. Fulgentius († 533), *De fide seu de regula verae fidei*; Junilius (siglo VI), *De partibus divinae legis* LL. II; S. Isidor. Hispal. (600), *Originum seu etymologiarum* LL. XX, en particular el libro VI. Desde S. Anselm. de Cantorbery († 1109) va adelantando cada vez más la exposición sistemática de la Teología. Despues de él en Hugo († 1141), *Summa sententiarum*, y Ricardo de San Víctor († 1173), Roberto Pulleyne (Pullus) † 1153 *Summa sententiarum*, y especialmente Pedro Lombardo (LL. IV *Sententiarum*, hácia 1140). A éste siguen Alejandro de Ales († 1245), Alberto Magno († 1280), S. Buenaventura († 1274), Santo Tomás de Aquino († 1274), cuya *Summa*

theologiae fué comentada y sirvió de fundamento á la enseñanza de la Teología hasta el siglo xviii. Para la época de los SS. Padres. V. Alzog, *Patrologie*, 3.^a edición, 1876. Para la Edad Media: Werner, *Santo Tomás de Aquino*, 3 tomos, 1853.—Stöckl, *Historia de la Filosofía escolástica*. Maguncia 1864-66. Para los tiempos modernos: Hurter, *Nomenclator historicus recentioris Theologiae catholicae*, 1871. En particular para Alemania: K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil.*

II. Así como en la diferencia del principio de conocimiento — no del objeto — se funda la diferencia de las ciencias, así debe aute todo distinguirse entre la Teología natural (racional) y la sobrenatural — positiva, revelada — (*theologia naturalis, theologia supernaturalis seu fidei*). Aquélla descansa en los principios naturales de conocimiento de la razón humana; ésta, por el contrario, nace de principios que ni *in actu* ni *in potentia* están en la mente humana, y sólo son conocidos en la luz de la revelacion sobrenatural.

1. Tanto en el conocimiento de Dios, así natural como sobrenatural, como en el que tienen los bienaventurados (*theologia comprehensorum*, en contraposición á la *theologia viatorum*), y el mismo Dios (*theologia Dei*), (I Cor. 13, 10-13. I. Joan. 3. 2) es Dios el objeto comun, pero por diversa manera conocido, en virtud de la diversidad del principio de conocimiento. S. Thom. I. q. 1 a. 1 ad 2: *Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Unde nihil prohibet, de iisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibiles lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, secundum genus differt ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur (por el contrario, la theologia viatorum y la theologia comprehensorum sólo difieren secundum speciem)*. Con más especificacion explica esto Super Boeth. *de Trinit. init.*: *Divinorum notitia dupliciter potest aestimare: uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi ex creaturis, quarum notitiam a sensibus accipimus. Alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex seipsis maxime cognoscibilia, quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur et a beatis secundum modum suum. De aquélla dice luégo: “valde imperfecta est, nam effectus non proportionatus causae imperfecte ducit in cognitionem suae causae: talis autem effectus est omnis creatura respectu creatoris, a quo in infinitum distat. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur, quae quidem perfecte in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum de divinis per divinam revelationem instruimur, et per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam. Et haec est theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, quae philosophiae defectum supplet, et secundum genus differt ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur.”*

2. La Sagrada Escritura señala expresamente esta diferencia entre el conocimiento natural y el sobrenatural de Dios.

A. El conocimiento natural.

a) Su esencia. I Cor. 2, 4, in persuasibilibus humanae sapientiae verbis. 6, sapientia hujus saeculi et principum hujus saeculi, qui destruuntur. 13, in doctis humanae sapientiae verbis. 1, 22. Graeci sapientiam quaerunt. 2, 12. spiritus hujus mundi.

b) Su fruto, el hombre natural. *l. c.* 14. Animalis (ψυχικός) homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei. cf. I Cor. 15, 46. 1, 20. Ubi sapiens, ubi scriba, ubi conquisitor hujus saeculi? cf. II Cor. 10, 2-6.

c) Lo que tiene por sabiduría, es locura delante de Dios. *l. c.* 1, 18. pereuntibus quidem stultitia est. 1, 20. stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi.

d) Procede de Dios como Autor de la naturaleza. Rom. 1, 19. Deus enim illis manifestavit. 20. Invisibilia enim ipsius per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; 21. quia cum cognovissent Deum. Sap. 13, 1. Vari autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est. cf. Act. 14, 16. Rom. 2, 14. 15.

e) De aquí se siguen los caracteres del conocimiento natural de Dios.

α. Contiene lo que se puede conocer de Dios. Rom. 1, 19. Quod notum est Dei, manifestum est in illis.

β. Se alcanza por la racional contemplación de las cosas criadas. 1, 20. per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.

γ. Es el don de la revelación de Dios en la naturaleza. 1, 19. Deus illis manifestavit (ἐφανερώσε).

δ. Por lo mismo es accesible á todos. 1, 20. ita ut sint inexcusabiles.

ε. Tiene lugar por el discurso. 1, 20. Sap. 13, 5. A magnitudine enim speciei (καλλωνίας) et creaturae cognoscibiliter (ἀναλόγως) poterat creator horum videri.

B. El conocimiento sobrenatural.

a) Es revelado por el Espíritu Santo. I Cor. 2, 10. Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. 8. quam nemo principum hujus saeculi cognovit. 7. Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula. 6. Sapientiam autem loquimur inter perfectos.

b) Su fruto, el hombre espiritual. 15. spiritualis (πνευματικός) autem. 13. spiritualibus spiritualia comparantes.

c) Lo que ante el mundo parece locura, es sabiduría. 1, 21. quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes. 23. Gentibus stultitia. 27. quae stulta sunt mundi.

d) Procede de Dios como Autor de la gracia. I Cor. 2, 7. Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est (τὴν ἀποκρυφθέντων). 9. quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit. 10. Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Joan. 1, 18. Matth. 11, 27. Hebr. 1, 1.

e) De esto se siguen los caracteres del conocimiento sobrenatural de Dios.

α. Contiene las cosas más íntimas de Dios. I Cor. 2, 10. profunda (τὰ βύθια) Dei.

β. Procede del Espíritu de Dios. 2, 11. quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei.

γ. Es la obra de la revelación por el Espíritu Santo. 10. nobis autem revelavit (ἀπεκάλυψε) Deus per Spiritum suum.

δ. No es accesible á ninguna inteligencia criada. 8. quam nemo principum hujus mundi cognovit.

ε. Se alcanza por medio de la fe y de la gracia. II Cor. 5, 7. per fidem enim ambulamus et non per speciem (διὰ εἰδούς). Heb. 11, 1. est autem fides... argumentum non apparentium (πραγμαμάτων ἐλεγγχος οὐ βλεπομένων). II Cor. 10, 5. in captivatem redigentes omnem intellectum (πᾶν νόημα) in obsequium (ὑπακοήν) Christi. Matth. 16, 17. Joan. 6, 45. I Joan. 2, 20. unctionem (χρίσμα) habetis a Sancto et nostis omnia.

Conc. Vatic. Constit. I. *De fide catholica*, cap. II: "Eadem sancta Mater Ecclesia tenet et docet. Deum, rerum omnium principium et finem, *naturali rationis humanae lumine e rebus creatis* certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (Rom. 1, 20): attamen placuisse ejus sapientiae et bonitati, alia, eaque *supernaturali via* se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio (Hebr. 1, 1-2). Can. I. S. q. d., Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse; a. s. II. S. q. d., fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo, cultuque ei exhibendo, edoceatur; a. s. III. S. q. d., hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse...; a. s. Nicol. de *Ulterioribus* Proposit. d. 10: Quod excepta certitudine fidei non est alia, nisi primi principii (ap. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et definitionum* ed. 4. 1865. n. 460; cf. Quesnel. Propos. 41. (Denz. 1256.) S. C. Indic. d. Jun. 1855. Pr. 2. (Denz 1506.) Cap. IV: Perpetuus Ecclesiae consensus tenet ac tenuit, *duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum*: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt.

3. Para el conocimiento natural de Dios, véase: Tertullian. (*Apologet.* II. 17. 18. De testimonio animae pass.) S. Irenaeus *adv. Haeres.* II. 6). S. Justin. (*Apolog.* II. 6). S. Cyprian. (*De idolorum vanitate* n. 4). S. Hieronym. (in *Gal.* 1, 4). S. Augustinus (*Civ. Dei.* VIII. 6. in *Joan.* Tract. CVI. 4). S. Gregor. Naz. S. Basilio y todos los escolásticos de acuerdo con Santo Tomás (*Summ.* I. q. 2. a. 1 ss.). Suarez (*Disp. theolog.* Tom. I. L. 1. Tract. 1. cap. 1). Gregor. de Valentia (*Comment. theolog.* Tom. I. disp. 1. q. 2. p. 2). Para el conocimiento sobrenatural: S. Justin. (*Cohortatio ad Graecos* c. 8. Dialog. c. Tryph. c. 110). S. Irenaeus (1. c. II. 25. IV. 5. 6). Clemens Alex. (*Strom.* I. V.-VII. pass.) S. Athanasius (*ad. Serapion.* Ep. I. 20. C. Gentil. pass.) Origenes (*C. Cels.* VI. 62. VII. 4). Tertullian. (*adv. Marcion.* I. 18: Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus). S. Augustinus (*Gen.* ad lit. IX. 17). S. Cyrill. Alex. (*C. Nestor.* III. init.) S. Leo *Serm. IX de Nativ.*) S. Hieronymus (in *Ephes.* 3, 8. 9). Cf. Petav. (*l. c.* I. 1, 1-3). Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie.* Schaffhausen 1861,

tom. I. pág. 371 y ss. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, tomo I. pág. 720 y ss. *Theologie der Vorzeit*, tomo II de la 2.^a ed. 1872, pág. 24 y ss. 62 y ss., Schüzler, *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und vom Wesen des Glaubens*. Maguncia 1867, pág. 357 y ss. Deuzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss*. Würzburg 1857, tomo I. pág. 115 y ss., tomo II. p. 1 y ss. Franzelin, *De Deo uno*, 1870. página 35 y s. 168 y s.

III. La Teología cristiana es aquella ciencia acerca de Dios que recibe sus principios de la revelacion de Jesucristo.

1. La revelacion así antigua como cristiana es auténtica, aunque no adecuada, y está contenida en los libros del Antiguo y Nuevo Testamento: la Escritura con la tradicion constituye la *regula remota fidei*. La revelacion cristiana es la explicacion, confirmacion, cumplimiento y perfeccion (Matth. 5, 17, 18) de la antigua. S. Augustin. In Heptateuch. II, 73: In vetere Testamento novum latet, in novo Testamento vetus patet; el cumplimiento del protoevangelio (Gen. 3, 15) es el fin á que se ordena la Historia sagrada del Antiguo Testamento (Rom. 10, 16). Uno mismo es el Dios de ambos Testamentos: pero de muchas maneras ha hablado á los hombres (Hebr. 1, 1), visible ó invisiblemente, acomodándose á todas las condiciones de la vida. preparando lo futuro por medio de sombras y figuras (Hebr. 8. 9: 10, I Col. 2, 9). Así el Antiguo Testamento ha sido un *παιδαγωγός εἰς Χριστόν* (Rom. 10. 4. Gal. 3, 24). La ley mosaica es el gobierno de un pueblo colocado en un grado inferior respecto al Cristianismo, entre el régimen providencial de los Patriarcas y el cristiano, en medio de ambos, y dándose la mano con ellos. Véase Haneberg, *Geschichte der biblischen Offenbarung*. 1863, pág. 146. En Moisés y los Profetas se anunció el Verbo de la revelacion; en Cristo el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros (Joan. 1, 14); por esto es el Cristianismo la última, más alta y perfecta revelacion de Dios, la religion absoluta, sobre la cual no es posible ya en adelante ningun progreso esencial,—contra las ilusiones de los Montanistas y Maniqueos; de los Fraticelli, Swedenborgianos, Irvingianos, etc. Joan. 15, 15. Omnia, quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis. Joan. 16, 13. Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Col. 2, 7. Vincent. Lirin. *Commonitor.* c. 26: Ut contenti non sint tradita semel et accepta antiquitus credendi regula; quasi non coeleste dogma sit, *quod semel revelatum esse sufficiat*. La antigua Ley ha sido abolida, la nueva subsiste para siempre (II Cor. 3, 11); no hay ya nada más perfecto sino en la vision beatifica, que sólo se diferencia en el modo (*specie*), no en la esencia (*genere*) del conocimiento de la fe. I Cor. 13, 9-13; II Cor. 5, 7. S. Thom. I. q. 1 a. 8 ad 3. Melch. Canus, *De locis theologicis* V. c. 5. q. 3. XII. c. 3. concl. 3. Suarez, *De fid.* disp. II. 6. Lugo, *De fid.* disp. III. 5. Pero es oficio propio de la Iglesia y de la Teología custodiar y defender, explicar y hacer uso de esta doctrina divina ("sacra doctrina", S. Thom. I. q. 1. a. 1) en conformidad con las diversas necesidades y fases del desenvolvimiento histórico del género humano. Vincent. Lirin. *l. c. c.* 27 sqq.

2. La segunda fuente (*regula remota*) de la sobrenatural y divina revela-

cion, es la tradicion oral no contenida en la Sagrada Escritura. Concil. Vatie. Const. I. cap. 2: Haec porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem, a Sancta Tridentina Synodo (Sess. IV. Decr. de Can. Script.) declarata, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt. Tiene su fundamento en la forma de predicacion evangélica instituida por el mismo Cristo. Cristo fué enviado del Padre; los Apóstoles y sus sucesores por Cristo, que en su nombre y revestidos de su autoridad, anuncian y custodian la fe hasta la consumacion de los siglos. Matth. 28, 18 (μαθηταί μου, haceldos vuestros discipulos) Luc. 10, 16. II Tim. 2, 2. Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idoneis erunt et alios docere. " El Cristianismo es religion, no teoria; accion, no doctrina especulativa; en él todo se relaciona muy principalmente á la vida, en el modo y forma de su propagacion por la predicacion oral. La enseñanza escrita es algo subordinado á ella, y ya lo indica la forma de la mayor parte de los libros sagrados (epistolas). " Hagemann, *Die römische Kirche* 1864. pág. 649. S. Iren. *l. c.* III. 3: Traditionem Apostolicam in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere.... cum Apostoli quasi in *depositorium dives* plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis. La tradicion como regla subsistente de la fe al lado de la Escritura. *l. c.* III. 2: Cum ex Scripturis arguuntur (haeretici) in accusationem convertuntur Scripturarum... Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab Apostolis, quae per successionem presbyterorum custoditur in Ecclesia, provocamus eos, adversantur traditioni dicentes... se sinceram invenisse veritatem... Evenit itaque, *neque Scripturis jam, neque Traditioni consentire* eos. De aqui se sigue que sólo la *traditio divina* es fuente de la revelacion, la cual es *traditio dominica* si trae su origen inmediatamente de Cristo, *traditio divino-apostolica* si ha sido transmitida por los Apóstoles bajo la inspiracion del Espiritu Santo; la *traditio humana*, meramente apostólica ó eclesiástica, no es fuente inmediata y directa de la revelacion, pero tiene suma importancia en virtud de la autoridad en que descansa. S. Augustin. Ep. 54 ad Januar.: Illa autem, quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto orbe terrarum servantur, datur intelligi vel ab ipsis Apostolis vel a plenariis conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata et statuta retineri. Cf. Kilber, *De principiis theolog.* Disp. I. cap. 2. De esto se tratará con más determinacion en la parte II. lib. 2.

IV. La Teología católica es aquella ciencia acerca de Dios que recibe del magisterio de la Iglesia católica, como *regula proxima fidei*, el depósito de la revelacion cristiana.

"La naturaleza de la ciencia dogmática debe ser determinada por la naturaleza del principio teológico de conocimiento. La oposicion capital entre el Catolicismo y el Protestantismo sobre la doctrina de las fuentes y del conocimiento de la verdad cristiana, debia producir una correspondiente oposicion entre la ciencia teológica protestante y la católica., Kuhn, *Katholische dog-*

matik. 2. edic. pág. 226. El último fundamento intrínseco de nuestra fe (*objectum formale adaequatam, motivum intrinsecum*) es la infalible autoridad de Dios revelante; I Thessal. 2, 13. Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut est vere, verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis. Cf. Suarez, *l. c.* disp. III. 3. Ella es también la que garantiza la infalibilidad del magisterio de la Iglesia, el cual es por sí un artículo de fe (*objectum materiale*). Por esto no es *absolutamente* necesario para el acto de fe que por el magisterio de la Iglesia se prolonga la verdad de fe, como acontece en los Patriarcas, Profetas y Apóstoles, la Santísima Virgen, etc., que tuvieron fe verdadera y propiamente dicha en la revelación que se les hizo, sin la mediación del magisterio de la Iglesia; así como toda revelación privada ó verdad conocida con suficiente certeza en las fuentes de la cristiana revelación requiere fe (*fides divina*) del que llega á conocerla. Pero la Iglesia es el órgano ordenado por Dios é instituido por Cristo, bajo la asistencia del Espíritu Santo, que transmite á todos la suma de las verdades reveladas sin mezcla de error (*fides catholica*). Su testimonio exige fe porque está asistida del Espíritu Santo, como Israel creía la voz de los Profetas, y los primeros cristianos la de los Apóstoles. S. Thom. in III. distinct. 23. qu. 2. a. 2. sol. 2 ad 3: Fidelis credit homini non in quantum homo, sed in quantum Deus in eo loquitur. Concil. Vatic. Constit. I. *De fide*, cap. III: Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. La Iglesia da, pues, testimonio, guarda é interpreta en forma auténtica Escritura y Tradición. Cf. Conc. Trident. Sess. IV. Por lo mismo la Teología católica, tanto en punto á los hechos y doctrinas de la revelación como á su verdadero sentido y conexión, se gobierna por el magisterio de la Iglesia. Vatic. 1. c. Cap. IV. *Fidei doctrina...* Christi sponsae tradita fideliter custodienda et *infallibiliter declaranda*. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum. Can. III. S. q. d. fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia, a. s.

V. La Teología católica es la ciencia *de la fe (fides quae) en y por la fe (fides qua creditur)*. De donde se sigue su diferencia de la fe misma y de toda otra ciencia racional, pero á la vez su conexión con ambas.

1. En doble sentido se toma el término fe: objetivamente, como conjunto de todo lo que Cristo ha revelado y por su Iglesia nos propone (*fides quae creditur*): y subjetivamente como acto ó hábito de la firme é infalible adhesión al contenido de la Revelación, por razón de la autoridad divina y movidos de la gracia (*fides qua creditur*). Bajo este doble respecto se distingue la Teología de la Fe. El objeto ó materia de su conocimiento se extiende más que el círculo de lo formalmente revelado (en la una *articuli fidei*; en la otra

conclusiones theologicae); el fundamento de la adhesion es allí la autoridad de Dios; aquí, con relacion á las conclusiones, la evidencia ademas del discurso (*assensus fidei, assensus theologicus*); por lo cual una misma verdad, como, por ejemplo, la voluntad humana en Cristo, puede ser objeto de la Revelacion y de la Fe, y á la vez objeto del asentimiento teológico. Suarez, *l. c.* Disp. III. 3. Gregor. de Valentia, Disp. I. q. 1. p. 5. Lugo *l. c.* Disp. I. 13: Theologia distinguitur inadaequate ab habitu fidei ut includens ab incluso; quae enim concurrunt ad assensum conclusionis theologicae includunt habitum fidei et addunt aliquid aliud. Ysambert., Tom. I. Disp. II. a. 1: Divina revelatio ut applicata aliquibus propositionibus per *discursum cognoscendis* est adaequatum formale objectum theologiae... Theologiae nostrae *formalis ratio* eadem ac fidei est; tametsi aliter ad assentiendum *principiis* movet, aliter ad assentiendum *conclusioni*. Illis, inquam, *sine medio syllogismo et ratione*, huic *ratione et syllogismo intermedio*. Quo discrimine Theologia et fides non verbis et cogitatione, sed universa re et toto genere servernuntur.

2. La diferencia entre la Teología y todas las demas ciencias racionales, resulta ante todo de la diferencia del principio de conocimiento. Este es *objetivamente* (principium externum) la divina y sobrenatural Revelacion; *subjetivamente* (principium internum) la gracia de la fe en virtud de la cual se eleva sobre sí misma la facultad natural de conocer, y se hace apta para la aprehension de la sobrenatural verdad revelada. Melch. Canus *l. c.* I. 2. S. Thom, *l. c.* q. 1. a. 8: Argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinae, eo quod principia hujus doctrinae *per revelationem* habentur. Et sic oportet, quod *credatur* auctoritati eorum, per quos revelatio facta est. a. 5 ad 2: non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Lo que tiene de comun la Teología con las demas ciencias es que descansa sobre principios ciertos, pero no demostrables. Cf. Aristotel. Anal. Poster. I. 3: οὐ πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέστων ἀναποδεικτικόν. Él los llama ἀρχαί, ἄμεσα *l. c.* I. 3. 9. *Metaphys.* IV. 4. S. Thom. I. q. 33. a. 1: Principium dicitur omne illud, a quo aliquid quocumque modo procedit. Aquí se trata de los *principia cognoscendi*, que son lo primero en toda ciencia. La diferencia consiste en que allí se reciben los principios por medio de la Revelacion, y son firmemente mantenidos en la fe (*habitu seu actu fidei*); aquí en la luz de la razon (*habitu intellectus*); allí el motivo primario del asenso es la autoridad de Dios; aquí la intrínseca (ó extrínseca por ejemplo en la ciencia histórica) evidencia de la verdad misma; allí la gracia sobrenatural mueve al asenso, aquí la innata inclinacion á la verdad de la inteligencia criada. Por eso únicamente el creyente tiene teología, porque sólo él posee con certeza los principios de esta ciencia. S. Thom. in II. S. Prol. q. 1. a. 3: Ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei. qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem; sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, quia lumen fidei non habent; quia nec etiam principia naturaliter insita nota sunt sine lumine intellectus agentis... Sicut habitus primorum principiorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura,

sed habitus conclusionum a primis principiis deductorum; ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum; sed acquiritur habitus eorum, quae ex eis deducuntur et quae ad eorum defensionem valent. Lugo *l. c.* l. 13. L. Molina in I. q. 1. a. 3. p. 13: Quare ejusmodi, habitus *naturalis* (pero no el *habitus infusus*) circa ea, quae ad fidem pertinent, permanent in eo homine, qui fidem per haeresim amittit.

VI. La Teología se ha pues respecto de la fe, como la ciencia respecto de sus primeros y más altos principios de conocimiento; por esto no excluye, sino que supone el uso de la razón.

1. Cf. M. Canus *l. c.* X. 1.: Habent se fides et Theologia non aliter quam habitus principiorum et scientia conclusionum. Aparte de aquel oficio de la Teología, en virtud del cual, y mediante investigaciones histórico-críticas, filológicas y filosóficas, pone en evidencia la credibilidad de la Revelación (Teología apologética), ó se reduce á sacar de sus fuentes los dogmas revelados (Teología positiva), es cabalmente su más elevado y propio empleo servirse de la razón en provecho suyo. Sostenida y guiada de la gracia y alumbrada por la luz de la fe (*fides quaerens intellectum fides illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit*, Conc. Vatic. Const. Cap. IV.), debe encerrar las doctrinas de la Revelación en conceptos claros, rigurosamente exactos, que, sin duda por ser tomados de cosas finitas, sólo alcanzan una aplicación análoga respecto de Dios y de las cosas divinas. S. Thom. Sup. Beñti. Lect. II q. 2 a. 3: De substantiis illis immaterialibus secundum statum viae nullo modo possumus scire quid est non solum per viam naturalis cognitionis, sed nec etiam per viam revelationis, quia divinae Revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut Dionysius dixit; quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias nobis esset ignotum, non tamen ad hoc, quod alio modo cognoscamus nisi *per sensibilia*. La Teología ha de deducir, mediante el discurso, de las verdades conocidas por la fe, otros muchos conocimientos (*conclusio theologica*), para construir el sistema uno y orgánico de la doctrina cristiana en cuanto es posible, porque la penetración de la esencia é íntima conexión de los dogmas es imperfecta, y por tanto el conocimiento científico de la fe quedará siempre incompleto. Debe, en fin, hacerse cargo de las objeciones de la incredulidad: defender y afirmar la fe mostrando la armonía del orden sobrenatural del mundo, considerado tanto en sí como en su relación al orden de la naturaleza. Conc. Vatic. *l. c.* *Aliquam* Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognovit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide accepta, ipsius tamen fidei velamine contacta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, non per speciem.

Cf. Pius IX. ad Archiepisc. Monac. d. 11 Dec. 1862 (Denz. 1526): ut illa aliquo modo a ratione intelligantur. cf. d. 21 Dec. 1863 (Denz. 1534).

2. Así los SS. Padres y teólogos: Clemens Alex. Strom. I. 11, pág. 127: ἀργὸν δὲ βούλεται εἶναι τὸν πιστεύσαντα ὁ λόγος ζῆταίτε γὰρ καὶ εὐρίσσετε, λέγειν ἀλλὰ τὴν ζήτησιν εἰς εὐρασίαν περᾶσθαι. Cf. Strom. V. 1, pág. 235. VII. 10, pág. 310 ss: πιστεύσαι δὲ, θεμελίος γνώσεως. II. 4, pág. 157: πιστῆ τούτων ἡ γνώσις, γινώσκει δὲ ἡ πίστις, θεία καὶ ἀκατάληκτα τε καὶ ἀκαταλόγητα γίνεσθαι. Todo lo que escribe San Agustín a Consencio versa sobre la caestión de la importancia y manera de usar de la razon en materia de fe. Ep. CXX. 3. 3: Corrigo definitionem tuam non ut fidem respuas, sed ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. Trinit. XIV. 2. S. Anselm. Cant. Cur Deus homo, cap. II. Hugo Víctor. Trinit. I. 1. S. Bonaventura in I. S. prooem. q. 2. S. Thom. I. c. q. 2 a. 1: Cum perfectio hominis consistat in conjunctione ad Deum, oportet, ut homo ex omnibus, quae in ipso sunt, quantum potest, ad divina incitetur et adducatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni disimorum vacet. Pero al mismo tiempo nunca la razon, per ilustrada que sea, comprenderá completamente las verdades de la fe. S. Thom. I. q. 32 a. 1: Quae fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiant; apud alios vero sufficit defendere, non esse impossibile, quod praedicat fides.» q. 46. a. 2. C. Gent. I. 9: Utile est, ut in hujusmodi rationibus (aliquas veras similitudines colligere quantumcumque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio. Quien pretende comprender el misterio yerra de tres maneras (Sup. Boët. q. 2. a. 1): Primo ex praesuntione, quia scl. sic ea scrutatur aliquis, quasi ea perfecte comprehensurus. Secundo ex hoc, quod in his, quae sunt fidei, ratio praecedat fidem, non fides rationem, dum scl. aliquis hoc solum vult credere, quod ratione potest invenire, dum debebat esse e converso. Tertio, ultra modum suae capacitatis ad divinorum perscrutationem se ingerendo. Non enim omnes eandem mensuram sunt consecuti. Cf. Petav. I. c. e. 4. Este punto se trata más de propósito en la part. II. lib. 3.

3. De este modo llena la Teología su oficio como ciencia „cui tribuitur id, quod fides saluberrima gignitur, defenditur, roboratur.“ S. Augustin. I. c. Pero esta firmeza de la fe no es intrínseca y científica, sino sólo (ab extrinseco) accidental y negativa; cf. Serm. CCXL. 1: Qui novit, quomodo ista defendat, doctior est, non fidelior. Santo Tomás explica la frase de San Agustín (II. II. q. 1. a. 1 ad 1): Dicendum, quod per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia; sed principalis et propria causa fidei est illa, quod interiorius movet ad assentiendum. Es sin embargo de grande utilidad la ciencia de la fe (II. II. q. 2. a. 10): Ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem et super ea ex cogitat et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest; et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti. ad 2: Rationes, quae inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt, et ideo non desinunt esse non apparentia; sed remouent impedimenta fidei, unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei.

4. De ningun modo se sigue de aquí que la Teología dependa de la Filosofía, siendo lo cierto que esta debe emplearse en servicio de aquélla. S. Thom. I. q. 1. a. 2: “Dicendum, quod haec scientia accipere potest aliquid ex philoso-

phicis disciplinis, non quod *ex necessitate eis indigeat*, sed ad *magis manifestacionem eorum*, quae in hac scientia traduntur. Et id ipsum, quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed *propter defectum intellectus nostri*, qui ex his, quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea, quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur. C. Gent. II. 4: Si qua circa creaturas communiter a philosopho et fidei considerantur, *per alia et alia principia* traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex *propriis rerum causis*: fidelis autem ex *causa prima*, ut puta, quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxime sapientia dici debet... et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina procedit; nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum. Exinde etiam est, quod *non eodem ordine utraque doctrina* procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat, et ex eis in Dei cognitionem perducit, primo est consideratio de creaturis et ultimo de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Por esto el método propio de la Filosofía es el analítico, así como el de la Teología el sintético.

VII. La Teología es ciencia, porque partiendo de principios absolutamente ciertos, — las proposiciones de fe — los desenvuelve para construir un sistema de conocimiento cristiano. Es una ciencia, porque todo lo que es objeto de su investigación, lo considera con relación á Dios Uno y á la idea eterna del mismo. Es la ciencia más alta por razón de la excelencia, así de su objeto como de su principio de conocimiento.

1. Los más antiguos teólogos resuelven en parte negativamente la cuestión de si la Teología es ciencia; así Durando, Escoto, los Nominalistas, Gregorio de Rimini, Vasquez: véase á Gregor. de Valentia I. c. p. 3. Petav. I. c. c. 5. 8. La cuestión, sin embargo, es más de nombre que de cosa. La Teología no es ciencia en el sentido de la definición de Aristóteles (Anal. post. I. 2. Eth. VI. 3. Schwegler, *Geschichte der griechischen Philosophie*. 1859, pág. 169), porque sus principios no son de suyo evidentes. Pero no el hecho de la evidencia *para nosotros*, sino el hecho de la misma *en sí*, aún cuando no sea completa para nosotros, á causa de la imperfección de nuestra inteligencia, decide del carácter científico de la Teología, la cual con estas proposiciones evidentes en sí y por sí, desenvueltas por la razón creyente, construye el edificio de la doctrina cristiana. Por eso la Teología es análoga á las ciencias subalternas, que de otra más alta región del saber (aquí *theologia Dei et beatorum*) reciben sus principios. S. Thom. I. q. 1. a. 2: Duplex est scientiarum genus: Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et hujusmodi; quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis

lumine *superioris scientiae*, sicut perspectiva procedit ex principiis notis per geometriam. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musicus credit principio tradito sibi ab arithmetico, ita sacra doctrina credit principio revelato sibi a Deo. Áun Vasquez lo reconoce (Disp. IV. c. 9. ad 1): Patres et Scriptura ipsum quoque assensum fidei, qui est assensus principiorum et respondet assensui qui dicitur intellectus in aliis scientiis, appellant scientiam. Neque enim usurpant vocem presse in ea particulari significatione, qua philosophi usurparunt ad significandum solum assensum evidentem et per discursum deductum, sed latiori quadam significatione... quarum notitia potius respondeat intellectui principiorum, quae sunt evidenter per se nota, quam notitiae conclusionum, quarum solum dicitur haberi scientia.

2. La unidad de la Teología como ciencia resulta de la unidad del *principio de conocimiento*, puesto que todo lo conoce en la luz de la divina revelación, y á causa de esto es una participación del conocimiento absoluto de Dios mismo, por donde alcanzamos una semejanza de la ciencia divina, que es absolutamente simple, porque Dios todo lo conoce por medio de sí mismo (*uno simplicissimo intuitu*). S. Thom. 1. c. a. 3: Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum objectum non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti... Quia ergo sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, *communicant omnia in una ratione formali objecti hujus scientiae*, et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una. a. 7: Omnia pertractantur sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. a. 3 ad 2: Ea, quae in diversis scientiis tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia et sic sacra doctrina est *quaedam veluti impressio divinae scientiae*, quae est una et simplex omnino. Asimismo, por medio de su principio de conocimiento, alcanza una sobrenatural é infalible certeza, y participa de aquella ciencia infalible con la cual se conoce Dios á sí mismo y en sí todas las cosas.

3. Por su *objeto* es la más *necesaria y noble* de las ciencias, puesto que ningún espíritu criado puede sustraerse al pensamiento de Dios cuando, siguiendo el impulso de su naturaleza, investiga la causa y fin de las cosas. Es la ciencia más *universal* en virtud de su indisoluble conexión con todas las ciencias, que tienen en ella su más profunda base, último complemento y perfección, y por razón de su influjo en todos los órdenes y centros de la vida. Cf. S. Thom. C. Gent. I. 2. Su pensamiento fundamental es éste: Inter omnia studia hominum sapientiae studium est *perfectius* (quia, in quantum homo sapientiae studio se dat, in tantum verae beatitudinis aliquam partem jam habet); *sublimius* (quia per ipsum homo ad divinam similitudinem praecipue accedit, quae omnia in sapientia fecit); *utilius* (quia per ipsam ad immortalitatis regnum pervenitur); *jucundius* (quia non habet amaritudinem conversatio illius, sed laetitiam et gaudium. Sap. 8, 16). Cf. Sup. Boëth. q. 2. a. 2: Scientia alia secundum modum divinatorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecte in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae *quaedam illius cognitio*.

nis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso, quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, i. e., *símplici intuitu* non discurrendo, ita nos ex his, quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliarum secundum modum nostrum, scil. discurrendo de principiis ad conclusiones... Ex quo patet, quod haec scientia est altior illa divina, quam Philosophi tradiderunt, cum ex altioribus principiis procedat. Cf. S. Gregor. Naz. *Orat.* XX. 12. *Orat.* XXII. 11. S. Basil. *De Spír. Sto.* c. 1. S. Hieronym. Ep. 155. Petav. *l. c.* c. 8. Acerca de la relacion de la Teología con las demas ciencias: Hettinger, *Der Organismus der Universitätswissenschaften und die Stellung der Theologie in demselben.* Würzburgo 1862. Staudenmaier, *Ueber etiam in Deo et angelis dicimus esse scientiam, cum tamen et Dei et angelos Wesen der Universität und den inneren Zusammenhang der Universitätswissenschaften,* 1839.

VIII. Lo mismo que el método científico en general, el de la ciencia de la fe es susceptible y há menester ser cultivado. Pero así como es poco justificada la conservacion incondicional y exclusiva estima de determinado método en un cierto periodo de desenvolvimiento de la Teología, tampoco puede aprobarse el completo abandono de las tradiciones científicas de la antigüedad. En general, aquel método ha de preferirse que tome en cuenta tanto la dignidad de la fe como las razonables exigencias de la ciencia.

1. El método de la ciencia no es una misma cosa con su contenido, pero está ligado sin embargo con él, y de él depende. Está ademas en relacion con el movimiento intelectual y el desenvolvimiento de la cultura de una época determinada en general, y lleva su sello. Uno es por tanto el método en los SS. Padres, otro el de la Escolástica, otro el de la Edad moderna y novísima. El primer periodo es fundamental; florece especialmente en el campo de la Apología contra las objeciones del Judaismo y Paganismo sobre los principios de la fe cristiana — Revelacion cristiana, — hasta tanto que las diversas formas de la herejía, y la exposicion y definicion del dogma por parte del magisterio de la Iglesia, exigen un ajustado método científico. Sin embargo, sólo brotan parciales ensayos de una exposicion sistemática: la Escolástica. Llegada á su punto culminante en Santo Tomás, fué la primera que labró en su *Summa theologiae* un perfecto sistema científico de la fe cristiana, grandiosamente concebido, orgánicamente trabado y de correctas proporciones en todas sus partes. Syllab. XIII. Methodus et principia, quibus antiqui doctores scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt. La justificacion de esta proposicion véase en Kleutgen, tomo IV, pág. 20 y sig. Melch. Canus. *l. c.* VII.

2. Con esto no se impone un absoluto retroceso, dado que fuere posible; pero bien nos enseña la Iglesia que continuamos edificando sobre los firmes cimientos que ccharon los SS. Padres y la Escolástica clásica: en cuanto á la

degeneracion de la Escolástica en sus últimos tiempos, no estaban ciegos sus más celosos defensores. Cf. S. Thom. *Summ. Prolog. M. Canus l. c. 2. IX. 7. Tanner. l. c. pág. 14.*

3. Entre los métodos de la ciencia teológica ensayados en los tiempos modernos, se ha de desechar a) el método *matemático*, que desde Chr. Wolf, invadió los dominios de la Teología (*Commentar. de studio mathematico. c. 2.* cf. Steph. Wiest. *Institutiones theologicae. I. 3*), para alcanzar aparentemente aquella evidencia que corresponde en efecto á las Matemáticas segun su naturaleza. El método de cada ciencia está precisamente determinado por su objeto. S. Thom. in I. Ethic. Lect. 3: *Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia debet esse conveniens ei, quod subjicitur sicut materia in illa scientia, sicut neque in his, quae fiunt per artem, est similis modus operandi in omnibus, sed unusquisque artifex operatur ex materia secundum modum ei convenientem, aliter quidem ex terra, aliter ex luto, aliter ex ferro.* El método matemático entre los protestantes fué empleado particularmente por Carpzov (*Oeconomia salutis N. T. seu theologia revelata dogmatica methodo scientifica adornata* (4 tomos 1737 — 1765), Ribov (*Institutiones theologiae dogmaticae methodo demonstrativa traditae* 1741), Canz (*Compendium theologiae purioris* 1752), Reusch (*Introductio in theologiam revelatam.* 1749). Con mucha mayor resolucion se debe desechar aquel método en que se hace estima de principios y miras tomados de los sistemas filosóficos y apropiados á su institucion, exposicion y procedimiento científicos. Aquí es la forma extraña al fondo, si es que no pugna con él; de modo que cada nueva investigacion debe por fuerza alterar el dogma en provecho de preocupaciones filosóficas, y sobreponerse á su propio y más profundo sentido; como pasó con el Arrianismo, que no fué sino un moderado Gnosticismo, y éste fruto de un falso eclecticismo filosófico. Así, por ejemplo, de la escuela de Kant: Hedefonso Schwarz, *Handbuch der christlichen Religion*, 1793. 3 tomos Simpert Schwarzhueber, *Praktisch-katholisches Religionshandbuch*, 1786. 4 tomos. De la escuela de Fichte y Schelling: Zimmer, *Theologia christiana specialis et theoretica.* 1802—6. Tanner, *Wissenschaftliche Aphorismen der Katholischen Dogmatik*, 1814. Geishüttner, *Theologische Moral*, 3 tomos, 1805. Véase K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil*, 1866, pág. 195. El empeño de hacer de la Teología una ciencia en términos que todas las verdades de la fe se conviertan en verdades de razon, es inadmisibile (Günther, *Eurystheus und Herakles*, pág. 251. 229. 263. Prelec. I. pág. 97. Drey (*Einleitung in das Studium der Theologie*, 1829, pág. 27: “La Teología tiene por oficio propio convertir la estricta fe en ciencia.; véase, sin embargo, *Apo-logetik* 2. edic. I. pág. 289). Aquí se desconoce la distincion entre el órden natural y el sobrenatural: se rebaja lo sobrenatural á la esfera de lo natural, se niega la esencia del misterio, la actividad científica es sobrepuesta en su progreso á la fe, y renovada la diferencia de la falsa gnósis entre creyentes é iluminados, *exotérica* y *esotérica* Religion. Contra Günther véase en particular á Kleutgen, IV. pág. 716. Kuhn, *Dogmatik*, tomo II, pág. 504 ss. Clemens, *Die speculative Theologie A. Günthers und die katholische Kirchenleh-*

re, 1853. El juicio de la Iglesia: Pius IX. ad Archiep. Colon. 15 Jan. 1857 (Denz. 1510): Atque illud etiam vel maxime improbandum et damnandum, quod Güntherianis libris humanae rationi et philosophiae, quae in religionis rebus non dominari, sed ancillari omnino debent, magisterii jus temere attribuat, *ac propterea omnia perturbentur*, quae firmissima manere debent tum de *distinctione inter scientiam et fidem*, tum de *perennis fidei immutabilitate*, quae una semper et eadem est. Asimismo Pio IX. ad Archiep. Monac. d. 11 Dec. 1862 (sobre la Introduccion á la Filosofia por Frohschammer, 1858, página 277 y ss.) Syllab. VIII. Cum ratio humana ipsi religioni aequiparetur, idcirco theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt. Concil. Vatican. l. c. c. 4: Nunquam idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Can. I. S. q. d., in revelatione divina nulla vera et proprio dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite exultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, a. s. Tampoco pide el carácter científico de la Teología la duda positiva (*examen dubitativum*) como punto de partida de vuestras investigaciones para alcanzar la fe, ni una prueba evidente de la verdad de la proposicion de fe, de tal modo que el asenso á la misma sea meramente filosófica y necesaria conviccion, en virtud de los fundamentos, segun las leyes de la razon humana. (Hermes, *Einleitung in die christ-katholische Theologie*. I y II part. 1819-1829. *Dogmatik*, I. part. 1834): El juicio de la Iglesia: Gregor. XVI. d. 26 Sept. 1835 (Denz. 1487): Utpote qui audacter a regio, quem universa traditio et SS. Patres in exponendis ac vindicandis fidei veritatibus tramite stravere, deflectens, quin et superbe contemnens et damnans, tenebrosam ad errorem omnigenum viam moliat in dubio positivo tanquam basi omnis theologicae inquisitionis, et in principio, quod statuit, rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem. Conc. Vatic. l. c. can. V. S. q. d. assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci; aut ad solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, a. s. Más particularmente se trata este punto en la parte II. lib. 2.

4. Que tampoco se ha de abandonar el tecnicismo de las Escuelas sin apremiante motivo, se deduce de la íntima conexion entre las ideas y los signos que las representan, entre los conceptos y las palabras. La terminología de las Escuelas es producto del sucesivo desenvolvimiento de la Teología, y está tan íntimamente enlazado con ella que apenas podemos conservar ésta menospreciando aquélla. Así como un lenguaje culto y rigurosamente preciso es el órgano adecuado para la comunicacion é inteligencia de las ideas, medio por donde se conserva la continuidad del pensamiento, y el espíritu de un pueblo encuentra su plena expresion, así tambien hace accesible á nosotros penetrar desde lúego con seguridad en su sentido y vida interior. De la misma manera la terminología de las Escuelas constituye una condicion necesaria para la inteligencia de muchas definiciones de la Iglesia, que la suponen y aun la sancionan (*consubstantialis, transsubstantiatio, unio hypostatica, processio, opus*

operation, etc. ; y un cambio en la expresión altera, ó no expresa con rigurosa exactitud, el sentido del dogma. Petav. *l. c. c. 8*: Nobis non illa solum, quae accepta sunt in usum ab antiquis patribus, defugienda non sunt. quod iis inveniri meliora non possunt, sed nec scholarum trita consuetudine et quasi propria facta. De aquí la advertencia de los SS. Padres de que nos abstengamos de toda novedad en las expresiones. S. Augustin. *Civ. Dei X. 23*: Nobis ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem. Tertulian. *De carne Christi. c. 13*: Fides nominum salus est proprietatum. (Véase abajo part. II, lib. 2.)

IX. El principio que debe servir de norma para la división de las ciencias teológicas, es principalmente el fin de cada una de ellas; así pues, se divide la Teología en general en dos partes principales: Teología teórica, y Teología práctica. Si además consideramos la Teología en su sucesivo desenvolvimiento, se nos presenta como tercera parte la Teología histórica. Como aquí hacemos distinción entre la historia de la Revelación en general hasta Cristo y la fundación de la Iglesia, probada por las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento, y su histórico desenvolvimiento hasta nuestros días, se divide la Teología histórica en dos miembros: la Teología bíblica, y la Teología histórica propiamente dicha con sus ciencias auxiliares.

1. La división general de las ciencias *in scientia speculativa y practica*, la aplica Santo Tomás también á la Teología. I. q. 1. a. 4: Sacra doctrina una existens se extendit ad ea, quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem, quam in diversis attendit, scil. prout sunt divino, lumine cognoscibilia; unde licet in scientiis philosophicis alia sunt speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utranque sicut et Deus eadem scientia cognoscit et se et ea, quae facit. El principio de distinción es doble, según el objeto y el fin. (I. q. 14 a. 16): ex parte *rerum scitarum*,... quantum ad *finem*: intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculativi sistit in consideratione veritatis. Fr. Toletus in I. q. 1 a. 4: In scientia practica necessario duo sunt actus, alter est cognitio dirigens et regulans, alter est actus regulatus, in quem cognitio dirigitur et regulatur. Talis actus dicitur praxis; non enim aliud est praxis, quam actus regulatus ab actu intellectus... Hinc practicum dupliciter: uno modo, quod ordinat praxin, et sic in intellectu est, et dividitur speculativo. Altero modo quod dicit ipsum actum, et sic reperitur in aliis potentiis. Siendo Dios nuestro fin, la Teología es, según Santo Tomás, especulativa y práctica, y todavía más especulativa que práctica, porque nuestro fin primario consiste en la visión de Dios. I. q. 1. a. 4: Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis, de quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit. Pero justamente porque la Teología nos enseña á conocer á Dios, nuestro más alto fin, por un modo sobrenatural y más

excelente que puede hacerlo la filosofía, es, en el más pleno sentido, sabiduría, l. c. a. 6: Cum enim sapientis sit iudicare et ordinare, iudicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur, ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis... Ille igitur, qui considerat *causam altissimam totius universi, quae Deus est*, maxime sapiens dicitur, unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustin. (*Trin.* XII. 14.) Sacra autem doctrina *propriissime* determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt), sed quantum ad illud, quod notum est sibi soli de se ipso et aliis per revelationem communicatum.

2. Entre los que primero intentaron en los tiempos modernos una sistemática division de la Teología, se distingue Wiesner (*Isagoge encyclopaedica et methodologica in Theologiam universam*. Herbipoli, 1788); y antes Oberthür (*Encyclopaedia et Methodologia*. Herbipoli, 1786, incompleta). Divide la Teología en dogmática, polémica y moral, á las cuales junta la ciencia de los *principia constituentia* (Escritura y Tradicion), *principia dirigentia* (Iglesia y Padres) y *principia adjuvantia* (Filosofía, Filología bíblica, Historia eclesiástica). Dobmayer adopta la division fundamental de Santo Tomás (*Sistema theologiae catholicae*, 1809) en teórica (*theologia doctrinalis*) y práctica; Wirthmüller todavía añade las ciencias directivas y las fundamentales (*Encyklopädie der Theologie*, 1874, página 286); tambien Schwetz (*Theologia generalis*, 1869) indica como ciencias auxiliares la Teología bíblica y la histórica; Staudenmaier (*Encyklopädie der Theologie*, 1834) agrega á la Teología teórica y práctica la Teología histórica como tercer miembro. Sin embargo, todos los hasta aquí citados cuentan á la Moral entre las ciencias teóricas, contra el uso comun del lenguaje fundado en la naturaleza misma de las cosas. Klee (*Encyklopädie der Theologie*, 1832) distingue entre Teología *ética* y *litúrgica*. Méno acertado S. v. Drey (*Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, 1819), hace la division en Propedéutica histórica (estudio de la Biblia y Teología histórica), Teología científica (Apologética, Dogmática, Moral, Sistema de la Iglesia cristiana) y Teología práctica (Guía práctica del gobierno de la Iglesia y del culto divino): A. Buchner (*Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften*, 1837) en Teología pastoral y Teología histórica con las ciencias auxiliares. Entre los protestantes, la division ordinaria es en Teología exegetica, histórica, sistemática y práctica. Véase Hagenbach, *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften*, 8.ª edic., 1869, pág. 110, ss. Falta cabalmente la doctrina de la Iglesia como *regula proxima fidei* y reino visible de Dios en la tierra.

APOLOGÉTICA.

§ 2.

Su idea, método, division é historia.

Zöckler, *Beweis des Glaubens*, 1867, p. 1.—Drey, *Apologetik*, 2.ª edic., Maguncia 1844, 3 tomos, Introduccion.—Lechler, sobre el concepto de la Apologética (*Theolog. Studien und Kritiken*, año XII, tomo III, pág. 595 y ss.)—Hagemann, Objeto de la Apologética católica (*Tübinger Theolog. Quartalschrift*, año XXXIX, pág. 359 y ss.)—Hänell, La Apologética como ciencia del fundamento comun de la Iglesia y de la Teología. (*Studien und Kritiken* XVI, pág. 567).—Kienlen, Estado de la Apologética. (En la misma obra XIX, pág. 893.) A. Schmid, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus*, pág. 249 y ss.

I. La Apologética católica (Teología fundamental, *Demonstratio christiana et catholica*) es aquella disciplina teológica que expone las pruebas científicas del Cristianismo como religion absoluta revelada por Dios, la cual se manifiesta, guarda, enseña y comunica á todo el género humano en la Iglesia católica, única verdadera.

1. Apologética quiere decir propiamente la ciencia de la Apología (*ἀπολογία*), así como Dogmática la ciencia de los dogmas, y por tanto la ciencia de la defensa del Cristianismo por la exposicion de sus fundamentos. De aquí resulta su diferencia de la Apología. Apología es la defensa contra un ataque; y porque todo en la Religion cristiana y católica es ó puede ser atacado, así todo puede y ha de ser defendido, ó ser objeto de una apología: proposiciones de fe y de moral, de legislacion eclesiástica y del culto, la fe misma y los fieles. *Ἀπολογία* Act. 22, 1; 24, 16; I. Cor. 11, 13; II. Cor. 4, 11; Philipp. 1, 7, 17; II. Tim. 4, 16; I. Petr. 3, 15. *ἔτοιμοι εἰς ἑστῆς πρὸς ἀπολογία*, prontos para la defensa. Cf. Schleusner s. h. v. Las Apologías de San Justino mártir y de Athenágoras son propiamente una defensa de los cristianos (*Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν ὁ Ἡερσβεῖα περὶ Χριστιανῶν*), é indirecta del Cristianismo. Pero no por esto es la Apologética respecto de la Apología como la teoría respecto de la práctica (Sack, *Christliche Apologetik*. 2.^a edic., Hamburgo 1841, pág. 20), y ménos todavia un mero método científico de la Apología, acaso como homilética, ó guía de los teólogos prácticos en la defensa del Cristianismo, por lo cual habria que asignarle un lugar en la Teología práctica (véase á Tholuck, Palmer, *Literarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft*, 1831, N. 1868. 1839. N. 62. Delitzsch, *Apologetik*, pág. 32. Kienlen, *Theologische Studien und Kritiken*. 1846. pág. 4). Todo lo contrario, es ella misma una defensa.

2. Pero si esto es así, se puede pensar que no hay lugar propio en el cuadro de las ciencias teológicas para la Apologética como especial disciplina, pues todas las disciplinas teológicas tienen la facultad de refutar las objeciones al exponer sus doctrinas, probar la tésis é impugnar la antítesis. Luego la Apologética parece denotar únicamente un punto de vista especial, una direccion y ejercicio específico en el estudio científico de la disciplinas teológicas; pero sin poseer ningún principio ni objeto diferente de ella, y por consiguiente sin lugar propio en el organismo de estas ciencias. Ni aun la exposicion de la Dogmática ó Moral católica ó del Derecho canónico, desde el punto de vista apologético, da lugar á una Apologética como ciencia propia. Contra esto decimos que toda Apologética es Apología, pero no viceversa. La Apología de San Justino mártir fué excelente para su tiempo y contra sus adversarios, pero insuficiente como Apologética. La Apologética vino despues de la Apología, como la Lógica despues del ejercicio de la razon. Nació de la necesidad de la Apología, lo mismo que el nombre así tambien la cosa; la necesidad de la defensa la ha engendrado. Por esto no le es licito ignorar los ataques, pero no los considera aisladamente sino en conformidad á sus comunes supuestos y conceptos principales de donde procede el punto de vista científico en que se apoyan: la exposicion y refutacion de este principal y comun error contrario al

Cristianismo y á la Iglesia, no se pueden cabalmente lograr sino científicamente y fundándose en los principios. De este modo corresponde á la Apologética un particular oficio y determinado puesto. A lo cual se agrega que toda antítesis no es combatida con éxito científico sino por medio de una tésis. Por esta razón, el fin de la defensa en general lleva á la Apologética, de la negativa, á la otra y esencial parte de su oficio, esto es, á la *positiva*, ó sea la exposición científica y desenvolvimiento de los hechos y verdades fundamentales del Catholicismo. Como el error dirige sus ataques contra todos los dominios de la fe y de la vida cristiana, y la defensa es obligatoria, también se ensancha positivamente la Apología del Cristianismo en todos sentidos, sin limitarse al meramente teológico, sino extendiéndose también por el campo de la ciencia profana, de la política, de la historia de los pueblos y de la civilización, de la economía política y del arte: hasta la vida misma de los cristianos, la sangre de los mártires, los sacrificios de la caridad en las obras de misericordia, constituyen una brillante Apología. Pero la Apologética tiene por fin asentar científicamente el Cristianismo en sus más íntimos y esenciales principios, en sus más profundos fundamentos. Por esto, mientras las Apologías especiales estudian el Cristianismo de muchas maneras, según sus particulares doctrinas, instituciones, etc., desde un punto de vista relativo, para determinados tiempos y necesidades, el objeto de la Apologética es el estudio de la religión en sí según su universal carácter, que abarca todos los tiempos y pueblos.

3. Más propia y determinadamente se designa á la Apologética como ciencia teológica fundamental, *Theologia fundamentalis*, porque pone por base de toda verdad y acto de fe el fundamento universal de la fe cristiana: la autoridad de Dios como motivo (*objectum fidei formale*), y su palabra revelada como objeto (*objectum fidei materiale, omne et solum a Deo revelatum et ab Ecclesia propositum*). Se llama Dogmática general (*Dogmatica generalis*) en contraposición á la especial; no en el sentido de relación de lo general á lo particular, sino porque siendo la fe en el hecho de la divina Revelación, certificada por la autoridad de la Iglesia, dogma fundamental que todos los demás dogmas suponen, la Apologética va delante como el elemento principal y constitutivo de la exposición de cada uno de los mismos dogmas. En la doctrina sobre la Revelación investiga el fundamento general en que descansan todos los dogmas: en la de la Escritura y Tradición considera las fuentes de donde la Dogmática saca sus proposiciones de fe; en la de la Iglesia el testimonio auténtico del depósito divino y su concepto católico, esto es, en el que debe ser entendido por todos los fieles. Las cuestiones sobre la esencia y análisis de la Fe, el desenvolvimiento de la Revelación y de su conocimiento científico en la Iglesia, la cooperación de la humana actividad en orden al fundamento de la Fe y de la ciencia de la misma — Fe y ciencia, — en suma, que son el dominio propio de la Apologética como disciplina teológica fundamental, constituyen los indispensables prolegómenos de la Dogmática; por lo cual ha sido llamada por algunos introducción á la Dogmática, ciencia del conocimiento teológico. Véase Kuhn, *Kath. Dogmatik*, 2.^a ed., 1859, pág. 4. Scheeben, *Dogmatik, Theologische Erkenntnislehre*, pág. 6 y ss. Heinrich, *loc. cit.*, pág. 131 y ss.

4. Hemos llamado al Cristianismo en su manifestación en la Iglesia la religión absoluta, con lo cual queremos dar á entender estas tres cosas: *a*) Que la Religión cristiana no es verdadera en un sentido meramente relativo, ó sea respecto de un cierto grado de desenvolvimiento, como, por ejemplo, la religión del Antiguo Testamento, que, áun cuando de origen inmediatamente divino, tenía sólo el carácter de preparación y figura (*Hebr.* 9, 11 ss.; 10, 11 ss.) de una cosa más perfecta; y todavía ménos lo es en el sentido de un mero privilegio proporcionado á la índole, cultura y capacidad de pueblos y tiempos determinados con tendencia á su progresivo perfeccionamiento. *b*) Que cabalmente por esto es el Cristianismo, respecto de la religión del Antiguo Testamento, como el cumplimiento respecto de la profecía, el centro respecto de la circunferencia, la íntegra verdad respecto de los fragmentos de la misma; que contiene todos los elementos de verdad y de bien de los sistemas religiosos de la antigüedad, por él resumidos y realzados, y por lo tanto en él mismo abolidos. Es “la plenitud de los tiempos., Lactant. *Institut.* VII. 7: Nullam sectam fuisse tam deviam, nec philosophorum quemdam tam inanem, qui non viderit aliquid ex vero. Quodsi exstitisset aliquis, qui veritatem, sparsam per singulos per sectasque diffusam, colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere, nisi veri peritus ac sciens potest: verum autem nonnisi ejus scire est, qui sit doctus a Deo., Cf. Clemens Alex. *Strom.* I. 17. (pág. 124): Φιλοσοφίαν δὲ, οὐ τὴν στωϊκὴν λέγω, οὐδὲ τὴν πλατωνικὴν, ἢ τὴν ἐπικουρείων τε καὶ ἀριστοτελικὴν ἀλλ’ ὅσα εἴρηται παρ’ ἐκάστη τῶν αἰρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν σημαί. *c*) Que un progreso en punto Religión y Moral sobre el Cristianismo es por lo mismo imposible, áun cuando su inmutable contenido pueda desenvolverse en muchas formas y aplicaciones.

5. La Apología católica puede hacer distinción lógica, pero no real, entre Cristianismo é Iglesia: la Iglesia es la forma esencial de manifestación del Cristianismo ordenada por Dios, y con Cristo y por Cristo fundada (Eph. 1, 23. I Cor. 12, 12). Objeto de la Apologética no puede ser meramente la defensa del “fundamento común, en el cual todas las Iglesias subsisten,” (Delitzsch, *Apologetik.* pág. 13), sino especialisimamente de la Iglesia como incommovible fundamento que sustenta todo el edificio del Cristianismo (I Tim. 3, 15; Eph. 1, 14; Matth. 28, 18; Luc. 9, 35; Joan. 10, 26), y guarda en inviolable depósito la doctrina de salud, sin la cual el Cristianismo se divide en innumerables sectas, se empobrece y se convierte en adversario de sí mismo. “Si debemos definir rigurosamente la esencia del Cristianismo, tropezamos desde luego con una no leve dificultad. ¿Qué es el Cristianismo? Evidentemente aquella forma de Cristianismo que es combatida por todas las demas formas del mismo, sin que haya nacido de la impugnación de una forma anterior, debe ser puesta por fundamento como la *primera y original.* si es cosa posible definir lo que el Cristianismo es en sí. Esta forma es justamente la única y universal que á todas las restantes disidentes y artificiales concepciones del Cristianismo, no sólo precede históricamente, sino ademias les sirve de fundamento y les presta

el sér. Persuadirlo así es el objeto de toda Apologética, de donde se sigue que sólo una Apologética católica puede dar lo que en teoría, aunque sin resultado, hasta el Protestantismo y la herejía en general se ven obligados á reconocer. „ Hagemann, *loc. cit.*, pág. 365.

II. La Apologética precede á la fe (*præambula fidei*) para fundar, sobre la base del conocimiento filosófico y de los hechos históricos, un juicio científico sobre la credibilidad de la fe y necesidad de admitirla (*motiva credibilitatis* y *credenditatis*). Pero no tiene el ministerio ni la posibilidad de producir forzado el acto de fe por medio de la argumentación científica.

1. Ambos juicios se confunden. no lógica, sino realmente. El *judicium credibilitatis* reconoce el acto de fe como un acto moralmente bueno y racional; el *judicium credenditatis* expresa el deber de la fe por lo que respecto á ella ha conocido. S. Thom. II. q. 1. a. 4: *Nemo crederet nisi videret esse credendum*. La Apologética tiene su razón y su método esencial en la enseñanza de Cristo y de los Apóstoles mismos. Pero éstos indicaban los motivos que debían mover á los judíos y paganos á la fe en él. Matth. 11, 5: *Renuntiatis, quæ vidistis et vidistis: cæci vident, claudi ambulant. Leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, pauperes evangelizantur*. Cf. Joan. 2, 11: *initium signorum Jesu*. Joan. 10, 37: *Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi; si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite*. Cf. Luc. 18, 31. Matth. 9, 6. Marc. 2, 10. Joan. 5, 26—40; 14, 12. Él declara que los infieles estaban exentos de la obligación de creer si no hubieran visto sus milagros. Joan. 15, 24; Act. 10, 11. Joan. 2, 19; 12, 32; 14, 29. Matth. 26, 34. Asimismo señala el espíritu y valor de su doctrina. Joan. 7, 17: *Si quis voluerit voluntatem ejus facere, cognoscat de doctrina, utrum ex Deo sit, an ego a me ipso loquar*. I Petr. 3, 15: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quæ in vobis est, spe*. Todo el Antiguo Testamento es una referencia á él, Hebr. 7, 19; cf. Ephes. 1, 22. 23. S. Augustin. *De utilit. cred.* n. 32: *Ipsum vultemus quantum illa, cui et ipsi (haeretici) credunt, docet historia, nihil prius neque fortius quam credi sibi voluisse... Quid enim aliud arguunt tanta et tam multa miracula, ipso etiam dicente, illa fieri non ob aliud, nisi ut sibi crederetur?* Sobre estos motivos de credibilidad v. S. Thom. *C. Gent.* I. 6. Pius IX. *Encycl. d. 9. Nov. 1846.* (Denz. 1. c. 1499): *Quam multa, quam mira, quam splendida sunt argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem... Quæ certe omnia tanto divinæ sapientiæ ac potentiæ fulgore undique collucent, ut cujusque mens et cogitatio vel facile intelligat, christianam fidem Dei opus esse. Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce aequæ ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens, Deum ejusdem fidei auctorem existere, ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abjecta atque remota, omne eidem fidei obsequium præbeare oportet, cum pro certo habeat, a Deo traditum esse, quidquid fides ipsa hominibus credendum et agendum proponit*. Cf. *Decr. Indic. d. 11. Jan. 1855. Prop. 3: Ra-*

tionis usus fidem praecedat, et ad eam ope revelationis et gratiae conducit. Conc. Vatic. *De fid. cath.* C. III. Can. 3: S. q. d. revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debent, a. s. No es pues la fe, guiada y movida por los fundamentos de razon, ningun asenso ciego, únicamente originado de la voluntad y obrado por la gracia, porque la fe es un *obsequium rationabile* (λατρεία λογική, Rom. 12, 1); le consta el fundamento en cuya virtud cree. La Revelacion es ciertamente algo nuevo que sobrepuja á la razon humana; pero no tan absolutamente extraño á la razon que no tenga con ella punto alguno de contacto. La Revelacion es para el alma racional, y por esto la ha de adquirir mediante el ejercicio de la razon, por cuyo motivo tiene ésta derecho al exámen crítico de la Revelacion. (*Examen fundamentale et externum*). S. Augustin. Ep. 120. ad Consent.: Credere non possemus, nisi animas rationales haberemus. *De ver. relig.* c. 24: Ratio auctoritatem non penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum. *De praedestin.* SS. c. 2: Quis non videat, prius esse cogitare, quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. S. Thom. *Summ.* II. II. q. 1 a. 4 ad 2: Ea, quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt: uno modo in speciali. et sic non possunt esse simul credita et visa; alio modo in generali, scil. sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo, qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi. Cf. q. 2. a. 9 ad 3: Inducitur enim auctoritate divinae doctrinae, miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. A este propósito Suarez (*De Fid. Disput.* IV Sect. 2): Notanda est distinctio illorum verborum credere et videre; nam prius dicit *obscuritatem*, unde posterius ut condistinctum ab illo dicit *claritatem et evidentiam*, neque illa duo repugnant, quia versantur circa diversa; nam creditur aliquid sub ratione *veri*, videtur autem sub ratione *credibilis*. S. Thom. *C. Gent.* I. 6: Hujusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes non *leviter* (*Eccli.* 19, 4) credunt. Haec enim divinae sapientiae decreta ipsa divina sapientia hominibus dignata est revelare, quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem *convenientibus argumentis* ostendit, dum... opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem. Sobre esto el Comentario de Fr. Ferrariensis. i. h. l.: Miraculorum operatio non sic fidem confirmat christianam, quasi *particulariter* videre faciant ea, quae sunt fidei, vera esse... sed movent voluntatem ad hoc, ut *videns ea velit credere*. Ex illis enim judicatur conveniens credere fidem praedicanti, quia *ostendunt in universali*, vera esse, quae praedicantur. Así es evidente en Cristo la credibilidad de la divina Revelacion (*evidenter credibilis*). Cf. Suarez *l. c.* Sect. 3: Est assertio certa, de qua nullus Catholicus potest dubitare. Ya San Justino mártir (*Apolog.* I. 13) ponderaba contra los paganos que los cristianos no sin buen fundamento (ἀνά λόγον) adoraban al Crucificado. Clemente de Alex. (*Strom.* II. 3. 4. 6) y Origenes (*C. Cels.* V. 9) mostraban los fundamentos racionales que justifican la fe. “Escuchar al divino Logos, dice S. Gregor. Naz. (Jamb. II. 38. *De provid.*), es razon (λόγος), Tertullian. (*C. Marcion.* V. 1): Nihil interim credam, nisi nihil temere credendum. Temere porro

credi, quodcumque sine originis agnitione creditur. V. Schmid en el lug. cit. págs. 250 y ss. Kuhn, *Dogmatik*, 2.^a ed. págs. 260 y ss. El mismo. *Philosophie und Theologie*, particularmente págs. 47-54; contra Clemens., *Die Wahrheit in dem Streite über Philosophie und Theologie*, pág. 100 y ss. Lugo, *De Fide*. Disp. I. 6-8. Suarez, *l. c. Viva, Damnat. Thes. theolog. Trutin.* P. II. página 188 sqq. p. 215 sqq. 217 sqq.

2. " La razon comienza, la fe (por la gracia) perfecciona. „ Clem. Alex. *Strom.* I. 5. Por esto no pueden los fundamentos racionales forzar el asenso de la fe, como afirmaba Hermes (Vatic. I. c. C. 3. Can. 5). La razon la da S. Thom. *Summ.* II. II. q. 2. a. 9: Ille, qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum (por los motivos de credibilidad). Inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod *plus est, interiori instinctu Dei invitantis*. Unde non leviter credit. *Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum* (ni el contenido de la revelacion ni áun el hecho de la misma) et ideo non tollitur ratio meriti. Id. in III. Sent. dist. XXIV. a. 2 ad 4: Argumenta, quae cogunt ad fidem (la evidencia de la credibilidad) non probant fidem per se (evidencia de la revelacion misma), sed probant veritatem annuntiantis fidem, et ideo de eis, quae fidei sunt, *scientiam non faciunt*. „ Y el Card. Cayetan. sobre S. Thom. II. II. Qu. I. Art. 4: Est differentia inter videre, aliquid esse *scibile* et videre, aliquid esse *credibile*. Scibile namque aliquid *est ex se* (por inmediata ó mediata evidencia), credibile autem *ex testimonio*, ac per hoc, si constat, aliquid esse scibile, constat, illud esse verum, necessarium etc. Si autem constat, aliquid esse credibile, non constat propterea, esse verum, sed testimonia esse talia, ut illud sit credibile. Ex hoc namque, quod fidei digni testes asserunt et mens sponte confitetur, non habetur certo evidētia, quod ita sit: habetur tametsi evidētia, quod ita esse est credibile et iudicabile absque alterius partis formidine. Así queda el objeto de la fe sin evidencia y oscuro. Si se le presta el asenso de fe, es por la libre sujecion á la autoridad divina, pero no en virtud de una intrínseca contemplacion de la verdad del punto de fe (*evidētia intrínseca*), ni áun en virtud de una rigurosa lógica deduccion de los motivos de credibilidad (*evidētia extrínseca*), porque éstos sólo prueban con evidencia la credibilidad de la fe, pero no las verdades de la revelacion misma. Por eso la fe teológica *como tal* se efectúa solamente por el libre acto de la voluntad con la asistencia de la gracia sobrenatural (contra Hermes, *Dogmatik*, pár. III. 282 y ss. Günther. *Janusköpfe*. Par. II, pág. 272): teológica decimos, no exclusivamente la fe activa que obra por la caridad. Cf. Braun et Elvenich, *Meletemata theologica*, 1837: Non est fidei dogma, ejusdem gratiae supernaturalis necessitatem pertinere etiam ad fidem mortuam, quae salutem non praestat. Contra esto C. Arausic. II. 5: 8. q. sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque *credulitatis affectum*... non per gratiae donum... sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur (Denz. 148). Cf. Propos. 51. 52. Quesnel. (Denz. 1266). Fides justificat quando operatur, sed ipsa non operatur nisi per charitatem. S. Augustin. *ad Simplician.* Lib. I. Qu. I: Incipit autem homo percipere gratiam. ex quo incipit Deo credere, vel interna vel externa ad-

monitione motus ad fidem. S. Thom. *Summ.* II. II. q. 6 a. 2 ad 3: Datur aliquando homini a Deo, quod credat... ille, qui accipit fidem a Deo absque caritate, etc. Libertad y voluntaria sumision tocan inmediata y propiamente sólo á la voluntad, no al entendimiento, que obra conforme á normas necesarias. Pero la inteligencia mueve al asenso á la voluntad, en cuya virtud el acto de fe es libre y meritorio. Por esta razon el acto de fe es libre por un doble respecto, tanto en su operacion en general (*quoad exercitium*), como segun su particular naturaleza especifica (*quoad specificationem*). Bajo el primer respecto incluye la influencia de la voluntad en el conocimiento, áun el natural, en general, pues la voluntad es quien pone en accion al entendimiento. S. Thom. *Summ.* II. II. q. 2. a. 9: Consideratio actualis rei scite subjacet libero arbitrio, est enim in potestate hominis, considerare vel non considerare. Pero en el acto de fe influye la voluntad por una segunda especial manera: porque no siendo el objeto de la fe evidente de suyo, el entendimiento no es arrastrado necesariamente al asenso, que sólo puede tener lugar por el influjo de la voluntad (*imperio voluntatis*). S. Thom. *l. c. q.* 17. a. 6. Cf. *l. c. q.* 2. a. 9: Ipsum credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam... ad 2: Assensus scientiae non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis... sed in fide utrumque (scl. ipse assensus scientis in rem scitae et consideratio rei scitae) subjacet libero arbitrio. La voluntad es á su vez determinada por el juicio del entendimiento acerca de la credibilidad de la revelacion, y de este modo el influjo de la voluntad en la inteligencia, que mueve á ésta al asenso, se origina, aunque indirectamente, de la inteligencia misma. lo cual quiere decir que la fe es un *obsequium rationabile*. S. Thom. in *I. D. V.* q. 3. a. 4: Voluntas sequitur rationem dupliciter: uno modo *explicite*, quando pro se ratio iudicat, aliquid esse fugiendum. Aliquando vero *implicite*, quando scl. ratio iudicat, aliquid esse eligendum vel fugiendum, quia Superior hoc dicitur, utpote Deus, quamvis etiam ei non videatur, et sic sequitur rationem in his, quae sunt fidei. *implicite*.

III. El Cristianismo, como religion sobrenatural, tiene su fundamento en la divina Revelacion, efectuada en el tiempo, y conocida por medio de la investigacion histórica. Por ser la religion absoluta, actúa con perfeccion suma las ideas religiosas que el espíritu racional lleva en sí, y que la especulacion filosófica confirma. El objeto de la Apologética es, pues, filosófico-histórico, y su carácter propio el de ciencia que abre el paso de la Filosofía á la Teología, lazo que liga el natural saber con el sobrenatural conocimiento.

1. La Apologética no se identifica con la filosofia de la religion (una de las muchas disciplinas filosóficas en tan diversas maneras formuladas), aunque tiene con ella de comun la semejanza de objeto. No parte de la impotencia de la Filosofia para sustituirla con la Fe, sino que donde la Filosofia no tiene más que "signos de interrogacion y rayas.. le muestra la respuesta divina. No se

revuelve hostilmente contra la Filosofía; pero cuando ésta tropieza con los límites del conocimiento, le abre la Apologética el pórtico por donde se penetra en un más alto imperio de la verdad. Religión es la última palabra del conocimiento filosófico del mundo y de Dios, la última piedra en el edificio orgánico de las ciencias humanas (Aristot., *Metaph.* VI. 1. XI. 7); por medio de la Apologética la religión es la primer palabra, cuyo profundo sentido y rica comprensión ella descubre, como anunciada por el mismo Dios a los hombres. Es la justificación de la existencia de la Teología contra aquella falsa ciencia que no le opone ninguna otra prognósis que la de “encastillarse en la Filosofía y la Historia.” (*Deutsche Jahrbücher*, 1841. núm. 105).

2. La especulación filosófica tiene por asunto exponer en sus esenciales notas el fondo religioso del hombre, sin el cual el Cristianismo no hubiera encontrado ni punto de contacto ni capacidad para comprenderlo. Pero el Cristianismo es hecho, no mero pensamiento; tósis divina, no especulación humana; por esto el punto de gravedad del tema de la Apologética, en la demostración de su origen divino por la vía positivo-histórica, es la exposición de su preparación, establecimiento y propagación en la humanidad. Así forman la filosofía y la historia de la religión el contenido de la Apologética, pero no mutuamente separadas y divorciadas, porque sólo en el fundamento de su histórica existencia se puede comprender la esencia de la religión y alcanzar alguna inteligencia científica de los hechos religiosos—revelación, inspiración, milagro.—La Apologética desde un punto de vista pertenece á la Filosofía, y desde otro á la Teología; lo último tiene lugar cuando se pone de nuevo la exposición científica de los *praeambula fidei* por fundamento de la fe, sin excluir el testimonio cristiano (*dubium positivum*), pero sin tomarlo tampoco científicamente en cuenta (*dubium confirmativum, methodicum*).

IV. La Apologética es doctrina de principios *religiosos*, principios *cristianos* y principios *católicos* contra los tres grados del error; y su fin propio la positiva y razonada exposición de los hechos fundamentales de la Religión cristiano-católica (*Teología fundamental*), y el exámen crítico de los errores contrarios (*Polémica*) con respecto á la unidad religiosa (*Irénica-Henótica*).

1. Todas las objeciones contra la religión católica se pueden reducir á tres formas fundamentales: a) Negación de la Iglesia instituida por Cristo como órgano divino de su verdad y de su gracia—Protestantismo. b) Negación del Cristianismo como religión absoluta revelada por Dios—Judaísmo, Islamismo, Paganismo. c) Negación de toda religión y Revelación—Ateísmo, Panteísmo, Deísmo, Naturalismo, Materialismo. Sin Religión y Revelación no hay Cristianismo; sin Cristianismo no hay Iglesia. La apostasía procede por opuesto camino: la negación de la Iglesia la arrastra á desfigurar y negar el Cristianismo; la negación del Cristianismo á la negación de la Revelación y de la religión en general. Cada una de estas tres grandes negaciones se puede tratar separadamente, y tiene su lugar en la historia, especialmente de los tiempos

modernos. Correspondía primero defender la divina institucion de la Iglesia contra el Protestantismo; luégo, el Cristianismo y la Revelacion contra el Deismo, Racionalismo y Materialismo; por último, el derecho de la religion misma. (V. Strauss, *Alter und neuer Glaube*, 1872, pág. 4. ¿Tenemos todavia religion? Feuerbach, *Ueber das Wesen der Religion*, 1847).

2. Una defensa—Apologia—no es concebible en el campo científico sin un fundamento en que se apoye, sin ataques contra los cuales se prevenga. La polémica no es, pues, completamente extraña á la Apologética, áun cuando, segun la diversidad del fin próximo, resulte ya lo uno, ya lo otro. Pero la controversia no debe ser por la controversia, sino para hacer posible el acuerdo por medio de la exposicion de la antitesis en toda su fuerza y consecuencia. No es legitima Irénica, por tanto, la que se reduce á disminuir la distancia entre la verdad y el error, dejando abandonados los derechos de la verdad íntegra para intentar así una transaccion intrinsecamente falsa. Solamente el conocimiento de la enfermedad puede traer la salud.

3. De aquí se deduce el método de la Apologética. Como ha de refutar todas las objeciones contra la religion cristiano-católica, debe tambien conocerla en sus últimas raices, y echar en lo más profundo del espíritu humano los cimientos del edificio religioso. De aquí que ella es esencialmente progresivo-sintética, discurriendo de lo general á lo particular, de lo ménos á lo más determinado.

V. La diferencia entre Apologética y Dogmática, no resulta meramente de la diferencia del objeto, fin y método de cada una, sino, ante todo, de la diferencia del principio de conocimiento.

No hay duda en que la Apologética y la Dogmática tienen muchos puntos de contacto: ambas tratan de la Revelacion, de la Iglesia y de Cristo, de su naturaleza divina, de su vida, muerte y resurreccion. De aquí sólo se sigue propiamente que ambas se refieren la una á la otra, están reciprocamente en próximo contacto, y que no puede tirarse entre las dos una línea divisoria, lo cual sucede, poco más ó ménos, entre las disciplinas de todas las ciencias. A la Apologética pertenece la doctrina de la fe, y tambien pertenece á la dogmática (doctrina de la gracia), á la moral (virtudes teologales); la doctrina del órden sobrenatural en sus relaciones con el natural á todas las disciplinas teológicas, y lo mismo la de la Iglesia. Cierto, en todas las demas disciplinas teológicas ó no teológicas, arqueologia, historia de los pueblos y de la civilizacion, historia comparada de las religiones, etc., otra vez ha de encontrarse en parte la Apologética; pero la Apologética trata estas cuestiones con relacion á la *idea de la religion cristiana*. Queda, sin embargo, distinto el objeto de la Apologética del de la Dogmática. La Apologética, desde su propio punto de vista, guiada por la razon natural; la Dogmática, desde el suyo, por la luz de la fe; la Apologética tiene por ministerio probar la divina autoridad de Cristo y de su Iglesia, por la via de la investigacion filosófica é histórica, como externa y humana predisposicion para la fe divina en Cristo; la Dogmática parte de esta

fe, y se ocupa en explicar sistemáticamente el contenido de la Revelacion depositada por Cristo en la Iglesia. La Apologética se esfuerza por conducir al *anima naturaliter christiana* de lo general humano á lo específico cristiano, é que segun el plan de la Providencia, está destinada, y anhela por comprender. Para esto no há menester un conocimiento de todos los dogmas, sino únicamente del dogma fundamental y principal de Cristo y de su Iglesia. En la Apologética es la razon especialmente quien nos guía y puede conducirnos hasta por fe humana natural (*fides humana*), en contraposicion á la divina (*theologica*), á la Revelacion y la Iglesia: en la Dogmática es la autoridad divina, contenida en la fe, el fundamento en virtud del cual prestamos nuestro asenso.

VI. La Apologética es ciencia teológica fundamental, y tiene por oficio propio, en razon del puesto que ocupa en el organismo de las ciencias teológicas, labrar la base de la Teología tanto especulativa como práctica.

Ya la union de los tratados de la Moral y del Dogma en los más antiguos teólogos nos debe indicar que la Apologética es la base de ambas disciplinas teológicas, ó no lo es de ninguna. ¿No desenvuelve la Moral teológica, en la más íntima conexion con las tesis dogmáticas, un sistema de ideas y relaciones morales recibidas de la Revelacion, y dotadas de absoluta verdad y autoridad, como las proposiciones especulativas de la Fe? ¿No bebe en las mismas fuentes de la Escritura y de la Tradicion como la dogmática? ¿No dependen del dogma el Derecho canónico y la Teología pastoral, ya mediata, ya inmediatamente contenidos en la Revelacion, y regulados por la doctrina de la Iglesia? Por lo que toca á la Teología histórica, basta advertir que ésta presupone la historia eclesiástica, la idea é institucion de la Iglesia, como forma absoluta de la religion cristiana, del reino de Dios en la tierra, cuya justificacion corre á cargo de la Apologética: y que para cada una de sus partes, historia de los dogmas, historia de las herejías, etc., así como para la historia de las religiones extracristianas, la historia eclesiástica recibe de la Apologética el principal punto de vista para pronunciar su juicio: así como ésta, á su vez, por ejemplo en la historia de la propagacion del Cristianismo, recibe de aquélla un medio de prueba. Pero de ningún modo ha de confundirse la Apologética con la Enciclopedia teológica, pues á ésta sólo incumbe señalar el concepto y jurisdiccion de la Teología, y trazar el fundamento sistemático de las disciplinas que le pertenecen.

VII. Síguese de aquí el objeto y division de la Apologética. Su objeto es la demostracion científica del Cristianismo como religion absoluta, y de su adecuada y única verdadera forma, la Iglesia católica. Así, se divide, por tanto, la Apologética en dos partes principales: a) la demostracion científica del Cristianismo — *demonstratio christiana*. b) y la de la Iglesia — *demonstratio catholica*. El Cristianismo como religion

absoluta ha realizado la idea de religion; las religiones, segun las muestra la historia, se anuncian como positivas, reveladas; pero el Cristianismo aparece reivindicando para sí el derecho de la última y más alta Revelacion, que destruye todas las falsas revelaciones religiosas, y perfecciona y completa la verdadera religion y Revelacion anterior á ella. Por esto se divide la primera parte en tres libros: *a)* la doctrina de la religion y Revelacion; *b)* la doctrina de la religion y Revelacion cristiana; *c)* la doctrina de las religiones extracristianas. En la demostracion científica de la religion católica la Apologética ha de exponer *primeramente* la esencia de la Iglesia católica; *despues* desenvolver los principios sobre los cuales descansa la Fe católica (*regula fidei*): *por último*, ha de fijar la esencia de la Fe católica y determinar su relacion con la razon y la ciencia.

VIII. La Apologética, como disciplina teológica independiente, es de reciente origen; no así la Apología, que es tan antigua como el Cristianismo. Nosotros dividimos su historia en seis períodos. El primero se extiende desde el primer siglo hasta la mitad del tercero: es el período de los apologistas en el más estricto sentido. El segundo desde el fin del primero hasta la Edad Media; abarca la época clásica y la decadencia de la antigua literatura cristiana. El tercero comprende la Edad Media. El cuarto abraza el tiempo de la aparicion del Humanismo hasta la aparicion del Deismo y Naturalismo. El quinto está marcado por la lucha contra éstos. El sexto comprende el siglo décimooctavo.

Para la historia de la Apologética, consúltese: C. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 5 tomos, Schaffhausen, 1861-67. Van Senden, *Geschichte der Apologetik*, 2 tomos, Stuttgart, 1846. — Honteville, *La religion chrétienne prouvée par les faits*, 1722, en la disertacion preliminar. — Joh. Alb. Fabricius, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christianae adversus Atheos, Epicureos, Deistas seu Naturalistas, Idololatrias, Judaeos et Mohammedanos lucubrationibus suis asseruerunt*. Hamb. 1725. — Tzschirner, *Geschichte der Apologetik*, part. I. Leipzig 1805. — Tholuck, *Ueber Apologetik und ihre Literatur (Vermischte Schriften)*, pág. 50 ss. — Heubner en la Enciclopedia de Ersch y Gruber, s. h. v. Planck en su *Einleitung in die theologischen Wissenschaften*, 1794, part. I. pág. 91 ss.; 271 ss.

1. Los primeros ataques contra la Religion cristiana partieron del Judaismo. Despues que San Bernabé, ó quien fuese el autor de la carta que se le atribuye, hubo mostrado la abolicion de la antigua alianza por la nueva, hizo San Justino mártir una exposicion completa de esta oposicion entre el Judaismo, obstinado en su carnal sentido, y el espíritu cristiano (*Dialogus cum Tryphone Judaeo*, en 142 cap., escrito hácia el año 150). Despues de él, y con igual tendencia, Tertuliano († 240) *adv. Judaeos*: S. Cipriano, († 258) *Testimonium adversus Judaeos*, LL. III. La resistencia de los judios fué siempre débil, ma-

yormente porque ellos no podían ya disponer de ninguna influencia política; pero la prueba sacada de las profecías, que era valedera contra ellos en primer lugar, fué también continuada y cultivada contra los paganos. Un peligro mayor amenazaba del lado de la Religión pagana y de la política de los romanos. Tratábase del derecho á existir de los confesores de la nueva fe contra los recelos que inspiraban (Tácito, *Annal.* XV. 44). Por lo mismo se escribieron las más antiguas apologías en justificación de la vida religioso-cristiana, unas dirigidas al Emperador y sus lugartenientes, otras destinadas al público en general. Las más se han perdido, como la de Quadrato, obispo de Atenas (anterior á San Justino mártir), en tiempo del emperador Adriano, del filósofo Aristides de Atenas, de Aristo de Pella, de Miltiades y Cláudio Apolinar, de Meliton de Sardes (nuevamente descubierta por Cureton, cf. Pitra, *Specilegium Solesm.*, tomo II. *Tübinger Quartalschrift*, 1862, pág. 392 ss.). Los apologistas de los dos primeros siglos, que todavía se conservan, pueden verse en Otto, *Corpus apologetarum christianorum*. Jen. 1847. Migne, tomo VI, ser. gr. Un perfecto modelo de estos escritos apologéticos es el de San Justino mártir († 166) *Apologia prima pro Christianis ad Antonin. Pium*, en 66 cap., con la segunda Apología, más corta, como apéndice. A Marco Aurelio escribió Athenágoras su *Legatio* (πρεσβεία) *pro Christianis*, en 37 cap., hácia el año 177. Taciano, *Oratio adversus Gracos*, hácia el año 170, en 42 cap. Tertuliano, *Apologeticus*, en 50 capítulos, *Ad nationes*, en 2 LL. y *Ad Scapulam*. El autor de la carta á Diognet (después del 98) explica con puro y animado estilo la elevada significación del Cristianismo. A él siguen, dirigiéndose al común de los helenos, comparando la naturaleza del Paganismo y del Cristianismo, Theophil, († 181) *ad Autolycum* LL. III. Hermias, *Irrisio* (διὰ τὸν ἑθνοφίλον) *gentilium philosophorum* en 10 cap. Entre los latinos Minucius Félix, *Dialog.* "Octavius", hácia el año 166. Tertuliano, *De testimonio animae*. San Cipriano, *Ad Donatam*, *De idolorum vanitate*, *Ad Demetrianum*. La unidad y espiritualidad de Dios, el origen del mundo, la resurrección de la carne, la paz interior de los cristianos, su virtuosa vida, la falsedad de las acusaciones de que eran objeto, en contraposición á las corrompidas costumbres de los paganos, y su incertidumbre acerca de Dios, del alma y la vida futura, forman el fondo común de estos escritos. Tertuliano, y luégo San Cipriano, fueron los primeros que refutaron la acusación, tantas veces renovada más adelante, de que los cristianos, por su abandono del culto de los dioses, tenían la culpa de los males que afligían al pueblo en aquel tiempo. Un importante auxiliar para el estudio del método de defensa del Cristianismo en esta lejana época, poseemos en las *Acta sincera* MM. ed. Ruinart. Amst. 1713, y en los Bolandistas (*Acta Sanctorum per menses digesta*, princip. 1634), que nos ponen ante los ojos con maravillosa naturalidad las acusaciones de los paganos y las refutaciones de los cristianos. La sustancia de estas defensas, ora breves, ora extensas, es la siguiente:

Comunmente hacen resaltar lo íncuo de la persecución de los fieles, por cuanto los paganos ignoraban absolutamente lo que era el Cristianismo; rechazan la acusación de ateísmo, pues adoraban á Dios invisible, Padre, Hijo y Espíritu Santo (San Justino, c. 6, Athenag., c. 4—4); disipan las calumnias levantadas contra sus costumbres, mostrando la doctrina

moral que profesaban y su conducta (San Justino, c. 15, 16. Athenag. c. 12, c. 31—33); no pueden tributar honores divinos al Emperador, pero no son por este motivo súbditos rebeldes, pues oran por ellos y obedecen las leyes del Estado (S. Justin. c. 17); tampoco su culto contiene nada que no sea pío y santo (San Justin. c. 66). Confiesan haber abandonado los dioses patrios y persuadirlo también á los demás; pero sólo lo hacen para enseñar á los pueblos el conocimiento del verdadero Dios, en lugar del de los dioses falsos (San Justino I. *Apol.* c. 5; II. *Apol.* c. 9. Tatian. c. 4), pues todos, hombres y mujeres, griegos y bárbaros, deben conocer al Dios verdadero, que de todos puede ser fácilmente conocido, y los paganos mismos podían convencerse de cuán insensata é indigna del hombre era la idolatría. Su maldad indica claramente su origen, que no es otro que la deificación de la naturaleza y del hombre, obrada por los demonios (Tatian. c. 8—10. Athenag. c. 23—30), por lo cual sólo puede engendrar la corrupción de las costumbres. Aun los filósofos, apesar de conocer algunas verdades aisladas, no se opusieron al culto de los ídolos, cayendo en muchos errores. (Herm. 1 s.) Fundamento de esta impotencia de la Filosofía es su propia incertidumbre, porque sólo puede enseñar el conocimiento de Dios quien también haya sido enseñado por Dios por medio de su Revelación (Theoph. c. 9).

La prueba de la verdad de la Revelación cristiana la sacan los apologistas de las profecías y de la historia de la Revelación, única que da luz sobre el origen del humano linaje y su destino (Theoph. c. 1—4, c. 16—29); pero en particular de las profecías que han tenido su cumplimiento en el Cristianismo. Jesús de Nazareth es el Mesías prometido en ellas, Hijo de Dios en propio, no lato y figurado sentido. Es el Logos, el Verbo hipostático del Padre, que ha criado el mundo y los hombres (Tatian. c. 4); luz también para los gentiles, los cuales carecían de Revelación (Athenagor. c. 7. San Justino, *Apol.* I. 10). Se mostró pobre y abatido porque lo tuvo á bien, para atraer á los hombres, no por el esplendor de su persona, sino por la verdad de su palabra. Por los milagros mostró la divinidad de su doctrina; pero el mayor de los milagros es la conversión de tantos hombres corrompidos á una vida pura y perfecta. Todo lo que posee el paganismo de verdad, lo que en el Judaísmo se presenta en imperfecta forma, se halla íntegro y perfecto en el Cristianismo. Esta es, por lo tanto, la religión más antigua, la únicamente verdadera y digna del hombre.

2. Para el desenvolvimiento y comprensión de la literatura apologética, hubo dos momentos de particular importancia: la fundación de escuelas cristianas en Alejandría y Antioquia, y el cambio de situación del Cristianismo y del Imperio desde Constantino el Grande. A proporción que se fueron disipando las antiguas groseras calumnias, la atención de los filósofos se fué convirtiendo al Cristianismo. Entre los griegos aparece en primer lugar la *Cohortatio ad Gentes*. *Λόγος προτροπτικός πρὸς Ἑλλήνας*, en 12 capítulos, y *Στρομάκτζ*, miscelánea en 8 libros, de Clemente de Alej. († 217); la segunda contiene una extensa comparación entre la Filosofía griega y la verdadera gnósis cristiana; aquélla es únicamente un grado de preparación, sierva y guía de ésta. Sólo el Logos que ha criado al hombre semejante á él dándole naturaleza racional, puede sanarlo de los errores del paganismo, purificarlo de las manchas de los pecados, echar en él los cimientos de una vida santa agradable á Dios, y conducirlo al verdadero conocimiento de Dios.—Entretanto la Filosofía pagana, que se mantenía desde el principio indiferente, desdeñosa y friamente apartada del Cristianismo, vió pronto amenazada su importancia é influencia por la rápida propagación del mismo, y por esto obligada á la discusión científica de la nueva religión. Las objeciones principales de Celso, platónico

del tiempo de Marco Aurelio (en su *Λόγος ἁληθής*), se refieren á la fe como principio de conocimiento; á los milagros, que él intenta explicar, ya como supercheria, ya como hechos naturales; á la admision de mujeres y esclavos en la Iglesia, á la pretension de la religion cristiana de ser la única verdadera, á la carencia de culto externo, á la contradiccion de las herejias, etc. V. Kellner, *Hellenismus und Christenthum*. Keim, *Des Celsus wahres Wort*, Zurich, 1873. En Origenes († 254) encontró un competidor no ménos sábio y áun superior á él. Este abrió bajo muchos respectos un nuevo camino, empleó nuevas armas, y ejerció grande influjo en la Apologética de los tiempos posteriores. En la época de transicion de la vida civil pagana á la cristiana, escribió Eusebio de Cesárea († 340) tres obras apologéticas *Præparatio evangelica*, *Παρασκευὴ εὐαγγελικὴ*, en 15 libros; *Demonstratio evangelica*, *Ἀποδείξις εὐαγγελικὴ*, en 20 libros (se conservan los 10 primeros), y *Adversus Hieroclem*. *Πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλωνίου τὸν Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραλιθίσαν αὐτοῦ τε καὶ Χριστοῦ σύγκρισιν*. Hierocles habia escrito la vida del taumaturgo pagano Apolonio de Tiana para ponerlo sobre Cristo. Los trabajos de Eusebio están concebidos sobre un vasto plan y nutridos de copiosa erudiccion. El grande Atanasio († 373) no podia dejar de ocupar su puesto en la série de los apologistas: emprendió el camino especulativo despues que Eusebio hubo recorrido el histórico. Su *Oratio aduersus Gentes*, *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων*, continuada en la *Oratio de incarnatione Verbi*. *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* es la primera exposicion sistemática de la Apologética desde el punto central del Cristianismo, la Redencion. Como Clemente de Alejandría, tambien él, para dar razon del Cristianismo, se remonta al Logos, quien, despues de haber criado al hombre á su imágen y semejanza, es tambien quien restaura en él esta imágen desfigurada por el pecado. Por el pecado se abandonó el hombre enteramente á las cosas sensibles y transitorias, de las cuales hizo como su Dios. La consideracion del universo, y sobre todo de su propia alma, hubiera podido preservarlo de esta depravacion; pero su inteligencia estaba oscurecida, y su corazon corrompido y enteramente adherido á lo sensual; ni la enseñanza de los Profetas tenia eficacia bastante para conseguirlo. Entónces aconteció que el Logos mismo tomó esta naturaleza humana sensible para librarnos por este medio del yugo de la sensualidad. Por su dignidad visible á todos los hombres, y su señorío sobre la naturaleza, probó su divinidad; por su resurreccion nos ha mostrado una vida superior á ésta sensible. San Cirilo de Alejandría escribió una comprensiva obra en el año 433 contra el emperador Juliano: *Pro sancta Christianorum religione aduersus atheum Julianum*, *ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν εὐαγωγῆς θρησκείας πρὸς τὰ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανῶ* en 19 libros (existen 10). Juliano, en su venenoso odio, habia rebuscado las armas que podian herir mejor al Cristianismo. Un Dios crucificado lo tenía por una insensatez; pero tampoco habia que atribuirla á Jesus, sino á sus discípulos, que lo persuadieron así por medio de engaños. El Cristianismo tambien está plagado de contradicciones; ha tomado lo peor del paganismo y judaísmo. Tampoco tiene virtud para hacer á los hombres verdaderamente mejores interiormente. San Cirilo resistió los ataques y deshizo las objeciones de su adversario. Theo-

doreto († 458) cierra este período en la Iglesia griega. En su obra: *Græcorum affectionum curatio*, Ἑλλητικῶν θεραπειτικῶν παρηγοριῶν, en 12 libros, hace un paralelo entre Cristianismo y Judaismo sacado de los principios, en el cual utilizó la mejor que habían escrito sus antecesores.

De los latinos el primero es Arnobio († despues de 325), de quien son las *Disputationes adversus Gentes*, LL. VII., de animado y vigoroso estilo, aunque más feliz en la impugnacion del Paganismo que en las pruebas del Cristianismo. (S. Hieron. cap. 58 ad Paulin.) Despues de él escribió Firmiano Lactancio († 330) en forma más completa: *Institutionum divinarum* LL. VII., cuya primera parte está consagrada á la impugnacion, y la segunda á la razonada y positiva exposicion. De él dice San Jerónimo: Utinam tam nostra confirmare potuisset, quam facile aliena destruxit! Pone fin á la Apologética de Oriente la vasta y grandiosamente concebida obra de S. Agustin: *De civitate Dei contra paganos* en 22 libros, una Teodicea cristiana cuyos diez primeros libros contienen la impugnacion de las acusaciones paganas, que ya habia refutado Tertuliano, y poco ántes de San Agustin *Orosio* (en el año 416) en su obra: *Adversus paganos historicarum* LL. VII. (Romæ eversionem—410 bajo Alarico—deorum falsorum cultores in christianam religionem referre conantes, subito acerbius et amarius Deum verum blasphemare coeperunt. S. Agustin. *Retract.* II. 43.) El fondo de todas estas Apologías lo resume en este único gran pensamiento, á cuyo desenvolvimiento está consagrado su trabajo: El reino de Dios es contrapuesto al reino terreno; aquél es desde la eternidad y dura eternamente; por esto no puede perecer; éste, por el contrario, nace en el tiempo, crece y muere con el tiempo. A aquél pertenecen todas las criaturas, ángeles y hombres de todos los tiempos; á éste solamente los pueblos aislados de cada época. Como historia del pueblo de Dios, es su libro á la vez apologético, dogmático y filosófico.

3. Con la caída del Paganismo no concluyó la Apologética. El Judaismo proseguía la lucha contra el Cristianismo, y la religion de Mahoma, alzándose victoriosa, invitaba á nueva actividad. La Apologética contra el primero está representada por San Isidoro de Sevilla († 636): *De fide catholica adversus Judæos*, Agobardo de Leon (876): *De judæicis superstitionibus*: éste fué el primero que mostró lo absurdo y peligroso del Talmud. Rhabano Mauro escribió (822) un *Tractatus de divinis quaestionibus N. et V. Testam. contra Judæos*. De San Pedro Damiano († 1072) son: *Antilogus contra Judæos*, y *Dialogus inter Judæum et Christianum*: su coetáneo Samuel, judío convertido, escribió: *De adventu Messiae, quem Judæi frustra expectant*. Contra los mahometanos se levantó San Juan Damasceno († 756) en su *Disceptatio Saraceni et Christiani*, Διάλεξις Σαρακηνῶ καὶ Χριστιανῶν: Teodoro Abukara siguió sus huellas.

En el Oriente aparece Alani ab insulis (nacido en 1114) *De arte sive articulis catholice fidei* LL. V.; Gilberto, contemporáneo de San Anselmo de Cantorbery, *Disputatio Judæi cum Christiano de fide Christiana*; Pedro el Venerable († 1156) escribió *Adversus Judæorum inveteratam stultitiam*, y verosímilmente ántes en Occidente: *Adversus nefandam sectam Saracenorum*, LL. IV. Fundador de una Apologética sistemática fué Santo Tomás de Aquino († 1274) con su grande obra: *De veritate fidei catholice contra Gentiles*. LL. IV. Sólo el cuarto libro se

ocupa en los misterios propios del Cristianismo, mientras que los tres primeros tratan de aquellas verdades de la Religion que tambien pueden ser conocidas de la razon: Dios, las criaturas y las relaciones de las criaturas con Dios. En la introduccion (I. 6) desenvuelve las relaciones de la Revelacion con la razon. tanto respecto de las verdades que están dentro del círculo del conocimiento racional, como de aquellas que lo sobrepujan. La Revelacion de las primeras ayuda á la insuficiencia del hombre; la aceptacion de las segundas por parte de la razon, descansa en los motivos de credibilidad; viniendo de Dios no puede la razon contradecirlos, ántes bien debe esforzarse por entenderlas. sin que pretenda ni sea posible comprenderlas plenamente. Con esto fija los principios fundamentales que habian de servir de guía á la Apologética en adelante. Los tres primeros libros vieron la luz, traducidos al hebreo en Roma, en 1607. En España se distinguió Raimundo Martin, uno de los primeros miembros del Instituto fundado por San Raimundo de Peñafort (1250), por su grande obra: *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos* (publicados primeramente en París, 1641), para instruccion especial de los apologistas católicos contra los judíos y mahometanos, por cuya razon la obra contiene en hebreo y árabe los más importantes tratados. Fray Ricold, de la Orden de San Francisco, escribió á principios del siglo XIV el *Propugnaculum fidei adversus deliramenta Alcorani*, impreso en París, 1511. A principios del siglo XV escribió el judío converso Jerónimo *de sancta Fide* (Josua Lorki) el "Azote de judíos. . . *Hebraeomastix, vindex impietatis et perfidiae Judaicae*. Francfort, 1602. De Pablo de Burgos (Salomon Ben Levi, † 1437) es el *Dialogus Sauli et Pauli contra Judaeos*, impreso en Mántua, 1745, al cual debieron muchos judíos su conversion. El franciscano Alfonso de Espina, ántes judío, escribió el famoso *Fortalitium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos*. Norimbergae, 1487. Mariana (*De rebus Hispaniae*, tomo II. L. 22) lo califica de opus eruditum, splendido titulo. voce barbara, sed divinarum rerum cognitione praestans. Pedro de la Cavallería (1450) escribió, ademas de su grande obra: *Zelus Christi contra Judaeos, Saracenos et Infideles* (Venetiis, 1594), una Apologética popular (1487): *Rationes laicales contra Idiotas, quae docent, fidem Christianam veram et necessarium esse*, en la cual expone los criterios intrínsecos del Cristianismo. De un mahometano bautizado (Abdallah), Andrés, vió la luz (1487) primero en castellano, despues en latin: *Confusio sectae Mohammedanae* (Lips. 1595). Todos los trabajos desde Raimundo Martin dados á luz fueron escritos en España.

4. En Italia se inició por Lorenzo Valla y Francisco Poggio (1380—1459) la restauracion de las Humanidades, que por medio del profundo estudio de la antigüedad prestó nuevo estímulo al adelantamiento de las más elevadas ciencias y depuró el gusto. Tomó crédito un nuevo método en el estudio y exposicion de las cuestiones filosóficas y teológicas, que influyó de rechazo en la Apologética. Contra los mahometanos, judíos, y todos aquellos que en el estudio de los antiguos habian bebido aficiones paganas, opuso *Marsilio Ficino* (nació 1433) su obra: *De religione christiana et fidei pietate ad Laurentium Medicem*. Venetiis 1500, donde pretende probar la congruencia de la Trinidad y Encarnacion.

fundándose en principios platónicos. Si el *Heptaplus* de su discípulo *Pico de la Mirandola*, hubiera estado ménos penetrado de platonismo y cábala, habría sido una obra duradera. El trabajo de *Jerónimo Savonarola* († 1498): *Triumphus crucis contra sæculi sapientes*, Florencia 1497, supone las obras de sus antecesores. El español *Raimundo de Sabunde*, profesor de Medicina, Filosofía y Teología (1436), partiendo del principio de que todos los dogmas del Cristianismo debían encontrar suficientes fundamentos en la contemplacion racional de la naturaleza, trató de popularizar la Escolástica en su *Theologia naturalis*: su obra volvió á estar en estima en los tiempos modernos, quizá en demasia.

Segun Raimundo de Sabunde, la naturaleza es raíz, fundamento y fuente de todas las ciencias que son necesarias al hombre para salvarse. Todas las demas ciencias son vanidades si les falta la Teología natural, que sirve al hombre, en primer lugar, para el verdadero conocimiento de sí mismo, de sus deberes, de sus faltas y de medio de salvacion. Comun á todos los estados. á clérigos y legos, esta ciencia, la más sencilla y provechosa de todas las ciencias, hace supérfluo todo trabajo de memoria y áun todos los libros escritos; pues quien con la gracia de Dios ha llegado á aprenderla, no puede ya olvidar nada. Su argumentacion es irrefutable, pues ella prueba *per experientiam et maxime per experientiam cujlibet intra seipsam*. Dos libros nos han sido dados por Dios, el libro del conjunto de todas las criaturas, ó la Naturaleza, y el libro de la Sagrada Escritura. El primero se le dió al hombre desde el principio, siendo cada criatura solamente una letra escrita por el dedo de Dios, y de estas criaturas se compone el libro, como un libro de sus letras: el hombre es la letra más importante de este libro. En segundo lugar se dió al hombre el libro de la Sagrada Escritura, porque ya no era capaz de leer el primero. Aquél es comun á todos los hombres, éste solamente pocos pueden leerlo, esto es, los clérigos; pero ambos libros tienen á Dios por autor, por cuya razon no pueden contradecirse uno á otro. Nadie puede leer completamente el primer libro sin especial ilustracion de Dios; pero en parte todos lo pueden, como tambien lo leyeron, unos más, otros ménos, los filósofos y paganos.

Como el hombre forma el compendio de todas las criaturas, el conocimiento de sí mismo constituye su más importante estudio; en cuanto se conoce á sí mismo como *ens ab alio*, conoce á Dios como autor de él y de todos los seres. — Más débiles son los argumentos de la Teología natural de Raimundo para la prueba razonada de las doctrinas de la Revelacion, como no podía ménos de ser. El prólogo donde expuso la posibilidad de un conocimiento racional de las doctrinas de la Fe, fué puesto (1595) en el *Index libror. prohibitor.* Véase Matzke, *Die natürliche Theologie des R. v. S. Breslau*, 1846. — Huttler, *Die Religionsphil. des R. v. S. Augsburg*, 1851.

Nicolás de Cusa trazó en su *Cribrationum Alcorani*, LL. III, Basilea 1550, un paralelo entre Cristianismo é Islamismo con tendencia irénica. Importante es el libro de Luis Vives († 1541) *De veritate fidei christianæ*, LL. V, Basilea 1443, que se distingue tanto por la riqueza de la materia y claridad de los juicios, como por su metódica exposicion y elegancia de estilo.

La primera Apologia en lengua vulgar la escribió el protestante francés Felipe de Mornay: *De la vérité de la religion chrétienne*, Anvers, 1579. De ella dice Hauteville: “Este trabajo fué acogido con universal aplauso, y lo merece. Se encuentra allí elocuencia ajustada, argumentos concluyentes, fuego en la expresion, rasgos muy vivos y erudicion, quizá demasiada erudicion.,,

Hugo Grocio cierra este período por su libro: *De veritate religionis Christianae*. Lugdun. Batav., 1627, el cual se propagó y tradujo muchas veces por la publicacion de un libro de instruccion formado sobre él para marineros holandeses en Versen. Heubner (en el *lug. cit.*) lo alaba por haber sido el primero que distinguió los dominios de la Apologética de los de la Dogmática. La obra es todavía digna de leerse por las interesantes piezas que contiene con grande erudicion y exactitud. Los tres primeros libros son expositivos, y los tres últimos polémicos contra paganos, judíos y mahometanos. Le sigue Daniel Huet, cuya *Demonstratio evangelica*. París 1679, escrita con método matemático, saca con preferencia las pruebas de la historia. Por último, el protestante Labbadie escribió su *Traité de la vérité de la religion chrétienne*. Rotterdam 1684, en la cual resume, hasta cierto punto completamente, los trabajos de este período, logrando hacer una obra que por espacio de un siglo ha sido tenida en estima. Los *Pensées sur la religion et quelques autres sujets*. de Blas Pascal, París 1609, aumentados despues muchas veces, y últimamente por Faugère, 1842, y por Astie, 1847, contienen los fragmentos del plan de una Apologia del Cristianismo bosquejado en sus lineas principales: su parcialidad en favor del Janseismo perjudicó sin embargo el valor de este agudo y profundo libro. Aunque no sólido en todas sus partes, ni exento de error, contiene sin embargo mucho digno de mencion.

5. Los comienzos del Deísmo procedieron de Inglaterra con Heberto de Cherbury, y alcanzan hasta la primera mitad del siglo XVII. Véase Leland, *A view of the principal Deistical writers that have appeared in England in the last and present century*, 1754, 2 tomos. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*. Stuttgart, 1841. L. Noack, *Geschichte der Freidenker*, Berna, 1853, 3 tomos. Á su lado son dignos de mencion: Shaftesbury, Blount, Toland, Woolston, Tindal, Morgan, Chubb, Bolingbroke. Su pensamiento comun fundamental es éste: Sólo hay una religion natural, no hay Revelacion. Como el sensualismo de *Coudilliac* respecto al empirismo de *Locke*, así en Francia los editores de la Enciclopedia Diderot y d'Alembert, Boulanger, Freret, Helvecio, Volney, Dupuis, convirtieron el Deísmo naturalistico de los ingleses en el más crudo materialismo y ateismo. La sentimental religion natural de *Rousseau* contribuyó no ménos que las burlas de *Voltaire* á arrancar de las almas la fe en el Cristianismo y la Iglesia. La Apologética fué en esta ocasion un palenque abierto. Clarke (*Verity and certitude of natural and revealed religion*. 1704), Sharnok (*De la existencia y atributos de Dios*. traduccion alemana, Berlin 1716), Stillingfleet (*Origines sacrae adv. atheos*, Oxford 1701), Parker (*Disputationes de Deo et providentia*, Oxford 1704), Sherlok (*Practical discourses*, traducidos muchas veces) defienden principalmente la religion natural, para lo cual encontraron ya muchos materiales en las pruebas de la existencia de Dios de la Teología. Tillotson (sus sermones se tradujeron al alemán y al francés), Lesley (en Mign. *Demonstr. evang.* tomo IV, pág. 855 sq.), Burnet (*obr. cit.*, pág. 617), Warburton (*obr. cit.*, tomo IX, pág. 248), Blair (*obr. cit.*, tomo XII, pág. 557), exponen las pruebas de la divinidad del Cristianismo. Butler escribió en ingenioso estilo: *Analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of*

nature, Lóndres 1736. Por la verdad de los milagros evangélicos. particularmente el de la Resurreccion del Señor, se levantó una série de apologistas; los principales son: Addison (*De la religion cristiana*, traduccion alemana, 1872) y Lardner (*Collection of the ancient Jewish and heathen testimonies to the truth of the Christian religion*. Lóndres 1764, 4 tomos, y *The credibility of the Gospel history*, 12 tomos, Lóndres 1741-1755), Paley (*A view of the evidences of Christianity*, traduccion alemana, 1797), Jenkins (*Reasonableness and certainty of the Christian religion*. 1698 - 1700), Hammond (*De rationabilitate religionis christianae*, 1662), Withby (*A discourse of the Christian revelation*, 1704), Stackhouse (*Defence of the Christian religion*, 1703), Foster (*The usefulness, truth and excellence of the Christian revelation*, traduccion alemana, Francfort y Leipzig 1741), Watts (*The strength and weakness of human reason*, 1736), Benson (*The reasonableness of the Christian revelation*, 1753), Campbell (*The authenticity of the Gospel*, 1741), Sketon (*The revealed deism.*, Lóndres 1753, 2 tomos.)

Por lo que toca al carácter de estas apologias, no se puede negar que en muchas, siguiendo el ejemplo de Locke (*Reasonableness of Christianity*, Lóndres 1700), se trató más bien de una transaccion que de una Apología, sacrificando lo fundamental de la doctrina cristiana. De mayor importancia son por esto las defensas de algunos puntos especialmente combatidos por los deistas, como la de la historia del Señor por Lardner, de la mision de Moisés por Warburton, la justificacion de los milagros por Campbell contra Hume, etc. La nacion inglesa se ha hecho acreedora á perpétua memoria, porque sus más grandes ingenios fueron defensores del Cristianismo. Así, Bacon (*Le christianisme de François Bacon, ou pensées et sentiments de ce grand homme sur la religion*, Paris, ann. 7 de la Republ.), Newton (*Observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*. Lóndres 1733), Rich. Bentley (*Remarks upon a late discourse of freethinking by Phileleutheros Lipsiensis*. en aleman Halle 1745), Berkley, *Alciphron, or the Minute Philosopher*, en aleman Lemgo 1737). Los más estimados en Inglaterra fueron Lardner, Addison, Paley, Butler, Benson.

En Francia siguió Hauteville (*La religion chrétienne prouvée par les faits*, Paris 1722, 3 tomos) el método histórico; lo mismo Bullet (*Critique des principales objections*. 1770, y *Histoire de l'établissement du Christianisme, tirée des seuls auteurs juifs et païens*, Lyon 1764). Al lado de François, Hayer, Gauclat, merece especial distincion Bergier, que ademas de su *Traité historique et dogmatique de la vraie religion*. Paris 1780, 12 tomos, compuso muchos trabajos apologéticos. Contra Voltaire en particular, escribieron François (*Observations sur la philosophie de l'histoire*, Paris 1770) y Nonnotte (*Les erreurs de Mr. de Voltaire*, Lyon 1770), Guenée (*Lettres de quelques Juifs*, Paris 1772). Ademas de éstos, deben señalarse J. G. de Pompignan (*La religion vengée de l'incrédulité*, Paris 1772), Fallar (en diversos escritos contra Voltaire, Buffon y otros), Lamourette (*Pensées sur la philosophie de l'incrédulité*, Paris 1786), Du Voisin (en diversos escritos, en particular contra Freret), de la Luzerne, d'Aguesseau (*Lettres philosophiques*, Paris 1785, 3 tomos). La transicion á los tiempos mo-

dernos la forma Chateaubriand, *Généie du Christianisme*. Londres 1802. Escrito con ingenio, y elegante y animado estilo, devolvió este libro la fe á muchas almas, no por medio de pruebas abstractas y áridas, sino por la exposicion histórica de la influencia del Cristianismo en la civilizacion, el arte, la poesia y el amor de la patria. Celebrada ántes con demasia, es sin razon tenida hoy esta obra en muy mediana estima.

En Italia no se habia dejado sentir hasta aqui la necesidad de la Apologética en la proporcion que en los demas paises nombrados. Gotti (*Veritas religionis christianae*, 1750) recuerda todavia los antiguos métodos; ántes de él ya habia escrito Segneri († 1695) su muy leído libro: *L'incredulo senza scusa*. Al lado de Nicolás (*Ragionamenti sopra la religione*. Genov. 1720, 2 tomos), Fassini (*De Apostolica origine Evangeliorum contra Cl. Freret*. Liburn. 1775), Noghera (*Sui caratteri divini del Christianesimo*, 1779), se señalan por su importancia Valsecchi (*Dei fondamenti della religione*. Pad. 1765, 3 LL.), Tassoni (*La religione dimostrata*, 1793), Muzzarelli (*Il buon uso della logica*. Rom. 1821, 11 tomos), Gerdil († 1802) principalmente por su *Introduzione allo studio della religione*.

En Alemania sobresale entre todos Leibniz († 1716), singularmente por su (*Discours sur la conformité de la foi avec la raison*, como introduccion á la *Théodicée*. Stattler (*Demonstratio evang.* Aug. Vind. 1771, 2 tomos), Beda Mayr (*Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion*. Augsb. 1787-1789, 4 tomos, donde utiliza los trabajos de Bergier y de los teólogos protestantes Less y Kleuker); Neubauer (*Religio christiana vindicata*. Wirceb. 1771), Gerbert (*Demonstratio verae religionis*. S. Blas, 1760), Storchenau (*Philosophie der Religion*. Augsb. 1772-1789, 11 tomos). Ademas Opfermann (*Religionis revelatae veritas*. Mogunt. 1779), Veith (*Scriptura sacra contra incredulos vindicata*. Aug. Vind. 1789-1794), Sandbichler (*Vertheidigung der Göttlichkeit des Mos. Gesetzes*. Sulzb. 1797). Entre los protestantes son de mencionar: Lilienthal (*Die gute Sache der Offenbarung*. Königsb. 1750—1782, 16 partes), Less (*Beweis der Wahrheit der christlichen Religion*. Götting. 1768), Jerusalem (*Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der christlichen Religion*. 1768), Kleuker (*Neue Prüfung der Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums*. Riga, 1787—1794, 3 partes), Haller (*Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung*. Berna 1772), Euler (*Rettung der göttlichen Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister*, 1747).

6. En el presente período notamos en Inglaterra, entre los católicos: Mac Hale (*Evidences and doctrines of the Cath. Church*. En aleman Regensb. 1845), Moore (*Viajes de un irlandés en busca de la verdadera Religion*. En aleman Aschaffemb. 1833), Wiseman (*Relaciones entre las ciencias y las verdades reveladas*. En aleman Regensb. 1866, 3.^a ed. *Doctrinas y prácticas de la Iglesia católica*.) En aleman Regensb. 1840), Murray (*De Ecclesia Chr.*, 3 tomos, Lond. 1860), Butler (*The truths of the Catholic religion proved from the Scriptures alone*. En aleman Regensb. 1845), Lingard (*A collection on several subjects connected with the civil and religious principle of Cathol.* Lond. 1820), Fletcher (*The Guide to the true religion*. Lond. 1804), Milner (*Objeto y fin de las controversias religiosas*. En aleman Frankf. 1828; *Cartas á un prebendado*, 1829). Entre los protestantes es de notar Erskine (*Remarks on the internal evidence of the truth of revealed*

religion. En aleman Leipz. 1825). Los libros de Bridgewater favorecieron los intereses apologeticos. (Bridgewater † 1821 dejó un legado para la publicacion de escritos que siguieran en diversas direcciones las pruebas teológicas.)

En Francia y Bélgica Frayssinous, autor de las « Conférences sur la religion » (*Défense du Christianisme*. Par. 1824) utilizadas desde entónces y en ciertas condiciones, fecundas en copiosos frutos. Siguieron sus huellas con más ó ménos éxito: Lacordaire (*Conférences*. Par. 1855, 4 tomos: hay una trad. castell., llenas de ingenio, ricas en imágenes, atrevidas, no siempre exentas de exuberancia en el estilo), de Ravignan (*Conférences*. París 1860, 4 tomos, trad. al castell., serenas, claras, objetivas), P. Félix (*Le progrès*, en una série de años desde 1858, trad. al castell.) Además de estos escribieron Siguiet (*La grandeza del Catolicismo*, en aleman Schaffhausen 1743), Sénac (*Le Christianisme dans ses rapports avec la civilisation moderne*. París 1837, 2 tomos), Barthe (*La verdad religiosa ante el tribunal de la razon*, en aleman Friburgo 1853), Nicolás (*Etudes philosophiques sur le Christianisme*. París 1850, reimpresas muchas veces, trad. al castell.), Deschamps (*Le libre examen*, en aleman, Maguncia 1858), Roselly de Lorgues (*Le Christ devant le siècle*. en aleman Regensb. 1845); de Genoude (*La raison du Christianisme*. París 1841); en estilo popular, ingenioso y atractivo, Martinet (*Solution des grands problèmes*. París 1854, 4 tomos); más sistemáticamente Laforet (*Les dogmes catholiques exposés*. París 1860, 4 tomos), van Weddingen (*Les éléments raisonnés de la religion*. Louv. 1874).

En Italia, Perrone (*Praelection. theol.* Lov. 1838-1843, tomo VIII y IX, trad. al castell.), Nardi (*Verità della religione cristiana cattolica*. Roma 1868), Manzoni (*Sulla morale cattol.* Prato 1841), Albéri (*Il problema del umano destino*. Florencia 1870, por la primera vez en Italia con relacion á las ciencias naturales), Gatti (*Instit. apolog.-polem.* Rom. 1866, 3 tomos, segun los antiguos métodos).

En España, Balmes (*Cartas á un escéptico*, en aleman Regensb. 1850, y su sábia obra: *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilizacion europea*, en aleman Regensb. 1845, 3 tomos), Donoso Cortés (*Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, trad. franc. París 1851, contiene pensamientos profundos, no exentos de exageracion). La mejor edicion en la lengua original es la publicada por G. Tejado, enriquecida con importantes notas y apéndices. Madrid 1880.

En Alemania y Suiza, Dobmayer (*Systema theologiae cathol.* Solisb. 1807, t. II-IV), Ziegler (*Prolegomena Theologiae cath.* 1821), Liebermann (*Institutiones theolog.* tomo I y II. Mogunt. 1831), Klec (*Kathol. Dogmatik*. Maguncia 1844, 3.^a ed., tomo I.), Brenner (*Fundamentirung der katholischen speculativen Theologie*. Regensb. 1837), Berlage (*Apologetik der Kirche*. Münster 1834), M. Hagel (*Demonstratio relig. christian. cath.* Aug. Vind. 1831), L. Schmidt (*Die construction des theol. Beweises*. Vamberg. 1836), Friedhoff (*Grundriss der kath. Apologetik*. Münster 1854), Drey (*Apologetik*. Maguncia 1844, 3 tomos), Staudenmaier (*Philosophie des Christenthums*. Giessen 1840), Ehrlich (*Fundamentaltheologie*. Praga 1859), Denzinger (*Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß*. Wütrzb. 1857, 2 tomos), Hillen (*Apologetik*. 1863), Pilgram (*Physiologie der Kirche*. Maguncia 1860), Schwetz (*Theologia fundament.* Vienn. 1869, 3.^a ed.), Reimerding (*Theologia fundament.* Monaster. 1860), Jungmann (*Tractatus de vera religione*. Ratisb. 1874); Vosen (*Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner*. Friburg. 1866, 2.^a ed., 2 tomos), Hettinger (*Apologetik des Christenthums*. Frib. 1875, 5.^a ed., 5 tomos, está traducida al castellano, Madrid 1875-76, 2 tomos), Sprinzl (*Handb. der Fundamentaltheologie*. Wien 1876). Entre los protestantes: Francke (*Entwurf einer Apologetik*. Altona 1817), Stein (*Die Apologetik des Christenthums*. Leipz. 1824), Sack (*Christl. Apologetik*. Hamb. 1829), Stirn (*Apologetik in Briefen*. Stuttg. 1836), Delitzsch (*Sistem des christl. Apologetik*. Leipz. 1869), de Rougemont (*Le Christ et ses témoins*, en aleman Barmen 1859).

Lutherdt (*Apologet. Vorträge*. Leipz. 1804, 2 tomos), Zezschwitz (*Zur Apologie des Christenthums*. Leipz. 1865), Voigt (*Fundamentallogmatik*. Gotha 1874), Frank (*System des christl. Gewissheit*. Erlangen 1870-1873); Ehrard (*Apologetik*. Erlange 1874-1876, 2 tomos), Baumstark (*Christl. Apologetik auf anthropolog. Grundlage*. Frankf. 1872), Desde 1864 sale á luz en Gütersloh una revista apologética: *Der Beweis des Glaubens*. En Atenas se publicó en 1876: Μελέται περί τῶν Χριστιανῶν ἀπολογητικῶν τοῦ δευτέρου καὶ τρίτου αἰῶνος ὑπὸ Γεν. Μοσχάκη.

PARTE PRIMERA.

LAS PRUEBAS DE LA RELIGION CRISTIANA.

(Demonstratio christiana.)

PARTE PRIMERA.

LAS PRUEBAS DE LA RELIGION CRISTIANA.

(Demonstratio christiana.)

El Cristianismo se presenta como la última y plena revelacion de Dios en el mundo (Hebr. 1. 1); la Religion absoluta, por la cual se actúa totalmente en el más verdadero y perfecto sentido la idea de Religion, y en la cual todas las revelaciones anteriores, hechas por Dios á los hombres encuentran su cumplimiento y perfeccion, y todas las falsas revelaciones su impugnacion. De aquí la necesidad de un triple exámen.

1. De la idea de la Religion y Revelacion en sí mismas.—Libro primero.
2. De la Revelacion hecha á nosotros por Cristo.—Libro segundo.
3. De las falsas revelaciones ántes y despues de la época cristiana.—Libro tercero.

LIBRO PRIMERO.

RELIGION Y REVELACION.

La Religion tiene su origen y fundamento en el conocimiento de Dios inmanente en el espíritu criado, que se desenvuelve por la contemplacion del mundo y de nosotros mismos, y se completa y perfecciona por la Revelacion divina. Por esto se divide nuestra investigacion en dos secciones.

1. La doctrina de la Religion en general.—Seccion primera.
2. La doctrina de la Religion revelada.—Seccion segunda.

SECCION PRIMERA.

DE LA RELIGION EN GENERAL.

§ 3. PRENOCIONES SOBRE LA RELIGION.

I. Religion es, en el más lato sentido, la relacion del espíritu criado con Dios. Es el más antiguo, universal é importante fenómeno de la vida de los pueblos como de los individuos, un hecho histórico y psicológico.

1. La relacion del hombre con Dios es *real*, como sus dos términos — Dios y criatura — son reales. Pero la Religion es *solamente* relacion de la criatura racional con Dios, no relacion de Dios con la criatura racional. Dios es el autor y fundamento de la Religion (Lactant. *l. c.* IV. 4: *Fons sapientiae et religionis Deus est*); pero Dios no tiene Religion. S. Thom. II, II, q 81, a. 1: *Religio proprie importat ordinem ad Deum*. Por lo mismo no se puede tampoco definir la Religion como una “mútua relacion „, “cambio reciproco „, de relaciones, etc. Así, Rothe, *Theolog. Ethik.* § III. Klee, *Dogmatik*, I, pág. 11. En pro y en contra de esta definicion, véase Wirthmüller, *Encyklopädie der katholischen Theologie*. Landsh. 1874, pág. 27, y Denzinger, *op. cit.*, I, pág. 10.

2. Sobre la religion como hecho universal, véase á Cicer. *De Legg.* I, 24: *Nulla gens tam immansueta neque tam fera quae non, etiamsi ignoret, qualem Deum habere debeat, tamen habendum sciat*. Plutarch. adv. Colot. c. 31. Las opiniones de los antiguos sobre este punto en Fabricio, *Bibliogr. antiq.*, pág. 304. Senec. Ep. 117: *Omnibus de diis opinio insita est, nec ulla gens unquam est adeo extra legesque moresque posita, ut non aliquos deos credat*. Quatrefages (*Rev. des deux Mond.* 1860, pág. 820) define por esto al hombre como “un être organisé... doué de moralité et de religion „; y mucho ántes que él Lactancio (*l. c.* VII. 9): *Religio est paene sola, quae hominem discernit a brutis*.

Contra los novísimos impugnadores de este hecho (Strauss, *Der alte u d neue Glaube*, 1870, pág. 46 ss. Büchner, *Kraft und Stoff*, pág. 185), observa W. Müller (*Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*. 1874): «Debemos preguntar si los que presumen de concedores del lenguaje del pueblo tienen aptitud bastante para darle ó quitarlo la religion. Por lo que toca á los ordinarios turistas, estoy desde luego inclinado á creer que su conocimiento de las lenguas de África, América y Australia es harto insuficiente para poder adquirir datos ciertos sobre la religion de los indígenas... Carecen en todo caso de la facilidad indispensable para sostener con éstos una conversacion sobre materias religiosas. Si alguna vez les preguntan si creen en un Sér Supremo, comunmente recibirán una res-

puesía negativa. por la sencilla razon de que el indigena no comprende la gerigonza del turista, ó aun cuando la comprenda, su timidez le impide explicarse sobre este punto. El doctor Bleek y el Dr. Callaway nos suministran ejemplos en sus trabajos sobre el lenguaje y la religion de las razas de la América del Sur. Pruebas más amplias en Hettinger, *Apologie* I, 1, pág. 124 ss.

3. Esta universalidad de la Religion es *moral*, no *absoluta*: la total carencia de religion es un fenómeno aislado que sólo se observa en un estado de barbarie y estupidez bestial, ó como fruto de una civilizacion corrompida. La disposicion religiosa es immanente en cada hombre; pero la religion es la obra de la naturaleza y de la libertad.

II. Oficio de la ciencia es exponer los fundamentos en que descansa la conciencia religiosa, mostrando no sólo su razon subjetiva, sino su objetiva verdad.

1. Al hacernos cargo del hecho de la Religion nos encontramos con dos opuestas opiniones: la del *Naturalismo* y *Deismo* de un lado, y la del falso *Idealismo* de otro. Aquél combate á la Religion explicándola simplemente como una opinion ó efecto de causas fortuitas — sacerdotes, legisladores, miedo, etc.; — éste quiere aparentemente reconocerla definiéndola como un hecho humano universal, pero inmediatamente la niega, reconociéndole sólo cierta razon meramente *subjetiva*, fundada en las necesidades propias de la naturaleza humana y su propio modo de ver, á que no corresponde sin embargo ninguna realidad objetiva. De aquí que no tenga valor sino en un *grado inferior de cultura*, que debe desaparecer luégo que se llega á un más alto punto de contemplacion del universo. Asi primero Lessing (*Fragmente eines Ungenanten*. Obras, tomo VI, pág. 274): Aun cuando no nos hallemos en estado de contestar á todas las objeciones contra la Religion, queda no obstante incommovible en el corazon de aquéllos que han logrado un *sentimiento* interno de la verdad esencial de la misma. Este pensamiento lo utiliza *Schleiermacher*, aquel teólogo en quien los más heterogéneos elementos, panteismo, misticismo y romanticismo, se mezclan por modo extraño. La piedad, segun él (*Der christl. Glaube*, tomo I, § 3), es una simple “*modificacion del sentimiento* ó de la inmediata conciencia de sí mismo, „ y el conocimiento teológico, que de ningun modo es objetivo, sino simplemente subjetivo, se deriva del sentimiento interno y de sus várias modificaciones en su relacion á lo que meramente las determina. Su opinion es que debe desecharse sin exámen la cuestion sobre si puede haber algo verdadero en Filosofia y falso en Teología (*loc. cit.* § 16). Tambien Hegel reclama para la Religion un dominio propio en la actividad espiritual del hombre, pero sólo le concede el grado del sentimiento, de la fantasia y de las últimas categorias; á la ciencia, por el contrario, el de la idea concreta. (*Encyklopädie der philosoph. Wissensch.* Prolog, pág. XIX; *Encyklopädie*, página 581; *Phänomenologie*, pág. 170 ss.) A la verdad, él quiere que asi en la fe como en la ciencia, la forma sea idéntica con el contenido; pero la izquierda de su escuela convirtió esta *distincion* en *oposicion*. La filosofia, dice Strauss (*Glaubenslehre*, 1840, tomo I, pág. 24), toma á su cargo mostrar que

las ideas bíblicas y eclesiásticas de cielo y tierra, Dios y creación, etc., son ya insuficientes y deben ser sustituidas por otras; véase Hettinger (*David Friedrich Strauss. Ein Lebens- und Literaturbild.* Freib. 1875); igualmente Frauenstädt (*Die Menschwerdung Gottes.* pág. 138), Blasche (*Philosophische Unsterblichkeitslehre.* Prol.), Feuerbach (*Darstellung der Leibniz'schen Philosophie* 1836, pág. 134, y particularmente *Ueber das Wesen der Religion.* 1847). “Si lo absoluto sólo se realiza en el hombre, sólo el hombre es lo absoluto,, — es la consecuencia que saca de las premisas de Hegel. La idea que Hegel puso sobre la naturaleza y la humanidad, la tiene por una “insostenible abstracción... Para él la “Humanidad,, es lo absoluto; “solamente lo sensible es real,,. La esperanza de una vida inmortal expresa señaladamente la esencia egoísta de la religión. La religión es por tanto el *mal fundamental de la Humanidad*; y lo es en el más alto grado aquella que corresponde mejor á su esencia, es decir, la cristiana. Cultura, moralidad, ciencia, no existen *por* sino *apesar* del Cristianismo; fantasía y sensibilidad constituyen la esencia de la religión; pero la sensibilidad es el asiento de las necesidades y deseos finitos, el corazón apasionado que quisiera hacer de su ley la ley del mundo. La religión es para él “la intuición del hombre acerca de su esencia como otra diversa esencia,, el punto de vista esencial de la religión es el *subjetivo*, ó sea una *torpe vista interior tomada de egoísmo*. De aquí la fe en los milagros. “Aquello sólo á que el corazón anhela siempre, debe cumplirse,, “La ciencia ha de aniquilar esa ilusión radicalmente funesta. . Véase E. A. v. Schádén (*Der Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunkts.* Erlangen 1848), Schaller (*Darstellung der Philosophie L. Feuerbach's.* Leipz. 1847). Otros, como Max Stirner (*Der Einzige und sein Eigenthum.* 1849), indican que aun Feuerbach se quedó á mitad del camino personificando el concepto genérico de humanidad, poniéndolo como cosa más alta, delante y sobre el hombre individuo. La idea no es nada sensible; si sólo lo sensible es real, entonces la idea de humanidad no existe, y queda sólo el individuo. Luego solamente cada uno es para sí lo más alto, cada uno es para sí mismo su Dios. Es el atomismo intelectual, moral y social.

A semejanza de Feuerbach, Schopenhauer pone en la voluntad el asiento de la religión como forma de satisfacción de la capacidad metafísica; tiene su raíz en el carácter del hombre, y se la forja en conformidad á sus deseos y esperanzas. Así pues, la voluntad presta á la religión la sustancia; la fantasía y la sensibilidad, la forma (*Die Welt als Wille und Vorstellung.* II, pág. 159.) De aquí la diversidad de religiones; como no se derivan del pensamiento, tampoco es posible ningún examen, ni prueba, ni refutación de ellas. E. v. Harmann (*Philosophie des Unbewussten,* 1869, pág. 640.) relega la religión al capítulo de las *ilusiones* humanas. Nosotros pensamos, tenemos una existencia separada, individual; por eso buscamos nuestra propia dicha mientras que somos involuntario juguete de la voluntad general, y cuando llegamos á persuadirnos que no podemos encontrar en la tierra nuestra felicidad, nos consolamos con la futura bienaventuranza. “Tan luego como se apodera del hombre la plena desesperación de alcanzar la felicidad con su amado Yo, se hace también accesible al

pensamiento generoso de trabajar *solo* para el bien de la generaciones futuras, de moverse solo en el proceso del Todo y para futuro bien del Todo.,,

Lange (*Geschichte des Materialismus*, 3.^a ed., pág. 508) quiere salvar la religion en la humanidad como tutora de las ideales tendencias, á semejanza de Stuart Mill (*Three essays on religion*, London 1874), que tiene por religion la direccion de nuestro sentimiento hácia lo ideal.

III. La demostracion científica de la Religion debe resolver tres cuestiones. Ha de probar: *a) la existencia de Dios* contra el *Ateismo*; *b) la creacion del mundo* contra el *Panteismo* (monismo, acosmismo); *c) la inmortalidad, espiritualidad é immortalidad del alma* contra las diversas formas del *Materialismo*.

La Apologética no ha de desenvolver estas pruebas circunstanciadamente; ella utiliza las conclusiones de la Metafisica y de la Filosofia de la Religion. Sobre la posibilidad de esta demostracion v. Prop. damn. Nicol. ab Ultricur. a. 1348 (Denz. 457 sq.): Quod nulla potest esse demonstratio sumpta ex existentia unius rei effectae ad causam et e converso... Item, quod nescimus evidenter, quia sit Deus, intelligendo per Deum ens nobilissimum. S. C. Indic. d. 11 Jun. 1855, Prop. 2. *Ratiocinatio* Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione. proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad probandam animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit. Con. Vatic. *De fid. cath.*, cap. II. (arriba, pág. 5). S. Thom. I, q. 2. a. 2. in *Ep. ad Rom.* Cap. 1, Lect. 6. Con más determinacion se tratará en la Parte II, lib. 3, sec. t.

IV. La existencia de Dios se prueba: *a)* por la historia; *b)* por la consideracion del universo, y particularmente *c)* del espíritu humano.

Kuhn, *Kath. Dogmatik*, 2.^a ed., tomo I, pág. 637 ss. — Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, I, pág. 720 ss. — *Theologie der Vorzeit*, II, pág. 30 ss. — Franzelin, *De Deo uno*, página 50 sq. — Van Eudert, *Die Gottesbeweise bei den Vätern, bes. dem hl. Augustin*, Friburgo 1869. — J. Stahl, *Die natürliche Gotteserkenntniß nach der Lehre der Väter*, Ratisbona 1869. — Fortlage, *Darstellung und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes*, 1840. De los teólogos antiguos, en particular Petav. l. c. *De Deo*, I, 1, 2. Thomassin. *De Deo*, I, 21 sq.

1. La historia, propiamente y de suyo, sólo prueba el conocimiento de Dios como hecho; pero cabalmente esta universalidad del hecho prueba la verdad. Aristotel. *Top.* I, 2: Διαλεκτικός συλλογισμός ό εξ ενδόξεων συλλογισόμενος... ενδόξα δέ τὰ δοκοῦντα πάντων ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καί τούτοις ἢ πάντων ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μέγιστα γνωρίμοις καί ενδόξοις. Cicer. *De nat. deor.* I, 17: De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Santo Tomás explica el pensamiento de Aristóteles (*C. Gent.* II, 34): Quod ab omnibus dicitur, impossibile est, totaliter esse falsum; falsa enim opinio infirmitas quae-

dam intellectus est. Defectus autem per accidens est, non potest esse semper et in omnibus. La universalidad del conocimiento de Dios desde los tiempos más remotos, su *perenne duracion*, sus *efectos*, prueban el fundamento racional de su existencia. Entre los Padres tratan particularmente de este punto Lac-tancio (*l. c. I, II, pass.*), Tertuliano (*De testimonio animae*) y Clemente de Ale-jandria, último *Strom.* V, 14, pág. 200: Καὶ τῶν ἀνθρώπων πάντες Ἕλληγες τε καὶ βάρβαροι, γένος ὃ οὐδὲν οὐδαμῶς τῶν γεωγραφούντων, οὔτε νομοθῶν, ἀλλ' οὔτε τῶν πολιτικῶν δυνάται ζῆν, μὴ προκατειλημμένον τῆ, τοῦ κρείττονος πίστει. διὸ πᾶν μὲν ἔθνος ἑώων, πᾶν δὲ ἑσπερίων ἀντόμενον, ἢ βόρειόν τε καὶ τα πρὸς τῷ νότῳ πάντα μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν πρόληψιν περὶ τοῦ καταστισαμένου τὴν ἡγεμονίαν. εἶγε καὶ τὰ καθολικώτατα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ διαπεφοίτησαν ἐπ' ἴσιν πάντα.

2. Con las últimas palabras pasa Clemente de Alejandria de la prueba histó-rica á la metafísica ó cosmológica. La consecuencia de la existencia de Dios sacada de la existencia del mundo es tan rigurosa que ya el libro de la *Sap.* 13, 1, sq. la expone detenidamente; tambien *Rom.* 1, 19, 20. *Act.* 14, 15, 17, 24 — 28. *Eph.* 2, 12. *Ps.* 18, 2; 96, 6; 99, 3. *Job.* 12, 7 — 10. *Eccli.* 42, 5. *Jer.* 14, 22. Doctrina es de la Escritura por tanto que: a) Dios es conocido: b) con certeza; c) por medio de la razon; d) por la consideracion de las cosas criadas, y que e) este conocimiento es mediato. Casi con las mismas palabras que la Es-critura se expresa Aristotel. *De mund.* c. 6. *Metaph.* XII, 8. *Physic.* VIII, 6. Cicer. *Qu. Tusc.* I, 29. *De divinat.* II, 76. Los SS. Padres enseñan: a) que hay un conocimiento de Dios por razon de las obras de sus manos; Athenag. *Leg.* n. 4, 5, 7. S. Athanas. *Contr. Gent.* n. 35: Οὐκ ἄν ἐννοίαν λάβοι (en el espectáculo del cielo estrellado), ὅτι πάντως ἐστὶν ὁ κυβερνῶν αὐτὰ δημιουργός; S. Justin. *Ap.* II, 6. Tatian. *C. Graec.* n. 4. S. Iren. *C. Haer.* II, 6 — 9. S. Basil. *C. Eunom.* II, 32: Δυνάμειος καὶ σοφίας καὶ τέχνης, οὐχὶ δὲ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐνδεικ-τικά ἐστὶ ποιήματα. *Eph.* CCXLIII, 1: Ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν. S. Gregor. Naz. observa (*Orat.* XXVIII, 16) que la conserva-cion de las leyes del mundo no puede ser efecto del acaso; τοῦτο δὲ τί ποτε ἄλλο πλὴν Θεός; b) que este conocimiento es el resultado del simple ejercicio de nuestra razon; S. Justin. *l. c.* II, 6. Clemens Alex. *Strom.* V, 14. Tertullian. *De anim.* c. 2. *De testimon. animae pass.* Origen. *Hom.* X, 3 in *Num.*: unde (de nuestra naturaleza racional) et initia sumimus ac semina quaedam ad percon-tandam veritatem; c) que por esto es en nosotros ingénito, congénito. Tertu-llian. *l. c.* c. 5. Arnob. *C. Gent.* I, 33: una γνώσις αὐτοδίδακτος S. Chrysost. ad pop. Antioch. *Hom.* XII, 3, ὁδὲα ἐμφύτως S. Justin. *l. c.* τρελοπίσι φυσική, ἀδίδακτος καὶ ἐμφύτως Clem. Alex. *l. c.* Euseb. *Praep. evang.* II, 2. S. Gregor. Naz. *Orat.* XXVIII, 6, 16, XXXIV, 10, ψῦσαι τοῖς ἀνθρώποις ὑπάργει, ἀδίδακτον καὶ ἀπομαθές; S. Cyrill. Alex. *C. Julian.* II, 52. οἰκοθεν *Constit. Apostol.* II, 12. S. Joan Damasc. *De fid. orthodox.* I, 3.

La exposicion de la prueba de la existencia de Dios por la razon presenta en los Padres un progreso gradual. Partiendo del texto bíblico (*Rom.* 1, 19 sq. *Sap.* 13, 1 sq.) y si-guiendo el desarrollo de nuestra inteligencia, que ante todo elige el mundo exterior por ob-je-to de su contemplacion y luégo á sí misma, deducen la *razon de fin* en la naturaleza;

puesto que la prueba teleológica es de hecho, áun para la Filosofía, la *primera* prueba. Xenophon. *Memorab.* I. 4; IV. 3. Platon. *Legg.* X. XII. La exponen primero los apologistas. Theophilo (*ad Autolye.* II. 22) deduce del navío que se va aproximando, el piloto; de las leyes, el legislador. Una consideracion general conduce á la prueba *cosmológica*: frecuentemente corren juntas, como se ve en Orígenes *de Princip.* I. 6. S. Gregor. Naz. (*Orat.* XXVIII. 16.) Aquí es la actuacion del órden mismo de las cosas lo que se considera. La prueba *psicológica* pasa del mundo exterior al interior. Desde luég, se presenta fundándose en el conocimiento natural que todos los hombres tienen de Dios, y refiriéndose al fundamento de la corrupcion del pensamiento humano, á la mala disposicion para lo bueno. Así, Teófilo *l. c.* I. 2: «Como el espejo empañado no puede reflejar las imagenes, así tampoco el hombre pecador puede contemplar á Dios. Minue. Fel. *Octav.* c. 17), y S. Atanasio (*C. Gent.* c. 8. 30. 32.) expone la íntima conexion del conocimiento del mundo, de Dios y de nosotros mismos. Más profundamente explican el argumento psicológico S. Basilio y S. Gregor. Naz. Aquel *C. Eunom.* II. 16 y *Hom. Attende tibi ipsi* n. 8: Ἡρόσειγι εἰς εὐχαριστίαν, ἢα προσέγγισθαι Θεῷ. Este *Orat.* XXI. 1: Ὅτι οὐ γὰρ ἔστι τοῦτ' ἀσθητοῦτ' ἡμῶς, τοῦτο τοῦτ' νοητοῦτ' Θεῷ. Así se apoya el *Consensus gentium* en la naturaleza y normal actividad de nuestro espíritu. Abriéndose paso se presenta en fin la reflexion en la propia vida del espíritu en S. Agustin. *De vera religion.* n. 39: Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas; et si *tuum naturam mutabilem invenieris*, transcede et te ipsum. Las disputas contra los Académicos y los errores de los Maniqueos le llevaron á la investigacion de las cuestiones teóricas del conocimiento. Como el alma es activa por su inteligencia y voluntad, aprehende por esta doble via á Dios como verdad primera, bondad suprema y belleza inmutable. *De lib. arbitr.* II. 3.—15. Sive ergo Deus illud sit (la primera verdad) sive non sit, Deum tamen esse negare non poteris. In Ps. 26 Enarrat. II. n. 8: Ista, quae dicuntur bona, nullo pacto nos delectarent, nisi essent bona nec alio pacto essent, nisi ab illo essent, qui simpliciter bonus est. *De vera religion.* c. 29. *De Trinit.* VIII, 3. *Civ. Dei.* VIII, 6. *Confess.* X. 34.

3. Santo Tomás resume la argumentacion de la antigüedad (*C. Gent.* I. 13. I. q. 2. a. 3). Partiendo de cinco puntos (Deum esse, quinque viis probari potest) llega al conocimiento de la existencia de Dios. Estos son: la prueba *a)* del primer principio del movimiento (ex ratione primi moventis; *b)* de la primera causa eficiente (ex ratione causae efficientis; *c)* de las categorías de lo posible y necesario (ex possibili et necessario); *d)* del primer principio de las perfecciones en las cosas (ex gradibus qui in rebus inveniuntur; *e)* de la relacion de fin (ex gubernatione rerum).

La *primera* prueba (cf. Aristotel. *Physic.* VIII. 1. sup. *Metaphys.* XII. 7. Zeller. *Philosophie der Griechen.* II. Part. 2. pág. 265 y ss. Platon. *Legg.* X. 892. XII. 967. Suarez. *Disput. Metaphys.* Disp. XXIX. Sect. 1) comprende todo género de movimiento mecánico, orgánico, espiritual. La ciencia moderna ha vuelto á emplear esta prueba, considerada por muchos filósofos como anticuada. Véase Janet. *Der Materialismus unserer Zeit in Deutschland.* en alemán. Leipzig, 1866. pág. 17 y ss. «Conocemos las leyes del movimiento para todos los cuerpos, pero ignoramos la causa de las mismas: la gravitacion que se tiene por esta causa, es sólo una expresion convenida, no una verdadera definicion de la esencia, y áun la gravitacion no basta por sí sola para explicar la órbita del globo, pues fuera de ella todavía es necesario admitir un movi-

miento independiente de la misma. como un primer motor. „ Bernh. Cotta, *Geología contemporánea*. pág. 321. “On conçoit que la matière suive aujourd’hui les lois infaillibles, qui la régissent et qui conservent une régularité éternelle; mais il a fallu une impulsion première. qui a tout ordonné pour l’inépuisable série des temps. „ Barthélemy Saint-Hilaire (*Journ. des sav.* 1832, pág. 607). “La force de se mouvoir n’y est pas (en el concepto de materia como tal) comprise; c’est un objet que nos idées trouvent étranger et extrinsèque à l’égard du corps et de l’étendue. „ Bayle, *Diction. critic.* s. v. *Lewippe*). “L’inertie est en opposition manifeste avec l’idée, qu’on soutient d’une prétendue propriété, que posséderait la matière de se mouvoir. „ Caro, *Le matérialisme et la science*, pág. 231 s. En parecidos términos se expresan Arago, Biot, Laplace, Ulrici, *Gott und die Natur*, 1862, pág. 386 ss. Véase Janet, *loc. cit.*, 47 ss. Hettinger, *Apologie* I. 1, pág. 137 ss. 190 ss. La cuestión entera ha entrado en una nueva fase en virtud de la teoría mecánica del calórico. Véase Fick, *De Naturkräfte in ihrer Wechselbeziehung*. Würzburg 1869. Gavarret, *Les phénomènes physiques de la vie*, 1870. Tan cierto es en todo caso que la gravitación exige un centro. Ningun átomo, ni la materia como tal, posee esta fuerza centralizadora para ser centro y punto de atracción de las masas. Pero sin esta fuerza centralizadora no se concibe el sistema del mundo. Luego la fuerza centralizadora no puede ser una fuerza activa de los átomos, sino con y sobre ellos, y por consiguiente no *física*, sino *metafísica*, que cause la posición del átomo en determinados cuerpos, la gravitación de las masas hácia su centro.

«La tesis, según la cual el mundo consta de partes minutísimas siempre existentes é imperecederas, cuyas fuerzas centrales producen todo movimiento, es sólo un supuesto admitido en lugar de una explicación. Ella reduce toda mudanza en el mundo de los cuerpos á una constante cantidad de materia y una suma constante de fuerzas, dejando sin explicación los cambios mismos. Podemos darnos por satisfechos por algun tiempo con la supuesta existencia de aquella cantidad constante; pero pronto deseamos penetrar más profundamente y comprenderla en su ciencia. Concedido que, en efecto, dentro de determinados límites la tesis atomica es útil y aun necesaria para nuestros estudios físico-matemáticos; pero téngase entendido que cuando se traspasan los límites de las condiciones requeridas por ella, lleva, como filosofía corpúscular, á objeciones insolubles... Nadie que haya meditado profundamente desconoce la naturaleza transcendental de la dificultad que aquí se nos opone. Por más que se medite, siempre se tropieza con ella en una ú otra forma. Los antiguos filósofos naturalistas de la escuela jónica, estaban ménos desacertados que nosotros en este punto. » Dubois-Reymond, *Ueber die Grenzen des Naturerkennens*, 4.^a edic., 1866, páginas 11 á 15. «Tutte le forze della natura dispendono dal *moto della materia* ponderabile e dell’imponderabile o etere... Ma investigare questi principj e il ravvisare queste cause dirette d’i fenomeni non dispensa dalla *causa prima*, dalla cui sola volontà dipende la prima limitazione delle azioni in intensità e direzione definita. » Secchi, *L’unità delle forze fisiche*. Milano 1874.

La segunda prueba sacada de la primera causa eficiente, no puede ser combatida por el supuesto de una serie infinita, ya se considere ésta en línea recta, ya en circular: pues todas estas causas, sin la última, son únicamente causas intermedias (*causa media*), y ninguna, sin ella, causa adecuada (*causa adaequata et completa*). Pero si, según el idealismo transcendental de Kant (así recien-

temente Pfeleiderer, *Das Wesen der Religion*. I. p. 152), el pensamiento no debe salir del mundo sensible, se debería, por el contrario, "hacer ante todo comprensible cómo el pensamiento entra en el mundo sensible.", Hegel (Obras, tomo XII. p. 377.) Cf. S. Thom. *C. Gent.* I. 12.

La réplica de que el mismo Santo Tomás tiene por indemostrable un mundo temporal (I. q. 46. a. 2. véase Friedhoff, *Apologetik*, p. 79, *Dogmatik*, tomo II, introduccion, Kuhn, obra cit., p. 716), encuentra su solucion en la distincion que pone el santo doctor entre las ideas de *tiempo* y *creacion*, I. c. ad 1: Quidam dicunt. quod substantia mundi non sit a Deo et hoc est *intolerabilis error*... Quidam autem sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dicerent.

La tercera prueba, tomada de las categorias de lo posible y necesario, fué tenida comunmente por los modernos como prueba del principio de razon suficiente. Leibniz, *Théodicée*, I. 7. Wolff, *Vernünftige Gedanken*, etc., § 928, 343. Mendelsohn, *Morgenstunden*, 1870. Garve, *Ueber das Dasein Gottes*. 1802. Y ya Ricardo de S. Victor *De Trinitate*. I. 8): Si nihil a semetipso fuisset, non esset omnino. unde ea existere potuissent. quae suum esse a semetipsis non habent nec habere valent.

La cuarta prueba parte del primer principio de la perfeccion en las cosas. Estas presentan, en efecto, diversos grados de perfeccion, y nosotros determinamos por esta razon la medida de las mismas en proporecion de la distancia más ó ménos próxima á la más alta perfeccion: luego existe una perfeccion absoluta, como luz primordial, prototipo y causa (*causa exemplaris et efficiens*) de toda perfeccion en las cosas. Ya San Agustin (arriba p. 49) y S. Anselm. de Cant., discurren del *bonum participatum* al *bonum in se*. de los bienes mudables al bien inmutable. S. Anselm. *Monolog. init.*: Necesse est, haec omnia bona per unum aliquid bona esse... idque per se ipsum et summe magnum et summe bonum.

La quinta y última prueba. históricamente. se ofrece primero en Anaxágoras (Aristotel. *Metaphys.* I. 3). En Francia fué Fenelon (*Démonstration de l'existence de Dieu. tirée de la connaissance de la nature et proportionnée à la faible intelligence des plus simples*. trad. alem. Regensburg 1837); en Inglaterra Rob. Boyle, Durham; en Alemania, siguiendo sus pasos, fueron las diversas "*Physikotheologien*...—Fabricius (*Hydrotheologie*). Richter (*Ichthyotheologie*). Lesser (*Lithotheologie*). Rohr (*Phytotheologie*), entre 1730—1760, los que cultivaron esta prueba. Las objeciones que se suelen oponer se desvanecen considerando que la conformidad con un fin (*finis intrinsecus*). así en lo singular como en el todo, descansa en un solidísimo raciocinio de introduccion, no bastando para explicar la existencia de las cosas las causas meramente activas sin relacion de fin, como tal indiferente, y el supuesto de un arquitecto del universo (Kant) es insostenible, pues lo que es absoluto no es determinado por otro; una materia eterna y por ende absoluta, no puede recibir forma por lo mismo de una inteligencia. Ademas de esto, una materia informe es mera ficcion; aquélla sólo existe cabalmente en y por la forma; pone igualmente la materia. La finalidad en las cosas (organismo) es esencialmente una misma cosa con ellas; por esta razon la inteligencia ordenadora es tambien creadora. Las aparentes

imperfecciones respecto de un particular organismo, son justamente necesarias para la comprension del todo: muchos gérmenes deben perecer porque su total desarrollo acarrearía la pérdida del todo. S. Thom. I. q. 48. a. 2: *Deus et natura agit, quod melius est in toto, sed non quod melius est in vnaquoque parte...* non conservaretur vita Leonis, nisi occideretur asinus.

Tambien Kant dice de esta prueba (*Kritik der reinen Vernunft*, 1794, p. 651): "Esta prueba ha merecido siempre ser nombrada con aprecio. Es la más antigua, más clara y mejor acomodada al sentido comun de los hombres. Excita el estudio de la naturaleza porque tiene su existencia en el pensamiento, y de allí recibe siempre nueva fuerza. Da á conocer fines y designios, allí donde nuestra observacion no los hubiera por si misma descubierto, y ensancha nuestros conocimientos naturales por la senda que conduce á una específica unidad, cuyo principio está fuera de la naturaleza. Pero los conocimientos se refieren de nuevo á su fuente, esto es, á las ideas que los engendraron, y aumentan la fe en un soberano autor hasta producir una conviccion irresistible..." Y desde el punto de vista de la novísima filosofía natural. Observa Baer (*Zum Streit über den Darwinismus*, 1873): "Los darwinistas dan una grande importancia á la transformación. Pero ¿qué es la transformación, sino la determinacion de una cosa futura? ¿No es tambien y en alto grado teológica? En efecto, toda la virtud propagadora ¿no viene á parar en disponer un nuevo proceso de vida? La más alta idea de la tendencia á un fin en los organismos, es el mismo proceso de vida. Véase Köstlin, *Ueber die Zulässigkeit des Zweckbegriffes in der Natur* (1854) y: *Gott in der Natur*, 2 tomos. 1852. Drobisch, *Ueber den Zweckbegriff* (Fichte's *Zeitschrift für Philosophie*, 1856, pág. 66 ss.) Frensdelenburg, *Logische Untersuchungen*, II, p. 25 ss. La dificultad de explicar el mundo mecánicamente con exclusion de toda teología, lo confiesa Dubois-Reymond, *Darwin versus Galvani*, Berlín 1876 y: *Die alternative: Teleologie oder Zufall*. Von A. Wigand, 1877. Si todo es efecto del acaso, entónces tambien las leyes y las matemáticas son efecto del acaso, ó lo que es lo mismo, no existen ni leyes ni matemáticas, y, por consiguiente, tampoco ciencias exactas. Pero si hay leyes y existen las matemáticas, existen precisamente en y para el espíritu, como la ley del nexo causal y de la causa eficiente, como de la final. ¿Con qué razon, pues, se pretende excluir la última como no perteneciente á las ciencias naturales, y la otra no? ¿Es por ventura más comprensible ésta que aquélla? ¿Y no descansan en definitiva ambas especies de causa en la ley de la razon suficiente?

4. En la *consideracion de sí mismo* encuentra el espíritu persante la idea de la *verdad* y del *orden moral* como hecho primitivo. Partiendo de ambas llega hasta Dios, como primera verdad y supremo bien. Ambas formas de prueba las encontramos desenvueltas primeramente en Platon (*Republ.* VII. 15. *Phaedr.* pág. 27), Aristóteles (*Schol.* pág. 487, a. b. ed. Berol. *De coel.* I. 9), San Agustin (*Confess.* XII, 25, QQ. LXXXIII. Qu. 46), San Anselmo (*Monolog. init.*), Santo Tomás (*Qu. disp.* qu. unie. *De spirit. creat.* a. 10), Leibniz (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Lib. IV, cap. 11), Bossuet (*Logique y Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*) y otros.

Con la misma fuerza de persuasion se presenta esta prueba en su segunda

forma. Así la vemos ya expuesta en Cicerón (*De Legg.* II, 4. *De Republ.* III, 22; *Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest... cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas.* “Sé con toda certeza que yo, con esta mi humana razón, no posco la plenitud de todo bien y de toda verdad; y también sé con la misma certeza que existe un Sér más alto, en el cual tengo yo mi origen; si yo mismo no puedo verdaderamente ser para mí ese altísimo Sér, mi razón deduce intuitivamente que Dios existe. Con irresistible fuerza la idea de un Sér superior á mí me muestra la necesidad de un Sér altísimo ó supremo fuera de mí y sobre mí... Jacobi (*Critus á Fichte*). Kuhn (*loc. cit.*, pág. 994): “El imperativo moral de Kant, cuyo más agudo intérprete es F. H. Jacobi, se apoya en la naturaleza moral del hombre; pero nada se explica con esto en tanto que no se indique *sobre qué fundamento descansa ésta...* J. G. Fichte era por lo mismo consecuente cuando decía: “El orden moral viviente es el mismo Dios... (*Philosoph. Journal.* 1798, pág. 15.) Por el contrario, Santo Tomás I. II. q. 93. a. 1: *Lex divina nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.* Por esto la supuesta prueba moral de la existencia de Dios es en definitiva ineficaz (*Kritik der praktischen Vernunft.* 1792, 6.^a ed., pág. 182 ss. *Kritik der Urtheilskraft.* 3.^a ed., pág. 423). Ella descansa en la colisión entre la ley moral y la felicidad, que sólo Dios puede resolver; pero aquí se pone á Dios al servicio del orden moral, el cual no se funda en él; á Dios sólo corresponde dar la felicidad, que, sin embargo, Kant había excluido en interés de la moralidad. Véase Hettinger, *Apologie* I. 1. pág. 156 ss., 553 ss.

5. La prueba ontológica resulta de la reflexion del espíritu sobre sí mismo, aplicada á la idea de Dios, que lleva immanente, por S. Agustín (*De lib. arbitr.* II, 3-15), Boëthius (*Consolationes philosophi.* III, pr. 10), San Anselmo de Cantorb. (*Proslogium.* *Monologium*). Nuestro espíritu tiene la idea de un Sér perfectísimo (*id. quo majus cogitari non potest*); la existencia es una perfección, luego este Sér existe. Descartes (*De prin. philosoph.* Medit. III) le da esta forma: “Lo que nosotros conocemos como necesariamente propio de una esencia, de la cual tenemos una idea clara y distinta, debe en realidad hallarse en esta esencia. Así se verifica con la existencia respecto de la esencia de Dios... Leibniz (*Epist. ad Bierling.* ed. Korthold. IV, pág. 21. *Princip. Philosoph.* § 45: “El ser perfectísimo es posible, luego es real; porque sólo como tal es posible, como existiendo de sí y por sí... La objecion de Gaunilo's († 1083) contra San Anselmo (*La Atlántida.* en el *Liber pro insipiente adv. Anselm.* in opp. Anselm. ed. Gerberon, 1721), y de Kant (veien escudos, en la *Kritik der reinen Vernunft.* pág. 625 ss.), la presenta Santo Tomás en esta forma (I. q. 2 a. 1.: *Dato, quod quilibet intelligat, hoc nomine Deus significari hoc, quod dicitur, quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat, id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum.* Es, en efecto, un salto desproporcionado del orden ideal (*ordo cognoscendi*) al orden real (*ordo essendi*): por lo cual Schelling (*Zeitschrift für speculative Physik.* I, pág. 39 ss.) y Hegel (*Encyklopädie.*

§ 51. *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, pág. 471 ss.) dan nuevo valor á esta prueba, cuando desde el punto de vista panteístico confunden en la mente humana el pensamiento humano de Dios con el inmediato sér de Dios. Además de esta falta dialéctica, muestra Santo Tomás la profunda raíz del error en que incurre la nueva Filosofía al aceptar la prueba ontológica. *l. c.*: Dico, quod haec propositio, Deus est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus est enim suum esse. Sed quia *nos non scimus de Deo, quid est*, non est nobis per se nota. *De Ver.* q. 10. a. 12: Cujuslibet creaturae esse est aliud a sua quidditate, unde non potest dici de aliqua creatura, quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in ejus quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid est et esse... Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget *demonstratione*. Sed in patria, *ubi essentiam ejus virebimus*, multo amplius erit nobis per se notum, Deum esse, quam nunc sit per se notum, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Nuestra idea de Dios es siempre mediata, formada por la analogía y negación de lo finito, no adquirida por la contemplación intelectual del objeto mismo. Por eso no expresa la ciencia de Dios ni adecuada ni ménos totalmente: porque alcanzada por reflexión, no nos da por lo mismo, con la idea de Dios, la certeza de su existencia. También pone de manifiesto Santo Tomás (*l. c.* ad 3.), que el concepto de lo universal no se confunde con el concepto de lo absoluto: Veritatem esse in communi, est per se notum, sed primam veritatem esse, non est per se notum quoad nos; esto lo conocemos por la inducción, subiendo de la verdad relativa á la verdad absoluta. Solo en el sistema de San Anselmo (*Monolog. init.*) donde se concluye de la existencia de lo real condicionado y limitado que la idea de Dios se funda en la experiencia, puede tener fuerza la prueba ontológica, si todavía puede llamarse tal, como lo hace también Descartes (*l. c. ad secund. objet. n. 2.*) deduciendo de la idea de Dios existente en nosotros la existencia de Dios como autor de la misma idea (monui, omnem vim argumenti in eo esse, quod fieri non potest, ut facultas istam ideam formandi, in me sit, nisi a Deo sim creatus). Véase Weddigen, *Essai critique sur la philosoph. de S. Anselm.* Brux. 1875.

Si echamos una ojeada retrospectiva al desenvolvimiento de la idea de Dios fundada en las mencionadas pruebas, observamos una gradación que responde al grado de cultura religiosa del Paganismo, Judaismo y Cristianismo. La prueba cosmológica y teleológica fué cultivada por los griegos y romanos, particularmente desde Sócrates hasta Cicerón y Séneca; la prueba moral se extiende como pensamiento fundamental por todo el A. T. «Sed santos, pues yo soy santo.» (*Levit. 13, 44*): el Cristianismo ha aceptado todas estas pruebas, y la ha profundizado por medio de la reflexión sobre la propia vida del espíritu.

V. Con la prueba de la existencia de Dios, como esencia distinta del mundo espiritual, consciente y libre (personal), va implícita la creación del mundo. La creación se prueba además: *a*) por la conciencia humana; *b*) por la contingencia, caducidad y limitación de las cosas; *c*) por la oposición entre Naturaleza y espíritu; *d*) por individuación de todas las esencias.

Buhle, *De ortu et progressu Pantheismi inde a Xenophane usque ad Spinozam*. Gotting. 1790. — Böhmer, *De Pantheismi origine, usu et notione*. Hal. 1851. — Maret, *El Panteísmo en la sociedad moderna*, trad. alem. Schaffh. 1842: castellan. Barcel. 185.— Weissenborn, *Vorlesungen über Pantheismus und Theismus*. Marb. 1859.

1. El nombre Panteísmo comenzó á usarse en el último siglo; ántes se le daba el de *Ateísmo*, pues si todo es Dios, Dios es nada. Pone la unidad, último principio de las cosas, en estas mismas. Deus est causa rerum *immanens*. Spinoza (*Ethic.* I, pág. 18). Es *Monismo*: toda distincion se refiere al fenómeno, no á la esencia de las cosas; el Todo es Dios, Dios es el Todo. Strauss, *Glaubenstheorie*. I, pág. 383. Su más antigua forma es el Hylozoísmo (unidad y muchedumbre); concibe la unidad, por analogía de la vida animal, como alma; Dios es el alma del mundo. Tambien en la filosofía india, Brahma es la sustancia comun (ॐ ईव), el mundo el desarrollo de Brahma (ॐ पञ्च). Pero con esto no se altera el sistema; si sólo existe lo uno. Brahma, el mundo carece de verdadero sér; sólo existe la unidad. Así se siguió entendiendo en el sistema de los Vedantas: el mundo es apariencia (*Maja*)—Akosmismo, Dios es el Todo. O la muchedumbre es lo real, lo único que da unidad á la muchedumbre es sólo un pensamiento; existe sólo la muchedumbre — Pankosmismo. En el sistema de Sankia, el Todo es Dios.

Lo mismo entre los griegos. En armonía con el Hylozoísmo de la escuela jónica, Xenophanes pone unido el $\epsilon\upsilon\ \alpha\zeta\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$; pero deja indeterminada la relación de lo inmutable uno del sér con lo finito y dividido. Parménides de Elea y su discípulo Zenon explican todo lo que no corresponde al concepto del $\acute{\omicron}\nu$, como $\mu\acute{\iota}\nu\ \acute{\omicron}\nu$ —Akosmismo. La antítesis la forma al Atomismo de Demócrito, para quien el lazo que une es la $\lambda\upsilon\lambda\upsilon\gamma\alpha\tau\iota$.—Ateísmo. La misma solución presenta la época moderna. Jordano Bruno (Ritter *Geschichte der Philosophie* IX, página 612 ss.) representa el Hylozoísmo; pero pronto se separa también aquí el $\epsilon\upsilon\ \alpha\zeta\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$. Spinoza explica aquel uno en pleno Panteísmo; contra éste el moderno Atomismo, materialismo mecánico ó dinámico de un lado, idealismo subjetivo de otro, señala lo múltiple como lo primitivo concebido bajo una formal unidad—Naturaleza, Moral. Por aquí se explica el necesario tránsito del Panteísmo al Materialismo; también el sistema idealista, por cuanto no entiende en su verdadero concepto la personalidad de lo absoluto, conduce al Hylozoísmo y Materialismo.

También pertenece á este sistema Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, que dice (pág. 286): «Yo soy una apariencia como el arco iris en las nubes; como éste, yo he nacido de una coincidencia de relaciones; soy diferente en cada instante, porque estas relaciones son diferentes también en cada instante, y desaparezco si estas condiciones cambian; lo que en mí es *esencia*, no soy *yo*. Solo irradia eternamente el sol que brilla en esta nube; sólo lo inconscio dibujó eternamente lo que en este cerebro se refleja.»

El Concilio Vaticano ha condenado el Panteísmo en sus diversas formas. (*De fid. cath.* Cap. I, Can. III: S. q. d. unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s. (Panteísmo ontológico, Akosmismo de los Eleatas. de Espinosa — Dios es el Sér puro, indeterminado, Cap. IV:

S. q. d. res finitas. tum corporeas. tum spirituales aut saltem spirituales e divina substantia emanasse. a. s. (Emanatismo, Brahmanismo, Neoplatonismo, Gnosticismo, Escoto Erigena, Schelling en su segundo periodo: el proceso cosmogónico pasa al teogónico—Teísmo especulativo de Weisse, *Philosoph. Deputat.* I. pág. 137 ss.—Rothe, *Theolog. Ethik.* 2.^a ed. pág. 122 ss.—J. H. Fichte, *Speculative Theologie.* pág. 442 ss.) aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia (Panteísmo dinámico de Stoa, Jordano Bruno, Schleiermacher), aut ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituit rerum universitatem in genera, species, et individua distinctum, a. s. (Panteísmo idealista de Hegel). L. c. Can. V: S. q. non confiteatur, mundum, resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam ex nihilo esse productas; aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum: aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. Cf. Syllab. I. Nullum supremam, sapientissimum, providentissimumque nomen divinum existit ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura, et ideo inmutantibus obnoxius. Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam: ac una eademque res est Deus cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et justum cum injusto.

3. Las pruebas de la existencia de Dios demuestran que su esencia es necesaria, subsistiendo de sí y por sí; por lo mismo no existe en Él distincion entre la esencia y la existencia: Él es *ipsum esse subsistens* (S. Thom. *Comp. theol.* c. 6: In iis, in quibus essentia ab ipsa re distinguitur, illa ad istam veluti causa quodammodo refertur, quia essentia illud est, quod rem constituit. Atqui Dei, qui est primum ens, nullo modo potest aliquid causa esse. Ergo Deus est ipsa sua essentia. *C. Gent.* I. 21. l. q. 3. a. 3. S. Bernard., *Serm. 70 in Cantic.* (contra Gilberto de la Porrée, que distinguía entre *Divinitas* y *Deus*). Cf. Petav. I. 8. Por esta razon Dios es infinitamente perfecto. S. Thom. *l. c. q. 4. a. 2*: Cum Deus sit ipse esse subsistens, nihil de perfectione ei deesse potest. Él es, por tanto, puro sér, simplicísima realidad (*actus purus*), sin ninguna potencialidad (q. I, q. 3. a. 1. *C. Gent.* I, 4), y por esto única, absoluta, simple esencia, espíritu purísimo (*l. c. a. 7*). Para evitar todo equívoco, advierte Santo Tomás contra el Panteísmo que personifica el sér universal, abstracto, indeterminado, y lo identifica con el puro sér de Dios, que la individuacion de la causa primera, Dios, no tiene lugar por una suma de lo imperfecto con lo perfecto, sino por la plenitud de la perfeccion misma, sin imperfeccion ni limite alguno. (*De ente et essentia.* c. 6: *Nec oportet, si dicimus, quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerant esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem (sin ninguna potencialidad ó imperfeccion) est esse distinctum ab omni esse. Propter quod dicitur, quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem* ejus, cf. *l. c. a. 4*. Con esto queda reducida á la nada la objecion

del Panteísmo contra la personalidad de Dios, tantas veces reproducida desde Spinoza y J. G. Fichte: *Omnis determinatio est negatio*. Véase Spinoza, *Ep.* 41. Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en la Providencia*. (*Philosop. Journal*. VIII. pág. 13): Yo hago esta esencia (Dios) por la adición de aquel predicado (personalidad y conciencia) á una cosa finita, á una esencia semejante á la vuestra, y con esto no habeis pensado á Dios, sino únicamente os habeis multiplicado á vosotros mismos en el pensamiento. Véase Hegel, *Enciklop.* § 89. Por el contrario (S. Thom. I. q. 7. a. 1: *Ex hoc ipso, quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis et alia remouentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso, quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subiecto. I. q. 29. a. 3 ad 4: Individuum esse. Deo competere non potest quantum ad hoc, quod individuationis principium est materia (por adición de una potencialidad) sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. Quodlib. a. 26. q. 2. n. 8: In essentia divina non est aliquid in alio receptum, eo quod esse ejus est ipsa natura divina subsistens, quod in nulla alia re contingit: nam quaelibet alia res habet esse receptum et sic limitatum: et inde est, quod essentia divina ab omnibus distinguitur per hoc, quod est in alio non recipi... Patet ergo, quod essentia divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta. Así, pues, la idea de un Dios personal, esto es, distinto del mundo, espiritual, de sí y por sí subsistente, no implica ninguna limitación de la idea de Dios, sino que justamente denota sólo la *sua perfecta* de su esencia.*

Aquí va implícita la prueba de la absoluta creación del mundo. El más universal de todos los efectos es la existencia: por lo mismo pide la más universal de las causas, esto es, Dios, quien sólo en virtud de su poder infinito pone el acto creador. I. q. 45. a. 5. *Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus. l. c.* Véase Ulrici. *op. cit.* pág. 484, 546. De aquí que el crear neque motus nec mutatio (contra la doctrina de Averroes de la eternidad de la materia), sed est quaedam simplex emanatio, (*in VIII Physic. Sect. 2. I. q. 45. a. 1 — 5*). De esto se sigue la distinción real entre Dios y el mundo, y á la vez su acción sobre el mundo. I. q. 3. a. 8: *Est impossibile Deum aliquo modo in compositionem venire. q. 8. a. 1: Deus est in omnibus rebus non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei, in quod agit...* *Esse est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt. La criatura tiene, pues, su sér como lo formal en ella, distinto del sér de Dios, pero formado por Él y recibido de Él. Quando res habet esse, tamdiu oportet, quod Deus adsit ei secundum modum, quo esse habet. l. c.* Justamente por esto no se comprende á Dios y la criatura bajo un género: (*l. c. q. 3. a. 5; q. 13. a. 5*). porque ésta sólo tiene con aquél una imperfecta semejanza (*l. c. De Ver. q. 2. a. 11*), y nuestros conceptos, como tomadas de los séres finitos, no tienen en Dios aplicación adecuada, sino solamente análoga, *l. c. q. 13. a. 2, 3, 5*.

4. En la hipótesis del Panteísmo sería el: "Yo pienso, yo soy .. un error

capital de la Filosofía, porque mi pensamiento no es *mi* pensamiento, ni *mi sér* es *mi sér*, porque todo es solamente de Dios ó del Todo. Schelling, *Aphorism. zur Einleitung in die Naturphilosophie*. pág. 44; lo contrario dice San Agustín, (*De Trinit. X, 10*): Cum mens se novit, substantiam suam novit, et cum de se certa est, substantia sua certa est. Nuestro Yo es el sujeto de una série de fenómenos, modificaciones de la sustancia, que proceden de Él; por el contrario, nosotros recibimos otras modificaciones que no nacen de nosotros, y que no sólo no las queremos, sino que queremos lo contrario. Existen, pues, otras sustancias que obran sobre nosotros; el Todo consta por lo ménos de dos sustancias: nuestro Yo y un no Yo, el mundo externo. Pero todavía ménos, en la hipótesis del Panteísmo, el espíritu sería capaz de libertad, ni de imputabilidad, ni tendría nocion de mérito y demérito, como hechos inmediatos; Spinoza por lo mismo es más consecuente cuando explica la libertad por una mera apariencia. *Ethic. P. II, pr. 48*: Mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae rursus ab alia determinata est et haec iterum ab alia et sic in infinitum; lo mismo Hartmann. *op. cit.*, pág. 306.

Si las cosas fueran meros fenómenos, accidentes de la única, absoluta sustancia, estos fenómenos deberian ser homogéneos. Modus rei sequitur naturam rei; pero ellos no son eternos, necesarios, infinitos, sino temporales, contingentes, finitos. Hegel y Schelling (*Vorlesungen über die Method des akademischen Studiums*; Vorles. b. Véase Staudenmaier, *Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems*. pág. 440) se vieron obligados por esta causa á desechar las leyes de la lógica como una "doctrina empírica.", "Si las cosas finitas pudieran juntarse en una universalidad que fuese respecto de ellas no como su causa, sino como su sustancia.", (Strauss, *op. cit.*, I, pág. 382), entónces resultaría lo infinito por la suma de lo finito; sería libre y consciente, y al mismo tiempo no libre é inconsciente, espíritu y no espíritu: por esto existen a lo ménos dos sustancias esencialmente distintas, espíritu y Naturaleza. Lo consciente saldría de lo inconsciente, lo perfecto de lo imperfecto. Al contrario Aristotel. *Metaph. XII, 5, 7*: τὸ κἀλλίστον καὶ ἄριστον ἐν ἀρχῇ. S. Thom. *l. c. q. 4. a. 2*: Quidquid perfectionis est in effectum, oportet inveniri in causa effectiva. La individuacion es absolutamente inexplicable en el Panteísmo. Spinoza trata ligeramente esta cuestion, explicando simplemente los individuos como *modi* de la sustancia única, pero omite la prueba de por qué cada *modus* se distingue de los demas. Ménos que nadie puede Hegel dar esta explicacion. Para él la *idea* es la única sustancia: nada existe fuera de ella, y la naturaleza es sólo una dialéctica objetiva. Pero la individualidad — la *haecceitas* de Escoto — queda entónces fuera de la comprension de la idea, y por lo mismo fuera del sistema hegeliano. Ni aun la multiplicidad como fenómeno real puede explicarse en este sistema; no hay medio de concebir por qué en la evolucion de la idea en la "Naturaleza," deben resultar grados de desenvolvimiento del proceso lógico más bien que los correspondientes grados de desenvolvimiento del proceso de la Naturaleza. La multiplicidad real es más que el puro concepto de la multiplicidad: es una suma de individuos, de los cuales ninguno es igual al otro, lo cual no se puede concebir por medio de ninguna idea, sino sólo vién-

dolos. Por esto el mundo es la obra de "libertad, espíritu y fantasía.," Schelling, *Ueber die menschliche Freiheit*, pág. 455.

VI. La inmaterialidad y espiritualidad del alma humana se prueba: *a)* por la naturaleza del pensamiento; *b)* por la esencia de la libertad moral; *c)* por la perfectibilidad de la naturaleza humana; *d)* por el hecho del lenguaje y de la Religión.

1. El padre del Atomismo, Demócrito, fué el primero que intentó dar una base científica al Materialismo; el alma, según él, no es más que una materia más sutil. Protágoras lo presenta bajo el aspecto subjetivo — Sensualismo; todo pensamiento depende de la sensación. Con Epicuro vuelve la Filosofía griega á su principio: sólo lo corporal es real. El poema didáctico de Lucrecio Caro popularizó en Roma esta doctrina. Al comenzar la edad moderna, T. Hobbes (nac. 1588) se había adelantado en Inglaterra al Materialismo, cuyo nombre no prevaleció hasta el siglo XVIII; Shaftesbury, Bolingbroke, Chesterfield escribieron en sentido materialista, lo mismo que un gran número de ingleses deístas. En Francia juntó E. B. de Condillac († 1780) el empirismo de Locke con la teoría de los átomos de Gassendo, siendo por su *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1732, 2 tomos) el fundador del Materialismo moderno; el pensamiento es sólo un movimiento en el mecanismo de las fibras cerebrales. Ya había definido ántes al hombre J. de la Mettrie († 1751) *Historie naturelle de l'âme* 1745; *L'homme machine* (1745); *L'homme plante* (1749) como un autómatas, como una planta superior dotada de sensibilidad y movimiento de traslación. Los editores de la grande Enciclopedia D. Diderot († 1784), J. D'Alembert († 1783), el autor del *Système de la nature* (1770), Helvecio (*Le vrai sens du système de la nature*, 1774) propagaron por todas partes el Materialismo. En Alemania fué defendido en los tiempos modernos por L. Feuerbach, Moleschott, Büchner, Vogt, etc. Entre los que han combatido el Materialismo se señalan: J. H. Fichte, *Anthropologie*, 1856, 2.ª ed. 1860; *Zur Seelenfrage*, 1859. — Schaller, *Ueber Leib und der Seele*, 1855; *Psychologie*, 1860. — Ulrici, *Gott und die Natur*, 1862; *Gott und der Mensch*, 1866. — Huschke, Schüdel, Hirn, Seele, 1854. — Ruete, *Ueber die Existenz der Seele vom naturwissenschaftlichen Standpunkte*, 1854. Westhoff, *Stoff, Kraft und Gedanke*, 1865. — W. Naumann, *Die Naturwissenschaften und der Materialismus*, 1869. — Snell, *Die Streitfrage des Materialismus*, 1858. Ademas A. y R. v. Wagner, T. Müdler, J. Hyrtl, J. R. v. Wagner, C. v. Leonhard, Fr. A. Quenstedt, K. E. v. Baer, Oskar Fraas, Oswald Heer. Entre los franceses A. Cauchy, Biot, Quatrefages, C. Bernard. Entre los ingleses, Chalmers, Murchison, Prichard, Brewster, Mivart, Meadows, Gull. Contra Darwin se distingue por su precisión y solidez A. Wigand, *Der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's*, 2 tomos, 1874 — 1876.

2. El alma es inmaterial y simple, propiedades que comparto con el alma de las bestias, porque la sensibilidad no puede verificarse sino en un centro común é inextenso; si el principio de la sensibilidad fuese la materia, siendo ésta compuesta y extensa aquél no sería uno, sino múltiple. El mismo sujeto es quien oye y vé al mismo tiempo, gusta y huele á la vez; luego no el órgano material — nervios y cerebro — sino una sustancia simple, indivisa é indivisible por sí, es la que siente. La simplicidad no es, por consiguiente, lo que constituye la diferencia entre el alma humana y la de las bestias, sino el hecho de que en éstas el alma simple obra en y por los órganos corpóreos: aquélla posee una actividad, y por tanto un sér independiente de los órganos corpó-

reos. S. Thom. I, q. 47. a. 8: Solum intelligere inter opera animæ sine organo corporeo exercetur... et sic manifestum est, quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam *per se ipsam*, sed omnis operatio sensitivæ animæ est *conjuncti*. Por consiguiente, la esencia del alma no consiste en la simplicidad, ni en la inteligencia (ésta es una de las facultades), sino en subsistir por sí (*per se subsistere et operari*). Thom. I, q. 75. a. 2. 3. La inmaterialidad, aunque es condicion del conocimiento espiritual, no se confunde con él como la materialidad, condicion de las propiedades corporales, que viene á ser una misma cosa con ella. I. q. 14 a. 1: Patet ergo, quod *immaterialitas alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva* et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Sensus cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus a materia. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis. (Méno clara es conforme á esto la opinion de los que identifican la simplicidad con la espiritualidad.) El alma de los brutos es *forma materialis*, porque ella sólo ejercita su actividad en la materia y con la materia. (*C. Gent. II. 51*): existens in materia, quasi esse eorum a materia dependet. Augustin. *Gen. ad lit. VII. 21*. Illud, quo capiuntur omnium rerum corpora-rium imagines, nullo modo cuiquam orpori simile est.

Esta alma humana inmaterial, es también espiritual. Lo cual se infiere *a*) del objeto del pensamiento, que es las verdades necesarias, generales y suprasensibles, y de que aún las mismas cosas sensibles las conoce de un modo suprasensible. Cf. Augustin. *De quantil. anim.* c. 4 (líneas innumerables que desde el centro parten á la circunferencia); *De lib. arbitr.* II. 8 (el punto matemático); *De vidend. Deo ad Paulin.* c. 17 (las virtudes morales); del acto de pensar y juzgar (Thom. I. q. 75. a. 5. *C. Gent. II. 66*) que presupone un principio simple é indivisible, sin mediacion de órganos corporales; *c*) de la reflexion del pensamiento sobre sí mismo—conciencia de sí—(Thom., *C. Gent. II. 49*). “El reconocimiento de la absoluta imposibilidad de conciliar todos los hechos físicos con los fenómenos de la conciencia, ha engendrado desde luégo el convencimiento de la necesidad de buscar una base especial para poder explicarnos la vida del alma.. Lotze. *Mikrokosmos.* I. pág. 288, *Apología*, I. 1. y ss., 322 y ss., 376 y ss. Conc. Vatic. I. c. Can. II.: S. q. praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, a. s. Thom. I. c. q. 75. a. 2: Nihil potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Unde eo modo aliquid operatur, quo est. Relinquitur igitur, animam humanam esse aliquid incorporeum et subsistens. Pues el alma, al conocer lo eterno, lo necesario y lo general, tiende libremente á este fin. Thom. *C. Gent. II. 47. I. q. 80. a. 2.*

3. El hombre, como sér dotado de pensamiento y de reflexion, es capaz de progreso, de desenvolvimiento, de historia, en lo cual se diferencia de todas las demas criaturas. No le es innato el instinto de los brutos, cuyos actos instintivos superan en cierto sentido á la actividad humana; pero Dios le ha dotado de inteligencia y de manos, dándole de esta suerte *in potentia* todas las ciencias y todas las industrias; el *νοῦς* es, segun Aristóteles (*De anim.* III. 4, 8) εἶδος εἰδῶν, como la mano ἔργον ἔργων.

4. El lenguaje es abismo infranqueable que separa al hombre del animal, el producto y el sello del espíritu. Pero el lenguaje no ha "creado á la razón," (Laz. Geiger, (sobre el origen del lenguaje, *Ueber den Ursprung der Sprache*, 1869): sostener esto es confundir el principio y la conveniencia, la causa y el efecto. Pues sólo el hombre que ya ha ejercitado su pensamiento, que siente en su interior algo que no puede expresar con sonidos inarticulados ni con gestos, experimenta la necesidad de la palabra. "El animal no habla porque no tiene nada que decir," (Blumenbach). Véase á M. Müller, *Wissensch. der Sprache* (ciencia del lenguaje) 1864; *Essays*, dos tomos. 1870. W. de Humboldt. *Ueber das vergleichende Sprachstudium* (Del estudio comparativo de las lenguas) en las Memorias de la Academia de Berlin, 1820-1821, página 247. Hoeyse, *Sprachwissensch.* (La ciencia del lenguaje) página 347. Steinthal, *Der Ursprung der Sprache*. (El origen del lenguaje) Berlin. 1858. *Einführung zur Psychologie der Sprachwissensch.* (Introducción á la psicología de la ciencia del lenguaje) 1871. Whitney, *Die Sprachwissenschaft* (La ciencia del lenguaje) traducida por Jolly. München, 1874.

5. La teoría darwinista de la transmutación ó de la descendencia (Darwin. *Von der Entstehung der Arten* (del origen de las especies) obra traducida al alemán en 1870, y *Die Schöpfung des Menschen* (la creación del hombre), dos tomos, traducidos al alemán en 1870), aceptada con varias modificaciones por muchos naturalistas modernos, ha proporcionado al materialismo un nuevo y aparente refuerzo. Lamarck y Geoffroy Saint-Hilaire defendieron ya en sustancia esta misma teoría. El desarrollo de las varias formas orgánicas desde la más ínfima hasta la superior, que es el hombre, es producto de dos factores: la herencia (atavismo) y la variabilidad (selección natural) y las condiciones exteriores de la vida (lucha por la existencia). El proceso se verifica en un período larguísimo; de aquí que gradualmente se muden la estructura, el género de vida, los órganos y los instintos de los animales. (Cada período es aquí un larguísimo paso.) Así que el hombre, según esta teoría, no es otra cosa que el producto de un desenvolvimiento progresivo y casual de organismos animales inferiores. Otros como Snell (*Die Schöpfung des Menschen* (La creación del hombre), pág. 40 y ss.), Lotze (*Mikrokosmos* III) Rothe (*Theolog. Ethik*, Ética teológica), como F. Pfeleiderer (*Das Wesen der Religion* (La esencia de la Religión), pág. 296 y ss.) Hamme (*Theolog. Jahrbuch*), Anuario teológico (año 1868), consideran á la voluntad creadora de Dios como principio del hombre, pero mediante la cooperación de la misma criatura y de un proceso gradual y sucesivo que consta de varias partes, y en el cual el organismo animal crece y se perfecciona cada vez más.

Contra la hipótesis de Darwin deponen *a*) en primer lugar el mundo fósil, pues de todos los miembros intermedios necesarios según la hipótesis mencionada, «no se ha conservado ni un diente, ni una escama, ni una concha, ni el resto más insignificante» (Giebel), ni se encuentra el menor vestigio de ellos en la flora ni en la fauna. (Göppert, V. Heer, Reuss, Giebel, Wagner.) *b*) En virtud del libre cruzamiento dentro de una misma especie se pierde la variedad obtenida por medio de la selección artificial, de suerte que el principio de la selección natural no puede aplicarse. *c*) Los bastardos de «buenas» especies, ó no son fecundos, ó su fecundidad es muy escasa, y sus descendientes, ó pertenecen á la raza primitiva, ó perecen por completo. (Huxley, *Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur* (Testimonios sobre el lugar del hombre en la naturaleza) . 1863, pág. 129.) *d*) Según la hipótesis de Darwin, en cada uno de los dos reinos orgánicos debía aparecer una «confusión de formas» (Bronn) que haría imposible toda división y agrupación de especies. Ahora bien; la

especie existe real y verdaderamente, y no es un mero principio subjetivo de división, sino un hecho real. *e*) En un mismo punto aparecen las especies más diversas, y en los puntos más diferentes aparecen las mismas especies: prueba evidente de que el fundamento de esta diferencia no estriba en la influencia del medio (A. Müller). *f*) Las propiedades morfológicas, por lo mismo que son indiferentes, debieran cambiar con más facilidad y ser muy difícil este cambio en las fisiológicas. Los hechos demuestran lo contrario (Nägeli). *g*) Las especies inferiores debieran haberse transformado ó extinguido, y cabalmente son las que más duran sin ninguna modificación (E. de Hartmann, *Of. cit.*, 1869, pág. 528); *h*) Hay animales dotados de una misma forma corporal que manifiestan diversos instintos, y otros que con distinta forma los tienen idénticos; lo cual demuestra que el instinto no es consecuencia ó resultado de la organización corporal. (E. de Hartmann. *l. c.* 1869, pág. 54 y ss. *Summ.* I. Qu. LXXVIII. Art. 3. Bardach, *Blicke in das Leben* (Ojeada sobre la vida) pág. 210). *i*) Hay un sistema natural de los minerales como de las plantas, y este orden ideal, que aparece evidentemente en ambos reinos de la naturaleza, no se puede concebir ni exponer como un orden genético, sino por un salto en la demostración. Ni en el reino mineral, ni en el vegetal, ni en el animal, proceden unas especies de otras, bien que todas ellas se relacionen entre sí como partes de un mismo y grandioso plan.

El hombre es, pues, fin y no producto de la creación. Los varios estados de que consta el desarrollo de su vida, muestran un plan fundamental común y cierta analogía con los de los animales, porque en él se unen para componer una sola vida el mundo del espíritu y el de la materia. El ensayo de conciliación antes mencionado entre el carwinismo y la creación del hombre, es por lo tanto contradictorio en sí mismo. «No es posible que el espíritu surja del organismo animal como último producto de la sucesiva organización de la materia.» (Rothé, *l. c.*) Así, pues, la opinión de que Dios infundió el alma humana en animales dotados de un grado superior de desarrollo (Hanne) está en oposición con la verdadera doctrina acerca de las relaciones entre el alma y el cuerpo humanos, según la cual el alma es la forma sustancial y el principio de su unidad. De otro suerte no tendríamos uno sino dos séres. (Véase sobre esto mi *Apologie*, I. I. pág. 223 y siguientes.)

6. La religion no sólo presupone, sino que prueba á su vez la inmaterialidad y la espiritualidad del alma humana. El sol, el cielo y el mar no son dioses, y ni siquiera el salvaje más embrutecido les ha tenido por tales; pero el aspecto de estas cosas ha despertado en él las ideas divinas y ha adivinado el poder directivo, la fuerza y la esencia que se manifiesta por medio de estos séres. Las novísimas investigaciones etnológicas, lingüísticas y filosófico-religiosas, demuestran irrefragablemente que aun las religiones de los pueblos más groseros é incultos no han divinizado jamás á las criaturas, sino á lo divino que se da á conocer por ellas, si bien más tarde llegaron á identificarlo con el objeto que lo simboliza, ó mejor dicho á adorarlo en él. El pensamiento y su expresión externa forman un todo, siempre que en aquél lo espiritual se manifiesta por medio de alguna forma sensible, constituyendo el simbolo; pero éste simbolo nunca puede darse como tal sin expresar algo espiritual. Y no puede ser de otro modo. Para la débil inteligencia del niño, como para los séres irracionales, no son los objetos sensibles, sol, luna, etc., sino lo que aparecen á los sentidos. ¿Cómo podría elevarse á la idea de Dios, divinizar los fenómenos naturales y elevarse á un punto de vista que le es del todo ajeno y muy superior al de la consideración sensible? Sólo el espíritu reflexivo puede dar á un fenómeno sensible la importancia esencialmente distinta y más elevada de

símbolo de la divinidad ó personificación suya, como causa del calor, de la fecundidad, de la vida sobre la tierra.

Sin el conocimiento de este vínculo causal, no es posible ni siquiera el grado más ínfimo de la vida religiosa; con él surge también virtualmente la cuestión relativa á la causa final, aunque sólo como presentimiento, como idea vaga de un principio supremo de todos los seres.

VII. No rompiéndose con la muerte el vínculo que une á los hombres con Dios por virtud de la religion, ántes haciéndose éste más íntimo é indisoluble, resulta de aquí que la esperanza de la inmortalidad está unida de la manera más íntima con la conciencia religiosa. La inmortalidad del alma humana, se demuestra: *a)* histórica; *b)* metafísica; *c)* teológica; *d)* moralmente.

1. Lactancio (*l. c.* VII. 8) encarece la conexión que existe entre las ideas de religion y de inmortalidad. El dogma de la inmortalidad se prueba como la idea de Dios por el *Consensus gentium*. Cicer. (*Qu. Tuscul.* I. 16): *Ut deos esse natura opinamur, sic permanere animas arbitramur consensu nationum omnium*. Séneca (*Ep.* 117) llama á este consentimiento universal *publica persuasio*. Véase á Flügge. *Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit Auferstehung, Gericht und Vergeltung*. (Historia de la creencia en la inmortalidad, la resurrección, el juicio y la recompensa), 1794. Wiessner, *Der Glaube der vorchristlichen Welt an Seelenfortdauer und Unsterblichkeit*. (La creencia del mundo anterior al cristianismo en la subsistencia é inmortalidad del alma), 1821. Lüken, *Die Traditionen des Menschengeschl.* (Las tradiciones del linaje humano), 2.^a edición, 1869. Schneider, *Die Unsterblichkeit im Glauben und der Philosophie der Völker* (La inmortalidad en la fe y la filosofía de los pueblos), Ratisbona, 1870. Respecto de los pueblos salvajes Waitz. *op. cit.* I. 322 y ss., 167, 199 y ss. *Corruperant* (los paganos) *poetica licentia quod acceperant. vel opinio veritatem per diversa ora sermonesque varios dissipata mutavit* (Lactant. *l. c.* VII. 22). "Por esta razón, no solamente tenemos á los muertos por felices y bienaventurados, sino que consideramos como un crimen infamarlos con mentiras ó palabras injuriosas, porque se hallan en un estado mejor y más elevado que el presente. Esta creencia subsiste entre nosotros desde época muy remota; y aunque no conocemos su origen ni quien la propagó, sabemos sin embargo que data y se conserva desde tiempo inmemorial. „ (Aristóteles. ap. Plutarch. *Consolat. ad Apollon.* n. 27). El respeto que todos los pueblos tributan á los difuntos, y aún las supersticiones de algunos de ellos sobre este particular (*religiosum sepulchrum*. Fest. Cyrill. *Hieros. Catech.* XVIII. 5), muestran cuán profundamente arraigada está en el hombre la esperanza de la inmortalidad.

2. Los escritos más importantes sobre la inmortalidad del alma son: Platon, *Phaed.*; Cicer. *Qu. Tuscul.* I.; Aristotel. *De anim.* III. 3. 4., es ménos explícito. Entre los apolo-gistas: Tertuliano (*De anima. De resurrectione carnis*), Atenágoras, de quien puede decirse que casi agota la cuestión (*De resurrectione mortuorum*), Atanasio (*C. Gent.*

c. 31 seq.). Entre los escolásticos: Thom. *C. Gent.* II. 27. *De unit. intellect. adv. Averroem*; Scotus in IV Dist. XLIII. q. 11. por el contrario, tiene por meras probabilidades todos los argumentos aducidos por Santo Tomás. Bucnaventura in II. Dist. XIX. La escuela de Leibniz y Wolff, y áun los escritores del período racionalista, dedicaron especial atención á este asunto (véase á Sintenis, *Elpison.* 3.^a edición. 1803); y lo mismo puede decirse de los del período de la sensibilidad: Thiele, *Alfred und Ida, Briefe über Fortdauer und Wüstersehen.* Alfredo & Ida. Cartas sobre la inmortalidad etc.) Gröwell, *Briefe an Emilie über die Fortdauer unserer Gefühle nach dem Tode* (Cartas á Emilia sobre la persistencia de nuestros sentimientos despues de la muerte). Hasta los deístas ingleses, franceses y alemanes, segun creyendo, con la escuela de Kant, en Dios, la virtud y la inmortalidad, despues de rechazar todos los demas dogmas. (*Uranion* de Tiedge). Ha tratado la cuestion desde el punto de vista hegeliano: Göschel, *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele* (De las pruebas de la inmortalidad del alma humana), 1835. Desde el punto de vista del teísmo especulativo: Weisse, *Die philosophische Gehirnlchre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuum* (La doctrina filosófica secreta de la inmortalidad del hombre), 1834. J. H. Fichte, *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer* (La idea de la personalidad y la inmortalidad del individuo), 1834. J. Huber, *Die Idee der Unsterblichkeit* (La idea de la inmortalidad), 1864. Véase en sentido contrario á Hegel. Cf. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland* (Historia de los últimos sistemas filosóficos alemanes. II. 338). Strauss (*Op. cit.* II. 397 y ss.). La doctrina de la otra vida es el último enemigo que tiene que combatir la crítica especulativa. Fr. Richter (*Die Lehre von den letzten Dingen* (La doctrina de las últimas cosas), 1833. *Die neue Ursterblichkeitslehre* (La nueva doctrina de la inmortalidad. pág. 105). Si todos los seres dotados de conciencia y de razon no son sino formas externas y órganos del espíritu divino, la indestructibilidad é inmortalidad del alma es una verdad evidente por sí misma. Se perturbarán y perecerán los órganos aislados, pero el espíritu subsistirá á pesar de esto sin modificacion alguna, lo mismo si está representado por un sólo ser que por millones de ellos. (No se expresaba de otra suerte Averroes en el siglo XII).

3. La prueba metafísica deriva de la inmaterialidad y espiritualidad del alma, la posibilidad de su subsistencia despues de su separacion del cuerpo. Por lo mismo que es inmaterial y no consta de partes, no puede destruirse por la disolucion de estas partes (*incorruptibilis*). Aunque el alma de los animales comparte esta propiedad con el alma humana, se diferencia de ella sin embargo en que no puede obrar sino por medio de los órganos corporales: por esta razon, el alma de los brutos cesa de existir al perecer el organismo. El alma humana, por el contrario, es espiritual; y obra por sí sin necesidad de órgano corporal, y por consiguiente tiene vida propia (*Eadem ratione res est, qui operatur*) inteligencia y voluntad. Además, el objeto de la actividad espiritual, que son las ideas generales eternas y necesarias, es imperecedero. De esta suerte el alma, existiendo por sí misma (*forma subsistens*), no puede ser destruida por sí (*per se*), ni tampoco por efecto de su union con ninguna otra cosa (*per accidens*): pues por lo mismo que es espiritual la actividad de la inteligencia y la voluntad, no sufre ningun menoscabo por la destruccion del cuerpo (*immortalitas intrinseca*). Cf. Nemes. *De natur. homin.* c. 2. Gregor. Nyssen. *Orat. catech. magn.* c. 8. Athanas. *l. c. c.* 33. Augustin. *De immort. anim.* c. 8: *Animus immortalis probatur, si potest esse per se*

ipsam. Quidquid enim tale est, incorruptibile sit necesse est, ac per hoc interire non potest, quia nihil se deserit. Thom. *C. Gent.* II. 55. Qu. disp. *De anima* a. 14. I. q. 75. a. 6. El alma conoce por consiguiente de un modo semejante al de los espíritus puros. I. q. 89. a. 1. Si el alma fuese perecedera, no podría ser destruida sino por una causa externa: pero vamos á ver que esto es tambien imposible. No puede ser destruida por una criatura, porque éstas, así como no pueden crear un sér, tampoco pueden destruirlo. (Thom. *C. Gent.* I. c. *De potent.* XIII. a. 2.) Dios podría aniquilarla retirándole su influencia, que es la que le conserva el sér, pero no quiere destruirla (*immortalitas extrinseca*): esta seguridad, ó sea la realidad de la permanencia del alma humana despues de la muerte del cuerpo, nos la dan dos argumentos, fundado uno de ellos en el alma humana y el otro en Dios. El alma, conforme á su naturaleza espiritual, reconoce que hay una vida eterna y suspira por ella en virtud de su propia naturaleza: de modo que la certidumbre de la inmortalidad del alma es expresion de la razon misma, y por esto esa certeza es legitima. Hasta la esperanza de la inmortalidad, que se muestra en el deseo que tiene el hombre de sobrevivir por sus obras en la memoria de las gentes, etc., demuestra cuán profundamente arraigado está aquel sentimiento en el alma del hombre. Thom. I. q. 104. a. 3. *C. Gent.* II. 79: Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Athanas. *l. c. c.* 31 sq. Dios no aniquila nada de lo que ha creado, porque su poder y su bondad se manifiestan en la creacion y conservacion de sus obras, no en su aniquilamiento. Thom. *l. c.* IV. 79: Creavit enim res *ut essent*. I. q. 104. a. 4. Véase sobre esta prueba, entre los modernos, á Mendelsohn. *Phädon*, 6.^a ed., 1821.

4. La prueba teleológica, se funda en la tendencia natural del alma humana al conocimiento y la felicidad. Dios, que ha infundido esta tendencia en el alma del hombre, no puede ménos de satisfacerla; y no siendo posible la plena y tranquila posesion de estos bienes en la vida terrena, siguese de aquí que el alma debe sobrevivir al cuerpo para gozar en la otra vida la felicidad que no le es dado alcanzar en la presente. Augustin. *Cic. Dei* XI. 28: Si pecora essemus, carnalem vitam ... amaremus ... et nihil aliud quæreremus. Thom. I. q. 12. a. 1: Cum ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, *quae est operatio intellectus*, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistit, quam in Deo: quod est alienum a fide... Si igitur intellectus rationalis creaturae perfingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae (Véase sin embargo a De Rubeis, *De peccat. origin.* ed. Herbipol. p. 170 sq. 182 sq.; áun en el orden puramente natural, el hombre no podría perfeccionarse sino en la otra vida). Por esta misma razon el alma humana tiene que ser inmortal. Augustin. *De morib. Eccles.* c. 3: Quisquis de bono, quo fruitur, non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse quis potest? Cicer. *De finib.* I. 15.

No convencen ni satisfacen en manera alguna, por descansar sobre premisas falsas ó no demostradas, las nuevas concepciones de esta prueba sacadas de la capacidad de un desenvolvimiento infinito que se atribuye al alma humana (Fichte. *l. c.*, pág. 107, Jul. Müller,

Theologische Studien und Kritiken (Estudios y críticas teológicas, 1835, pág. 734), de la necesidad de un proceso infinito de perfeccionamiento moral (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica, pág. 178 y sq.), en union con la prueba llamada cósmica ó astronómica (Streithorst, *Gründe für unsere Fortdauer aus der Astronomie. Deutsche Monatsschrift* (Argumentos en pro de nuestra inmortalidad sacados de la Astronomía, Revista mensual alemana), 1792, Bretschneider, *Dogmatik* (Dogmática) II. 397, Michaelis, *Dogmatik* (Dogmática), pág. 719, y de los millones de cuerpos destinados á recibir el espíritu. Un proceso infinito de perfeccionamiento moral no puede tener nunca término. No sin razon dice á este propósito Strauss (*l. c.*): «Si la curva no puede terminarse nunca porque es infinita, nos es de todo punto indiferente saber el punto en que comienza.» La idea de un *progressus in infinitum* para el perfeccionamiento moral, es tan insoportable como la de un *regressus in infinitum* para el orden ontológico y lógico. Así como no puede darse ninguna ciencia en el orden del conocimiento sin un principio supremo y verdadero por sí mismo de donde se derive, ni en el orden del sér se concibe la existencia, ni el mundo sin una causa primaria y suprema, no se concibe tampoco la tendencia al perfeccionamiento moral sin un fin último que ponga en movimiento toda la actividad. Thom. II. II. q. 1. a. 1.

5. La prueba moral se funda en la relacion necesaria que media entre la virtud y la felicidad. Platon. *Phaed.* pág. 107. Aristotel. *Ethic.* Nic. I. 11. Justin. *Dial. c. Tryph.* c. 5. Athenag. *De resurrect.* c. 18. Lactant. *l. c.* III. 12. Chrysostom. *De Lazar.* Homil. IV. 4. Cyrill. *Hierosol. Catech.* XVIII. 20. La objecion de que la virtud lleva en sí misma su recompensa (Simoiz. *Ethic.* II. pr. 41) contradice á la idea de la justicia divina y del orden moral, el cual, como todo lo verdaderamente espiritual ó ideal, tiende á convertirse en real, y por lo tanto debe encontrar, y encuentra, su expresion y su manifestacion en el orden del mundo visible. Lo único que hay de verdadero en esta objecion, es que la virtud puede consolar aún en medio de todos los sufrimientos externos, pero no que preserve del mal á quien la posee. La virtud y el pecado llevan su recompensa en sí mismos, pero no su total, su plena recompensa. Thom. in II. Dist. 37. q. 1. a. 5: *Culpa redditur duplex poena, una quae comitatur ipsam culpam, ut conscientiae remorsus et hujusmodi, quod Augustinus dicit Confess.* I. 12, *quod inordinatus animus est sibi ipsi poena; alia quae infligitur exterius.* Etiam duplex est praemium respondens merito, unum, quod comitatur ipsum actum meritorium, ut ipsa delectatio boni operis, et similia, aliud, quod pro bono opere redditur a Deo. Sí, ciertamente: no es una de las menores recompensas de la virtud la esperanza del premio. Kant mismo comprendía que virtud y felicidad no son una misma cosa: su demostracion de la existencia de Dios se funda en que “aunque la virtud y la felicidad externa no están unidas entre sí de una manera necesaria ni analítica ni sintéticamente, sin embargo, la razon exige tan necesaria é incondicionalmente esta armonía que no puede ménos de haber para el sér racional finito, despues de esta vida sensible temporal y perecedera, otra eterna é inmortal donde esta armonía sea restablecida por Dios mismo... La recompensa que la virtud recibe de Dios no está fuera de Dios, es Dios mismo. Augustin. Q. Q. 83. Qu. 4. Dios es el mismo orden moral, el principio de la virtud y juntamente la bienaventuranza: en Él existe desde la eternidad la armonía de la santidad y de la bienaventuranza,

que se presentan separadas en la vida temporal: Él es fuente y origen de ambas. El panteísmo, que niega al Dios vivo, en quien lo ideal es real y la santidad es felicidad, debe negar también por el mismo caso una existencia en que se resuelve también para el hombre en un estado de armonía la oposición entre virtud y felicidad. Cabalmente en las naturalezas donde está más arraigado el sentimiento moral es en las que se muestra más poderoso el sentimiento de esta falta de armonía. La "tristeza de los Santos", contradice por completo la idea de que la virtud se basta y se satisface á sí misma.

6. Si consideramos ahora el procedimiento peculiar á cada una de estas pruebas, veremos que la metafísica es la fundamental y formal: que sobre ella descansa la teleológica, la cual nos muestra como fin de la vida del alma en la eternidad su perfeccionamiento por medio del conocimiento; y que la moral nos da á conocer que consiste la otra vida en la unión de la santidad y la bienaventuranza en Dios.

VIII. La causa suprema del mundo es también necesariamente su fin último. Dios es el fin último del mundo. Esta verdad se demuestra: a) ontológica; b) teológica; c) psicológicamente.

1. Conc. Vatic. I. c. Cap. 1: Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberissimo consilio suo simul ab initio temporis utranque de nihilo condidit creaturam. Can. V: S. q. mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. La diferencia entre la voluntad de Dios y la de las criaturas, consiste en que aquella sólo ama y bendice lo que ella misma posee, mientras que ésta aspira á conseguir lo que no tiene. Thom. in I. Dist. XLV. q. 1. a. 1 ad 2: Voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem. Quae licet ab appetendo nominetur non tamen hunc solum habet actum, ut *appetat, quae non habet*, sed etiam ut *amet quod habet et delectetur in illo*; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quae semper habet bonum, quod est ejus objectum, cum *sit indifferens ab eo secundum essentiam*. Por esto á Dios no le mueve á crear ningun motivo (*finis operantis*), que esté fuera de Él. I. q. 44. a. 4: Primo agentis, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, *quae est ejus bonitas*. Su amor es, por tanto, la causa de su actividad creadora; pero el *amor effectivus, non affectivus*, es decir, que la causa del amor que profesa á las criaturas no es la bondad de éstas, sino que Él mismo crea en su amor la bondad de las criaturas. Thom. *De Ver.* q. 20. a. 2: Quia voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed *ab ea movetur sicut ab objecto*, amor noster, quo bonum alieni volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso; *bonitas ejus provocat amorem*. Sed amor Dei est *infundens et creans bonitatem in rebus*. Por tanto, el amor sumo sólo se encuentra en Dios. "quia non agit propter suam utilitatem, sed solum *propter suam bonitatem*... Cf. I. q. 44. a. 4. *C. Gent.* I. 93. III. 18. Pero aunque Dios no tenga ningun motivo en el sentido ántes indicado, sin embargo no crea sin motivo. Thom.

C. Gent. I. 87: Error quorundam dicentium, omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult.

De aquí se infiere la diferencia necesaria entre el motivo (*finis operantis*) y el fin (*finis operis*) de la creacion. Thom. *C. Gent.* III. 2: Finis operis est hoc, ad quod opus ordinatum est ab agente; finis operantis est, quem principaliter operans intendit. Al identificarlos Spinoza, negaba por el mismo caso la finalidad del mundo. (*Ethic.* pr. 32. Schol. 2; y lo mismo Robinet, *De la natur.* P. V. página 74; pero Dios, por lo mismo que crea racionalmente, crea con un fin; la criatura crea *propter desiderium finis*, Dios *propter amorem finis*. *C. Gent.* III. 2. in II. Dist. I. q. 2. a. 1.

2. Ningun sér puede alcanzar su mayor grado de perfeccion, su último fin, sino mediante su union con el principio mismo de donde procede. Por esto el mundo no tiene otro fin que Dios. Thom. I. q. 12. a. 1: In tantum unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Bonaventur. in I. Dist. I. a. 3. q. 2: In Deo est *ultima perfectio* rationalis creaturae, quod est ei *principium essendi*. Segun Thom. I. II. q. 109. a. 3., de acuerdo en este punto con Boecio (*Consolat. II*), todos los séres, cada cual á su modo, tienden hácia la causa primera de quien han recibido el sér.

3. El último fin del mundo no puede ser otro que Dios mismo, que es el único sér que hay fuera del mundo y sobre él. Thom. I. q. 103. a. 2: Illud bonum, quod est finis totius universi, oportet, quod sit *extrinsecum* toti universo. Y pues sólo Él es el Sumo Bien, solamente Él puede ser el último fin del mundo. Bonaventur. in II. Dist. I. P. II. a. 11. q. 1: Si Deus effectus non ordinaret ad se, vel non faceret propter se, cum ipse sit bonum, a quo omne bonum, jam *effectus non esset bonus*. Por esto sólo en Él halla la criatura su bienaventuranza, que no es otra cosa sino una participacion de la bienaventuranza de Dios. Thom. in I. Dist. XLV. q. 1. a. 2. ad 4: Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae, quasi per eas bonitatem suam assequatur, sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae bonitatis acquirant. De aquí que el fin á que Dios ha ordenado el mundo sea digno del Creador, como que es Él mismo. Santo Tomás resume de esta manera el principio y el fin de la creacion I. q. 17. a. 1: Deus produxit res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam.

Prov. 16, 4: Universa propter semetipsum operatur est Deus. Apocal. 22, 12: Ego sum Alpha et Omega, primus et novissimus, principium et finis. Athenag. *De resurr.* n. 12: Δι' ἐαυτὸν καὶ τὴν ἐπὶ πάντας τῆς δημιουργίας θεουργμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἀνθρώπου. Theophil. *ad Autolyt.* I. 6: ἵνα διὰ τῶν ἔργων γνωσθῆται καὶ γνηθῆ τὸ μέγεθος αὐτοῦ.

4. Dios solo es el bien universal que satisface plenamente la aspiracion de los espíritus creados á la bienaventuranza; todo bien creado es por el mismo caso finito, y su bondad procede únicamente de participar del bien infinito; por esto el bien finito no puede ser fin de la criatura racional. De aquí (Cf. Cajetan. in Thom. I. II. q. 2. a. 8) que el hombre, cuando llega á poscer á Dios, no pueda apartar de Él su voluntad, "quia ab ejus immensa bonitate undique cir-

cumdarur., Todas las demas cosas las amamos como medios con relacion al fin, mientras que al fin lo amamos por si mismo, porque deseamos reposar en él. (Augustin. *Confess.* IV. 10: *Requiescere anima amat in eis, quae amat*); pero el reposo absoluto no podemos hallarlo más que en Dios. Augustin. Ep. 56: *Et fruendo quisque beatus est, propter quod cactera vult habere, cum illud non propter aliud, sed propter seipsum diligatur. Et ideo finis ibi dicitur, quia jam, quo excurrat, et quo referatur, non habet. Ibi requies appellendi, ubi fruendi securitas.*

5. Al elevarse la criatura á la semejanza con Dios, encuentra en esto su felicidad. Thom. I. q. 44. a. 4: *Unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae.* Imitando la perfeccion divina, necesariamente los seres no libres (*gloria Dei extrinseca et objectiva*), y libremente los dotados de libertad (*gloria Dei extrinseca et formalis*), alcanzan su propio perfeccionamiento; por esto al santificarse glorifican á Dios. Rom. 11, 36: *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia: ipsi gloria in saecula. Amen. Jes. 45, 24. Apoc. 4, 11. Ps. 78, 9.*

§ 4. CONCEPTO INMEDIATO DE LA RELIGION.

Respecto de la etimología véase á Nitzsch. *Ueber den Religionsbegriff der Alten.* sobre el concepto de Religion en la antigüedad. (*Studien und Kritik.* 1818. 3. 4. 1829. 3.) S. Müller (*Op. cit.* 1835. 1.), Redslöb (*Sprachliche Abhandlungen zur Theologie.* Discursos sobre la teología. Leipzig, 1837), Leidenroth (*Neue Jahrbücher von Seebeck, Jahn und Klotz,* 3. Suppl. 3 cuaderno, pág. 355 y ss.), Bräunig (*Religio nach Ursprung und Bedeutung,* Origen é importancia de la Religion. 1837). Sobre los diversos conceptos de la Religion véase á Denzinger (*Op. cit.* I. 1 y ss.), Pfeleiderer (*Op. cit.* I. 1 y ss.), v. Drey (*Op. cit.* I. 73 — 112), Berlage (*Einleitung in die christliche Dogmatik.* Introduccion á la dogmática cristiana, pág. 9 — 193), Staudenmaier (*Encyclopädie,* 2.^a ed., 1840, pág. 188 — 204).

I. El espíritu creado conoce y confiesa su relacion para con Dios, como su Criador y su fin último. Esta relacion libre y consciente del espíritu creado respecto de Dios como origen y fin de su existencia, es la Religion.

1. Ya hemos dado el concepto puramente formal de la Religion, como concepto de relacion: tócanos ahora dar su concepto esencial. Aunque para fijar el concepto de la Religion puede servirnos de algun modo la etimología de esta palabra, no podemos sin embargo tomarla como punto de partida en razon á su origen pagano: las palabras deben servir para expresar las ideas, pero no al contrario. La palabra Religion se deriva: a) de *religere*. Cicer. *De nat. deor.* II. 28: *Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent et tanquam religerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, tanquam a diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes.* *De invention.* II. 22: *Religionem eam, quae in metu et*

veneratione deorum sit, appellant. 53: quae superioris cujusdam naturae, quam divini vocant, curam caeremoniamque affert. Cf. Arnob. *Adv. Gent.* IV. 30: *b*) de *religare* (como *optio*, *postulio*): así Lactancio (*Instit. divin.* IV. 28: Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde religio nomen accepit: cf. Hieronym. *In Amos*, c. 8. Augustin. *Retract.* I. 13: *c*) San Agustín, más ingeniosa que gramaticalmente, deriva la palabra Religion de *reeligere* (*Cir. Dei* X. 3): Hunc *Deum* eligentes vel potius reeligentes --- amiseramus enim negligentes --- hunc ergo reeligentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus; *d*) de *relinquere*, la deriva Aulo Gelio (*Noct. Attic.* IV. 9. Macrob. *Saturn. conv.* III. 3; *e*) Bräunig y Leidenroth sostienen que de una supuesta raíz *ligere* = *reverentia*, *respectus*. Sólo puede elegirse entre las dos primeras etimologías, admisibles ambas gramaticalmente: pero la primera es la más verosímil, porque cuadra mejor con el carácter de la Religion romana, como acto por el cual manifestamos á Dios nuestra veneracion.

Los hebreístas designan los vários elementos de que consta esta relación con Dios, con las palabras *עבודתא* *Act.* 17, 23. *שקטא* *Jac.* 1, 27, *Act.* 26, 5. *יִרְאָה* *Joan.* 16, 2. *Rom.* 9, 4. *עֲבָדָה* *Act.* 3, 12. 1. *Tim.* 3, 16. En el Antiguo Testamento se le llama: *יִרְאָה יְהוָה* *timor Domini*. *Exod.* 1, 17. *Jes.* 33, 6. *Prov.* 1, 19. *דָּרְגַת אֱלֹהִים*, *cognitio Dei* *Ose.* 4, 2; 6, 6. *עֲבָדָה* *servitus Domini* *Exod.* 12, 26 *יְהוָה הָרַךְ* *via Domini* *הַתְּהַלֵּךְ אֶת-הָאֱלֹהִים* *ambulare coram Domino* *Gen.* 5, 24; 6, 9. cf. *Ps.* 25, 4; 27, 11. *Act.* 18, 25. En la *Vulgata* se nos ofrece la *religio* como una obligacion impuesta por Dios. *Exod.* 12, 15. *Num.* 19, 12. *Act.* 26, 5. *Jac.* 1, 26.

2. Santo Tomás abarca las tres primeras etimologías al fijar el concepto de la Religion (II. II. q. 81. a. 1) Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus. quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione, religio *proprie importat ordinem ad Deum*. Ipse enim est, cui principaliter *alligari* debemus tanquam *inefficienci principio*: ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut *in ultimum finem*: quam etiam negligentes peccando amittimus, et credendo et fidem protestante recuperamus. cf. Augustin. *Conf.* I. 1. donde define á la Religion (*l. c.* q. 87. a. 5: Religio est, quae Deo debitum cultum affert... Offertur autem Deo de vitus cultus, in quantum actus quidam. quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt... Unde manifestum est, quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel *objectum* (esto es. los actos del culto), sed sicut *finis*. Todos los teólogos antiguos la definen con Perrone (*De virtut. religion.* p. 5: Virtus quaedam moralis, quae hominem inclinatur ad exhibendum debitum cultum et honorem Deo tanquam omnium creatori et Domino. La *virtus religionis* se diferencia por su objeto de las virtudes teológicas, que tienen por objeto inmediato, tanto material como formal (motivoi), á Dios. nuestro fin; los actos del culto por el contrario, el objeto de la Religion son sólo medios para un fin, y por tanto no tienen á Dios nuestro fin por objeto inmediato, y de aquí que la *virtus religionis* pertenezca á las virtudes morales y sea la primera entre ellas. II. II. q. 81. a. 5: Religio non est virtus theologica, cujus objectum est *ultimus finis*, sed est virtus moralis, cu-

jus est esse *circa ea*, quae sunt *ad finem*. a. 6: Religio magis de propinquo accedit ad Deum, quam aliae virtutes morales, in quantum operatur ea, quae *directe et immediate* ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio *praeminet* inter alias virtutes morales, miéntras que las demas virtutes morales, como por ejemplo, la justicia, cuyo objeto es dar á cada uno lo que es suyo (II. II. q. 58. a. 1), no miran tan directa é inmediatamente á la gloria de Dios. Suarez califica á la Religion de acto así de la inteligencia como de la voluntad, pero considerada formalmente como acto de la voluntad (*De virt. relig.* P. I. Tract. 1. L. 2. Cap. 1), y ya ántes que el Lactancio (*l. c.* IV. 4): Non potest nec religio a sapientia separari, nec sapientia a religione sccerni; quia idem Deus est, qui et *intelligi* debet, quod est sapientiae, et *honorari*, quod est religionis. Sed sapientia *praecedit*, religio *sequitur*: quia pius est, Deum scire, consequens, Deum colere.... Fons autem et sapientiae et religionis Deus est; a quo hi duo rivi, si aberraverint, arescant necesse est: quem qui nesciunt, nec sapientes esse possunt nec religiosi. Cf. Augustin. *De utilit. credend.* c. 12. En el lenguaje cristiano, *religio, status religiosus* se emplean antonomásticamente para designar el estado de los que se consagran especialmente á Dios por medio de los votos de obediencia, pobreza y castidad. Suarez *l. c.* Tr. VII. L. II. init. Thom. II. II. q. 186. a. 1: Id, quod communiter multis convenit antonomastice attribuitur ei, cui per *excellenciam* convenit... religiosi dicuntur illi, qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. In hoc autem perfectio hominis consistit, quod totaliter Deo inhaeret, et secundum *hoc religio perfectionis statum nominal*.

Nosotros comprendemos bajo el concepto de Religion el conjunto de las relaciones del hombre con Dios, segun el cual el hombre todo, su inteligencia, su voluntad, y áun su vida corporal, son determinados por ella. Esta ampliacion del concepto de la Religion coincide esencial y temporalmente con el desarrollo de la Apologética, que ha resumido en el concepto de la Religion el destino último del hombre y todas sus relaciones con Dios. No hay sin embargo oposicion alguna entre el concepto antiguo y el moderno de la Religion. Thom. II. II. q. 81 art. 1 ad 1: Religio habet duplices actus: quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia hujusmodi; alios autem actus habet, quos producit mediante virtutibus, quibus *imperat*, ordinans eas ad divinam reverentiam; quia scilicet virtus, ad quam pertinet finis, imperat virtutibus, ad quas pertinent ea, quae sunt ad finem. De este modo adquiere indirectamente la religion la extension que se le da en la actualidad. Por esto enseña Santo Tomás que religion y santidad no son cosas esencialmente distintas (*secundum essentiam, sed solum ratione*): la religion nos mueve á ejecutar actos de adoracion á Dios, miéntras que la Santidad refiere á Dios, no sólo estos actos especiales, sino tambien las obras de todas las demas virtudes. (II. II. q. 81. a. 8.)

3. " Entre todas las ideas teológicas, ninguna ha sido tan discutida en la época moderna, ni tan vária y diversamente explicada, como la idea de la Religion. .. Berlage. *Op. cit.*, pág. 9. Las palabras devocion, piedad, temor, amor de Dios, no expresan el concepto de Religion en toda su plenitud, sino sólo al-

guno de sus elementos constitutivos, pues la Religión abarca todas las relaciones del hombre con Dios. Berlage define á la Religión (pág. 21) "la tendencia y determinación absoluta y total del hombre por lo eterno é impercedero, por Dios. „ Segun esta definición, la Religión es más bien una actividad, una relación de Dios respecto del hombre que del hombre respecto de Dios: además peca de incompleta en cuanto que no nos dice de qué género sea este movimiento, á qué fin se encamina y en qué relación tiene lugar. Drey (*Op. cit.*, página 110) se expresa en términos análogos: "La Religión, dice, es la determinación absoluta y viviente del hombre por la conciencia divina. „ Pero esta definición tampoco nos dice en qué consista semejante determinación, ni cómo ha de corresponder el hombre al impulso recibido de Dios: designa el pensamiento, pero no la esencia de la Religión. Klee (I. pág. 11), temiendo que la antigua definición de las relaciones del hombre para con Dios cese y se olvide la relación de Dios respecto del hombre, dice que la Religión (p. 12) "es la unión recíproca de Dios y de la criatura, ó mejor dicho de Dios y del hombre.„ Conforme á esto, la Religión ligaría á Dios del mismo modo que al hombre. L. Schmidt (*Die Construction des theologischen Beweises*, La construcción de la prueba teológica, 1834, pág. 14) va todavía más allá cuando afirma que la "Religión es la reconciliación del hombre separado de Dios por el pecado, por el mismo Dios, la cual no puede tener efecto sino por mútua operación de Dios y del hombre. Ciertamente que la Religión, como relación del hombre para con Dios, no sólo sería deficiente, sino que no podría existir sin que Dios descendiese hasta el hombre. Dios es el autor de la Religión (*Deus vector pietatis. Orat. Eccles.*); pero la Religión como tal (*formaliter*) no es una relación mútua entre Dios y el hombre, sino sólo relación del hombre con Dios. Staudenmaier (*Op. cit.*, pág. 180) define á la Religión "relación consciente y libre, y asociación viviente del hombre con Dios. „ Esta definición, si bien no concentra la Religión en Dios ni reserva al hombre un papel meramente pasivo ante el impulso recibido de Dios, tampoco designa precisamente la esencia de esta asociación. Peca también de demasiado vaga la definición de Brunner (*General-dogmatik*) Dogmática general, 1826, I. 2): "el acto de adorar la criatura racional á la causa primaria y suprema: „ segun Gengler (*Encycl. der Theol.*, Enciclopedia teológica, 1834) "la Religión es la condicionalidad de las cosas por Dios. „ Oberthür (*Methodologie der theologischen Wissenschaft*, Metodología de la ciencia teológica, § 75) dice: "Yo creo que la Religión es el vínculo que une á las criaturas entre sí y con el Criador. „

4. Fuera de la Iglesia hallamos las más distintas y contradictorias explicaciones. Ya se ha mencionado la de los que consideran á la Religión como un mero hecho psicológico, y á la ciencia como una ilusión. Entre aquellos otros que reconocen en la Religión cierta razón de existir, se nos presenta en primer término Kant. Segun este filósofo, el acto del conocer se verifica mediante dos factores: la cosa conocida considerada en sí misma ("Noumenon"), y las categorías subjetivas de nuestra razón, segun las cuales nosotros juntamos y reducimos á unidad la cosa recibida en la forma de espacio y de tiempos (*Phaenomenon*), y de aquí que sea imposible todo conocimiento fuera del mundo

sensible. De esta suerte minó Kant el terreno á la filosofía popular de su época (Garve, Mendelssohn, Feder y otros). La razon práctica se nos anuncia en la voluntad de la razon pura, que halla su expresion en la ley moral y exige su cumplimiento al individuo, sin acepcion de recompensa—imperativo categórico. Ahora bien; el hombre es un sér sensible que tiende hácia la felicidad. En el órden de la vida presente no hay ninguna conexion íntima y necesaria entre moralidad y felicidad: de aqui que Kant postule á Dios y á la vida futura para restablecer la armonia entre la virtud moral y la felicidad. Así Dios viene á estar al fin del desenvolvimiento moral, y tambien al principio: pues la ley moral, aunque voluntad de la razon pura, hay que derivarla empíricamente de una revelacion. Este es, segun Kant, el origen de la revelacion positiva y en particular del Cristianismo. Pero la ley moral es autónoma; la religion consiste en que consideremos nuestros deberes morales como preceptos divinos. La Religion no se diferencia en lo más mínimo por razon de la materia, es decir, del objeto, pues versa sobre los deberes en general, sino que su diferencia de ésta es meramente formal, pues las religiones son una legislacion de la razon para dar influencia á la moral, por medio de la idea de Dios que ella misma engendra sobre la voluntad moral para el cumplimiento de sus deberes (*Lucha de las facultades*, 1798). Toda Religion consiste en que consideremos á Dios como el legislador universalmente adorable de todos nuestros deberes (*La Religion dentro de los límites de la razon pura*, 1794, pá. 114). Kant vino á servir de refuerzo á los escritores del período llamado, sin duda por antonomasia, de la ilustracion, representado, entre otros vários ménos importantes, por Reinhold, Kieseweter y Krug.

Fichte, desenvolviendo el sistema de Kant, proclamó (*Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, Sobre el fundamento de nuestra creencia en la Providencia divina, 1798) que el órden moral es lo divino y la creencia en él la única verdadera fe: ésta se forma por medio del obrar rectamente, y el único credo ó religion posible es cumplir alegremente y sin cuidado lo que nos mande el deber en cada ocasion. Aquel órden viviente y eficaz es Dios mismo, y no necesitamos ni podemos concebir ningun otro. Así, preseindió Fichte del Dios postulado por Kant: el término del proceso moral es, segun Fichte, la liberacion de la sensibilidad, que se pone como límite del yo (no yo) y debe ser suprimido por él. Aquel órden moral que es el yo puro, vive sin embargo, únicamente en el yo empírico; por esto tienen completa razon cuantos han acusado á Fichte de irreligiosidad y de ateísmo, sean cualesquiera sus esfuerzos por librarse de esta nota en su "Apelacion al público," y en sus "Relatos á la luz del sol.," Pero no era posible detenerse en este punto: el idealismo tiende demasiado á la generalizacion de este yo puro, fin último de toda existencia, en suma á la doctrina única (*Anweisung zum seligen Leben*, 1806, lec. 5.^a): "ciertamente, Dios mismo es quien vive bajo todas las formas de la existencia del mundo, pero nosotros no lo vemos á El, sino solamente su envoltura, como piedra, yerba, animal, ó bien como ley natural y ley moral: pero todas estas cosas no son. El tampoco, pues, la forma oculta á nuestros ojos la esencia. Mas si te elevas al punto de vista de la Religion, des-

aparecen todos los velos, y la divinidad penetra nuevamente en tí como vida, como tu propia vida, que tú debes vivir y has de vivir. „

5. Con esto entró la filosofía alemana en un nuevo periodo. Lessing (*Briefe über die Lehre des Spinoza*, Cartas sobre el sistema de Espinosa, 2.^a edic., pág. 22-38) había remitido á Jacobi á las teorías de Espinosa; y la filosofía de Schelling y Hegel — identidad del yo y del no yo, de lo ideal y lo real en lo absoluto — rehabilitó el espinozismo. Dios, la Creacion, la Providencia, el pecado y la redencion son meros nombres en este sistema anti-cristiano. El Dios de Schelling es el neutro de naturaleza y espíritu (filosofía de la identidad), el Dios de Hegel, un abstracto lógico que sólo existe en el sér concreto. Para Schelling, por tanto, la religion es “la conciencia que el hombre tiene de Dios y de que está en Dios.„ (*Methode des akad. Stud. Método del estudio académico*, 1803, pág. 150). Según Hegel la religion es Dios, que en el hombre religioso se reconoce uno consigo mismo. (*Religionsphilos. Filosofía de la religion*, tomo I, pág. 122), pues el espíritu absoluto no tiene realidad alguna fuera del espíritu humano. Esta idea es incompatible con la religion, y es por tanto vana palabrería la de Schleiermacher cuando dice (II. *Rede über Religion*, dos discursos sobre la Religion) del “santo y difamado Espinoza.„ que era un hombre “religiosísimo y lleno del espíritu santo.„ La negacion de toda religion como consecuencia necesaria de la concepcion panteista, la proclamó y reconoció ya Feuerbach. Hegel había teorizado al hombre, Feuerbach antropomorfizó ó á Dios.

6. El mencionado sistema no podia ménos de ejercer influencia en toda la teología protestante, singularmente en lo relativo al concepto de religion. Para Marheinecke (*Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, 2.^a edic., 1826, § 21), la Religion es un pensamiento, por cuyo medio el hombre se eleva á Dios constantemente, de tal manera que el pensamiento humano de Dios se identifica con el pensamiento divino del mismo Dios. Sack (*Apolog.*, 1.^a edic., pág. 24), la define «la actividad especial de Dios en cuanto se manifiesta en el corazon del hombre para unirlo nuevamente con Dios.» En la 2.^a edic. de su citada obra, pág. 44, da el mismo Sack esta otra definicion: «La unidad de todas las fuerzas en Dios, y la capacidad de todas nuestras facultades para ponerse en relacion con Dios.» De Wette (*Vorlesungen über die Religion*, 1827, pág. 24 y ss.), dice que es «cierta disposicion ó facultad de conocer, de presentir, de suponer y de creer lo invisible» — como si la Religion no fuese una actividad, una mera posibilidad ó capacidad. Ullmann (*Wissen des Christenthums*, 4.^a edic., pág. 80, § 125) la define «la comunidad de ser personal con Dios.» Ullmann (*Op. cit.*, pág. 81), Marheinecke (*Op. cit.*, pág. 10) y Rothe (*Ethik*, § 3), insisten particularmente en considerar á la Religion como una relacion reciproca. Pfleiderer (*Op. cit.*, pág. 7) ve en la religion «la satisfaccion de la aspiracion capital del hombre, que es conciliar la oposicion existente en el fondo de la naturaleza humana entre lo infinito y lo finito, la libertad y la necesidad.» En términos análogos la define Hase (*Dogmatik*, § 25): «la solucion necesaria de la contradiccion que radica en la libertad relativa de hombre.» J. H. Fichte (*Psychologie*, I. 227) da esta otra definicion: «Supresion de la lucha entre el sentimiento del propio yo y el de nuestra dependencia por virtud del pleno desarrollo del sentimiento religioso.»

Con razon dice Nitzsch (*System der christlichen Lehre*, 1844, pág. 9): «No se debe seguir en ningún caso á los que consideran como un exclusivismo la subjetividad del concepto de religion (ó mejor dicho la relacion del hombre para con Dios). Pues Dios no es

religioso en ningún sentido; la actividad creadora, reveladora y redentora de Dios, no es un acto religioso. Tan cierto es esto, que Cristo, Dios en Dios, ruega á Dios, y al hacer esto no ejecuta ningún acto de religion... sino que en cada momento de la religion subsiste la diferencia entre el sujeto que se relaciona y se deja relacionar á sí mismo con el objeto, con Dios... Aquellos teólogos que quieren imaginarse y concebir á la Religion como una actividad divina, ó quizá como una actividad recíproca y mútua, deben reparar, ó en que carecen en absoluto de lógica, ó en que su lógica es la del panteísmo especulativo. Si la Religion fuese, como ellos dicen, una relacion recíproca (Klee) entre Dios y el hombre, tendríamos que concebirla, ó no siendo funcion, ó siéndolo como doble funcion; y como estas dos actividades no deben ser iguales sino subordinada como condicionada y condicionable, ó como pasiva y activa, no podemos concebirla sino como actividad y eficacia divina. » El mismo autor define á la Religion diciendo « que es una relacion y aspiracion de la conciencia finita hácia el Creador, conservador y rector, ó sea la asociacion, la adoracion del hombre á Dios.

II. Esta relacion del hombre con Dios, que radica en el concepto del espíritu finito como creado por Dios y destinado á Él, sirve de fundamento á la Religion, considerada en sí misma como ley fundamental y condicion permanente de todos los espíritus finitos (*religio in se, materialiter spectata*). El conocimiento y la confesion de esta ley fundamental por el espíritu es la Religion en sentido estricto (*religio quoad nos, formaliter spectata*).

1. Klee (*Op. cit.*, pág. 13) divide la Religion en objetiva y subjetiva: «La union de Dios con el hombre, como impuesta á todos ú ofrecida á todos, y por todos exigida, es objetiva, y considerada como se realiza en el individuo, es subjetiva.» Lo mismo se expresa Schwetz (*Op. cit.*, pág. 49). Por medio de la division arriba propuesta fijamos nosotros con más exactitud la parte de Dios y la parte del hombre en la Religion, y evitamos tambien al mismo tiempo los equívocos que encierra la idea de una religion subjetiva. De esta determinacion de la Religion en sí misma se deriva en ulterior desarrollo su contenido determinante de la inteligencia y de la voluntad, el cual puede ser correspondiente ó no á la relacion del hombre para con Dios, tal como éste la desea, es decir, verdadero ó falso. De aquí la diferencia entre verdadera y falsa Religion.

2. La religiosidad consiste en el hábito que hace posible y eficaz el constante ejercicio de todas las virtudes por consideracion á la gloria de Dios. Thom. *l. c.* q. 81. a. 1. 8. Gr. de Valentia, *De religion.* q. 6. p. 2. Suarez, Tr. I. 1. II. c. 5. Así como todas las virtudes morales tienen su última raíz en la Religion, así la Religion se funda en Dios como nuestro origen y fin. La Religion cristiana, segun esto, se funda en las virtudes teológicas, por cuyo medio nos unimos con Dios como nuestro origen y fin último. Thom. *l. c.* a. 5. Suarez, *l. c.* l. III. c. 3. Kilber, *De virtut. theolog.* n. 34. Por esto la religiosidad y la santidad son realmente una misma cosa. Thom. *l. c.* a. 8. *Nomen sanctitatis duo videtur importare, uno quidem modo munditiam, alio modo firmitatem. Ex utraque significatione competit ut sanctitas attribuatür his, quae divino cultui applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc, quod mens Deo applicetur, quia*

mens humana inquinatur ex hoc, quod inferioribus rebus conjungitur... Firmitas quoque exigitur ad hoc, ut mens Deo applicetur; applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio; hujusmodi autem oportet maxime immobilia esse... Sic ergo sanctitas dicitur, per quam mens hominis *scipsam et suos actus applicat Deo*. Unde non differet a religione *secundum essentiam, sed solum ratione*.

III. La religion es el centro de toda criatura racional, y por tanto comprende, penetra y perfecciona, por consiguiente, las dos facultades del espíritu humano, el entendimiento y la voluntad.

Los teólogos, fundándose en la definición de San Agustín (*De utilit. credent.* XII. 27: *Religio est modus cognoscendi colendique Deum*, consideran como esenciales á la Religion los actos de la inteligencia y de la voluntad. Valent. *l. c.* Suarez. *l. c.* I. II. 1. El entendimiento y la voluntad son las dos facultades esenciales del espíritu, como principios inmediatos de la actividad espiritual. Thom. I. q. 78. a. 4: *Potentia animae nihil aliud est quam proximum principium operationis animae*. El principio remoto es la misma sustancia del alma, que obra, no inmediatamente, sino por medio de sus facultades; pues de otro modo el alma sería acto puro. (Thom. *l. c.* Lotze, *Mikrokosmos*, 1856, I. pág. 184 y ss. contra Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, La Psicología como ciencia, 1824, pág. 22 y ss., Drobisch, *Empir. Psychologie*, 1842). Las potencias del alma se especifican por sus actos, y éstos por su objeto (Thom. *l. c.* q. 77. a. 3: ahora bien: siendo el objeto de la actividad espiritual la verdad y el bien, síguese de aquí que el espíritu no puede ménos de tener dos facultades únicas: la del conocimiento espiritual en oposicion á la percepcion sensible, y la tendencia espiritual — voluntad — en oposicion al apetito sensitivo.

IV. El conocimiento es condicion primera y esencia del concepto de Religion; en este concepto no se incluye solamente el acto de conocer.

1. El oficio del conocimiento se deriva de su etimología: la Religion, como acto de la voluntad, tiene que ser dirigida por el conocimiento. Por esto la llama Suarez (*l. c.*): *actus internus voluntatis supponens superioris rationis iudicium*; sin lo cual degeneraría en un sentimentalismo malsano ó en un falso y fantástico misticismo. Albert. M. in *J. Dist.* I. a. 2: *a Deo docetur, Deum docet, ad Deum ducit*. Los que limitan la Religion al mero perfeccionamiento moral del hombre, ó se quedan á mitad del camino como Kant, ó son llevados lógicamente, como Fichte, al panteísmo ético.

2. La Sagrada Escritura nos enseña que el conocimiento es factor de la Religion. Joan. 17, 3. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum*. Tambien se habla en ella de la scientia (כִּיָּוִה) sanctorum Prov. 9, 10, cf. Sap. 13, 1. in quibus non subest scientia Dei. El falso concepto de Dios es culpa de los mismos paganos, es impietas (ἀσεβεία), injustitia (ἀδικία) y superstitio (θεισιδωμονέστεροι) (Act. 17, 22. Rom. 1, 18 y ss.), porque sus pecados les impedían conocer lo que hay de cognoscible en Dios

(τὸ ἰσχυρὸν τοῦ θεοῦ). La vida religiosa presupone la fe (Hebr. 11. 1), de aquí la necesidad de enseñar la doctrina por medio de la predicacion. (Rom. 10, 13. 14. Matth. 28, 20.) Cristo se llama á sí mismo Maestro (Matth. 23, 8. Joan. 13. 13). Pero la fe es tambien una manera de conocer: *fide intelligimus* (πιστῶσι νοοῦμεν) Hebr. 11. 3.

No es posible la vida religiosa sin una doctrina, por deficiente que sea. El primer grado del conocimiento religioso lo constituye el símbolo, que presenta bajo forma sensible un concepto ideal y desenvuelve sus pensamientos por medio de imágenes naturales: la fantasía es en este caso la partera del pensamiento. (Welcker, *Griechische Götterlehre*, Mitología griega, I, 75). Este es un conocimiento mediato é impropio. El segundo grado lo forma el conocimiento por medio de la razon (*per discursum rationis*): éste es un conocimiento mediato, pero meramente inadecuado, análogo. El tercero es el conocimiento por medio de la fe, y aunque no se adquiere mediante el discurso racional, sino por la revelacion, es tambien inadecuado. El grado supremo y último es el conocimiento adquirido por medio de la vision divina, que es el único conocimiento inmediato y adecuado.

Nosotros aprendemos y enseñamos la Religion sin convertirla por esto en asunto de mero conocimiento mnemotécnico, pues toda Religion positiva descansa en la tradicion y tiene un sistema doctrinal determinado. Asimismo desenvolvemos, fundamos, resumimos y combinamos las ideas religiosas sin rendir homenaje al racionalismo exclusivista: diferenciamos la Religion de la Teología; pero fundamos la Teología en la Religion contra Kant (*Streit der Facultäten*, 1798, pág. 44), para el cual la Religion no es un conjunto de ciertas doctrinas que se juzgan reveladas por Dios (pues esto es la Teología) sino la que nos enseña á considerar todos nuestros deberes como preceptos divinos, y considerada subjetivamente, nos manda practicarlos como si fueran impuestos por Dios. En términos análogos se expresan Fichte, Schleiermacher y de Wette. Cuanto más elevada es una Religion, tanto más nutre al entendimiento, y es madre de toda ciencia, y en primer término de la que le es más propia, de la Teología. La Religion no es mero conocimiento, sino que es la razon última y el principio directivo de todos nuestros conocimientos más elevados: de ella proceden, á ella conducen, y el hombre, cuanto más conoce á Dios, más aprende á conocerse á sí mismo y á conocer el mundo.

3. La Religion no es mero conocimiento, como sostienen los partidarios de ese *intelectualismo* exclusivo, que se manifiesta muy particularmente en los varios sistemas panteistas. Así, en el sistema Vedata el que conoce á Brahma se transforma en Brahma (*Vedanta-Sastra*, por O. Frank, 1835, pág. 53), arroja de sí la tristeza y el pecado, y libre de las prisiones del cuerpo alcanza la inmortalidad. Lo mismo sucedía en las sectas maniqueas, segun las cuales el hombre se santificaba únicamente por la *gnósis* (Iren. *C. Haer.* I. 21. 27. Euseb. *H. E.* II. 1.); y Schelling y Hegel, cuyos sistemas llevaron hasta sus últimas consecuencias Strauss y Feuerbach, proclamaron que la Religion debía ser sustituida por la especulacion. Las objeciones de Schleiermacher y otros (*Der christliche Glaube*, 3.ª ed., 1835; Hagenbach *Op. cit.*, 9.ª ed., pág. 20), que defendiendo nuestra misma tesis afirman que “la Iglesia, como sociedad de creyente, la convierten en una escuela ó sociedad de sábios, y conforme á esta teoria

se debería admitir una Religión esotérica y otra exotérica y habría que admitir también que los más sábios eran los más religiosos, „ demuestran cuán erróneo sea el exclusivismo de los que consideran al conocimiento como único elemento constitutivo de la Religión.

V. La religión supone también á la voluntad; mas no ha de creerse por esto que la Religión y la Moral sean una cosa idéntica

1. El acto moral es la garantía de la fe. Joan. 13, 17. Si hæc scitis, beati eritis, si feceritis ea. *Matth.* 7, 10. Qui facit voluntatem Patris mei, hic est, qui amat me. *Matth.* 7, 16. Ex fructibus eorum cognoscetis eos, especialmente en el amor de Dios y del prójimo. La falsa Religión, por el contrario, muestra su falsedad en la contradicción que establece entre la creencia y las obras. *Jac.* 1, 26. 27. Hujus vana est religio. Religio munda et immaculata... visitare viduas et pupillos in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo. I. Joan. 2, 3 — 6. La fe debe ser confirmada por el amor (*πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*). *Rom.* 2, 10. 13. *Gal.* 5, 6. I *Cor.* 13, 1 — 3; 7, 19; la fe sin obras es un fe muerta. *Jac.* 2, 14 — 26. En el Antiguo Testamento hallamos las expresiones *via Domini* (*הַדֶּרֶךְ יְהוָה*), *ambulare coram Domino* (véase la pág. 70); el religioso es el “justo... (*Jes.* 53). Lo mismo hallamos en los Padres antiguos. La fe es guía, el amor, la via que conduce á Dios (Ignat. *Ad Ephes.* c. 9. 14); bajamos al agua llenos de pecados y de vicios, y salimos de ella con ricos frutos (*Barnab.* Ep. c. 6); Hermas (*Similit.* V. 3. I. II. IX.) encarece muy particularmente la importancia de las buenas obras y exhorta á la perfección.

2. Los protestantes tomaron de los maniqueos gnósticos el menosprecio de las virtudes morales. El rasgo esencial y característico de la teoría protestante de la justificación, es apartar del hombre todas las causas y condiciones de la justificación para ponerlas en Dios, en Cristo. La doctrina de que el hombre auxiliado de la gracia puede cooperar en algun modo por medio de la caridad y las buenas obras, en suma, por algo que le es propio, á la obra de su justificación y su perfección, es, segun los protestantes, ofensiva á Jesucristo (*Conf. Aug.* III. 29: Alioqui quorsum opus erat Evangelio, quorsum... Christo?). El Antinomismo de Agricola (*Position. inter fratres sparsae*, 1537) que decía “la Ley se promulga en la casa del Consejo, no en la Iglesia”, y de Nicolás Amsdorf (1599), de quien son estas palabras: “las buenas obras dañan á la santidad, „ no son sino las últimas consecuencias de aquel falso principio. Aunque desde otro punto de vista, también se nos presenta en el Quietismo este menosprecio de las virtudes morales (*status perfectae contemplationis et puri amoris*), así en sus formas anteriores, los Mesalianos (siglo IV), los Bogomilas, Beguinos y Begardos (condenados en 1311), los Hesychastas, *ἀσκητικοί* (a. 1340), como en la doctrina de Molinos (condenado en 1687), especialmente en la *Pr.* 57. Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata mortalia nec venialia. 58. Ad hujusmodi statum pervenitur non reflectendo amplius ad proprias operationes, quia defectus ex reflexione oriuntur. 60. B. Virgo nullum unquam opus exterius peregit, et tamen fuit

Sanctis omnibus sanctor. 31. Opus est amittere virtutes (Denz. 1144).

3. Pero la Religion no se confunde con la simple moralidad. Este es el fundamento principal y la reaccion del racionalismo, que recibió de Kant su base científica. "La veneracion á Dios consiste principalmente en alcanzar la virtud y la honradez, en combatir con celo los instintos y las pasiones de nuestra naturaleza sensible, siempre inclinada al mal, y en cumplir satisfactoriamente nuestros deberes, imitando el elevado ejemplo de Jesus.," "El Cristianismo está reducido á tres principios: Dios, deber, inmortalidad; pero el fundamento de toda Religion es la moral (Röhr, *Grund. und Glaubenssätze. Máximas y puntos de fe.* 2.^a ed., 1834. *Kleinere theol. Schrift. Opúsculos teológicos.* 1841). Asi, la Religion viene á ser un simple medio de exhortacion á la moral; segun Kant no es más que la forma exterior y accidental, bajo la cual se presenta la ley moral al Yo empirico. El período de la ilustracion en Alemania, lo prepararon los deistas en Inglaterra y en Francia. Segun Tindal, Chubb y Shaftesbury, la Religion es pura moralidad. Edelmann (véase Noack, *Die Freidenker Los libre-pensadores*, III parte, pág. 21) introdujo en Alemania análogas doctrinas. Semler, Bahrdt, Teller, Löffler, Spalding, y más tarde Röhr. Bretschneider y Wegscheider fueron los más conocidos y celosos defensores del *Rationalismus vulgaris*, que encontró acogida tambien entre los católicos, aunque ya muy debilitado. (Véase Brenner, *Ueber das Dogma.* Sobre el Dogma, 1832: "La Religion consiste en vivir conforme á la voluntad de Dios.,"

Otra forma del Moralismo es el *Pietismo* (Collegia pietatis de Spener, año 1670). Á este propósito observa Marheinecke (*Op cit.* p. VIII): "En vez del pensamiento estrictamente determinado, que en cuanto tal estriba en distinguir convenientemente, la Religion requiere una caridad y una piedad que todo lo armonice, y para brillar con toda su verdad y esplendor, exige ante todo el sacrificio de la ciencia." Entre tanto siembra el enemigo la zizaña de todos los errores, y ninguno sabe distinguirlos de la verdad, y mucho ménos refutarlos. Tienen razon al creer que la Religion, en su verdad y en sus relaciones inmediatas, es superior á todo lo dogmático..., pero no entran de lleno en la cuestion, de cómo la Religion sabe resistir y rechazar sus dudas y negaciones. Es, pues, altamente sospechoso que los piadosos y los impíos tengan la misma aversion á la ciencia religiosa."

En efecto, salió Semler, el padre de la ilustracion germánica, de la escuela de Halle, y los gobiernos de Austria y Baviera, arrastrados por el espíritu de «ilustracion,» no vieron en aquel sacerdote más que un «agente de la moral popular.»

En la antigüedad, la moral encuentra su único apoyo en la doctrina de *Budda*. Sin Dios, sin fe, sin religion, el problema de los buddistas se reduce á negar el amor á la existencia, para alcanzar la felicidad, para librarse del mal y del dolor. Así, pues, el Buddismo es en su esencia una doctrina moral, cuya suprema expresion término es la negacion del deseo de vivir. La esencia de la religion de los chinos es una moral que sólo se ocupa de la utilidad y de la conveniencia, pero que hace abstraccion completa de Dios, del pecado, de la redencion y de la inmortalidad misma. En el *Estoicismo* de los antiguos la moral y la religion están de todo punto reñidos: el sábio no es moral porque es religioso, y por sus virtudes es *Dios mismo*. Como en nuestra época el *kantianismo*, fundó en si propio el orden moral, pero en realidad,

le quitó su único fundamento, Dios, la santidad absoluta; pues la voluntad de la razón de Kant es sólo una *abstracción* que está en todas partes y en ninguna. De aquí que la moral irreligiosa termine, como entre los estoicos, en el suicidio (*ἐξαιρέσις*, Diogen. Laërt. VII. 130), porque desespera de poder realizar sus ideales, ó descienda á la necia y vana satisfacción de sí mismo (en la antigüedad Horacio, en la edad moderna Rochefoucauld).

4. La Religión y la moral son lógicamente (*ratione*) distintas, pero (véase más arriba, pág. 78) realmente (*realiter*) no se distinguen. De aquí que Santo Tomás distinga entre *peccatum philosophicum y theologicum* (I. II. q. 71. a. 6 ad 5): éste es una injuria á Dios, aquél consiste en oponerse á la razón: pero ésta es *regula proxima*, Dios *regula remota* de las acciones morales. Separar á Dios de la razón es una hipótesis falsa é imposible, es el fundamento de la Pr. 2 ab Alex. VIII. d. 1690 (Denz. 1157). *Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologikum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo ac u non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum. Cf. Viva l. c. i. h. th.* Todos los ejemplos de oposicion entre la Religión y la moral, especialmente de la época de los Patriarcas y de la Edad Media, demuestran que la virtud no es un mero conocimiento que sólo se alcanza con la enseñanza religiosa. Thom. I. II. q. 58. a. 2: *Pars appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione...* Sic igitur ad hoc, quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per *habitus virtutis intellectualis*, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per *habitus virtutis moralis*.

VI. Como el hombre no es espíritu puro, sino un espíritu unido al cuerpo, formando la unidad del ser, la Religión recibida por el conocimiento y aceptada por la voluntad obra aún sobre las más insignificantes facultades del alma dependientes del organismo corporeo. Por esta causa la Religión penetra en los afectos, no debiendo degenerar en sentimentalismo.

1. El principal defensor del sentimiento como fundamento psicológico de la Religión, es Schleiermacher (véase Weissenborn, *Vorlesungen über Schleierm. Dogmat. und Dialekt. Lecciones sobre la Dogmática y Dialéctica de Schleiermacher*. II. pág. 40 y ss.). El hombre tiene el sentimiento ó (!) conciencia inmediata, la indiferencia del conocer y el obrar. La Religión no es creencia ni obra sino una determinación del sentimiento de dependencia absoluta. (*Reden über Relig. Discursos sobre la Religión. Segundo discurso. Der christl. Glaube. La fe cristiana*, I. § 3.) Así, el conocimiento teológico no es objetivo ni dice relación á la esencia de las cosas, sino puramente subjetivo, y versa únicamente sobre el sentimiento interno y sus varias determinaciones en relación con las cosas genéricamente determinadas. Schleiermacher construye desde este punto de

vista de la conciencia subjetiva la doctrina de la fe, considerándola como sistema de las determinaciones del modo y manera como somos afectados por lo divino. Suponiendo estas relaciones entre la Religion y la Teología, piensa él, como Jacobi, que se sustrae al temible predominio del Panteísmo, y que conserva á la Religion un terreno indisputable, “para poner á cubierto la independencia de la Religion respecto de la metafísica en medio del oleaje de los errores filosóficos.” (*Sendschr. an Sack*: Carta á Sack, en sus Obras completas II. pág. 602). Sin embargo, mientras Jacobi concede al hombre cierto derecho á conocer el contenido de la fe, se lo niega resueltamente Schleiermacher, fundándose en que este contenido no es divino, sino un mero estado de la conciencia del hombre, y en que lo que describe la dogmática no es lo que ve el creyente, sino la vision misma. No es de extranar que considerase el dogma como mero estado subjetivo quien, como resultado de sus investigaciones filosóficas, creía en un Dios que no era otra cosa sino una unidad indeterminada de pensamiento y de existencia, una hoja de papel blanco que se podía llenar con aspiraciones del sentimiento.

La teoría de que el sentimiento es la forma primitiva de la religion es fruto del Protestantismo, que, desligándose de la objetividad en virtud de su principio formal y material, relegó á los fieles á la soledad de su conciencia, abriendo camino de esta suerte á la vida del sentimiento subjetivo y malsano. Entre los discípulos de Schleiermacher son de notar principalmente Twisten (*Vorlesungen über Dogmatik*, 4.^a edic., 1838), Tholuck (*Von der Sünde und der Versöhnung*, 7.^a edic.), Nitzsch (*System der christlichen Lehre*, 6.^a edic., 1853).

2. Ciertó que puede considerarse como base de la religion el sentimiento de nuestra dependencia, ó mejor dicho la conciencia de nuestra limitación en cuanto nos mueve á elevarnos al principio y fin de nuestra existencia, hácia lo infinito; pero la religion no consiste en esto únicamente. Sólo el hombre religioso alcanza la verdadera libertad, uniéndose con Dios por medio de las virtudes teológicas y morales; Joan. 8. 32. La identificación del sentimiento con la conciencia de sí propio, la determinación puramente negativa del sentimiento, la exclusion de toda ciencia y el carácter meramente subjetivo de la religion en la teoría de Schleiermacher, son pruebas suficientes de la absoluta falsedad de su sistema. Klee (*Op. cit.*, pág. 16) coincide en parte con las falsas teorías de aquel filósofo. «Cuando se pregunta á qué facultad ó actividad del hombre debe principalmente su origen la religion, debe decirse que al sentimiento, ó si así quiere llamarse á la conciencia viviente, ó para designarla de un modo más concreto y simbólico, el corazón. El sentimiento es el centro más adecuado, subjetivo, íntimo y viviente de nuestro yo, de nuestra más pura y plena personalidad, etc.

3. ¿Pero no tiene el “sentimiento” parte alguna en la religion? Para contestar satisfactoriamente á esta pregunta, debemos tomar como punto de partida la verdadera definición del sentimiento. “La palabra sentimiento (*Gefühl*) pertenece, en la terminología de la filosofía alemana, á aquellas palabras mágicas de que se echa mano á falta de ideas. ¡Cuántas definiciones vagas no se han dado de ella, y cuántas veces, sin concederle siquiera el honor de definirlo, se ha hablado en nombre del sentimiento, como si fuera una idea comprensible por sí misma!.. (K. Rosenkranz, *Psychologie*, 2.^a edic., 1843, pág. 342).

Segun demuestra el análisis detenido de los afectos humanos, éstos residen

en la esfera sensible espiritual de la naturaleza humana. La psicología antigua y moderna no conocía por esto más que dos facultades del alma. Solo J. N. Tetens creyó descubrir al "sentimiento" como tercera facultad esencial del alma, al lado de la inteligencia y de la voluntad. Kant aceptó esta teoría, y con él recibió carta de naturaleza en la filosofía alemana. Nosotros la rechazamos resueltamente en el sentido que se la toma de ordinario, convencidos de que, fuera de la inteligencia y de la voluntad, no se concibe absolutamente ninguna otra facultad como necesaria á la vida espiritual propiamente dicha. Sin embargo de esto, reconocemos al sentimiento, al corazón, cierto oficio respecto de la religión, fundándonos en principios esencialmente distintos. Las facultades afectivas, principalmente la sensitiva (*appetitus sensitivus*), es una facultad pasiva (*facultas passiva*), y por tanto en ella radican los afectos, las pasiones (*passio πένθος*), Thom. I. q. 80. art. 2. (¶ I. 2. q. 22. art. 1: Pati dicitur tripliciter: uno modo *communiter*, secundum quod omne recipere est pati, etiamsi nihil abjiciatur a re, sicut si dicatur, acrem pati, quando illuminatur: hoc autem magis est perfici, quam pati. Alio modo dicitur *proprie* pati, quando aliquid recipitur cum alterius abjectione. Sed hoc contingit dupliciter; quandoque enim abjicitur id, quod non est conveniens rei, sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem aegritudine abjecta. Alio modo, quando e converso contingit, sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas sanitate abjecta. Et hic est *proprius* modus passionis. El alma, pues, puede sufrir bajo estos tres diversos aspectos: primero, en el conocimiento y percepción sensible; segundo, únicamente en las facultades sensitivas, pues tal sufrimiento no puede existir sin alteración corporal. Por esto no conviene á nadie más que al hombre por su cualidad de ser sensible racional (unde *passio proprie dicta non potest competere animae, nisi per accidens, in quantum compositum patitur*.) La πένθος corresponde principalmente á la facultad afectiva, porque "magis trahitur anima ad rem per vim *appetitivam*, quam per vim *apprehensivam*... La razón es que "per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in se ipsis sunt... La facultad apprehensiva concibe las cosas en su ser ideal (secundum *intentionem* rei). Thom. *l. c.* Y aún respecto de la misma facultad afectiva no puede decirse esto propiamente, sino de las tendencias sensibles, porque sólo en ellas se verifica una alteración orgánica. L. c. ad 3.

Pero hay una facultad superior que se manifiesta en los afectos de la sensibilidad. (Balmes, *Tratado de Estética*, § 150. Jungman, *Das Gemüth*, 1868, pág. 118). El sentimiento es el efecto de la influencia de la voluntad sobre las facultades inferiores del alma, el eco de lo espiritual en lo sensible. Cuando la voluntad racional regula los sentimientos por medio de la fantasía, éstos intervienen en las aspiraciones del espíritu, se espiritualizan, y á su vez las aspiraciones de éste alcanzan mayor intensidad con la agregación de los afectos sensibles. Thom. *De Ver.* q. 26. art. 10: Secundum naturae ordinem, propter *colligantiam* virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam anima et corpus invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat. Et inde est, quod... ex viribus superioribus fit abundantia in inferiores, ut quum ad actum voluntatis

intensum sequitur passio in sensuali appetitu. a. 7: Non potest esse in natura passibili, quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori. Q. 25. a. 4: Appetitus (*superior*) movet appetitum (*inferiorem*). Cf. Aristotel. *Eth. Nicom.* I. 13. Thom. q. 25. a. 4: *Ratio proponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur: et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam.* Cf. Suarez *De Aním.* V. 6. Por esto cabalmente la sensibilidad interviene en la vida del espíritu y se acrecienta la fuerza de la voluntad por medio de los movimientos afectivos.

« El goce de la belleza no es únicamente la alegría abstracta que nos causan las proporciones armónicas, y la alegría en general no es sólo un fenómeno espiritual, sino que se manifiesta también exteriormente en la libertad y viveza de la respiración, en las palpitaciones del corazón y en la expansión elástica de los músculos que elevan y conmueven todo nuestro sér. El arrepentimiento de lo pasado no consiste únicamente en la reprobación moral que sentimos en nuestro interior, y que no afecta sino al alma; la pesadez de nuestros miembros, la depresión del pecho, y quizá el malestar de los bronquios y el movimiento convulsivo del esófago, que no nos permite atravesar boeado, muestran bien claramente cómo la organización corporal procura alejar de sí la vergüenza que le oprime. Ni siquiera el sentimiento de piedad es un mero movimiento espiritual, sino que por lo mismo que el hombre se desprende por virtud de él insensiblemente de la parte odiosa de su sér, los movimientos son más pausados y contenidos, y la postura indica, no ya cansancio, sino sujeción á una fuerza superior, y todas estas modificaciones corporales influyen á su vez en los sentimientos del alma, fortaleciendo la inteligencia. (De cuán diversa manera se vive cuando este eco no resuena plenamente en el cuerpo o resuena de un modo incompleto!) Loize, *Microkosmos*, II, pág. 366. Suarez *l. c. De Passionib.* Sect. II, n. 2: *Motus appetitus (sensitivi) . . . est quodammodo necessarius ad operis perfectionem; tunc enim homo facilius bene operatur, quam uterque appetitus consentit in bono opere; et ideo saepe expedit excitare hos motus, qui sunt velut igniculi quidam accedentes virtutem, . . . ut arma virtutis, ut Aristoteles dicere solebat; propter quod Plutarchus dixit, non esse sapientis, affectus radicatus evellere, quia nec potest neque expedit, sed ordinem eis praescribere.*

4. La palabra usada por la Biblia y por todos los pueblos para designar el sentimiento, es "corazón; .. pues aunque este órgano no es la causa última de los afectos, por lo mismo que regula el curso de la sangre, y es especialmente agitado en las pasiones, se emplea con razón ordinariamente dicho vocablo para expresar el sitio donde tiene lugar.

« El sistema nervioso, cuyas conexiones producen las contracciones del corazón, radica en este mismo órgano y de él parten también sus movimientos originarios. Basta para demostrarlo el hecho de que el corazón, aun separado completamente del cuerpo, sigue palpitando todavía rítmicamente durante algún tiempo. En los cuerpos sanos el sistema nervioso está unido de tal manera con sus centros principales por medio de las fibras, que las excitaciones del cerebro pueden influir de mil maneras en los movimientos del corazón, ya retardándolos, ya acelerándolos, ahora haciéndolos más fuertes, ahora más débiles. De aquí la razón por qué en todos los idiomas se suele designar al corazón como al centro de los sentimientos. Realmente, la conexión que existe entre el sistema nervioso del corazón y el cerebro hace posible que todas las agitaciones del sentimiento se reflejen en la actividad del corazón. A. Fick, *Kreislauf des Blutes*, 1872, pág. 23.

Como toda tendencia enérgica y elevada arrastra en pos de sí todas las facultades inferiores del alma y se refleja en ellas, por esto la Sagrada Escritura tiene al corazón por el asiento del amor, especialmente del amor de Dios y de la Religión. Sap. 8, 21. Matth. 5, 8. Col. 3, 15. Phil. 3, 1. Hebr. 13, 19. Prov. 23, 26. Jos. 24, 23. I. Regg. 19, 6. La palabra "corazón," (לב) *lezavá* es sinónima de "viscera," *viscera* *עֲרֵב* *ezav* Phil. 1, 8 in visceribus Christi, Ps. 51, 12: Cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis (עֲרֵב). Lo mismo puede decirse de *renes*: riñones *כִּלְיֵי* Jes. 16, 20. Ps. 7, 10. scrutans corda et renes Deus. De aquí que el corazón, mientras es dirigido por la razón, es asiento de la virtud (subjectum virtutis inadacquate), y principalmente del amor á lo eterno y á lo divino, en una palabra, de la Religión. Cf. Thom. I. 1. 2. q. 36. a. 6. Oigamos sobre este punto á San Agustín, contra los Estóicos: (*Civ. Dei*, XIV. 9): Apud nos juxta scripturas sacras sanamque doctrinam, civis sanctae civitatis Dei in hujus vitae peregrinatione secundum Deum viventes *metuunt cupiuntque. gaudent dolentque*. Et quia rectus est amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent. Metuunt poenam aeternam, cupiunt vitam aeternam... Hi motus, hi affectus de sancta caritate venientes, si vitia vocanda sunt, sinamus, ut ea, quae vere vitia sunt, virtutes vocentur. Sed cum rectam rationem sequantur isti affectus, *quando ubi oportet* adhibentur, quis eas tunc morbos aut vitiosas passiones audeat dicere? Quamobrem et ipse Dominus in forma servi agere vitam dignatus humanam, sed nullum habens omnino peccatum, adhibuit eas ubi adhibendas esse judicavit.

“ Cuando se empieza á pensar se deja de sentir. „ dice Rousscau; proposicion falsa, pues la reflexion no disipa más que cierto género de sentimientos. Cuando un sentimiento y una voluntad puros dominan al hombre, siempre van acompañados de nobles sentimientos. Thom. *De Ver.* q. 26 art. 7: Non potest esse in natura passibili, quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur *aliqua passio in parte inferiori*. Pero el fundamento de toda la actividad humana es el sentimiento, á él toca la prioridad, él es quien mueve á la voluntad y quien enciende el corazón. Ahora bien; como la Religión es el principio y el fin de todas las ciencias, por esto cuando se enseorea de nuestro entendimiento, engendrando en él la verdadera sabiduría, y avasalla nuestra voluntad, sujetándola enteramente á su servicio, conduciéndonos á la verdadera santidad, tambien ejerce su poder sobre todos los sentimientos del hombre. Es la llama tranquila que todo lo consagra y lo ilumina, así el dolor más profundo como la mayor alegría. Los movimientos más fuertes y eficaces del corazón, que nos hacen capaces de los mayores sacrificios, áun del de la vida, así como la paz más tranquila y santa, se los debemos á la Religión.

VII. Sólo el corazón, no la conciencia, ni la fe, ni la experiencia, puede ser considerado como condicion tan importante como las que ya hemos referido de la Religión y como factor especial de la vida religiosa.

1. No la conciencia, como sostienen Schenkel (*Die christl. Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens*, 1863), Baumstark (*Christl. Apologetik*, 1872. tomo I.

pág. 25 y ss.), Auberlen (*Die göttl. Offenbarung*, t. II, pág. 25 y ss.), Hoffmann (*Die Lehre vom Gewissen*, 1856), aunque no por la razon que da R. Rothe (*Theol. Ethik*, 2.^a ed., pág. 21 y ss.), para el cual la conciencia no es otra cosa que un término científico inaplicable, por ser respecto de ella vago y caótico el uso del lenguaje, sino por la que vamos á indicar. La etimología de la palabra conciencia *συνείδησις*, que se emplea tambien para expresar el convencimiento, no nos da el verdadero concepto de la conciencia. La conciencia no es una facultad del alma distinta de la inteligencia. Considerada la conciencia como disposicion ó estado (*habitus synderesis*), no es otra cosa que el conocimiento immanente al hombre de los principios fundamentales de la ley moral (*habitus primorum principiorum practico-rationalium*) no es una facultad especial del alma, sino cierto estado de una estas facultades, de la razon. Thom. I, q. 79, a. 12: *Prima principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quendam specialem habitum...*, unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesis (cf. Stephan. a. s. h. v. *συνείδησις* Hieronym. in *Ezech.* 1.^o. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et judicamus inventa. Patet ergo, quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis: ad 3: Hujusmodi incommutabilis rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare: et attribuantur rationi sicut potentiae et synderesi sicut habitui. Considerada como actuacion de este hábito, como acto, la conciencia significa el juicio que resulta de la aplicacion de los principios morales á los actos personales libres, conforme al cual se decide el valor moral de un acto ejecutado ó por ejecutar. Thom. *l. c.* ad 3: Patet, quod omnia haec (conciencia anterior y posterior) consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea, quae agimus: unde, proprie loquendo, conscientia nominat actum. Se puede, por tanto, decir con razon que lo propio de la conciencia no consiste en ser un órgano ó facultad á quien acompañan otras facultades, pues si fuera esto tendríamos en ella un enigma aislado en medio del organismo espiritual. La realidad del orden moral vendría á radicar en un sólo punto, mientras que debe ser reconocida totalmente. No existe por sí misma, sino que es acto y operacion (fundado en el hábito). Gass (*Die Lehre vom Gewissen*, 1869, pág. 97). Tanto él como Güder (*Erörterungen über die Lehre vom Gewissen*, segundo cuaderno, pág. 245 y ss.) yerran sin embargo considerando á la conciencia únicamente con "actividad," como "acto del espíritu."

2. La fe no es tampoco órgano central de la Religion (Philippi. *Kirchliche Glaubenslehre*, tomo I, pág. 64 y ss.), Nietzsche (*Op. cit.*, pág. 18): "La fe es la expresion más completa y total de la conciencia religiosa; la union del sentimiento y del conocimiento, de la prioridad y de la libre actividad en materia de Religion.," Kahnis (*Die luth. Dogmatik*, 1861. I. 143): "La fe es la conciencia de Dios, que se nos da inmediatamente con la conciencia de nosotros mismos. En términos análogos se expresa Jacobi (*Briefe über Spinoza*, en la coleccion de sus obras, IV. 1. pág. 72 -- 210), Eschenmayer (*Philosophie im*

Übergänge zur Nichtphilosophie, 1803), De Wette (*Bibl. Dogmatik*, § 9 y ss.), Carblom (*Das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben*, 1857), Köstlin (*Der Glaube*, 1859). Estos escritores alteran por completo el concepto de la fe; pues aunque ésta no puede existir sino mediante la voluntad, no por esto puede decirse que dependa únicamente de la voluntad y del sentimiento. Cierto que la fe requiere sumisión á Dios, pero á esta sumisión precede siempre al conocimiento: cierto que conocemos á Dios por el testimonio más inmediato y sencillo de nuestra razon, pero este conocimiento no es un ciego instinto, sino que es acompañado de sólidas razones. Augustin. *De ver. relig.* c. 24.

3. Méenos todavía puede considerarse á la experiencia como forma primitiva de la Religion (Weisse, *Op. cit.* § 23 y ss.); pues sobre que presupone el testimonio de las várias facultades del alma, no es otra cosa que un principio puramente subjetivo, y por el mismo caso insuficiente.

VIII. La Religion no es, pues, simple conocimiento, ni simple acto de querer, ni de sentir. El vínculo que une entre sí á estos diversos factores en la vida religiosa, es la misma sustancia del alma humana, que por virtud de la inteligencia se conoce como cosa infinitamente distante de Dios, tiende hácia Él por medio de la voluntad, y penetrando «totalmente el corazón,» se eleva del conocimiento y del temor de Dios al amor á Dios y á la vision beatifica.

IX. La Religion es primitivamente y próximamente una accion del hombre interior, de sus facultades espirituales (*religio interna*): pero se revela necesariamente por actos externos (*religio externa*), especialmente en la adoracion externa de Dios (*cultus Dei externus*), privados (*cultus privatus*) ó públicos (*cultus publicus*). La necesidad del culto externo se funda: *a*) en la naturaleza del hombre como sér espiritual y corporal; *b*) en sus relaciones para con Dios; *c*) en su carácter de ser social; *d*) en el lugar que ocupa en el Universo.

1. El primer elemento del culto externo es el psicológico. La vida afectiva en el hombre no es meramente interior, sino que el organismo corporal toma parte de ella (corazon), y de este modo surge el sentimiento de la Religion, no de otra suerte que los sentimientos de alegría, de temor y de tristeza, el cual es perceptible á los sentidos, así como á su vez los objetos sensibles, el sonido y la imágen influyen sobre el ánimo religioso, elevándolo y animándolo. Los movimientos interiores de la vida religiosa se manifiestan al exterior en palabras y en hechos. Bajo el primer aspecto su forma primitiva es la oracion, bajo el segundo el simbolo, y en primer término su forma más expresiva el sacrificio.

La oracion, bajo sus distintas formas, plegaria, peticion, accion de gracias, de perdon, es el acto más elevado y propio de la Religion, por virtud del cual reconoce el hombre su filiacion y su limitacion respecto de Dios su Creador y su Señor. Thom. II. II. q. 83. a. 3: *Ad religionem proprie pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere: et ideo omnia illa, per quae Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, in quan-*

tum scl. ei se subjicit et *proficitur crawllo se eo indigere sicut auctore suorum bonorum*. La importancia de la oracion en todos los pueblos. se manifiesta muy particularmente en la diversidad de vocablos que tenían los griegos y los romanos para expresar aquella idea: *ἀνάξ, εὐχῆ, ἠὺχῆ, εὐχόμενον, προσεσφῶς, προσεσφῆσι*; preces. precatio, comprecatio, carmen, salutatio, adoratio, invocatio, supplicatio. Véase sobre este particular á Lasaulx, *Studien des class. Alterthums*, pág. 139. En hebreo hay tambien muchos vocablos que expresan este mismo concepto: *עָרַב* Gen. 25, 21. Job. 33, 26. *פָּרַל* Jes. 45, 14. I Regg. 1, 27. *רָהַט* Jes. 26, 16. *רָהַט* Job 19, 17. *נָעַץ* Ps. 22, 6. *נָרַךְ* Ps. 16, 17; 25, 12. *הִיָּדָה* Ps. 7, 18; 29, 13; 74, 2. *הִשְׁתַּחֲוֶה* Gen. 22, 5. I Regg. 1, 3. *הִרְל* Ps. 117, 1. La oracion, como todos los demas movimientos internos, se manifiesta en las posturas y actitudes; el postrarse en tierra (costumbre muy general, sobre todo en Oriente), el extender los brazos (como acostumbra los griegos), y el arrodillarse, son expresiones visibles de la humillacion del espíritu en la presencia de Dios. La actitud es el primero de todos los simbolos en el orden cronológico: de aquí que no haya ninguna religion sin simbolismo, el cual es la base del culto como manifestacion de lo invisible en lo visible, de lo divino en lo humano. La palabra se refiere al simbolo, mas sin que por esto desaparezca aquél, el cual, aunque mudo, tiene tambien su lenguaje, que habla á veces más alto que la palabra. Sus sentimientos más profundos no los expresa el hombre con palabras, sino con simbolos. El simbolo se presenta en el Paganismo como simbolo natural, en el Judaismo como tipo legal, en el Cristianismo como sacramento y sacramental. El más antiguo é importante de todos los simbolos es el sacrificio (Euseb., *Demonstr. Christ.* I. 10), en el cual concurren muy particularmente los cuatro caractéres que puede tener la oracion.

Así como la vida religiosa interior se refleja en la exterior, así la vida exterior influye tambien poderosa y saludablemente en la vida interior. Thom. II. II. q. 81. a. 7: *Mens humana indiget ad hoc, ut conjungatur Deo, sensibilium manuductione, quia invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* (Rom. 1, 20). Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens humana excitetur ad spirituales actus, quibus Deo conjungitur. Et ideo religio habet quidem *interiores actus* quasi *principales, et per se ad religionem pertinentes; exteriores vero actus quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos*. Cf. *Catechism. Roman.* P. II. cap. I. q. 9. El culto externo se manifiesta especialmente por medio de palabras, melodías é imágenes. Thom. II. II. q. 91 a. 1: *Ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad ejus reverentiam inducamus*. La palabra es la expresion primaria y el medio de exhortacion más eficaz de la vida religiosa I. c. q. 2 ad 3: *nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et praedicationem quam per cantum*. C. Gent. III. 119. Augustin. *De cura gerend. pro mort.* c. 2.

2. El hombre todo es propiedad de Dios, que lo ha creado para sí. Por esto todo él, alma y cuerpo, está obligado á confesar á Dios, y á reconocerlo como su sólo y último fin. Thom. II. II. q. 93. a. 2: *Finis divini cultus est, ut homo Deo det gloriam, et ei se subjiciat mente et corpore*. El culto externo es, pues,

algo más que un simple medio de exhortación religiosa (Schenkel, *Doctrinik*, p. 172), aunque sólo tiene valor cuando se une al culto externo.

3. El hombre no vive ni obra únicamente como sér aislado: el todo es antes que las partes (Aristotel. *Politíc.* I. 1, 11); lo cual es aplicable, no sólo al hombre social, sino también al hombre religioso. La sociedad religiosa es una "κοινωνία ἐνεκα ζωῆς τῆς ἐνὸς/σολὴνις ἀρίστης". (*Ibid.* VII. 7, 2), en el sentido más elevado de la palabra. Puesto que la religión se funda en la naturaleza humana, necesita, como toda vida superior, ser cultivada en y por medio de la sociedad religiosa. Y de la misma manera, cuando la vida religiosa es sana, necesita comunicarse á otros para fortalecerlos y fortalecerse á su vez. Considerada la Religión desde estos dos puntos de vista, surgen el orden de la naturaleza, la necesidad de la sociedad religiosa, la cual proclama el vínculo que une á sus miembros por medio del culto público y común que todos ellos tributan á Dios. Por esto imponen tanto los cultos públicos y solemnes: el culto une á todos los hombres con santo lazo, que sólo un separatismo orgulloso ó un espiritualismo exclusivo intentan romper. Augustin. *C. Faust* XIX. 11: In nullum nomen religionis homines coordinari possunt, nisi aliquo sacramentorum consortio colligantur. En el orden de la gracia, la sociedad religiosa — Iglesia — es todavía mucho más importante, como órgano instituido por Cristo para comunicar al mundo su verdad y su gracia. *Matth.* 28, 20.

4. En el culto externo el hombre ofrece á Dios, en holocausto, primeramente su cuerpo, el mikrokosmos, la naturaleza: su cuerpo se convierte en "templo de Dios... I. *Cor.* 3, 16. La naturaleza que le rodea, el mikrokosmos, no es sino una extensión del cuerpo humano, en cuanto que ha sido creada por razón de él y para él. Thom. in II. *Dist.* I. q. 29, 3: Omnis creatura in assimilationem ejus tendit, in quantum per hoc summae bonitati assimilatur. Aristotel. *Politíc.* I. 3: τῶν ἀβύθυστων ἐνεκα πάντων. Del mismo modo que la naturaleza en sí, presta el hombre en el culto externo á la naturaleza que le rodea una consagración religiosa, convirtiéndola en expresión y vehículo del espíritu religioso. La naturaleza, instrumento tantas veces del pecado y ocasión de caída para las almas (*Sap.* 11, 21), se eleva por medio del culto á la esfera de las cosas santas, y es una escala por la cual el hombre se eleva hácia Dios. Thom. *loc.* q. 84. a. 2. *C. Gent.* IV. 59. El símbolo alcanza mayor importancia en el culto de la religión sobrenatural: se convierte en sacramental místico en cuanto que, bajo apariencias sensibles, se comunica por virtud de él constantemente la gracia, y bajo la cubierta de lo terreno obran fuerzas celestiales. El signo es también realidad, y el elemento natural se eleva á sacramento lleno de gracia. (Augustin. *Tractat.* LXXX. 3 in Joan.)

5. Las objeciones de Thomasius (*Jurisprudenc. dicin.* II. 1) y de otros escritores modernos (Rousseau, *Emil.* III) se refutan por sí mismas. Santo Tomás (q. 84. a. 2 ad 1) observa sobre el pasaje de Joan. 4, 24: Adoratio corporalis etiam in spiritu fit, in quantum ex spiritali devotione procedit et ad eam ordinatur.

X. La religión consta, por tanto, como elementos esenciales de dogma, moral y símbolos (culto); pero mientras que en las demas predo-

mina siempre alguno de estos factores. la religion cristiana es la única en que se relacionan armónicamente.

1. Cada religion tiene un concepto de Dios y del mundo distinto del de las demas. que es el gérmen de donde brota la ciencia. Platon. *Tim.* p. 22: p. 48. *Epinom.* pass. Aristotel. *Metaphys.* XII. 8. Tiene asimismo su regla para la voluntad, é imprime por tanto su carácter especial á la vida moral, viniendo por último á manifestarse de un modo que le es peculiar en el culto externo. El culto es la cuna y la patria del arte: de aquí que en su origen la poesia — himno y tragedia — las artes plásticas — arquitectura, escultura, pintura — se relacionen íntimamente con la Religion, y que la verdadera historia de la civilizacion sea la historia de la Religion.

2. El Brahmanismo y el Helenismo poseian una Teologia mística: pero sus sacerdotes carecian de moral que enseñar al pueblo. El Budismo tiene moral, pero carece de Teologia. Los romanos se ocupaban mucho en lo relativo al culto de los dioses; pero su religion no les procuraba ningun conocimiento superior ni los exhortaba á la reforma de las costumbres. ni les infundía elevacion moral. Dion Crisóstomo (*Orat.* XII. p. 391 y ss.) y Plutarco (*Amator.* p. 469), al mencionar las personas peritas en materias religiosas, no cuentan entre ellas á los sacerdotes, sino á los poetas. á los filósofos y á los legisladores. El culto de los dioses, por el contrario. era danoso á la moral. San Agustin (*Civ. Dei.* II. 4) trata extensamente sobre el particular; refiriéndose principalmente á los juegos escénicos, dice: *Quae sunt sacrilegia. si illa sunt sacra? aut quae inquinatio. si illa lavatio?*

La Iglesia católica da á cada uno de aquellos tres factores el lugar que le corresponde en la vida religiosa, mientras que en las sectas que de ellas se han separado, como en general en todas los protestantes, y más todavía en las várias scetas racionalistas, existe entre ellos un desequilibrio semejante al que se observa en las religiones paganas.

§ 7. ORIGEN DE LA RELIGION.

Uno de los caracteres de la Religion, es ser universal. De la misma manera que abarca y penetra totalmente el ser del individuo. así comprende tambien la vida de los pueblos. La Historia nos muestra esta universalidad de la Religion: la historia de la Religion es el centro de la historia universal. Así que no puede explicarse la Religion por cosa alguna aislada, accidental; extraña á la naturaleza del hombre.

La Religion como hecho universal. y en tal concepto característico de la vida humana, es resultado de las causas expuestas en los §§ 3 y 4. Prescindimos en este momento de la variedad de las formas religiosas y consideramos la conciencia religiosa en general (*in universum*) como relacion del hombre con Dios, como adoracion á Dios, como culto á Dios. Investigamos la causa ade-

cuada de la Religion tomada en este concepto, y no las de los varios sistemas religiosos (*in specie*), cuya diversidad por este concepto hace que se adviertan la causa de donde proceden. La conciencia religiosa en general, como idéntica esencialmente (*quoad substantiam*) en todos ellos, ha de tener necesariamente una misma causa. Un hecho que de tal modo abarca al hombre é influye tan profundamente, de un modo tan universal, en la vida del individuo y de la humanidad, en todos tiempos y lugares, no puede explicarse sino por una causa asimismo universal y existente, siempre y en todas partes. Para la hipótesis contraria, sería necesario suprimir la ley de la razon suficiente, y aún la misma lógica.

II. De aquí que sean de todo punto erróneas las explicaciones que dan así el Supernaturalismo extremo como el Ateismo del origen de la Religion, partiendo del falso supuesto, comun á ambos sistemas, de que la Religion no es otra cosa que un hecho exterior y contingente en el mundo.

Klee (*Op. cit.*, pág. 15) dice: «Tomada en sentido estricto, la Religion es positiva: y explicando este término añade: «En el lenguaje ordinario, positivo significa cosa que existe fuera de nosotros, en oposicion á lo que se desenvuelve interiormente por sí mismo. En este sentido se dice derecho positivo, conocimientos positivos.» Pero no desconoce que «el fundamento primitivo y el principio de la Religion es la conciencia de Dios y la necesidad ingénita en la criatura, mientras que su desenvolvimiento ulterior se verifica por medio de la revelacion divina.» Schwetz *l. c.*, pág. 53. «Quamvis ad explicandam universitatem religionis facultas ne indigentia ejusdem in nostra natura sita necessario adsumi debeat; tamen, ne homines sine usu facultatum animi et religione permanerent, Deus ipse illos educare atque ad cognitionem et cultum sui perducere debuit. En términos análogos se expresa Staudenmaier, *Encyklopädie*, 2.^a ed., pág. 149 pero nadie aventura tanto esta opinion como Schmidt, *Op. cit.*, pág. 20. «Si la Religion tiene un carácter enteramente positivo, éste debe consistir en ser algo que el hombre recibe de fuera, en oposicion á lo que es natural é ingénito en él. Debemos, pues, tomar la palabra positiva, aplicada á la Religion, en sentido estricto, designando con ella el elemento divino de la Religion, y en manera alguna el que procede de la actividad humana. De donde se infiere la diferencia que debe establecerse entre lo divino positivo y lo humano positivo... y que lo positivo no es bajo ningun concepto lo meramente histórico;» y en la pág. 24 dice: La revelacion divina es la parte positiva de la Religion. El concepto de revelacion es consecuencia necesaria de la Religion... Así como el espíritu carece de ideas innatas, la idea religiosa no es ingénita en él. Aun la misma idea de Dios, fundamento de toda Religion y revelacion, no es sino el resultado de la revelacion objetiva. De aquí que no puede hablarse de una Religion natural ó racional, la cual presupondría una idea religiosa independiente de toda revelacion y que se quisiera representar como un criterio respecto á la revelacion positiva.» Esta misma es la opinion de Oberthür, *Methodologie der theologischen Wissenschaften*, pág. 298.

El error comun á todos ellos es confundir la Religion, tal como se nos presenta históricamente, con la Religion considerada en sí misma, como postulado de la naturaleza racional del hombre. De hecho el hombre fué instruido desde el principio, por medio de la revelacion, por Dios mismo; pues éste, movido de infinita bondad, lo ha destinado á un fin sobrenatural, es á saber: á la par-

ticipacion en los bienes divinos, que sobrepujan por completo lo que la inteligencia puede concebir. (Conc. Vatic. *De Fid. cathol.* cap. II.; pero la Iglesia nos enseña asimismo “que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza, mediante las cosas creadas, por la luz natural de la humana razon.. (l. c.). Véase la pág. 4 y el libro III de la segunda parte.

III. Los ensayos del Deísmo y el Ateísmo para explicar el origen de la Religion por un grosero procedimiento empírico, no son otra cosa sino aplicaciones de un falso principio general, ó sea del atomismo á los hechos del orden religioso.

El Ateísmo y el Deísmo (llamado así este último sistema porque, si bien reconoce la existencia de Dios, le niega toda influencia en el mundo y desconoce sus relaciones con el hombre; véase á Lechler, *Geschichte des engl. Deismus*, pág. 459 y ss.) han intentado explicar de diversas maneras el origen de la Religion. Su concepto grosero y meramente exterior de la Religion, procede del mismo falso supuesto de donde traen su origen las demas explicaciones corrientes del Estado y de la sociedad, del lenguaje y de la conciencia, de la ley y de la moral. El estado surgió de un contrato (Hobbes, *Contrato social* de Rousseau), el lenguaje de la imitacion de los sonidos, la conciencia de la educacion y del hábito, y los hombres se elevaron gradualmente al estado actual de su estado primitivo de rudeza semejante al de los irracionales. Al sostener que la Religion es producto de un sueño, Darwin (*Op. cit.*, pág. 40) no ha hecho sino dejarse llevar *ad absurdum* de la explicacion naturalista. Todas las tentativas de este género pretenden derivar lo necesario de lo contingente, lo general de lo particular, la causa del efecto, prescindiendo de que la hipótesis fundamental, el evolucionismo exclusivo, va cediendo el paso cada día más conforme á las más recientes investigaciones, al sano concepto de la perfeccion primitiva y la degradacion posterior del género humano. (Véase á H. Rink, *Tales and traditions of the Eskimo*. Lond. 1875. Baldwin, *Ancient America. or Notes on American Archeology*. New-York, 1872. R. Wallace en el Congreso de Naturalistas de Glasgow de 1876. Consúltese tambien mi *Apología*, I. I. pág. 115, y 448 y ss.)

IV. Contra la hipótesis de los que derivan la Religion del miedo, aducimos las razones siguientes: *a)* el temor religioso es esencialmente distinto del puramente físico; *b)* el sentimiento religioso no es sólo un sentimiento de temor; *c)* semejante hipótesis no explica cómo el hombre puede elevarse sin aptitud religiosa de lo sensible á lo espiritual, de lo finito á lo infinito; *d)* supone arbitrariamente que la primera forma de la conciencia religiosa ha sido el Politeísmo; *e)* presupone tambien que los hombres vivieron en un principio sin creencias religiosas, mientras que las tradiciones de todos los pueblos enlazan sus orígenes con la Religion.

1. Esta hipótesis, que la Religion se deriva del terror que causaron al

hombre primitivo los grandiosos fenómenos de la naturaleza, se encuentra en Epicuro (Diogen. Laërt. X. 139), en su discípulo Lucrecio (*De natura rer. pass.*), y en Petronio (Primus in orbe deos fecit timor). Entre los modernos la han defendido Hobbes (*Leviathan*, 1651), Raynal, Hume, H. Vos finalmente D. Strauss (*Der alte und neue Glaube*, 6.^a ed., pág. 95). La naturaleza con sus fenómenos agradables á veces, terribles otras á los ojos del hombre, despierta en él, es cierto, la idea de Dios, pero no la crea. Aunque fuere verdad lo que dice Strauss y sostiene Hume, "que la tendencia interesada hácia la felicidad, y no el amor desinteresado á la verdad, ha conducido al hombre á la Religión, „ nada se seguiría de aquí contra la Religión, mis pues el hombre tiene el derecho y el deber de trabajar por su felicidad, y precisamente lo consigue por medio de la Religión. Así tambien la ciencia, el arte han surgido en su origen de las necesidades de la vida, sin que excluya la tendencia natural del hombre hácia la sabiduría. Cf. Aristóteles *Metaphys.*, I. 1.

2. Todas las razones ántes indicadas demuestran asimismo la insubsistencia de la hipótesis, que la Religión ha sido inventada por los sacerdotes ó los legisladores. Á esto se agrega que con ella se pretende hacernos creer en la multitud de que "una misma superstición, ó mejor dicho, una misma especie de supersticiones, cada una de las cuales es todavía más increíble que la primera, se han repetido en un segundo, tercero, cuarto pueblo... (Schelling *Philosophie der Mytholog.*, 2.^a lección). El legislador se atiene únicamente al dictar sus preceptos á las ideas dominantes en su pueblo y á las que él mismo profesa, las utiliza como motivos, del mismo modo que el sentimiento de patriotismo, dignidad, etc. Además, sería de todo punto inexplicable cómo los pueblos habrían podido adherir con tanta perseverancia, con tan firme convicción creencias tan contrarias á la voz de sus pasiones. Cicerón. *De natur. deor.* § 10. *Opinionum commenta delet dies, naturae iudicia confirmat.*

V. La Religión conviene perfectamente con la naturaleza del espíritu humano, el cual, reconociéndose finito y dependiente, se eleva hacia Dios. Sér infinito y absoluto. El origen de la Religión radica tanto en la idea de Dios immanente al hombre, la cual se desenvuelve mediante la consideración de la naturaleza y del hombre mismo, y perfecciona por la revelación positiva.

La revelación religiosa perfecciona la Religión natural bajo cuatro conceptos: *a*) la purga de sus errores y defectos; *b*) ilumina con más vivo resplandor las verdades de la Religión natural; *c*) fortalece el conocimiento natural, ó disipa la certidumbre respecto de sus más elevados problemas; *d*) la Religión natural, como el orden natural todo, está fundado en el sobrenatural: de modo que no pueda comprenderse bien si no se reconoce su dependencia respecto de la Religión sobrenatural. Conc. Vatic. *I. c.* cap. II.: *Hinc divinae revelationi tribuendum est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impenetrabilia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus petite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint.* Pius

Encycl. d. 11. Nov. 1846: Fides rationem ab omnibus erroribus liberat, eamque divinarum rerum cognitione illustrat, confirmat, perficit (Denz. 1497).

§ 6. NECESIDAD ABSOLUTA DE LA RELIGION.

1. La necesidad absoluta de la Religion, se echa de ver por parte de Dios en sus relaciones con los espíritus creados: *a*) Dios es principio y fin de todas las criaturas, y por tanto exige necesariamente que el hombre le conozca y confiese como su principio y su fin. El fundamento de la Religion consiste, pues, en reconocer y confesar á Dios como nuestro principio y nuestro fin. *b*) Como principio y fin de nuestro sér. Dios, es tambien señor, legislador, providencia y supremo bien de la criatura racional, y por esto exige de ellas necesariamente sumision, adoracion, confianza y amor. En estos actos se muestra prácticamente la Religion.

1. Todo procede de Dios. Rom. 11, 36. Por esto las criaturas son suyas, entera, necesaria y eternamente suyas. Dios no puede renunciar á su derecho de propiedad sobre las criaturas. De aquí que el hombre, como la creacion toda, deba servir á Dios; todas las criaturas son esclavas de Dios; Cyrill. Alex. *in Joan.* 15. 9. 10. De aquí tambien que el Profeta llame al justo "esclavo de Dios.. (en sentido más ámplio á Israel *Jes.* 42. 19; 44, 21, en sentido estricto al Mesías *Jes.* 53. 11; 49, 1—4.

Todas las cosas viven por Dios y en Dios. Rom. *I. c.* Act. 17, 28. In ipso vivimus, movemur et sumus. Dios está en el interior del hombre, conservándole el sér como su causa eficaz, no como esencia suya ó parte de su esencia. Thom. I. II. q. 110. a. 1 ad 2: Deus est vita animae per modum causae *efficientis*, sed anima est vita corporis per modum causae *formalis*: *cf.* I. q. 3. a. 8. Por esto el hombre pertenece siempre y necesariamente á Dios, y está siempre y necesariamente condicionado por Él.

Todo se dirige á Dios, porque sólo Él es el último y digno fin de la creacion. Augustin. *Civ. Dei*. X. 4. Bonum nostrum, de cuius fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud, quam Deo adhaerere, cuius unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu, veris impletur foecundaturque virtutibus.

2. Teniendo en cuenta esta obligacion del hombre respecto de Dios, calificaba la escuela la *virtus religionis* de *virtus iustitiae annexa*. Joan. a St. Thom. IV. Disp. 3. Thom. I. II. q. 60. a. 3: Religio est, per quam redditur *debitum* Deo. Ciertamente que la relacion entre Dios y el hombre no puede considerarse como relacion estrictamente jurídica, sino por analogía. Thom. II. II. q. 87. a. 5: Religio est *pars iustitiae*, et medium in ipsa accipitur, non quidem inter passiones, sed secundum *quandam aequalitatem inter operationes*, quae sunt ad Deum, dico autem aequalitatem non absolute, quia Deo non potest tantum

exhiberi, quantum ei debetur: sed secundum quandam considerationem humanae facultatis et divinae acceptationis. Cf. Cicer. *De natur. Deor.* I. 41: Est enim pietas justitia adversus Deos. Platon. *Euthyphro.* p. 13: *μόριον γάρ τοῦ δικαίου τὸ εἶναι.* Lactant. *l. c.* IV. 28: Hac conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus: hunc solum noverimus, hunc sequamur, hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde et ipsa religio nomen accepit. De esta suerte el hombre tributa á Dios el honor que le debe (*gloria accidentalis et extrinseca*) por medio de la religion, y alcanza de este modo su santificacion. Thom. II. II. q. 81. a. 7: Deo reverentiam et honorem exhibemus *non propter seipsum.* quia ipse est gloria (intrinsicca et essentiali) plenus, sed propter nos. quia ex hoc, quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subicitur *et in hoc ejus perfectio consistit.* Quaelibet enim res perficitur ex hoc, quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc, quod vivificatur per animam.

II. Por parte del hombre se echa de ver la necesidad absoluta de la religion:

a) en su inteligencia. que no halla reposo sino en el conocimiento de Dios, como causa suprema y fin último de todas las criaturas.

b) en su voluntad porque: α) porque sólo Dios es el principio supremo é inmutable del orden moral; β) sólo Él como supremo legislador es el fundamento de los deberes morales; γ) sólo Él como remunerador presta suficiente sancion á las leyes morales; δ) no se concibe la moralidad si no se cumple el primer deber de justicia. que es servir á Dios; ε) la voluntad moral se muestra. no solamente en los actos, sino más todavía en los sufrimientos. los cuales no tienen carácter moral fuera de la religion.

c) en la tendencia del hombre hácia la felicidad, que no puede encontrar su satisfaccion sino en Dios, como verdad inmutable y bien sumo.

1. El conocimiento de sí propio lleva al hombre al conocimiento de Dios. Minuc. Felix. *Octav.* c. 17: Non recuso... hominem nosse se et circumspicere debere, unde sit, quare sit. Pero el hombre lleva en su alma las ideas de lo verdadero y de lo bueno, las cuales lo conducen necesariamente hácia la verdad primera, hacia Dios. Platon. *De Republ.* VII. 533: *ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ.* 532: *τὸ τῶν νοητῶν τέλει;* al primero de todos los bienes. VII. 532: *ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ.* VI. 517: *τελευταία δὲ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα.* Aristotel. *Metaphys.* XII. 10: la idea del sér hácia el sér primero y absoluto, Dios. Véase la 1.^a parte, lib. I. seccion 1.^a, § 3. Thom. I. q. 6. a. 4: Hoc absolute verum est quod aliquid sit primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum. Por esto el conocimiento de Dios es tan inmediato al espíritu, que vemos á Dios en todas partes (Job. 36, 25); le oimos (Ps. 18, 1), lo comprendemos (Act. 17, 27), porque no está léjos de nosotros. De aquí que el hombre no pueda sin grave culpa dejar de conocer á Dios; la consideracion de su propio espíritu le muestra á Dios, la necesidad del pensamiento le conduce á El.

2. El Kantismo fué en el siglo pasado lo que el Estoicismo en el periodo greco-romano: ambos intentaron emancipar á la moral de la religion y asentarla sobre si propia (autonomía de la razon práctica). Esta idea se ha fundado constantemente en el principio tan falso como extendido de que miéntras se ha disputado y se disputa mucho sobre materias religiosas, respecto de la moral todos están conformes: de donde se ha pretendido inferir que debía prescindirse de la religion para consagrarse á cultivar la moral. La verdad, en lo que á esto se refiere, está precisamente en la proposicion contraria. Sólo el hombre es capaz de moralidad; la cuestion relativa á su naturaleza y su destino es, por tanto, la cuestion fundamental de todas las teorías morales, y al mismo tiempo una cuestion eminentemente religiosa. Los actos externos de las personas religiosas é irreligiosas pueden tener alguna semejanza dentro de ciertos limites; pero su importancia propia y su verdadero mérito lo reciben únicamente de las ideas que los informan, las cuales radican en la concepcion religiosa del mundo y de la vida. Por esto la moral cristiana es esencialmente distinta de la filosófica, y ésta á su vez de la pagana. Véase á Bautain, *Die Moral des Evangeliums im Vergleich mit den verschiedenen Moralsystemen*, traducido al aleman en 1856. Hasler, *Vergleichung der heidnischen und christlichen Ethik*. Munich, 1866. Zuekrigl, *Die Nothwendigkeit der christlichen Offenbarungsmoral*. Tubinga, 1851. Miéntras ántes se negaba la divinidad de Jesucristo y su fe, pero se reconocía y aceptaba su moral, en nuestra época no se plantea ya la cuestion entre la fe y la moral cristiana, sino que se pregunta si el poder directivo de la vida ha de ser la antigua moral cristiana, ó más bien una nueva moral conforme á las ideas y al desenvolvimiento de la cultura moderna. Véase á Strauss, *Der alte und neue Glaube*, 1873. Ueberweg en Lange, *Geschichte des Materialismus*, 3.^o edic., 1877, p. 526, sobre el "principio mendicante del Cristianismo., (limosna, amor á los enemigos, gracia). De esta manera, el separar á la Moral de la Religion, ha venido á dar por resultado la negacion de la moral misma.

3. La ley moral, como razon determinante de la voluntad pura, ó sea considerada como deber absoluto, contiene, segun Kant, la forma de la legislacion general, á saber: lo que debe ser general conforme á la razon y ha de ser realizado en su consecuencia por la libertad humana, sin relacion alguna con el bien subjetivo. Ahora bien: aunque, segun Kant, la razon es autónoma, no lo es sin embargo como razon individual, pues en este concepto tieue sobre si, como ley, á la razon general: pero si esta razon autónoma no es la misma razon individual, ni tampoco la razon de todos los individuos, ó sea la suma de todas las razones individuales, ¿dónde está, y en qué consiste la razon autónoma? No es, pues, sino una mera abstraccion que no puede nunca ejercer autoridad sobre la razon concreta del individuo. Kant no hubiera podido orillar esta cuestion de otra suerte sino derivando la razon del hombre de un principio sobrehumano, y ascendiendo lógicamente de la autonomia del hombre á la teonomia. Thom. I. II. q. 93. a. 1: *In quolibet artifice praeexistit ratio eorum, quae constituuntur per artem: ita etiam in quolibet gubernante oportet, quod praeexistat ratio ordinis eorum, quae agenda sunt per eos, quae ordini subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum vocatur ars vel exemplar rerum artificiarum, ita etiam*

ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet. Unde sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet *artis* vel *exemplaris* vel *ideae*, ita ratio divinae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem *legis*. Et secundum hoc *lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*.

El órden moral radica en Dios como prototipo de toda santidad. Para conducir al espíritu creado á su fin, que es Dios mismo, Dios impone su propia voluntad al hombre como ley de vida. Augustin. *C. Faust.* XXII. 27: Legem aeternam esse divinam rationem vel voluntatem, ordinem naturalem conservare jubentem, perturbari vetantem. *De Vita aeterna*, l. 6: Illa lex, quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est... potestne cuiquam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri? Por esto la ley moral no es "nihil aliud nisi recta et a numine deorum tracta ratio", (Cicer. *Philipp.* II. 12).

Cf. De Legg. II. 4: Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenii excogitatum, nec scitum aliquo esse populorum, sed aeternam quiddam, quod universum mundum regeret, imperium prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant, omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei; ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudanda... Orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem lex vera atque principis scripta ad jubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis.

Οὐδὲ θεῶν ποσειδάων νόμος, οὐδὲ τῶν
Κρόνουθι θεῶν ἀρχαίων ἀνασταλῆ θεῶν
Νόμος, ἀνασταλῆ θεῶν ἐπὶ ὑπερόχου μὲν.
Οὐ γὰρ τι νόμος ἀρχαίων ἀλλ' ἄστ ποσει
Ζῆ, νόμος ἀνασταλῆ θεῶν ἔστω νόμος.

Sophocli.: *Antigon.* V. 450. *cf. Oedip.* no. 1, 580 ss. Platon., *De Legg.* inít.; Θεὸς ἢ τις ἀνθρώπων ἔστιν εἴ τινα πρὸ νόμου τίς τῶν νόμων διαθέτωρ. — Θεὸς ὡς γὰρ τὸ ἀκατάστατον εἶπεν. Sin embargo, esto no es poner ningún a ley sobre Dios. Thom. *l. c.* ad 3: Ratio intellectus divini aliter se habet ad res, quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus... intellectus vero divinus est *mensura rerum*, quia unaquaeque res in tantum habet de veritate, in quantum imitator intellectum divinum... unde ratio ejus (*intellectus divini*) est ipsa veritas. El imperio de la personalidad humana presupone necesariamente una personalidad absoluta; la misión moral no puede por tanto ser otra que ésta, someténdose libremente la voluntad humana á la divina, convertir la voluntad propia en órgano de Dios y de sus designios, bajo la acción de Dios como causa suprema y principio motor (*primus motor*).

4. Nuestra razon práctica (*synthesis*) es código y heraldo de la ley moral, pero no su autor; principio inmediato, pero no último del deber moral. Thom. *l. c.* q. 19. a. 4 ad 1: Unius rei non sunt plures mensurae: possunt tamen esse plures mensurae, quarum una *sub alia ordinetur*... Quod ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuratur, *habet ex lege aeterna*, quae est ratio divina. Unde in Ps. 4, 6 dicitur: Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; quasi diceret: Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et

nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, i. e. a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis pendet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana. Si la razon práctica fuese autónoma, tendríamos que el imperio de la moral, que es infinitamente más elevado que este mundo visible, sería obra exclusiva del hombre; ateísmo ético que conduciría necesariamente á la negacion del órden moral. Pero este sistema es de todo punto insostenible: el conocimiento en concepto de tal no es un poder legislativo; ésta es propiedad exclusiva de la voluntad, de una voluntad más elevada que la que ha de cumplir la ley. El deber no es absoluto sino cuando el hombre reconoce que sus deberes morales dependen de la voluntad de Aquel que le ha dado el sér, de la voluntad absoluta de Dios, que está sobre el individuo y sobre la especie. No puede decirse, por tanto, que el hombre es autónomo desde el punto de vista moral, ni tampoco que no recibe de fuera su propia ley. Su autonomía no excluye, ántes incluye la teonomía; pues el hombre concibe tanto más plena, profunda y puramente el deber moral, cuanto más elevado es su principio, y el más elevado en que puede fundarse es el mismo Dios.

5. La ley moral tiene en y por sí misma cierta sancion; esto es, recompensa á los que la observan y castiga á los que la violan. Este castigo es la reaccion de la ley moral ultrajada. Anselm. *Cur Deus homo*. I. 12. Deum non docet in regno suo aliquid inordinatum dimittere... 15. Quas (poenas) si divina sapientia non adderet, fieret in ipsa universitate, quam Deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et Deus in sua dispositione videretur deficere. Thom. *C. Gent.* III. 146: Ad perfectam Dei bonitatem pertinet, quod nihil inordinatum in rebus relinquat... sub ordine autem justitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea, quae debitam quantitatem excedunt; excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinae voluntati praefert satisfaciendo ei contra ordinem. Quae quidem inaequalitas tollitur, dum *contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur* secundum ordinationem. Augustin. *Conf.* I. 12: Jussisti Domine, et sic est, ut omnis animus inordinatus poena sit sui ipsius. Pero esta sancion interna es incompleta (Véase la pág. 68), y por esto exige la ley moral otra sancion externa, completa, que abarque toda la vida del hombre, y que por tanto se extienda tambien á la vida futura. La conciencia por sí sola no puede dar esta sancion, porque:

a) La voz de la conciencia es demasiado débil comparada con las seducciones de la pasion, con el desbordamiento de los sentidos (Ovid. *Fast.* VI. 161) y la fuerza de las tentaciones;

b) La sancion, así como la ley moral, debe ser inmutable y de todo punto independiente del arbitrio humano; pero la conciencia no es una misma en todos los individuos, y está sujeta al arbitrio del hombre, que puede extraviarla y enmudecerla;

c) Cuanto más profundamente decae el hombre en el órden moral, tanto más se debilita la voz de su conciencia; cuanto más se eleva, siente más profundamente el más leve defecto;

d) Es imposible que la virtud muera;

e) Aun los mismos goces ó tormentos de la conciencia, no son las más veces sino el resultado de la esperanza del premio ó del temor del castigo.

Ovid. *D. Pont.* II. Epist. 3, 11:

Nec facile invenias multis in millibus unam.
Virtutem pretium qui putet esse sui.
Ipse decor, recte facti si praeimia desint.
Non movet, et gratis poenitet esse probum.

6. Cicero. *Quaest. Tuscúl.* I. 11: Nemo unquam sine magna spe immortalitatis se patriam offerret ad mortem. El estoico traza el ideal de la sabiduría partiendo del concepto meramente formal y abstracto de la virtud, conforme al cual sólo debe considerarse como virtud la perfeccion moral absoluta. La virtud por sí sola hace felices á los que la profesan. Diogen. Laért. VII. 127: ἀρετήν εἶναι τὴν ἁρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν. Cicero. *Acad. Quaest.* I. 10: Zeno is erat, qui omnia, quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret, nec quidquam aliud numerare in bonis. Las enfermedades, los dolores, la pobreza, la deshonra, no son males, porque no son obstáculos para la virtud, sino para la felicidad. Diogen. Laért. VII. 102, 103. Este ideal de la sabiduría precisamente nos muestra la falsedad de la Ética estoica, pues á los estoicos les era de todo punto imposible mostrar un sábio de este género (Sext. *Empir. adv. Mathem.* IV. 133). Como, según este sistema, no hay más que una virtud, todos son pecadores; y cuando no puede llegar á este ideal de la virtud, no queda al hombre para apaciguar la discordia entre lo ideal y lo real, entre la tendencia á felicidad y el dolor externo, otro recurso que el suicidio (ἐξάγειν ἑαυτὸν τῷ βίῳ). (Diogen. Laért. VII. 130. Pero esto no es nada comparado con el error mucho más pernicioso todavía que sirve de base al sistema estoico. El fin de la humanidad no es la virtud del individuo, sino el triunfo definitivo del orden moral genéricamente considerado, y éste no depende de nosotros. De aquí que hayamos de reconocer, no para mera satisfaccion de la tendencia á la felicidad como Kant, sino en razon del mismo orden moral, un poder superior que haga posible y efectivo el triunfo de la idea moral, del reino de Dios. Por ésto se percurriría el ideal de la moralidad, y se agotaría la energía moral en esfuerzos inútiles, si la Religión no nos lo presentara nuevamente en su eterna pareza, si no avivara nuestras cansadas fuerzas, y no nos revelase la humildad, la esperanza, la paciencia, y sobre todo el amor y la confianza en Dios, virtudes que no pudieron presentir siquiera el orgulloso estoico ni el inventor del imperativo categórico. Sólo el amor puede triunfar del egoísmo, así del grosero, como del más delicado, pero más intenso tambien, del orgullo y de la vanidad. No es, sin embargo, egoísmo censurable que el hombre busque su felicidad, porque al buscarla busca á Dios, que es la fuente de la felicidad. Su vida eterna y feliz en Dios es su verdadera y propia vida, á que está destinado, y respecto de éste su destino no puede ni debe permanecer indiferente. Aun en el grado supremo del amor á Dios (*amor benevolentiae*), no puede ni debe perder de vista constantemente y en absoluto su propia felicidad. Molinos. *Pr. damn. ab Innoc.* XI. d. 20 Nov. 1687 (Denz. 1088; Pr. 23 Fanelon. *damn. ab Innoc.* XII. d. 12 Mart. 1699 (Denz. 1193).

7. El hombre es todavía más grande cuando padece que cuando obra. ¿De dónde saca la fuerza, la norma y los motivos de su conducta? La Ética emancipada de la Religión no conoce otros sino la resignacion estúpida que se inclina ante la ciega é implacable fatalidad. Strauss, *Der alte und neue Glaube*, p. 144 ss. (Cf. Hettinger, *D. F. Strauss. Ein Lebensbild*, p. 60 ss. Pero es una verdadera contradiccion, que el sér racional y que tiene conciencia de sí se humille ante el sér irracional é inconsciente, y que la libre personalidad se haya de

sujetar á el hado ciego. La religion mueve á poner los ojos en Dios, y á esperar de él para nosotros esa misma union. Cuando la voluntad finita se entrega en manos de Dios, de quien recibe las penas de esta vida, y se somete con obediencia y amor á la voluntad divina, haciéndose libremente una sola cosa con ella la voluntad propia, se eleva sobre si misma, y este sufrimiento por amor se convierte en un acto de heroismo moral, el cual tiene su principio, su fin y su motivo en Dios.

8. Dios sólo es el bien supremo del hombre, porque es el Bien mismo, no un bien participado como, por ejemplo, la virtud y la ciencia. Thom. I. I. q. 2. a. 8. *Objectum voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare appetitum hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam.* La actividad en que consiste formalmente la bienaventuranza es acto de la inteligencia, contemplar á Dios como la verdad eterna, plenamente en la otra vida y de de un modo incompleto en la vida presente. Thom. I. 2. q. 3. a. 5: Si beatitudo hominis est operatio, oportet, quod sit optima operatio hominis. Optima operatio hominis est, quae est optimae potentiae respectu optimi objecti. Optima autem potentia est *intellectus, cuius objectum optimum est bonum divinum...* Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota principaliter consistet in contemplatione. Thom. I. q. 23. a. 2 ad 1: Quamvis Deus sit beatus secundum essentiam, beatitudo tamen ei non convenit secundum rationem essentiae, sed magis sec. rationem intellectus. Cf. Gregor. de Valent. in II. disp. I. q. 3. punct. 1. Secundariamente, esta felicidad consiste en la voluntad que, tendiendo hácia su fin por medio de la caridad, alcanza plenamente la felicidad suprema mediante la posesion del fin que está presente al espíritu. *I. c.* art. 4: *Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit. Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Aug. dicit Confess. X. 23) quod beatitudo est gaudium de veritate, quia sel. ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. Cf. Augustin. QQ. LXXXIII. Qu. 35: Quid est aliud. beate vivere, nisi aliquid cognoscendo habere? Omnium enim praestantissimum est, quod aeternum est, et propterea id habere non possumus, nisi ea re. qua praestantiores sumus, id est, mente; quidquid autem mente habetur, cognoscendo habetur. Cf. Plat. Phaed. p. 63 sq. Republ. p. 583 sq.*

Mas tambien en la vida presente gozamos, aunque incompletamente, cierta felicidad, mediante el conocimiento incompleto de Dios que en ella nos es dado alcanzar. *I. c.* q. a. 5: Beatitudo imperfecta. qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione: secundario in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas. Pero como este conocimiento es todavia imperfecto, la esperanza de la felicidad eterna es una compensacion que. si bien no suprime los males de esta vida, les da á los ojos del hombre religioso otro carácter distinto del que tienen considerados en si mismos. Thom. I. II. q. 114. a. 10 ad 4: *Omnia aequè eveniunt bonis et malis quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium, sed non quantum ad finem, quia boni per huiusmodi manuducantur ad finem, non autem mali.*

III. La necesidad absoluta de la religion se muestra tambien en el ser de la sociedad humana, que sin principios religiosos y morales no puede subsistir.

1. Platon. *De Republ.* IV. p. 427. *De Legg.* IV. p. 713, X. p. 903. Aristotel. *Politie.* VII. 8—12. Cicer. *De natur. deor.* I. 2: Haud scio, an pietate adversus deos sublata, fides etiam et societas humani generis et una excellentissima virtus, justitia, tollatur. Horat. Od. III. 6: Di multa neglecti dederunt Hesperiae mala luctuosae. Ya Justino M. (*Apolog.* I. 12) demostró la grande y bienhechora influencia de la religion cristiana en la prosperidad de las naciones

San Agustin observa á este propósito. Ep. 138: Qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem, quales doctrina Christi esse milites jussit; dent tales provinciales, tales maritos, tales conjuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales judices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecepit doctrina Christi. et audeant eam dicere adversam esse reipublicae. Y su apóstrofe á la Religion (*De morib. Eccles. cathol.* c. 30): Tu pueriliter puevos, fortiter juvenes, quiete senes, prout cujusque non corporis tantum, sed et animi aetas est, exerces et doces; tu feminas viris suis, non ad explendam libidinem, sed ad propagandam prolem, et ad rei familiaris societatem, casta et fidei obedientia subijcis; tu viros conjugibus, non ad illudendum imbecilliorei sexui, sed sinceri amoris legibus praeficis; tu parentibus filios libera quadam servitute subjungis, parentes filiis pia quadam dominatione praeponis; tu fratribus fratres religionis vinculo firmiore quam sanguinis nectis; tu omnia generis propinquitatem et affinitatis necessitatem, servatis naturae voluntatisque nexibus, mutua caritate constringis; tu dominis serves, non tam conditionis necessitate, quam officii delectatione doces adhaerere; tu dominos servis summi Dei, communis Domini consideratione placabiles et ad consulendum quam ad coercendum propensiores facis; tu cives civibus, tu gentes gentibus, ac prorsus homines hominibus primorum parentum recordatione non societate tantum, sed quadam etiam fraternitate conjungis; tu doces reges prospicere populis, moneus populos se subdere regibus, ostendens, quemadmodum et non omnibus omnia, et omnibus caritas et nulli debeatur injuria. Véanse tambien sobre este particular numerosos textos de escritores antiguos y modernos en mi *Apologta.* I. 1. pág. 560 y ss.

2. Prueban la tesis que dejamos sentada los argumentos siguientes:

a) El fundamento de la vida del Estado es el derecho. Ciertamente que el Estado presta al derecho su propia fuerza; pero la idea del derecho radica en la naturaleza moral y religiosa del hombre. en la cual halla el derecho su base más sólida y el motivo más eficaz para ser reconocido y guardado. “La Religion es la suprema garantia de las leyes.. (Hegel, *Philosophie der Geschichte*, 2.^a ed., pág. 538).

b) En el orden de los hechos, el derecho tiene su raíz en las buenas costumbres. Quid leges sine moribus vanae proficiunt? Horat. Od. III. 24. Ahora bien; la honestidad es inseparable de la Religion. Tan impotentes son las leyes para formar súbditos morales, como para crear la Religion. Las leyes civiles son precedidas por las ideas morales. La hipótesis de un Estado compuesto de ateos (Bayle, *Pensées diverses sur la comète de 1680* § 129) es, pues, contradictoria en su esencia.

c) El Estado da su forma á la vida social, pero la sustancia de esta vida ha

de venir de otra parte, pues el derecho estricto no basta sólo para la vida humana. Lo que él divide debe unirlo la caridad: el derecho social es coactivo, el amor no, y este último sólo puede prescribirlo la Religion.

d) Condicion esencial de la prosperidad del Estado, es la relacion ordenada entre el trabajo y el reposo. El trabajo sin reposo, rebaja y degrada al hombre; y el reposo sin elevacion moral, lo hace rudo y salvaje. El Estado puede hacer obligatorio el trabajo, como se lo hizo en la antigüedad á los esclavos, y establecer un dia de descanso; pero sólo la Religion puede dignificar y santificar el trabajo; sólo ella puede proporcionar digno objeto al dia del descanso, y llenarlo de elevados pensamientos.

§ 7. ÓRDEN NATURAL Y ÓRDEN SOBRENATURAL.

Martinez de Ripalda, *De ente supernaturali*. Disp. I. 1 sq. Petav. l. c. X. 18. Suarez, *De Gratia* Prolegom. Colleg. Salmantic. Theolog. *De Gratia*, especialmente el Tract. XIV y todos los comentadores de Santo Tomás *ad I. II. q. 109 sq.* Schrader, *De ordine triplici*. Vindobon. 1864. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*. 2.^a ed., tomo II. v. Schüzler, *Natur und Uebernatur*. Magancia. 1865. *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade*. Magancia, 1869. Scheeben, *Natur und Gnade*, Magancia, 1861.

I. El orden es la unidad del fin, en la variedad de los medios. Como todo está sometido á la Providencia Divina y por ella destinado á su fin último, hablamos de orden de la Providencia Divina. Este orden abarca: a) las naturalezas criadas; b) sus propiedades y sus dones, los cuales x) ó pertenecen á la criatura en concepto de tal, y) ó los recibe por furor especial de la gracia divina.

De aquí surge la diferencia entre el orden natural y el sobrenatural, caracterizada principalmente por la diversidad del fin y de los medios á él subordinados.

Thom. I. q. 23. a. 1: Omnia divinae providentiae subjacent. Ad providentiam autem pertinet, res in finem ordinare. Finis autem, ad quem res ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem; et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cujuslibet creaturae. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem, ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet, quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa: cujus quidem transmissionis ratio in Deo praexistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam dicimus esse providentiam. Al hablar nosotros de orden, designamos con esta palabra el mero concepto de orden, ó sea el orden en cuanto tal (*formaliter*), ó el orden en concreto (*materialiter*), es decir, con inclusion de su contenido.

Y como el fin determina el orden, la diversidad de fines implica diversidad de medios y de orden en general. Thom. I. II. q. 114. 2.

II. Conforme á esto pertenece á la esfera del orden natural *a)* todo lo que constituye la esencia ($\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, *essentia*, *natura*) de una cosa y es su principio de individuacion; *b)* lo que la conserva y desarrolla; *c)* lo que es base de su actividad; *d)* aquello de que se sirve al manifestar su actividad; *e)* lo que la conduce á su fin propio.

Más brevemente: *a)* lo que constituye la esencia de una cosa; *b)* la distingue de todas las demas; *c)* y es la base de sus modificaciones. Así, pues, los dones que Dios, como Criador de todas las cosas, ha otorgado bajo este concepto á las criaturas, pertenecen á la esfera del orden natural.

Naturaleza, $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, expresa: *a)* en primer lugar, todo lo que pertenece á una cosa desde su origen, desde su nacimiento ($\varphi\acute{\upsilon}\omega$, *nascor*). Así, Gal. 2, 15: nos natura ($\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) sumus Judaei. *b)* Per metonimia se emplea esta palabra para designar todo lo que acompaña al nacimiento ó se recibe juntamente con él. Ephes. 2, 3: Natura ($\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) filii irae. En este sentido se halla á veces la palabra *natura* en San Agustín (*De lib. arbitr.* III. 23): Ipsam naturam aliter dicimus, cum proprie loquimur, naturam hominis, in qua primum in suo genere inculpabilis factus est, aliter istam, in qua... nascimur. Cf. *Retractat.* I. 10: Ad naturam referatur, qualis sine vitio primitus condita est — locucion de que abusó Jansenio (*De grat. primi hom.* c. 9) para sus fines. Cf. *Unigenit.* prop. 34: Gratia Adae non producebat nisi merita humana (Denz 1249). Bej. Prop. 1. Nec Angeli nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia (Denz. 881). En sentido más estricto y propio designa $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ la esencia ($\sigma\acute{\upsilon}\sigma\iota\alpha$) de una cosa. Aristotel. *Metaph.* IV. 4: $\sigma\acute{\upsilon}\omega\varsigma$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\sigma\acute{\upsilon}\sigma\iota\alpha$ $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$. Augustin. *De morib. Manich.* II. 2: Nam et ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse; itaque, ut nos jam novo nomine ab eo, quod est esse, vocamus *essentiam*, quam plerumque etiam *substantiam* nominamus. ita ut veteres, qui haec nomina non habebant, pro *essentia* et *substantia* naturam vocabant. Esta misma distincion se halla en Thom. III. q. 2. a. 12: Natura uno modo dicitur ipsa nativitas. alio modo, *ipsa essentia rei*. Unde naturale potest aliquid dici dupliciter: uno modo, quod est tantum ex *principiis essentialibus rei*. alio modo dicitur *homini* naturale, quod ex *ipsa activitate* habet. Cf. *De ente et essentia.* c. 1. I. q. 115. a. 2. En contraposicion al espíritu y á lo espiritual, naturaleza (Historia natural. Física) designa las cosas corporales, así inórgánicas como orgánicas (*ordo physicus* — *ordo moralis*). Nosotros no la usamos en esta acepcion.

Por esto, cuando los teólogos emplean la palabra físicamente (*physice*, por ejemplo, refiriéndose á la esencia de la *gratia habitualis*) no debemos traducirla por físicamente, corporalmente, sino por realmente, *realiter*, en contraposicion á lo meramente pensado (*logice*) ó á lo puramente moral (*moraliter*), es decir, á lo que no existe sino en relación á otra cosa. Kleutgen. *Op. cit.*, pág. 726. v. Schöszler. *Natur und Uebernatur*, pag. 32, y en

particular Thom. I. II. q. 111. a. 1. 2. Tratan más de propósito del concepto de φύσις Theorian. *Biblioth. PP.* ed. de la Bigu. T. XI. pág. 448. Suicer, *Lexic.* s. h. v. Petav. *De Trinit.* IV. 7. Bellarm. *De gratia primi hominis* c. 5.

III. Lo que sobrepaja la esfera del orden natural, pertenece al orden sobrenatural, al orden de la gracia (χάρις; *gratia*). La gracia propiamente y en sentido teológico, es por tanto un dón de Dios que está sobre el orden de la naturaleza. Ahora bien; lo sobrenatural puede ser: *a*) sobrenatural en cuanto á la esencia (*quoad substantiam*), si supera al orden de la naturaleza en concepto de tal, ó en cuanto á la especie y modo (*quoad modum* ó *secundum quid*), si no está sobre el orden de la naturaleza en cuanto tal, aunque no procede por las mismas vías que el orden natural; *b*) sobrenatural por sí mismo (*intrinsecus*), cuando le conviene directa é inmediatamente el concepto de sobrenatural, ó sobrenatural respecto de otros (*extrinsecus*), cuando perteneciendo por sí mismo al orden natural, está ordenado en el plan de la Providencia Divina al orden sobrenatural.

1. La gracia, en el lenguaje de la Sagrada Escritura y de los teólogos, es lo sobrenatural considerado en su especial relacion con el entendimiento y la voluntad del espíritu creado para su santificación. Act. 20, 32. Et nunc commendo vos Deo et verbo gratiae ipsius, qui potens est aedificare et dare haereditatem sanctificationis omnibus. Rom. 15, 16. Ut sim minister Christi Jesu in gentibus, sanctificans evangelium Dei, ut fiat oblatio gentium accepta et sanctificata in Spiritu sancto. I. Cor. 6, 11. Abluti estis, sanctificati estis, justificati estis. Eph. 5, 25. Ut illum sanctificaret. Cyrill. Alex. (in Joan. 10, 34: ἀγαπάει τὸ ἐν μετέξει γενεῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος (in Joan. 1, 32; 17, 16): Ἀγαπᾷ δὲ οὐκ ἔστιν ὁμοιωθῆναι ἐν τῷ ἐν, φυσικῶς μὲν ἐν Χριστῷ, καὶ ὁμοιωθῆναι τοῦ Πατρὸς, εἰςποιητὸν δὲ καὶ εἰςκακοῦμένον ἐν τοῖς ἁγίοις μαθηταῖς, διὰ τε τοῦ κατὰ χάριν ἀγαπᾶν, καὶ τῆς ἐν βίῳ φαιδρότητος. (In Matth. 11, 18): Ἀναμνησθῆναι διὰ τοῦ καὶ ὑπὲρ φύσιν ἀγαπᾶν. Thom. I. II. q. 112. a. 1: Donum gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil sit aliud, quam quaedam participatio divinae naturae. In II. Dist. XXVI. q. 1. a. 3: (*Gratia*) ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevat.

2. Los Santos Padres establecen en el fondo y en la forma esta diferencia entre el orden natural y el sobrenatural. San Cirilo de Alejandria contrapone en orden á la santificación el ὑπὲρ φύσιν al κατὰ φύσιν (in Joan. 1, 12): ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα, (in Joan. 10, 34): ὑπὲρ ἀνθρώπων χάρις, (in Joël. Tom. IV. p. 376) κατὰ φύσιν οὐσία, χάρις, (in Jes. 26, 12): ἀνοθεν φιλοστομία (De adorat. T. I. 732) ὁδὸν ὑπερκόσμιον. La fe es, segun Clemente de Alejandria (Trom. II. 2), una πίσχυς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον... en oposicion al “ἔξις ἀποδεικτικῆ,” (II. 4) de la razon: en los fieles habita el Espíritu Santo (V. 13): τὸ περιστευκῶτι προσεπιπνεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα (VI. 15): τὸ ἅγιον πνεῦμα μεταφυσεύεται, διανενεμημένως κατὰ τὴν ἐκάστου περιγραφὴν ἀπεριγράφως. Por medio de la gracia (V. 13): “πτερουτοὶ τε καὶ ἀνίσταται καὶ ἀνο τῶν ὑπερκαιμένων

ἀρεται ἡ ψυχὴ», San Atanasio (*C. Arrian. Orat. III. 19*) distingue entre la cualidad de hijo de Dios «φύσει καὶ ἀκρίθει», y «κατὰ χάριν τοῦ καλέσαντος». Lo mismo hace San Basilio (*De Spir. st. c. 13*): υἱὸς κληθεῖναι Θεοῦ... παρ' οὐδενὸς ἑτέρου δύναται ἢ κατὰ τοῦ τῆν κατὰ φύσιν οἰκειότητά κεκτημένου. Segun Orígenes (*C. Cels. V. 23*), Dios ha elevado al hombre á su gracia «ὑπὲρ τῆν φύσιν». San Cirilo de Alejandria (*De Trinit. Dialog. III. 489*) distingue tambien entre la cualidad de hijo de Dios «κατὰ θέσιν», (*juxta adoptionem*) y «κατὰ φύσιν», (*juxta naturam*). Ambros. *in Luc. II. 30*: «supra naturam», en oposicion al «ordo naturae», (*II. 23*). Petrus Chrysolog. *Serm. 141*: praeter naturam, praeter hominis ordinem. Augustin. *Civ. Dei XII. 9*: condens naturam, largiens gratiam. Joan. Damasc. *De fid. orthodox. IV. 13*: ὑπὲρ φύσιν, ὑπὲρ λόγον καὶ ἔνοιαν, ὑπὲρ ἄνθρωπον (*IV. 15*), ὑπερφύης δύναμις en oposicion al φυσικῶς (*IV. 12*), κατὰ φύσιν. Antes que en él se halla esta distincion tambien en Leont. Byzantin. (*Mign. Tom. 86. p. 1780. 1923. 1929*): τὰ ὑπὲρ φύσιν, τῆν ὑπερφύη ἔνωσιν. Santo Tomás dice que lo sobrenatural «naturalem facultatem excedit», (*C. Gent. III. 147*), «excedit proportionem naturalis virtutis», (*I. II. q. 109. a. 3*), «est supra naturam», (*l. c. a. 2 ad 2*), «supra naturam cujuslibet creaturae», (*l. c. q. 105. a. 5. 7*), «creatae naturae superadditum», (*I. II. q. 114. a. 2*).

3. Algunos llaman *praeternaturale* á lo *supernaturale quoad modum*; Cf. Schrader *l. c. 200 y ss.* A este orden pertenecen aquellos bienes que no proceden de la naturaleza, ni ménos la constituyen, sino que le vienen de fuera; y si bien la perfeccionan en su orden, no la disponen para elevarse por si misma al fin sobrenatural. Tal es, por ejemplo, la castidad (*natura integra*). Thom. *I. II. q. 109. a. 1. 2.* Petav. *De incarn. II. 7.* Suarez, *De homin. creat. et stat. innocent. III. 12*: Donum *supernaturale* est illud, quod elevat hominem ad *supernaturalem* finem et ad aliquid operandum, quod super totum ordinem naturae sit et oppositionem ad hujusmodi *supernaturale* donum *naturale* dicatur, quidquid perficit naturam tantum in ordine ad finem et rectitudinem *naturalem*. Verumtamen *naturale* donum tam late sumptum distingui debet, nam aliquod est donum *perficiens naturam in ordine sui*, quod illi *debitum est tanquam aliquo modo consequens naturam*, ut sunt naturales potentiae etc. Aliud vero esse potest donum *perficiens quidem naturam in ordine suo*, non tamen *consequens illam nec illi debitum*, ut sunt scientiae per accidens infusae et extraordinarium adjutorium ad cavendam omnem naturalem deceptionem aut veniale peccatum vel fomitem aut corporis passiones.

4. Así como en otro orden de la Providencia tambien los *praeternaturalia* que acabamos de mencionar pueden ser dones meramente naturales, del mismo modo en el orden presente aun los dones naturales están ordenados á lo sobrenatural, y son como preparacion y condicion para alcanzarlo.

IV. Segun esto pertenecen al orden sobrenatural todos aquellos bienesque ni proceden de Dios, considerado como autor de la naturaleza, ni pueden ser comunicados por medios naturales, y que por tanto superan á todos los séres y bienes creados, y recibéndolos la naturaleza de fuera (*appositum, superadditum*), la elevan, la completan y la perfeccionan.

1. La gracia eleva al alma sobre sí misma. y en cierto sentido la comunica una naturaleza superior. Thom. in II. *Dist.* XXVI. q. 1 a. 3: Cum nullius operatio supra facultatem naturae operantis extendatur, oportet, quodsi operatio alicujus supra id, quod naturaliter potest, extenditur, etiam natura quoddammodo supra se ipsam elevetur. I. II. q. 50. a. 2: Si loquamur de aliqua *superiori natura*. cujus homo potest esse particeps secundum illud II. Petr. 1, 4: Ut simus consortes naturae divinae, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam. Por eso dice Ireneo del hombre redimido (V. 6): Constat homo ex corpore, anima et spiritu.

2. La gracia eleva (*elevat*) á la naturaleza, dándole mayor dignidad y capacidad de la que por sí misma tiene: perfecciona (*perficit*) á la naturaleza, que sin ella, abandonada á sí misma, sería incapaz de ejecutar actos del orden sobrenatural; y la completa (*complet*), no en sí misma, sino en orden al fin superior á que la ha destinado la Providencia divina.

3. Todos los demas teólogos emplean de la misma manera que Santo Tomás los términos “*appositum*..”, “*superadditum*..” Hugo Victor. in *Sent.* Tract. III. c. 7: sine apposita gratia perficere non potuit (*homo primordialis*)... sine superapposita gratia non poterat facere bonum. Albert M. *Summ. Theol.* P. II. Tract. IV. q. 18. membr. 4: gratia stantibus (*angelis*) est apposita. Bonaventur. in II. *Dist.* IV. q. 2: Dona gratuita... superaddita.

V. De aquí que lo sobrenatural no sólo sea relativo sino absoluto. pues comprende bienes que por razon de su origen y esencia radican en Dios, si bien por comunicacion corresponden á los espíritus creados.

1. Ciertamente el concepto de lo sobrenatural es ante todo (*formaliter*) un concepto relativo; se dice de lo sobrenatural que es sobrenatural sólo con relacion á la naturaleza creada, no con relacion á Dios. Pero por razon de su esencia (*materialiter*) lo sobrenatural es un concepto positivo y absoluto, y designa los tesoros de sabiduría, de santidad y de bienaventuranza que Dios posee por razon de su naturaleza, y que por participacion pueden poseer tambien los espíritus creados. II. Petr. 1, 4. Thom. I. II. q. 110. a. 2. ad 2: Id, quod *substantialiter* est in Deo, *accidentaliter* fit in anima *participante* divinam bonitatem. El órden natural se manifiesta en la esencia de las criaturas y en sus propiedades y dones que reciben las criaturas en el acto de la creacion; el sobrenatural resplandece en la elevacion de aquella esencia con sus propiedades y dones á una vida superior mediante la gracia. Thom. *De Ver.* q. 27. a. 3: Gratia est quaedam perfectio (I. II. q. 110. a. 2: qualitas) elevans animam ad *quoddam esse supernaturale*. Dios, que es el bien infinito é increado, comunica este bien, se comunica á sí mismo por un acto voluntario de amor al alma mediante la gracia, elevándola de esta suerte á una vida, á un conocimiento, á una santidad y á una bienaventuranza semejantes á las que Él mismo posee. Thom. I. II. q. 110. a. 1: Dilectio Dei ad creaturam, una quidem *communis*, secundum quam diligit omnia, quae sunt, secundum *quam esse naturale* rebus creatis largitur; alia autem dilectio est *specialis*, secundum quam trahit creatu-

ram rationalem: *supra conditionem naturae ad participationem divini boni*; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae *bonum aeternum, quod est ipse*.

2. Sobre esta participacion del espíritu creado en la naturaleza divina (τέωσις) véase á Petav, *De Angel.* I. 16. *De opific. sex dieb.* II. 2. Athanas. *De incarn.* (T. I. p. 108): *κύριος (Χριστός) ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*. C. Arian. Or. II. (p. 345): *καὶ θεοποίηται τοὺς ἀθρώπους, γενόμενος κύριος ἄθρωπος*. Cyrill. Alex. *in Joan.* 14, 20: *καθάρως πᾶν σφραγίδα τῆς ἐκτου φώσεως ἐνεπύξεν ὁ Δημιουργός τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον* (del primer hombre). Cf. *in Joan.* 8, 47. Asimismo Gregor. Naz. *Orat.* VII. 23. Gregor. Nyss. C. *Eunom.* Orat. XII. (T. II. p. 722). Basil. *De Sp. st.* c. 16. Ioan. Damasc. *Fid. orthod.* II. 12: *θεοῦμενον δὲ τῆ μετολλῆ τῆς θείας ἐλλάμψεως, καὶ οὕτως εἰς τὴν θείαν μεθεστᾶμενον οὐσίαν*.

VI. La Sagrada Escritura nos da á conocer, en lo relativo á la historia del espíritu creado, dos órdenes: el de la naturaleza y el de la gracia. A ambos pertenece el hombre desde su nacimiento, y ambos sirven para la realizacion del plan divino en el universo.

1. El orden de la naturaleza se manifiesta:

a) En la creacion del mundo, del ángel y del hombre, así como en la Providencia natural (*providentia*), que comprende la conservacion de las cosas (*conservatio*), el concurso divino (*concursum*) y el gobierno del mundo. Gen. 1, 1 y ss.

b) En la identidad esencial del hombre y de sus dones naturales áun despues del pecado. Gen. 9, 2. Ps. 8, 18. Jerem. 10, 12; 32, 17. Ps. 103. Dan. 3, 56.

c) En la doctrina del Apóstol, que distingue el conocimiento natural de Dios, y la aptitud moral y el deber que el hombre tiene de cumplir la ley natural, así del conocimiento sobrenatural adquirido por la fe, como de las leyes positivas. Rom. 1, 19 y ss.; 2, 14 y ss.; Act. 17, 2.

d) En el hecho, constante áun despues del pecado, de ser el hombre imágen de Dios, y estar por lo mismo destinado á conocer á Dios, y en el de ser el representante de Dios en la tierra. Gen. 9, 2. 6. Sap. 9, 2; 13, 1 y ss.

2. El orden sobrenatural se manifiesta:

a) En la elevacion sobrenatural de los ángeles y del primer hombre. Gen. 2, 15.

b) En las profecias mesiánicas. Gen. 3, 15; 12, 13; 18, 18; 49, 10 y ss.

c) En la eleccion y en la direccion é historia milagrosas de los Patriarcas y del pueblo de Israel en general. Rom. 7.

d) En la Encarnacion del Hijo de Dios y en toda la economia de la redencion. Joan. 1, 14.

e) En la comunicacion del Espíritu Santo y de sus dones. Act. 2, 17; 10, 45. I Cor. 12, 4.

f) En el hecho de adoptar Dios por hijo al hombre redimido. Rom. 8, 15. Gal. 4, 6.

g) En la eterna alianza de Dios con el alma redimida. Eph. 2, 22. Matth. 15. Joan. 14, 23; 15, 14.

- h) En la herencia del cielo. Rom. 8, 17. Tit. 3, 7.
 i) En la union íntima con Dios y en su vision inmediata. Joan. 17, 9. 22. I Joan. 3, 2. I Cor. 13, 12: 6. 17. II Petr. 1, 4.

VII. De aquí que sean falsas y condenables las opiniones de aquellas que: *a*) consideran como sobrenatural todo lo que está fuera de la experiencia sensible (suprasensible), pues que lo sobrenatural puede ser tambien sensible (el milagro), y lo suprasensible es á veces natural (conocimiento, voluntad); *b*) las de los que no tienen por sobrenaturales mas que los actos que proceden de Dios; pues hay muchos actos de Dios (la creacion, la conservacion, el concurso) que son naturales, mientras que otros ejecutados por medio (*causa instrumentalis*) de las criaturas (sacramentos, predicacion) son sin embargo sobrenaturales; *c*) la de los que no llaman sobrenatural sino á lo que excita, desarrolla y vigoriza las fuerzas immanentes del alma, sin tener en cuenta que lo sobrenatural se agrega como cosa nueva y más elevada, recibida de fuera á lo que el hombre posee ya por razon de su naturaleza; *d*) los que dan á lo extraordinario el nombre de sobrenatural, sin considerar que áun en el orden de la naturaleza puede suceder algo extraordinario sin que por esto sea sobrenatural, y que muchas cosas del orden sobrenatural no son extraordinarias, sino que pertenecen al orden natural establecido por Dios (gracia, sacramento, infalibilidad); *e*) los que consideran la gracia como dón sobrenatural únicamente en relacion con la naturaleza caída (*quoad modum*), cuando la gracia se presenta como algo superior, elevando tambien a la *natura pura & integra*.

La primera opinion ha alcanzado gran boga, singularmente entre los teólogos protestantes desde los tiempos de Kant (*Lucha de las facultades*, en aleman, pág. 82), y de Fichte. La palabra "naturaleza", la emplean éstos como sinónima de mundo corpóreo. Entre los católicos siguen la misma opinion Salat (*Filosofía de lo Religión*, en aleman, § 1. 3. 13 y ss.), Zimmer (*Dogmatic*, II. 24) y otros. Defienden la segunda opinion Dobmayer (*l. c.* 109), Bock (*Theolog. dogm.* vol. II. pág. 92), Günther (*Última simbólica*, en aleman, página 20 y ss.) La tercera se encuentra en todos los que postulan lo sobrenatural solo *quoad modum*, no *quoad substantiam*: Hermes (*Dogmática*, en aleman, pag. III. cap. 1 y ss.), Hirscher (*Moral*, pág. 250), y ántes que nadie en Bajus, *De prima hominis justitia*, I. 10: Habere fidem, habere caritatem et ad pristinam justitiam esse reparatum. est gratiae fidelium, eo modo, quo sanitas corporis gratiae est, cum neque viribus naturae neque opera medici operari potest, sed sola creatoris beneficentia redditur, non quod res sit supernaturalis aut naturali hominis integritati superaddita, sicut prophetia, gratia sanitatum et alia multa, quibus sine malo cavemus. Sed quod ipse *efficiendi modus* atque ratio secundum nativam operandi consuetudinem in rebus creatis non inveniatur, sed ea superiori quodam et insolito atque occulto divinae sapientiae

consilio proveniat. Los Santos Padres rechazaron ya esta opinión. Cyrill. Alex. *Dial. de Trinit. (Opp. Mign. VIII. 673)*: el hombre se hace participante τοῦ προσεγγονότος ὀφθαλμοῦ. Según San Basilio (in Ps. 32, 4) la santidad se agrega á la esencia del hombre * ἕως, πρῶτον. Los ángeles, dice San Juan Damasceno (*De Fid. orthodoxa. II. 3*), tienen la santificación ἐξώθεν τῆς οὐσίας ἐκ τοῦ πνεύματος ἁγίου. No sólo el hombre inocente (*natura pura*), sino también el hombre libre de la concupiscencia (*natura integra*), necesitan de la gracia para poder ejecutar obras sobrenaturalmente buenas. Thom. I. II. q. 109. a. 2.

VIII. No es posible negar la posibilidad de la elevación de la criatura racional al orden sobrenatural, porque: *a*) la criatura es absolutamente limitada y dependiente de Dios; *b*) de aquí que sea capaz de recibir la influencia de Dios que la eleva á un orden superior, y que muy particularmente el espíritu creado á causa de su semejanza natural con Dios, por medio del conocimiento y de la voluntad pueda recibir un ser superior (*quoad essentiam*), y llegar á un conocimiento más elevado de Dios y al amor de Dios (*quoad potentiam*); *c*) Dios posee una riqueza infinita de bienes, en los cuales puede conceder participación al espíritu creado; *d*) aunque la esencia del espíritu no puede modificarse por esta causa, esto no excluye que accidentalmente se eleve y perfeccione por medio del orden sobrenatural.

1. Santo Tomás (*De Ver. q. 27. a. 3*: Gratia est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse super-naturale: nullus autem effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura: quia ejus solius est rem *ultra statum creaturae promovere*, cujus est gradum naturae statuere et limitare; quod solius Dei constat esse. La semejanza del alma humana con Dios se evidencia considerando que (I. II. q. 110. a. 4. ad 3): Anima est subjectum gratiae secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis creaturae. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentiae sint proprietates naturales animae, speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia animae sit subjectum gratiae, quod quaelibet anima possit esse gratiae subjectum. Augustin in Joan. IV. 15: Non lignis et lapidibus pecoribusve gratia praesentatur, sed quia (homo) *imago Dei est*, meretur hanc gratiam.

De suerte que Dios es libre de comunicar á la criatura lo que quiere y como quiere. Thom. I. q. 25. a. 5: Divina bonitas est finis *inproportionabiliter excedens* res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad *diquem ordinem rerum*, ut non possit alius cursus rerum effluere. Como la sustancia del espíritu no se altera esencialmente, tampoco se opone en manera alguna á esta elevación por medio de la gracia. Thom. I. II. q. 112. a. 4. ad 3: Vita naturalis pertinet ad *substantiam* hominis et ideo non recipit magis et minus; sed vitam gratiae participat homo *accidentaliter*, et ideo potest eam magis vel minus habere. La razón última del orden sobrenatural es lo sobrenatural de su

fin, la vision inmediata de Dios. que no puede verificarse sino cuando nuestro conocimiento se una con la esencia misma de Dios; non enim hoc lumen gloriae intellectum creatum Deo conjungit secundum *esse*, sed secundum *intelligere* solum. Thom. *C. Gent.* III. 54. Por lo mismo que el hombre es imágen de Dios, Dios no es totalmente impenetrable para él. *Ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium. l. c.*; pero el espíritu creado no puede conocer (*excedens virtutem ejus. l. c.*), á Dios como Dios se conoce á sí mismo, pues de otra suerte sería absoluto como él. Si modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet, quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. I. q. 12. art. 4. Por esto, en razon á lo sobrenatural de su fin, todo el orden de la vida humana, que ha de conducir á él. debe ser tambien sobrenatural. Thom. *De Ver.* q. 14. a. 2: Nihil potest ordinari in aliquem finem, nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem... secundum quod aliqua *inchoatio finis* sit in ipso, quia nihil appetit, nisi in quantum appetit aliquam ejus similitudinem. Inde est, quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni, quod est naturae proportionatum. Praeexistunt enim naturaliter principia demonstrationum per se nota. quae sunt semina quaedam sapientiae et principia quaedam juris naturalis, quae sunt semina quaedam veritatum moralium. Unde oportet etiam ut ad hoc, ut homo ordinetur ad vitam aeternam, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo, cui repromittitur. Por esto Dios infunde la gracia en el alma para elevarla y que pueda alcanzar su fin; *l. c. q. 27. a. 6: Gratia animae perficiens eam, in quantum dat ei quoddam esse spirituale et facit eam per quendam assimilationem consortem divinae naturae. Cf. C. Gent. III. 150 per tot.*

2. La cuestion relativa á la posibilidad del orden sobrenatural es formulada en sus términos más precisos por medio del concepto de la *potentia obediencialis*. Segun San Agustin, cada sér ha recibido de la Providencia divina los gérmenes de su accion (*Cir. Dei. III. 8: rerum omnium semina; quasi seminalis rationes. Cf. Thom. I. q. 115. a. 2*); pero Dios, al servirse de la criatura como de causa instrumental, no se liga con ella, sino que puede elevarla á una actividad nueva y más elevada de la que es peculiar á la criatura por razon de su naturaleza. Ahora bien; esta capacidad de recibir la influencia divina radica en la misma naturaleza de las cosas. Augustin. *De Genes. ad lit. IX. 17: Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se, posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in eis posuit, ut de his fieri vel ab ipso... Dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex eis et haec fieri possent... verumtamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo, quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subjaceret. Todas las criaturas, y en especial el alma humana, poseen por tanto dos facultades pasivas así respecto de la accion de las cosas naturales, como respecto de Dios, la causa primera, que puede comunicarles una actividad superior á la actividad natural. Thom. III. q. 11. a. 1: In anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur *duplex potentia passiva*: una quidem per comparisonem ad *agens naturale*, alia vero per comparisonem ad *agens primum*, quod potest*

quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiore actu, in quem reducitur per agens naturale; et haec consuevit vocari *potentia obedientiae* in creaturis. In II. Dist. XVIII. q. 1. a. 2: potentia, quae rebus insita est *ad suscipiendum illud in se, quod voluntas Dei disponit*. In IV. Dist. VIII. q. 2. a. 3. ad 4: Nulla creatura potest agere ea, quae sunt supra naturam, quasi *principale agens*: potest tamen agere quasi *agens instrumentale*, a virtute increata motum, quia, sicut naturae in est obedientiae potentia, ut in ea fiat, quidquid creator disposuerit, ita etiam, ut *ea mediante* fiat. El alma humana está más particularmente sometida á esta influencia de Dios, que la eleva á causa instrumental más elevada que los efectos meramente naturales, pues que está destinada inmediatamente á Dios. II. II. q. 2. a. 3: In omnibus naturis ordinatis invenitur, quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt, unum quidem, quod est secundum proprium motum, aliud autem, quod est secundum motum superioris naturae... Sola autem rationalis creatura habet *immediatum ordinem ad Deum*, quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquod universale, sed solum ad aliquid particulare, participantem divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo, sicut plantae et animalia. Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet *immediatum ordinem ad universale essendi principium*. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo, quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam, quod ei attribuitur ex *quodam supernaturali participatione divinae bonitatis*. Por lo mismo que está sometida á Dios, la criatura pertenece á Dios espontáneamente y está siempre dispuesta á recibir su influencia, sin que su esencia se modifique por esta causa (Petav. *De Deo* V. 7). La *potentia obedientialis*, como fundada en la esencia de las criaturas, es así como ellas, real y positiva, no mero pensamiento (ni contradicción). Augustin. *De praedest.* SS. c. 5: Posse habere fidem et caritatem, naturae est fidelium. Fp. 126: Credere non possemus, nisi animas racionales haberemus. Si la consideramos genéricamente como potencia, es natural; si la comparamos con los actos que de ella proceden, sobrenatural. Suarez, *Metaph.* disp. XXXI. 14. Sus límites radican en la misma naturaleza de las cosas; por medios sobrenaturales ni el ojo puede oír, ni el oído ver, ni los sentidos percibir las cosas espirituales. Thom. *C. Gent.* III. 54. Petav. *l. c.* De aquí el axioma: Nulla potentia extenditur extra objectum suum, y que con relación al asunto que nos ocupa dijo San Agustín (*l. c.*): posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminalis rationes habent, non tamen id, quod non in eis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit.

§ 8. DETERMINACION INMEDIATA DEL ORDEN SOBRENATURAL.

I. El orden sobrenatural presupone, de consuno con el natural en este punto: *a*) que el hombre tiene un fin supremo y último, en cuya consecución consiste su felicidad; *b*) que este objeto, considerado objetivamente y en sí mismo (*finis qui, objective*) es sólo Dios; y que subjeti-

va y formalmente (*finis quo, formaliter*), consiste en la íntima union del espíritu con Dios.

1. Sobre la aspiracion del hombre á la bienaventuranza, dice San Agustín, *C. Julian*. VI. 3: *Nec enim omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellemus, nisi esse possemus.* Cf. *De Trinit.* XIII. 8. La bienaventuranza la define Boecio (*Consol. Philosoph.* I. pros. II.): *status omnium bonorum aggregatione perfectus*; Ciceron (*Qu. Tuscul.* I. 28): *secretis malis omnibus cumulata bonorum possessio*; Santo Tomás (I. II. q. 5. a. 3): *perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludens et omne desiderium impleans.* Dios es el último fin. Boëth. *l. c.* III. pr. X: *beatitudinem in summo Deo sitam esse necesse est.* Augustin. *Civ. Dei.* VIII. 8 (de los Platónicos): *ipsum verum et summum bonum esse Deum et beatum esse hominem fruentem Deo.* Cf. Lactant. *l. c.* III. 7 sq. Ambros. *De offic.* II. 2. Thom. I. II. q. 8 per tot. Véase lo que hemos dicho en la pág. 69.

2. Aun sin la elevacion de la criatura racional al orden sobrenatural, sería Dios objetiva y subjetivamente el fin último del hombre por medio de su union con Él, autor del orden natural, siendo conocido y amado de la misma criatura. Pero esta felicidad no podría realizarse más que en la otra vida, implicando por tanto la certeza de su eterna duracion, pues que en la vida presente este conocimiento libre de Dios es imposible. Además debe presentárenos como recompensa, y por esto no puede darse más que en la vida futura; la esencia misma de la felicidad excluye el temor de que pueda perderse. En este caso, Dios, conocido por sus obras, sería el fin del hombre y el objeto de la bienaventuranza natural, que como tal podría alcanzarse por medio de las fuerzas naturales. Cf. Martínez de Ripalda *l. c.* Tom. III. lib. I. Disp. 8. De Rubéis, *De peccat. origin.* c. 32 sq. Suarez *in Thom.* I. II. Tract. I. Lessius, *De summo Bono.* I. 9.

II. Esta union íntima de la criatura espiritual con Dios, puede considerarse de varios modos: *a*) como union á modo de nexo causal, que consiste en la dependencia absoluta de la criatura respecto de Dios; *b*) como union á modo de penetracion íntima de la esencia de la criatura por Dios; *c*) como union íntima con Dios por medio de la gracia, inherente al alma como accidente, cualidad ó hábito, que eleva á la criatura para que participe de la naturaleza divina; *d*) como union hipostática con Dios; *e*) como sumision y fusion completa de la criatura racional con Dios, ya *z*) como sostiene el Panteísmo en relacion á la misma esencia creada; ó *β*) como enseña la mística cristiana en orden á la voluntad, ó *f*) como union de nuestra inteligencia con la sustancia divina en la vision de Dios (*unio per gloriam*).

Los dos primeros modos de union, se verifican en el orden de la naturaleza entre Dios y el espíritu creado. Hebr. 1, 3. *Portans omnia verbo virtutis suae.* Act. 17, 28. *In ipso vivimus, movemur et sumus.* El tercero se cumple por medio de la gracia. I. Cor. 6, 17: *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est.* De él se deriva la union de nuestra voluntad con la divina. Gal. 2, 20. *Vivo... jam*

non ego; vivit vero in me Christus: el fruto de esta union mediante la gracia es la de la gloria (*cognitio intuitiva, immediata Dei*), sobrenatural como aquella. I. Cor. 13, 12. Videbimus eum facie ad faciem. II. Petr. 1, 4. divinae consortes naturae. Cf. Lessius, *De summo bono*. II. 1. Thom. I. q. 12. a. 5: Facultas videndi Deum non competit intellectui creato *secundum suam naturam*, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit.

III. Pues que el fin, Dios, se alcanza directamente y en si mismo por medio del conocimiento, síguese de aquí que la razon de la diferencia entre el orden natural y el sobrenatural consiste en primer término en la diversa manera de conocer á Dios. Del conocimiento natural de Dios se nos habla en Rom. 1, 19 sq. Sap. 13, 1 sq. Job. 36, 25. Act. 17, 27. Del conocimiento sobrenatural de Dios, que tiene su principio en la fe y se perfecciona por medio de la vision de Dios (*visio beatifica, facialis, immediata*) en Hebr. 11, 1.

Véanse las págs. 4 y 5 de esta obra. La fe es principio de la vision. Cf. á Thom. II. II. q. 4. a. 1: Quia per auctoritatem divinam intellectus convincitur ad assentiendum his, quae non videt... si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba (Hebr. 11, 1) reducere velit, potest dicere: quod fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.

IV. El conocimiento sobrenatural de Dios que adquirimos por medio de la fe, se diferencia del natural que alcanzamos por medio de la razon: *a)* en el objeto (*objectum materiale*), que en el primero de estos dos géneros de conocimiento sobrepuja á las fuerzas de la razon (Hebr. 1, 1—3. Joan. 1, 18), mientras en el segundo cae en la esfera del conocimiento propio de esta facultad; *b)* en el motivo (*objectum formale*), que es en el primer caso la autoridad de Dios revelador, mientras que en el segundo nuestra propia conviccion es la que nos mueve al asentimiento; *c)* en el principio eficaz, que en el conocimiento sobrenatural es la gracia del Espíritu Santo (I Cor. 2, 4. 5. 10), y en el natural el deseo del saber, innato en el espíritu humano; *d)* en la dignidad, pues el conocimiento sobrenatural procede inmediatamente de Dios, y por tanto está dotado de una certeza infalible, divina (I Cor. 2, 8), mientras el natural procede sólo mediatemente de Dios, como Autor de la naturaleza y de la razon; *e)* en el fin, que es en aquél la santificacion y la bienaventuranza en la vision de Dios (Rom. 6, 22), y en éste es la posesion de Dios en conocimiento abstracto y mediato (*abstractive et per discursum rationis*).

Cf. Conc. Vatican. l. c. cap. III. IV. Así como la gracia santificante comunica un sér superior al alma del hombre, preparándola de esta suerte para que

pueda alcanzar su fin, la posesion sobrenatural de Dios, del mismo modo la fe prepara nuestro conocimiento para la vision futura del Sumo Bien. Thom. C. Gent. III. 152: Homini ad consequendum ultimum finem additur aliqua perfectio supra propriam naturam. scil. gratia. Oportet igitur, quod etiam super cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio, quae rationem naturalem excedat; et haec est cognitio fidei, quae est de his, quae non videntur per rationem naturalem. San Cirilo (in Jean. 6, 47): Θέρεα καὶ ὁδὸς εἰς ζωὴν ἡπίστους, καὶ ἀπὸ φθορᾶς εἰς ἀφθαρσίαν ἀναδραμούη. De aquí inferre Santo Tomás *De Ver.* q. 14. a. 8: Testimonium veritatis primae se habet in fide, ut principium in scientiis demonstrativis. De estos supremos principios se derivan los demas motivos de diferenciacion.

§ 9. LA VISION DE DIOS.

Petav. *De Deo* I. 7. Lessius, *De summo bono.* I. 2 sq. Martinez de Ripalda *l. c.* Tom. V. disp. q. 11. 44. Suarez, *De Deo* y los Comentarios á Thom. I. q. 12. Franzelin, *l. c.* p. 163 sq.

I. El fin último y más elevado del espíritu finito, es el conocimiento espiritual inmediato — vision — de Dios (*Cognitio immediata seu intuitiva divinae essentiae*). Este conocimiento es superior á las fuerzas de toda inteligencia creada. Por esto la Sagrada Escritura, al decir que la esencia divina es invisible en sí, y sólo visible de sí misma, nos enseña que no puede ser conocida sino mediatamente por las criaturas.

1. Cf. Rom. 1, 20. Col. 1, 5. Christus... imago Dei invisibilis. I Tim. 1. 17. invisibili, soli Deo. 6, 16. qui lucem inhabitat inaccessibilem. Joan. 1, 18. Deum nemo vidit unquam; Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Matth. 11, 27. Neque Patrem quis novit nisi Filius. I Cor. 2, 11. quae Dei sunt, nemo novit, nisi Spiritus Dei. La vision de Dios "facie ad faciem", se opone al conocimiento de Dios "in aenigmate. per speculum. ex parte." I. Cor. 13, 12. El objeto próximo é inmediato de la vision beatifica es Dios, que es conocido en su esencia sin la mediacion de ninguna criatura ni imágen de ella. Suarez, *De Deo* II, 7. Este conocimiento se hace sensible *cognitio intuitiva*, vision, porque el sentido de la vista percibe en sí mismo claramente el objeto. Benedict. XII. Constitut. "*Benedictus Deus*," d. Febr. 1336 (Denz. 456): Animae... vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente. sed divina essentia se nuda, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfrauntur, nec non quod ex tali visione et fruitione eorum animae sunt vere beatae. Las controversias que se suscitaron sobre este particular bajo los pontificados de Juan XXII y Benedicto XII pueden verse en Reynald ad ann. 1334 — 1336. Más brevemente expresa el Florentinum (Denz. 588): animas... in coelum mox recipi et intueri clare Deum Trinum et Unum, sicuti est.

2. Esta cuestion importa mucho á la Teologia, y es la base y la piedra

angular contra las teorías de los Protestantes. Luther, *in Gen.* c. 3: Statuimus, justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, sed fuisse vere naturalem, ut *natura Adae esset*, diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum. En la fórmula de concordia S. D. 640: *concreata justitia originalis*. No es menor su eficacia contra las teorías de Bayo (Prop. 2—3) y Jansenio (*De statu naturae pur.* II. 1. sq.), los cuales consideran como un dón inherente al hombre primitivo no corrompido por la culpa la bienaventuranza que Dios nos ha prometido mediante la vision de su esencia, negando por el mismo caso su carácter sobrenatural, y considerando únicamente á la gracia como *supernaturale secundum quid (gratia medicinalis, sanans)*, y no como *supernaturale quoad substantiam (gratia elevans)*. La teoría católica demuestra el valor y dignidad del Cristianismo contra el racionalismo y el semiracionalismo, que niegan el *supernaturale quoad substantiam*; pues, segun él, el conocimiento y la moral religiosos no son sino el resultado natural de disposiciones y fuerzas inmanentes al espíritu humano, las cuales si bien se actúan más fácil y seguramente por medio de la gracia, no reciben de ella ningun elemento nuevo de órden más elevado. Conforme á estos sistemas, el Cristianismo no es una doctrina absoluta respecto al destino y al órden natural de la vida humana, la Iglesia no representa una forma de vida absolutamente necesaria para la salvacion del linaje humano, sino que para ellos el Cristianismo y la Iglesia no son sino un grado del desarrollo natural de la civilizacion, que tiene que ceder el paso á otro estadio superior, y que quizá algun día habrá de desaparecer totalmente. La razon última y más profunda de la independencia de la Religion y de la Iglesia respecto del poder civil, la libertad de conciencia como último asilo de la libertad en general, la dignidad de la Religion católica considerada en sí misma, y la veneracion que le tributan los pueblos, porque la reconocen como obra inmediata de Dios, estriban en su carácter estrictamente sobrenatural, y éste á su vez en esta verdad, que Suarez califica de *fide* (I. c. II. 8), que la vision de Dios es *supernaturale quoad substantiam*.

II. Esto lo prueban ademas las propiedades que la Sagrada Escritura atribuye al fin último del hombre.

Segun la Sagrada Escritura, el conocimiento de Dios en la otra vida es *a)* mucho más perfecto que el adquirido por medio de la fe, sin embargo de que éste es tambien obra de la gracia: I Cor. 13, 12. Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Augustín. *Civ. Dei* XXII. 29: Praemium fidei nobis ista visio servatur. *b)* Los bienaventurados conocerán á Dios como Dios los conoce á ellos. I Cor. 13, 12. Tunc cognoscam, sicut et cognitus sum. *c)* Eleva al alma á cierta semejanza con Dios. I Joan. 3, 2. Similes ei erimus, videbimus enim eum, sicuti est. *d)* Viven en amistad y sociedad íntima con Dios, así que *α)* lo ven cara á cara. I Cor. 13, 12. *β)* Son huéspedes y compañeros de Dios. Apoc. 21, 2. Ecce tabernaculum Dei cum hominibus et habitabit cum eis, et ipsi populus ejus erunt et Deus cum eis erit eorum Deus.

Luc. 22, 29. Ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo. *e)* Son hijos de Dios, hermanos de Dios, y por tanto coherederos suyos. I Petr. 3, 9. Ut aeternae felicitatis bonum haereditate adipiscamini. Rom. 8, 17. Si autem filii, et haeredes. haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi. Gal. 4, 7. Itaque non amplius servus, sed filius, si vero filius, propterea haeres Dei per Christum. Rom. 8, 29. Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Augustin. Ep. 140: Nos quoque per ejus gratiam facti sumus, quod non eramus, i. e. filii Dei; sed tamen aliquid eramus, et hoc ipsum aliquid multo inferius, i. e. filii hominum. Illum naturae nostrae participatio non facit deteriorem; nos autem facit naturae illius participatio. *f)* Comparten con Él su imperio y su trono. Apoc. 3, 21. Qui vicerit, dabo ei sedere in throno meo.

III. La Sagrada Escritura nos enseña que el fin ultraterreno del hombre excede sin comparacion á todo lo que puede conocer el espíritu creado.

Este objeto es: *a)* grande y elevado. Matth. 5, 18. Gaudete, quia merces vestra magna est in coelo: *b)* sobrepuja á todas las cosas de la tierra. II Cor. 4, 17. Breve et momentaneum... aeternum gloriae pondus operatur in nobis: *c)* supera á cuanto pueden concebir los sentidos y el entendimiento de todas las criaturas. I Cor. 2, 9. Quod oculus non vidit, nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae paravit Deus iis, qui diligunt eum.

IV. Los Santos Padres deducen el ser absolutamente sobrenatural de la vision de Dios, así para el hombre como para toda inteligencia creada, de la perfeccion de la esencia divina, de las propiedades y modos del conocimiento humano, y de la naturaleza del espíritu creado.

Hacen notar en primer lugar: *a)* la infinita desproporcion y superioridad del sér de Dios respecto de toda criatura, y por tanto respecto de la facultad de conocer de las mismas criaturas. Fulgent. ad Trasim. II. 1: Sic excedit omne, quod cogitare vel sapere possumus, sicut superat omne, quod sanus. Joan. Chrysost. *De incomprehens. Dei Hom.* V. 3: Οὐσία ὁπίω ὑπερέχουσα ὅσα ἂν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτις εἰδέναι. Thom. I. q. 12. a. 4: Cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Relinquitur ergo, quod ipsum esse subsistens sit commaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum.

b) La especie y el modo de nuestro conocimiento, ó sea:

α) Que nuestro conocimiento empieza por la percepcion sensible. Clem. Alex. *Strom.* II. 4. p. 157: ἡ μὲν αἴσθησις ἐπιβήσκει τῆς ἐπιστήμης. Gregor. Naz. *Orat.* XXVIII. 12: la razon conduce á Dios ἐκ τῶν ἑρωμένων; así como el pez no puede vivir fuera del agua, ni la sombra puede dejar de seguir al cuerpo.

asi es imposible τοῖς ἐν σώματι διὰ τῶν σωματικῶν πάντι γενέσθαι τῶν νοουμένων. Origen. *C. Cels.* VII. 37: Es necesario en esta vida ἀπὸ ἀίσθησεων ἄρξασθαι, pero no ἐν αἰσθητοῖς καταμένειν. Thom. *Sup. Boëth.* Sect. II. qu. 2 art. 3: De substantiis illis immaterialibus sec. statum viae nullo modo possumus scire, *quid est.* non solum per viam naturalis cognitionis, sed nec etiam per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, sed ut cognoscamus per sensibilia.

β) Nuestro conocimiento se eleva por tanto del efecto á la causa primera, aunque de suerte que ésta sólo es conocida en aquél por analogía. Basil. *C. Eunom.* IV, 32: δυνάμειος γὰρ καὶ σοφίας καὶ τέλγης οὐχὶ δὲ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐνδεικτικὰ ἐστὶ πανήματα; pero nosotros no conocemos todo su poder en sus obras, como tampoco el artifice revela toda su habilidad en ellas. Ep. CCXXXII. 1: αἱ μὲν ἐνεργεῖαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος. (Pseudo) Dionys. *De div. nominib.* c. 2: οὐ δὲ γὰρ ἐστὶν ἀκριβῆς ὁμοίότης τοῖς αἰτιατοῖς κτίσμασι καὶ τοῖς αἰτιοῖς... αὐτὰ δὲ τὰ αἴτια παντελῶς τῶν αἰτιατῶν ἐξήρηγται. Thom. I. q. 12 art. 12: cognoscimus ipsius habitudinem ad creaturas, quod omnium est causa.

γ) El hombre sólo puede conocer á Dios conforme á su naturaleza. Cyrill. *Alex. Thesaur. Opp.* T. VIII. p. 267: ἡμεῖς δὲ τὸ ὁθεὶν μέτρον ὑπερβαίνειν οὐ δυνάμενοι; lo mismo se puede decir de todas las demas criaturas: podemos conocer lo superior en lo inferior; lo inferior de un modo más elevado (Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur). Sólo Dios es sér puro: las criaturas todas son compuestos de sér y de no sér, de acto y potencia. Por esto la criatura no puede conocer á Dios sino por analogía (ἐν μέτρῳ τῆν ἀμετρίαν. Ps. Dionys. *l. c.* 1).

V. Si la vision de Dios fuera natural al espíritu creado. Dios no poseería ningún bien que le conviniese á Él exclusivamente á que no tuviese derecho la criatura. Pero esto está en contradicción así con el concepto de Dios, como con el concepto de la criatura. Sin embargo, el espíritu creado, aunque pertenece al orden de las criaturas, mediante los dones naturales que Dios, movido de su amor, le otorga libremente, y los cuales son como accidentes de la sustancia del espíritu, puede ser elevado á un orden superior, hacerse semejante á Dios, y de esta suerte participar de los bienes que exclusiva y naturalmente pertenecen á sólo Dios.

Thom. *l. c.* a. 4: Relinquitur ergo. quod cognoscere ipsam esse subsistens sit *conaturali soli intellectui divino.* quia nulla creatura sit suum esse: sed haber esse participatum. q. 110. a. 2: Quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit *substantia* aut *forma substantialis*; sed est *forma accidentalis* ipsius animae. Id enim, quod *substantialiter* est in Deo, *accidentaliter* fit in anima participante divinam bonitatem. Hilar. *in Matth.* XXVII. 1: In gloria Dei collocabitur, quia *nilhil sit ultra. quod melius sit.*

VI. Por esto la vision de Dios sólo es posible para el espíritu creado mediante su elevacion sobrenatural por virtud de la luz de la gloria (*lumen gloriae*), que no sólo supera á la luz natural de la razon, sino tambien á la sobrenatural de la fe, y prepara á la inteligencia creada para la vision de Dios.

El Conc. Vienn. (Denz. 403) condenó la proposicion de los Begardos: "Quod quaelibet intellectualis creatura in se ipsa sit beata, quodque anima non indigeat lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et beate fruendum., Luz es lo que hace cognoscible un objeto. Dios es la luz increada; la luz de la gloria es una irradiacion de esta luz increada (*lumen creatum*) sobre el entendimiento de los Santos. Lessius (*De summo bon.* II. 8): Lumen istud est suprema quaedam irradiate et participatio lucis illius, qua Deus seipsam videt, per quam intellectus ad statum divinum elevatur et fit deiformes. Si enim sol mundi istius corporei potest nubes apte dispositas ita illustrare, ut ipsae instar solis luceant; multo magis poterit Deus, qui est sol mundi incorporei, mentes rationales suo fulgere illustrare, ut ipsi omnino similes sint, et tanquam *dii quidam divino lumine fulgeant*. Así, la vision de Dios es en los Santos un acto vital de su inteligencia, que, no siendo capaz de alcanzarla por si misma, es preparada por medio del *lumen gloriae* para contemplar la esencia de Dios. Cf. Petav. *De Deo*. VII. 8. Thom. I. q. 12 art. 5: Omne, quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet, quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam, *ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus*. Unde oportet, quod aliqua *dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc*, quod eleveur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet, quod ex divina gratia superacrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae *illuminationem intellectus* vocamus, sicut ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur Apoc. XXI. quod claritas Dei illuminabit eam, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, i. e. Deo similes. sec. illud I Joan. 3. cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est. ad 3: Dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriae non potest esse *naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae, quod est impossibile*.

VII. De aquí se infiere con cuánta razon han sido condenadas las proposiciones de Bayo, Jansenio, Quesnel y del Sínodo de Pistoya, que, negando el carácter sobrenatural al destino real del hombre, lo consideraran como fundado en su propia naturaleza, consecuencia de su creacion y enteramente proporcionado á ella.

1. Bajus (1567) Pr. 21 (Denz. 381.903.904.905): Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, ac proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. 23. *Absurda est eorum sententia*, qui di-

cunt, hominem ab initio, dono quodam supernaturali et gratuito, supra conditionem suae naturae fuisse exaltatam, ut fide, -que, charitate Deum supernaturaliter coleret. 24. *A vanis et otiosis hominibus...* excogitata est sententia... hominem ab initio fuisse constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus. 26. Integritas primae conditionis non fuit indebita naturae humanae exaltatio, sed *naturalis ejus conditio*.

Quesnel. (Uígenit. 1713 Denz. 1350. 1252) Pr. 35. Gratia Adami est *sequela creatio-*nis et erat *debita* naturae suae et integrae. 37. Gratia Adami, sanctificando illum in semetipso, erat *illi proportionata*.

Auctor. fidei Denz. 1379; Pr. 16. Doctrina Synodi de statu felices innocentiae, qualem enim repraesentat in Adamo ante peccatum, complectentem non modo integritatem, sed et justitiam interioriem cum impulsu in Deum per amorem charitatis, atque primae aevam sanctitatem aliqua ratione post lapsam reseruatam; quatenus complexive accepta inmut, statum illum *sequendam fuisse creatiois, debitum* ex naturali exigentia et conditione humanae naturae, non gratuitum Dei beneficium falsa, alias damnata in Bajo et Quesnello, favens haeresi Pelagianae. Cf. Pr. 17. 18.

2. San Agustín no sólo contraponé la gracia á las obras (especialmente cuando combate á los Pelagianos), sino también la gracia á la naturaleza. *De praedestin.* SS. c. 5: Contra humanam superbiam loquitur (Apostolus), ne quisquam in homine, sed in Domino gloriatur, dona Dei naturalia suspicari, sive ipsam totam perfectamque naturam, qualis in prima conditione donata est, sive vitiatæ naturæ qualescunque reliquias, valde absurdum est. Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturæ est hominum; habere autem fidem quemadmodum habere et caritatem, gratiæ est fidelium. *De pecc. origi.* c. 21: Non enim Dei gratia gratia erit ullo modo, si quo modo debeatur. *Serm. XXVI. n. 4. De peccator. merit. et remiss.* c. 18.

3. Aunque los teólogos antiguos (Bellarm. *De gratia primi hom.* c. 7. Thom. I. q. 12. art. 1) decían que la visión de Dios era un fin natural de la criatura espiritual, lo explica esto Santo Tomás en el sentido, no de una *potentia activa y naturalis*, sino en el de una *potentia obedientialis*. III. q. 9. art. 2. ad 4: Visio beata est quodammodo supra naturam animæ rationalis, in quantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum ipsius, in quantum secundum naturam est *capax* ejus. Cuando Santo Tomás dice, el fin del hombre es la visión de Dios, lo hace a) desde el punto de vista teológico, y en oposición á una falsa filosofía que combate por imposible la visión sobrenatural (*C. Gen.* I. 4. y *De ver.* q. 14. art. 2. cf. Cajetan. in I. q. 12. art. 1); b) no le es natural más que el conocimiento de Dios en general (*in confuso*), sin determinar más la especie y el modo de este conocimiento. I. q. 2. ad 1: cognoscere Deum in aliquo communi est nobis naturaliter insertum; c) por el contrario, la *visio* en sentido estricto no le compete sino *ex appetitu libero et dilectio*, no *necessario et naturali*. in III. *Dist. XXIII. q. 1. art. 4:* Finis, ad quem divina largitas hominem ordinavit, scilicet fructio sui ipsius, est omnino *supra facultatem naturæ creaturæ...* unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem. Et ideo oportet, quod homini addatur aliquid, per quod habeat inclinationem in finem, scilicet *virtutes theologicas*. Cf. in II. *Dist. XXXIII. q. 2. art. 2* (sobre los niños no bautizados). *De mal.* q. 5. art. 3.

Por esto entre la naturaleza y la gracia no hay ningun *nexus intrinsicus*, ni tendencia de aquélla hácia ésta, pero tampoco hay entre ellas absoluta indiferencia, sino un *nexus extrinsecus (sive ordine dicimus providentiae)*, pues lo sobrenatural perfecciona lo natural, pero no es su complemento específico ó natural.

4. Los teólogos que á semejanza de Noris (*Vindiciae Augustinianae*), L. Berti (*System. Augustinianum vindicatum*) y Bellellius (*De stat. naturae rationalis ante peccatum*) admiten que Dios ha destinado á su vision al hombre *ex decetia creatoris* ó *ex lege justae providentiae* ó *ex potentia ordinata* declaran expresamente que esta opinion suya es distinta de los errores de Bayo y de Jansenio. Por lo demas, esta diferencia entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*, es enteramente diversa de la que, segun ya hemos visto, establece Santo Tomás (I. q. 25. a. 5): *Nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate justa ipsius, et in intellectu sapientia ejus* (no la considera por tanto como *potentia caeca et absoluta ... Quia voluntas non determinatur ex necessitate ad haec vel illa... nihil prohibet, esse aliquid in potentia divina, quod non vult, et quod non continetur sub ordine, quem statuit rebus... Quod attribuitur potentiae sec. se consideratae, dicitur Deum posse secundum potentiam absolutam... potest alia facere de potentia absoluta quam quae praescivit et praecordinavit: non autem potest esse, quod aliqua faciat, quae non praesciverit vel praecordinaverit*. Cf. Melch. Canus, *De Loc. theol.* II. 3. Suarez, *De Deo* III. 9.

§ 10. EL AMOR DE DIOS EN EL ÓRDEN NATURAL Y EN EL SOBRENATURAL.

I. Á los dos fines corresponden dos géneros de conocimiento y dos clases de amor: el amor natural (*amor Dei naturalis*), y el amor sobrenatural de Dios (*amor Dei supernaturalis, caritas theologica*).

El primero Rom. 1, 19 sq. non glorificaverunt eum, nec gratias egerunt; el segundo I Cor. 2, 9. Oculus non vidit, nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quod praeparavit Deus iis, qui diligunt eum. Rom. 5, 3. Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Sobre las obras ántes del amor sobrenatural. Conc. Trident. Sess. VI. Can. 7: 8. q. d. opera omnia, quae ante justificationem fiunt, ... vere esse peccata, a. s. Augustin. *De spir. et lit.* c. 27: Quorum etiam impiorum nec Deum veraciter justequae colentium quaedam tamen facta legimus, quae secundum justitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito rectequae laudamus. De las obras del amor sobrenatural dice el Conc. Trident. *l. c.* cap. 5: Nondum adjuti gratia Dei ea, quae sunt Spiritus et ad salutem conferunt, non cognoscere, nedum appetere queunt. Arausic. II. Can. 25 (Denz. 168): Nullus diligere Deum, sicut oportet, potest... nisi gratia cum praevenerit. El amor natural de Dios supera al sobrenatural cuanto supera la gracia á la naturaleza. Thom. I. II. q. 109. a. 3: Natura diligit Deum super omnia, prout est *princi-*

pium et fines naturalis boni; caritas autem, secundum quod est *objectum beatitudinis*, et secundum quod homo habet *quandam societatem spiritualesm* cum Deo. Quodlib. I. 8. De Rubeis l. c. e. 33.

II. Estos dos órdenes del amor de Dios se diferencian: *a)* por razón de su principio eficiente (*principium quo*): á las fuerzas naturales; corresponde el amor natural de Dios, á las fuerzas de la gracia, el amor sobrenatural de Dios. Aquél consta en Rom. 2, 14, éste en Rom. 8, 34; *b)* por razón de su especie (*species*): aquél es el amor del esclavo á su Señor, éste el del amigo á su amigo (Joan. 15, 14. Gal. 4, 6; *c)* por razón de su extensión (*ambitus*): ambos aman á Dios sobre todas las cosas aquél sobre todo lo que abarca el orden de la naturaleza, éste sobre todo absolutamente; *d)* por razón del objeto (*objectum*): aquél ama á Dios como principio y fin del bien natural: éste le ama como un bien que está sobre todos los órdenes de bienes; *e)* por razón del fin (*finis*): el amor sobrenatural conduce á la bienaventurada posesión de Dios, que consiste en verle; el natural á la posesión de Dios, que consiste en el conocimiento abstracto del mismo Dios.

1. Sobre este amor del esclavo y del amigo dice San Cirilo de Alejandría (in Joan. 1, 12): Η μὲν γὰρ παρονομένη καὶ δούλη κρίσις καλεῖται πρὸς τὰ ὑπὲρ φύσιν νεύματα γοργῶ καὶ θελήσει τοῦ Πατρὸς. (Glaphyr. Tom. II. 332): Ἐποπτείας γὰρ ἀξιοὶ καὶ ἐπιγνώσκει μόνους ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοὺς πνευματικῶν ἔχοντας οικειότητα πρὸς τὸν Υἱὸν καὶ τὴν διὰ Πνεύματος ἀναγέννησιν ὑπ' αὐτῶ τε καὶ διαδοτῶ πλοῦσι/σκαυτας Bañez in II. II. q. 33. a. 1: Ex cognitione rerum sensibilium non potest homo talem operationem assequi, *quae cum ipso Deo immediata conversatio sit*. Quia lumine naturali non revelat nobis liberaliter et gratuito aliquod secretum; ergo mediante tali cognitione non est proprie amicitia hominibus cum Deo. Quia tamen cultus et gratiarum actio debeantur Deo, quatenus est Dominus et gubernator universi, praesertim hominum, nihilominus haec rationalis creatura non est proprie amicitia. Non omnes subditi regis sunt esse *possunt amici regis*, qui tenentur ipsum honorificare et amare. En orden al amor sobrenatural observa Fr. Silvio que éste último incluye aquellos dos amores, pero que los supera en dignidad y perfección (in I. II. q. 109. a. 3): *Intelligitur eam dilectionem, quae est Dei solum ut auctoris bonorum naturalium, non esse super omnia simpliciter, sed sec. quid, quia cum sit inferioris ordinis, non extenditur ad ea, quae sunt superioris ordinis, sed tantum ad ea, quae sunt ordinis naturalis. Amor gratuitus et supernaturalis, cum sit superioris ordinis, complectitur omnia, etiam quae sunt cuiusunque ordinis, quatenus possunt quocunque modo avertere a Deo vel ad Deum ordinari. Sobre el fin de ambas clases de amor Suarez, De carit. Disp. I. 2: Formale objectum caritatis est summa Dei hominis, quae est quoddam bonum ita excedens humanae naturae ordinem, ut nullam habeat cum tali natura connexionem, sed est prorsus alterius ordinis. Unde amoris naturalis objectum erit Deus. ut est sum-*

num quoddam bonum naturae accommodatum, et habens cum illa necessariam connexionem.

2. Los Santos Padres y los Concilios defendieron contra el Pelagianismo la necesidad de este amor sobrenatural á Dios. Augustin. *C. Julian* IV. 3: Scito, nos illud bonum hominum dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum, *per quod solum potest homo ad aeternum Dei donum regnumque perducí.* Omnia proinde cetera, quae videntur inter homines aliquid habere laudis, videantur tibi virtutes verae, videantur opera bona, et sine ullo facta peccato. Hoc scio, quia non ea facit voluntas bona. Por esto se encuentra tantas veces en San Agustín y en los Concilios esta proposición: sin la gracia no puede el hombre amar á Dios “sicut oportet, „ “ut justificationis gratia conferatur „ (Conc. Trident. Sess. VI. Can. 3), ni ejecutar obras que le sirvan para su salvación, conforme á este pasaje II Petr. 1, 3. Quomodo omnia nobis divinae virtutis suae, quae ad vitam et pietatem donata sunt, per cognitionem ejus etc.

3. Los Pelagianos profesaban estos tres errores fundamentales (Augustin. *De dono perseverant.* c. 2): a) No existe el pecado original; b) de aquí que la moral que Dios quiere ver practicada sea la moral natural; c) practicándola podemos hacernos merecedores de la gracia y de la bienaventuranza. San Agustín asento en oposición á ellos estas tesis: a) el estado primitivo “habens plenam cum immortalitate justitiam. „ es el sólo querido por Dios, la “natura „ del hombre. b) El pecado, y especialmente el pecado original con sus consecuencias de “ignorantia „ y difficultas „ (concupiscencia) es “contra naturam; „ c) el único fin que Dios ha señalado realmente al hombre, es el sobrenatural: de aquí que todo aquello que no conduce á Él “peccatum est. „ *C. Julian.* IV. 3: per quod justitia. per hoc regnum Dei. Como los Pelagianos, al mismo tiempo que negaban el pecado original, defendían cierta especie de moral natural (“la gracia „ decían “no nos da más que el *facilius*: „ “ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat auxilio „ *De gratia Chr.* c. 4), por eso San Agustín combatía la moral natural como cosa desagradable á los ojos de Dios, como un “peccatum. „ Así, pues, el punto de vista en que se coloca San Agustín es el religioso-práctico, el teológico, no el metafísico-abstracto, el filosófico; contesta á esta pregunta: ¿cómo llega á alcanzar el hombre la bienaventuranza que le ha sido prometida? Y toma como punto de partida los Evangelios, el hecho de haber sido destinado el linaje humano *in hypotesi naturae humanae elevatae* á su fin sobrenatural. La Redención por Nuestro Señor Jesucristo nos reintegra en el estado primitivo, *gratia* en sentido estricto, en oposición á la “natura. „ El hombre ha perdido la “possibilitas naturalis „ (Coelestin. I. ad Episcop. Gall. Denz. 88), de aquí que el “liberum arbitrium non nisi ad peccandum valet. „ Por esto la Redención empieza curándonos de la “ignorantia „ por medio de la “fides. „ que nos enseña el fin para que hemos sido criados. La fe es, pues, el principio de la justificación, y viceversa, “quod non est ex fide, peccatum est „ (Cf. Arausican. II. Can. 22). La justicia que Dios quiere de nosotros no es la justicia meramente natural, que hasta los paganos pueden poseer, que no es todavía justicia (*nondum est justitia.* Ep. CXCIV. 6), y que es por tanto una justicia engañosa (Arausic.

II. *l. c. p.* Pues únicamente la caridad nos conduce al fin sobrenatural, todo lo que no procede de ella, es infecundo para la vida eterna, y por consiguiente, no es bueno, es pecado. *C. Juliae*. IV. 3: *Apud Deum steriles sunt et per hoc non bonae*. Los paganos que no conocen al Dios verdadero, no pueden referir á Él sus obras; *l. c.*: *virtutes verae propter illum*. *In Ps.* 31. *En. 2: Opera ante fidem inania sunt, ... cursus celerimus praeter viam*. *Bonum opus intentio facit. intentionem fides dirigit*. Esta dirección la da la "caritas". *Op. imperf.* I. 94. "quae sola bene operatur." *Ep.* 186. Por esto (*De concept. et grat.* c. 11. *Enchirid.* c. 117) regnat carnalis cupiditas, ubi non est caritas.

Mas al defender esto no niega en manera alguna San Agustín que este estado querido por Dios eleva al hombre sobre su mera naturaleza. *Ep.* CLXXVII. 7: *Gratia... non est natura, sed qua salvatur natura*. *De correct. et grat.* c. 11: *Nec ipsum (Adam) voluit Deus esse sine gratia... quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono*. *C. Maxia.* III. 15: *Homo ad Dei similitudinem factus, non est verus filius, et ideo fit gratis filius, qui non est natura*. *Civ. Dei* XII. 9: *Condens naturam, simul largiens gratiam*. XII. 9: *Ile, qui bonam naturam (el ángel) ex nihilo sui capacem fecerat, ex se ipso faceret meliorem*. *Prosp.* ad *Rufin.* c. 7: *Sordet natura sine gratia*.

III. De aquí se infiere la justicia con que han sido condenadas las proposiciones de Hus, de Bayo, del Jansenismo y del Sínodo de Pistoia, que, despues de negar la posibilidad del amor natural de Dios, sólo establecían oposicion entre el amor pecaminoso del mundo y el amor sobrenatural de Dios.

Hus Prop. damn. a Concil. Constant. *Denz.* 537 : *divisio immediata humanorum operum est: sunt vel vitiosa, quia si homo est vitiosus et agit quidquam, tunc agit vitiose, et si est virtuosus et agit quidquam, tunc agit virtuose; quia sicut vitium, quod erimen dicitur seu mortale peccatum, inficit universaliter actus hominis vitiosi vivificat omnes actus hominis virtuosi*.

Bajus (seguido por Jansenio. *De statu naturae purae* l. 19) *Prop.* 34 *Denz.* 914 : *distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris Literis et plurimis veterum testimoniis excogitata*. 36. *Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia, ex elatione praesumptionis humanae, cum injuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus*. 37. *Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit*. 38. *Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum sanctum in corde diffusa Deus amatur*. 62. *Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifarium bonum, vel quia ex objecto et omnibus circumstantiis rectum est et bonum (quod moraliter bonum appellare consteuerunt), vel quia est meritorium regni aeterni, eo quod sit a vivo Christi membro per spiritum charitatis rejicienda est*. Cf. *Prop.* 7. *Damm.* ab *Alex.* VIII. 7. *Dec.* 1690 (*Denz.* 1164): *Omnis humana actio deliberata est Dei dilectio vel mundi; si Dei, charitas Patris est; si mundi, concupiscentia carnis, h. e. mala est*. Cf. *Viva* i. h. Th.

Auctor Fidei (*Prop.* 23 *Denz.* 1386): *Doctrina Synodi de duplici amore (dominantis cupiditatis et caritatis dominantis) enuntians, hominem sine gratia esse sub virtute peccati,*

ipsunque in eo statu per generalem cupiditatis dominantis influxum omnes suas acciones inficere et corrumpere... Qua vero parte inter dominantem cupiditatem et charitatem dominantem nulli ponuntur affectus medii, a natura ipsa insiti suapteque natura laudabiles, qui una cum amore beatitudinis naturalique propensione ad bonum *remanserunt* velut *extrema lineamenta et reliquiae* imaginis (Augustin. *De Sp. et Lit.* c. 28^o, proinde ac si inter *dilectionem divinam*, quae nos perducit ad regnum, et *dilectionem humanam illicitam*, quae damnatur, non daretur *dilectio humana licita*, quae non reprehenditur ex S. Augustin. Serm. 349. *De char. falsa. alias damnata.*

§ 11. RELIGION NATURAL Y RELIGION SOBRENATURAL.

I. A los dos órdenes de la Providencia divina, corresponden dos maneras de relacion del hombre para con Dios: la religion natural, y la sobrenatural. La religion natural es aquella relacion del hombre para con Dios que resulta de la actuacion natural de las fuerzas esenciales del espíritu humano bajo la cooperacion general de Dios (*concursum generalem*), como autor y conservador de la creacion, y que de esta suerte lo dispone para la consecucion de su fin último y absolutamente necesario: la posesion de Dios como autor de la naturaleza en conocimiento mediato (*cognitio mediata et per discursum*). La religion sobrenatural es aquella relacion del hombre para con Dios que sobrepuja las fuerzas inherentes a la naturaleza humana, y por tanto es fundada por Dios en virtud de un acto inmediato, positivo; comienza y se desenvuelve bajo su especial asistencia como autor que es de la gracia, y de esta suerte dispone al hombre para alcanzar su fin sobrenatural, el fin último a que Dios por un acto libre de amor lo ha destinado: la posesion de Dios en su vision como autor de la gracia (*cognitio immediata et in se*).

II. Así, pues, la religion natural contiene un conocimiento de Dios correspondiente a la fuerza inherente a la inteligencia (*cognitio Dei naturalis*), y un amor correspondiente a la fuerza natural de la voluntad (*amor Dei naturalis*), en virtud del cual el hombre se hace capaz de cumplir su destino religioso (*status naturae purae et integrae*).

III. La religion sobrenatural (positiva) contiene un conocimiento de Dios que supera las fuerzas de la inteligencia natural (*cognitio supernaturalis per fidem*), y un amor que supera las fuerzas de la voluntad natural (*caritas theologica*), por cuya virtud todo el sér del hombre se eleva a un órden superior (*status naturae elevatae*).

IV. Así como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone, la perfecciona y la completa, y lo mismo puede decirse del órden sobrenatural respecto del natural, así tambien la religion sobrenatural, no sólo no se opone en manera alguna, sino que eleva y completa la religion natural (*perficit, complet*).

V. El conocimiento de Dios tiene que incluir necesariamente, aún en la religion natural, el conocimiento del mismo Dios como sér uno, libre, personal, principio y fin de la criatura, justicia, providencia y recompensa suya. El amor natural de Dios debe presuponer necesariamente: la doctrina de la espiritualidad, libertad, responsabilidad é inmortalidad del hombre, así como el conocimiento de los deberes esenciales para con Dios, para consigo mismo y para con la sociedad.

1. Al sostener nosotros la posibilidad de una religion y moral naturales, é indicar sus elementos esenciales, no defendemos que semejante religion, puramente racional, haya existido en ningun tiempo, ni tampoco que pueda existir jamás dadas las condiciones reales de la vida humana (Naturalismo, Racionalismo). Por el contrario, de hecho la religion se nos presenta en la historia con carácter positivo, y la religion revelada es la única que posee todos los elementos de la religion y de la moral verdaderas, y ha elevado en sí en las acepciones de esta palabra los elementos de verdad de las religiones precedentes. Sólo en este sentido tienen razon los que niegan la religion natural, pero no la tienen cuando postulan la religion en sí y necesariamente como sobrenatural y revelada (falso supernaturalismo, tradicionalismo, protestantismo ortodoxo).

2. De aquí se infiere la necesidad de una revelacion divina, por cuya virtud sea realizada aún la misma religion natural, cuya exposicion es moralmente imposible en su estado presente á la humanidad, y con cuyo auxilio ésta pueda alcanzar su fin. Agrégase á esto que de hecho el hombre, segun el plan de la Providencia divina, ha sido destinado á un órden sobrenatural y elevado al órden superior de la gracia. Y como con sus fuerzas naturales no puede tender á él ni siquiera conocerlo (I Cor. 2, 4 sq.), es preciso que se le comunique este conocimiento por disposicion extraordinaria de Dios y capaz de alcanzarlo. Este es el oficio de la revelacion. Y como de las razones hasta ahora aducidas sólo se desprende que es moralmente necesaria, réstanos demostrar su necesidad absoluta. Esto nos lleva á investigar no sólo el concepto, la esencia, la posibilidad y la necesidad, sino tambien los criterios de la revelacion.

SECCION SEGUNDA.

DE LA RELIGION REVELADA.

La doctrina de la religion revelada se divide en tres tratados. Tócanos primero explicar el concepto de revelacion, su posibilidad y necesidad. Despues hemos de exponer sus criterios en general, y finalmente, explicaremos más de propósito los criterios externos.

PRIMER TRATADO.

CONCEPTO, POSIBILIDAD Y NECESIDAD DE LA REVELACION.

§ 12. CONCEPTO Y DIVISION DE LA REVELACION.

I. Revelacion (*revelatio, manifestatio, ἀποκάλυψις, φανερωσις*) en general, es la comunicacion de verdades á quien no las conoce. Revelacion divina, por tanto, es el acto por el cual Dios comunica ciertas verdades á la criatura inteligente.

1. Ciertamente, la idea de la revelacion ha brotado en primer término de la idea de religion en su conexion con la experiencia y la historia. Pero no se habria desarrollado en nosotros sino de una manera muy pobre, oscura é incompleta si no tuviésemos en su misma realidad una medida para nuestros conceptos. Aun los paganos sentían la necesidad de ser adoctrinados directamente por Dios (Platon, *Alcibiad. II. Politic.* p. 241 y ss. *Phaedon*, p. 85: *λόγος θείου πινός*, Cf. mi *Apología*. I. 2. pág. 12 y ss.); pero en ellos la idea de una revelacion divina no era tampoco producto de la reflexion, sino eco de las tradiciones primitivas.

2. El elemento primario y esencial de la revelacion, es la enseñanza, el acrecentamiento de nuestros conocimientos. del mismo modo que hemos designado el conocimiento de Dios como primer factor de la religion (pág. 78). Cristo nos remite á su doctrina como fin de su mision. Joan. 3, 34; 14, 10; 17, 8. Act. 1, 1; se llama á sí mismo "el maestro.", Joan. 13, 13; la misma eficacia del Espiritu Santo es una doctrina; Joan. 14, 26; 16, 13.

II. La revelacion divina puede tener este carácter en sentido impropio (*late talis seu improprie*) ó en sentido propio (*stricte talis seu proprie*). Aquélla es la manifestacion de sus verdades por las fuentes de conocimiento que Dios, como autor de la naturaleza, ha puesto en el hombre mismo (*lumen oculorum, lumen rationis*) y por los objetos del conocimiento que le ofrece principalmente en la creacion (*a creatura mundi* Rom. 1, 19). Esta es la manifestacion de sus verdades hecha al hombre de un modo extraordinario, que está fuera y sobre el orden natural del mundo. Como resultado, pues, de un acto inmediato, particular de Dios, fuera y sobre su actividad ordinaria como criador y gobernador del mundo, es una revelacion positiva, sobrenatural, mientras aquélla por el contrario, es una revelacion natural.

1. Revelar en general, significa sacar á luz las cosas oscuras (*φανερωῖν*), descubrir las ocultas (*ἀποκαλύπτειν*). Para designar el concepto de la revelacion sobrenatural, se usa primera y especialmente la palabra *ἀποκάλυψις*, que

significa el acto de descubrir lo oculto. I Cor. 2, 10. Nobis autem Deus revelavit (ἀπεκάλυψε) per Spiritum suum. Eph. 3, 3. Secundum revelationem (ἀποκάλυψιν) notum mihi factum est sacramentum. Matth. 16, 17. Caro et sanguis non revelavit (ἀπεκάλυψε) tibi, sed Pater meus; φανεροῦν, por el contrario, se emplea más bien para designar el testimonio de la conciencia, de la razón y de la naturaleza exterior. Rom. 1, 29. Quod notum (γνωστόν) est Dei, manifestum (φανερὸν) est in illis: Deus enim ipsis manifestavit (ἐφανερώσας). Se halla unido con ἀποκάλυψις Rom. 16, 25-26. Secundum revelationem (ἀποκάλυψιν) mysterii temporibus aeternis taciti, quod nunc patefactum est (φανεροθέντος) per Scripturas Prophetarum. I Petr. 1, 20. praecogniti quidem ante mundi constitutionem. manifestati (φανεροθέντος) autem novissimis temporibus.

2. Revelacion religiosa ó divina es, por consiguiente, la que Dios hace al hombre principalmente sobre sí mismo, su sér y sus designios. El autor de la revelacion (*terminus a quo*) es Dios, quien la recibe (*terminus ad quem*) el espíritu creado; su objeto (*objectum materiale*) Dios mismo, la relacion de Dios con la criatura, y especialmente con el hombre y del hombre para con Dios: el modo y manera (*modus*) es natural ó sobrenatural. Esta última division es la más importante de todas: ó se verifica por la actividad del hombre sobre la base de la naturaleza y de la historia, ó de un modo extraordinario por obra inmediata de Dios, ya sea que Dios mismo se aparezca al hombre (Teofanía, Encarnacion), ya que se comuniqué con él por medios extraordinarios (Ángeles, Profetas). Jes. 6, 1, 61, 1. Jerem. 1, 4, 11, 13. Ezech. 6, 1, 8, 1, 12, 1. Hebr. 1, 1 (*Revelatio generalis, mediata, ordinaria, naturalis*, en oposicion á *Revelatio specialis, immediata, extraordinaria, positiva*). Teológicamente, no tomamos el concepto de revelacion sino en este último sentido. El naturalismo y el deísmo lo toman sólo en el primero.

3. Esta revelacion interna se verifica mediante una doble accion de Dios sobre el espíritu humano, así en órden al objeto revelado ó representado, como al espíritu que conoce. Esta última es condicion *sine qua non*. La primera puede tener lugar de un modo puramente espiritual por comunicacion de ideas sin imágenes sensibles. Non per aenigmata et figuras Dominum vidit. Num. 12, 5), ó por medio de ellas. Thom. II. II. q. 173. a. 2: Per donum prophetiae conferetur aliquid humanae menti supra id, quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad *judicium* per influxum luminis intellectualis, et quantum ad *acceptationem* seu representationem rerum, quae fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum potest assimilari doctrina humanae revelationi propheticae, non autem quantum ad primum... Hecrum autem duorum *principalius* est primum in prophetia, quia *judicium est completivum cognitionis*... Representantur autem divinitus menti quandoque quidem mediante sensu exteriori quaedam *formae sensibiles*, sicut Daniel vidit scripturam parietis (Dan. 5), quandoque autem per formas *imaginarias*, sive omnino divinitus impressas *non per sensum acceptas* vel etiam divinitus ordinatas ex *his quae a sensibus sunt acceptae* (Jerem. 1), sive etiam imprimendo *species intelligentibus ipsi menti*: sicut patet de his, qui accipiunt scientiam vel sapientiam in-

fusam. sicut Salomon et Apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimatur menti humanae divinitus ad dijudicandum ea, quae ab aliis visa sunt. Cf. Suarez, *De fid.* Disp. VIII. Sect. 8. La revelacion externa inmediata consiste en fenómenos exteriores, visibles en la naturaleza (*Evod.* 3, 2), en la historia y en las instituciones positivas, que como tales expresan los pensamientos divinos (ἑστῆς, figura). Santo Tomás ha designado breve y perfectamente la esencia de la tipología (I. q. 1. art. 10): *Auctor sacrae scripturae est Deus, in cuius potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest. sed etiam ipsas res. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significantur per voces etiam significant aliquid.* Cf. *Quodlib.* VII. q. 6. a. 14: *Secundum quod res sunt figurae aliarum rerum, in hoc consistit sensus spiritualis.*

4. Esta accion interna inmediata de Dios sobre el espíritu del hombre, es la profecía ó inspiracion en sentido lato. Thom. II. II. q. 17. a. 3: *Cognitio prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia, et ideo revelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit.* El concepto de inspiracion es más ámplio que el de revelacion, pues este último no designa sino la participacion de una cosa desconocida. Perrone *l. c.* II. n. 103.

5. En la revelacion sobrenatural, del mismo modo que en la natural, obran dos factores: uno externo, objetivo, real, y otro interno, subjetivo, formal. La revelacion sobrenatural da tambien la idea, ya sea en simbolo externo ó imagen interior de la fantasia (vision. *visio*. *הִרְאָה אֱלֹהִים חָזָק* Habac. 1, 1), ó en forma comprensible, por medio de Dios mismo ó de sus órganos, cuya aceptacion exige que sea fortalecido el factor subjetivo, interno, formal, la inteligencia humana por una luz interior (*lumen fidei*), que es la gracia. La materia de esta palabra sobrenatural constituye el objeto de la teología sobrenatural, ó teología propiamente dicha; la cual tiene su principio en la fe, su término en la vision, en el conocimiento de Dios de los bienaventurados (*Theologia beatorum* I Cor. 13, 12). Thom. I. q. 1. a. 2. I. II. q. 68. a. 6. cf. Gonet, *Clypeus Thomisticus* ed. Colon. pág. 7. Esta consiste en la suprema y última revelacion de Dios, el cual, *revelata facie* (II Cor. 3. 18. se comunica á la criatura por medio de la luz de la gloria (*lumen gloriae*), que dispone á la inteligencia para su vision, y se da como en germen en la fe. I Joan. 3. 9. *Semen ipsius (Dei) manet in illis.*

III. La revelacion positiva es inmediata ó mediata: aquella se verifica cuando Dios se comunica con el hombre sin la mediacion de causas secundarias (enviados de Dios), ésta cuando Dios se sirve de instrumentos elegidos por Él.

Dios se reveló inmediatamente á los Profetas y Apóstoles, la última vez por medio del último y más elevado Profeta (Deuteron. 18, 15), el Verbo que se ha hecho carne (Joan. 1, 14); sólo Dios ha visto y ha anunciado lo que ha

visto (Joan. 1. 18; 3. 13. 31. 32). por medio de Cristo de quien Pablo recibió también su Evangelio (Gal. 1, 12), por el espíritu que inicia en toda verdad (Joan. 15, 26; 16, 13), y le infundió lo que debía decir (Luc. 12, 11. 12). Sobre la importancia de la revelación mediata, dice Santo Tomás: *Ordinem quendam observari oportuit, scilicet ut quidam immediate fidem a Deo recipiant, alii vero ab his et sic per ordinem usque ad ultimos*. En el orden de la gracia (*C. Gent. l. c. I. II. q. 111. a. 1*). Como en el de la naturaleza, Dios dispensa sus beneficios por causas secundarias ó instrumentales (*causae secundae et instrumentales*). En aquellas leyes se funda la necesidad de la sociedad política, del Estado; en éstas las de la sociedad religiosa, de la Iglesia. El Protestantismo, y en particular las pequeñas sectas que han sido consecuentes con sus principios (anabaptistas, cuáqueros, metodistas), se han incapacitado para formar iglesia, sosteniendo la existencia de una revelación inmediata á cada individuo (*spiritus privatus*).

IV. La revelación (inmediata ó mediata) que se dirige á todos los hombres para manifestarles la verdad divina y sus saludables designios, es lo que llamamos revelación general (*revelatio generalis seu communis*); la que se comunica a los individuos para fines especiales, es revelación privada (*revelatio peculiaris seu privata*).

La revelación lleva en sí misma la tendencia á la universalidad (Gen. 12, 3; 22, 18), pero parte de la inspiración hecha al individuo, y de aquí que el particularismo sea el carácter de su primera aparición (Gen. 12. 1). Ella inicia un comienzo nuevo y más elevado de la religión: pero conforme á las leyes generales del desenvolvimiento humano, y enlazándose con las condiciones naturales en sucesiva gradación. Thom. II. II. q. 2. a. 3: *Hujus autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive secundum modum suae naturae*. El Logos, que habla á todos los pueblos (Hebr. 1. 1), habia hablado de la antigua alianza al pueblo escogido por medio de la Ley y de los Profetas, y como *λόγος προφητικός* habia hablado también á los paganos, preparándoles de esta suerte para otra revelación más elevada. Justin. *Apol. I. 10*. Clem. Alex. *l. c. I. 7*. La revelación no es, pues, meramente positiva o histórica, sino que influye también en la historia: penetrando en ella, se agrega á los elementos dados, influye como poder histórico en el desarrollo de la humanidad, y se apodera cada vez de un modo más completo de los factores históricos. No por esto está la revelación aislada, sino que es como manifestación del orden sobrenatural en su conexión con la historia del género humano. Así que en la historia de la revelación se nos presenta la imagen de un proceso constante, en cadenas ordenado y conforme á un plan de causas naturales y fuerzas sobrenaturales — una educación divina del género humano (Thom. *l. c.*), educación divina precisamente, porque no sólo desarrolla lo que hay en el hombre, como la educación humana, sino que también eleva y fortifica sus potencias.

V. En la revelación hay que distinguir el acto de la comunicación

de parte de Dios, del objeto ó asunto de la misma revelacion (*terminus actionis*). Este objeto podemos considerarlo de vários modos:

a) como revelacion de verdades y como hechos — instituciones, ceremonias del culto, toda la economía de la salvacion -- por cuyo medio Dios se manifiesta al hombre y le da á conocer el fin á que lo ha destinado.

b) como natural ó sobrenatural; aquella se verifica cuando su objeto no supera el alcance de la inteligencia humana, ésta cuando se comunican verdades que sobrepujan las fuerzas de la inteligencia humana (*mysteria*). En el primer caso la revelacion no es sobrenatural más que en la forma, (*secundum modum*), y es natural en la esencia (*secundum substantiam*); en el segundo es sobrenatural en la forma y en la esencia.

c) Una verdad ó un hecho puede pertenecer inmediatamente y por sí mismo al objeto de la revelacion (*immediate, directe et per se*), ó mediata y accidentalmente (*mediate et per accidens*), pero en ambos casos es revelacion divina infalible.

d) El objeto de la revelacion es ó Dios mismo, su vida interior y su esencia, sus designios y su accion en la historia, ó el hombre, y especialmente las reglas de su vida moral. Aquél es asunto de la fe en sentido estricto (*res fidei*), éste de la moral (*res morum*), pero ambos tienen el carácter comun de revelacion divina.

e) Una verdad ó hecho es revelado y explicado claramente como es (*distincte, formaliter et explicite*) ú oscuramente, sólo en gérmen, mediatamente (*in confuso, implicite, virtualiter*).

1. La revelacion de verdades ocupa indudablemente el primer lugar: Thom. II. II. q. 2. a. 3: Ad quam quidem visionem (beatificam Dei) homo pertingere non potest, nisi per modum addiscentis a Deo doctore secundum illud Joan. 6, 48, qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. Pero la llaga de la ignorancia no se cura sin que se haya curado la llaga de la concupiscencia, de la voluntad pecadora en general. La elevacion de la inteligencia está ligada con la elevacion de la vida toda, así en los individuos como en los pueblos que reciben la revelacion.

2. Santo Tomás (in II. Dist. XII. a. 2) distingue lo que pertenece á la sustancia de la fe, de lo que sólo le pertenece *per accidens*. Pero no por esto niega á ninguno de estos elementos el carácter de revelacion. II. II. q. 1. a. 1: Ea, quae pertinent ad humanitatem Christi et ad sacramenta Ecclesiae vel ad quascunque creaturas cadunt sub fide, in quantum per haec ordinamur ad Deum et eis etiam assentimur propter divinam veritatem; *similiter dicendum de omnibus*, quae in s. scriptura traduntur. Esta diferencia no puede entenderse por tanto en el sentido que le atribuye Holden (*Analysis fidei* I. 5), como si "ea, quae non sunt de instituto scriptoris (del sagrado escritor) vel ad alia referuntur, „ no debieron ser creidas lo mismo que "ea, quae sunt pure doc-

trinalia vel proximum et necessarium habent respectum ad doctrinam. „ Casi todos los protestantes modernos le siguen en este punto: “la Sagrada Escritura no es la palabra de Dios, sino que contiene la palabra de Dios, y por tanto no está exenta de error, aunque sólo en las cosas indiferentes á la salvacion.„ dice Stier, *Discursos de los Apóstoles* (en alemán) 2.^a edición, 1861. En el libro II de la segunda parte tratamos más extensamente de este particular.

§ 13. GUERRA DEL NATURALISMO Y EL DEISMO CONTRA LA REVELACION DIVINA SOBRENATURAL.

Stüdlin, *Historia del racionalismo y del supernaturalismo* (en alemán), 1826. A. Santos, *Histoire critique du rationalisme en Allemagne*, 1842. Hahn, *De rationalismi, qui dicitur, vera índole et qua cum naturalismo continetur, ratione*. Leipzig, 1827. Lechler, *Op. cit.* Noack, *Los libre pensadores en religion*. Tres volúmenes. Berna, 1853. Denzinger. *Op. cit.* I. pág. 159 y ss.

1. El más antiguo enemigo de los dogmas revelados es el naturalismo. En sentido estricto se designa con este nombre la opinion de los que consideran al mundo como un todo sustraído á toda influencia divina, que no se actúa sino segun las leyes que en él radican y se desarrolla conforme á su destino.

1. La forma más grosera del naturalismo es el materialismo. Para él no hay Dios, ni espíritu, ni pensamiento: todo es ciego capricho de un mecanismo que obra fatalmente. El materialismo consecuente en seguida siente la necesidad de ocultar con frases tomadas de la vida del espíritu lo grosero de sus concepciones.

2. No así el panteísmo, que es la negacion más rotunda de la revelacion, pues si todo es Dios, nada es Dios: si todo es pensamiento y acto de Dios, nada es este acto ni este pensamiento; pero oculta el abismo en que sume al espíritu con una cubierta abigarrada de circunloquios, especialmente en Schleiermacher. Segun él, la revelacion (*Discursos*, en alemán, pág. 262) es “ toda comunicacion primitiva y nueva del universo y de su vida íntima al hombre. „ Esta proposicion extrema la limitó más tarde, aplicando el concepto de revelacion á los grandes sucesos históricos que sirven de base al nacimiento de todas las religiones. Segun Hegel. Dios se revela necesariamente cuando penetra en el mundo, ó más bien cuando pone el mundo fuera de sí. Cuando se despierta en lo finito la conciencia de la unidad con lo infinito, Dios viene á identificarse con él, y entonces surge la religion. De aquí que la historia de la religion sea la historia de la revelacion divina. El Cristianismo es la religion absoluta, porque en él se muestra el hombre uno con Dios. Strauss (*Op. cit.* T. I. pág. 61 y ss. 246 y ss.) ha destruido en su base la ilusion de tales retóricas. “ La religion en el hombre, „ dice, “ no es sino la reflexion del sér divino sobre sí mismo, el acto por el cual contempla desde su accidentalidad su sustancia, sin el cual no sería espíritu. La revelacion de Dios á la humanidad, no

dogmática, en alemán, 1841, § 34), dice: “ Los que niegan la posibilidad de una inspiración divina, y por consiguiente consideran todo conocimiento religioso como producto de la reflexión natural del hombre, pero reconocen sin embargo á Jesucristo como un hombre especialmente dotado y protegido por la Providencia divina para avivar y propagar la religion verdadera, se designan principalmente con el nombre de racionalistas. „ A. Saintes define al racionalismo (*Histoire critique du rationalisme en Allemagne*, 1841. L. II. c. 1): “ la transformación de la teología en filosofía religiosa y crítica. „

2. Entre los partidarios del racionalismo hay dos tendencias: el racionalismo absoluto, cuyo principal representante es Röhr, y el relativo, que reconoce como su jefe y maestro á Kant. Este último, especialmente en sus obras *La religion dentro de los límites de la razon y Lucha de las facultades*, niega la necesidad de la revelación para que el hombre pueda salvarse; pues, según él, el único deber religioso es la fe en la religion moral de la razon. Sin embargo, no excluye la revelación como vehiculo externo para la propagación de la fe moral de la razon, pues dada la propensión radical del hombre hácia el mal, arraigada en él de una manera increíble, há menester de una alianza basada en principios morales para que pueda triunfar el bien. De aquí la necesidad de que la ley moral absoluta se presente al hombre bajo la forma de precepto sancionado por Dios. Véase á este propósito lo que dice Kant dirigiéndose á Jacobi (*Obras*, en alemán, III. pág. 522): “ Se puede conceder que si los Evangelios no hubieran enseñado ántes las leyes morales generales en toda su pureza, la razon no hubiera podido todavía llegar á conocerlas en toda su perfección, aunque, una vez dadas, cada cual puede convencerse, por las solas fuerzas de su razon, de su exactitud y de su valor. „ En términos análogos se expresan Fichte en su *Crítica de toda revelación*, § 3—5. § 7. y Lessing. (*Educación del género humano*, en alemán, en sus *Obras*, T. XXIV, § 4): “ La educación no da al hombre nada que él no pueda alcanzar por sí mismo, sino que se lo hace adquirir más pronto y fácilmente. De la misma manera la revelación no da al género humano nada que la razon del hombre no pueda alcanzar abandonada á sí misma, sino que se limita á anticiparle las cosas más importantes que le interesan bajo este concepto. „ Tenemos, pues, una revelación que nada revela, sino que más bien enturbia, bajo el disfraz de formas sensibles, la pura verdad de la religion racional. Ninguno de ellos, sin embargo, reconoce, si prescindimos de sus palabras y nos atenemos á su sistema, otra revelación que la de la razon misma. Böhr (*Cartas sobre el racionalismo*, en alemán, 1813) nos dice cómo ha de entenderse esta revelación: “ La lógica del racionalismo exige que renunciemos á la idea vana de una revelación sobrenatural y la substituyamos con una revelación, por decirlo así, impropia, debida á la razon. Hablar de una revelación “ mediata, „ es asociar equivocadamente dos puntos de vista contrarios, pues ó la revelación es una disposición maravillosa de Dios encaminada á fines religiosos, y consistente en una enseñanza inmediata de Dios al hombre, ó esta disposición reveladora radica únicamente en la naturaleza racional del hombre. La razon, para decidirse por esto último, estriba en que la concepción religiosa del mundo se ha transfor-

mado para nosotros en una concepción física, según la cual, si bien la Divinidad es el eslabón último y extremo de toda causalidad, no obra, sin embargo, sino por causas intermedias; á saber: por las fuerzas de que ha dotado de una vez para siempre á las visibles. « La divinidad no hace surgir las ideas religiosas por un acto de iluminación inmediato, y que excluya la actividad espiritual del individuo y el uso de los medios naturales, sino dirigiendo providencialmente las facultades naturales de conocer del hombre al descubrimiento de las verdades religiosas. »

V. El error del racionalismo se hace patente, ya se le considere en su esencia, ya en las consecuencias que de él se derivan. Erigiendo á la razón humana en norma de toda verdad, la erige por el mismo caso en razón absoluta. Por esto la consecuencia necesaria del racionalismo es el panteísmo, que identifica la razón humana con la divina.

1. La razón humana no es la razón absoluta, porque: *a)* el conocimiento humano es el acto de una sustancia finita, limitada, y por tanto, finito y limitado como ella (*modus rei sequitur naturam rei*): el conocimiento absoluto es propio sólo de la sustancia absoluta; *b)* el conocimiento humano se refiere únicamente á lo que ha sido, nunca á lo que ha de ser; nosotros conocemos únicamente lo que es, nunca lo que será: sólo el qué, nunca el cómo; *c)* pero aún: este conocimiento nuestro es limitado y dependiente del objeto: de aquí las varias esferas del saber; *d)* el conocimiento humano es incompleto, mezclado con errores, transición de la potencia al acto, del no saber al saber, y se mueve progresando de lo imperfecto á lo más perfecto. La idea de corregir los errores precedentes por medio de la ciencia misma y del progreso, es cabalmente contradictoria de la idea de una ciencia absoluta.

La tesis de Schelling y de Hegel (*Revista de física especulativa*, tomo II, cuaderno II), que « nada hay fuera de la razón, que todo está en ella, » es exacta aplicada á la razón absoluta, á la razón divina, no á la razón finita, humana: pues la parte no es nunca medida del todo, lo finito no puede ser medida de lo infinito.

2. « La teoría de que la fuente de la verdad ha de buscarse en el pensamiento, conduce necesariamente al panteísmo y proclama el principio formal propio de este sistema. El apriorismo tal como se nos presenta en Descartes, y de una manera algo diferente en Kant, ó sea la tentativa de hacer surgir la verdad de la actividad pensante, y de no reconocer como verdadero sino lo adquirido de esta suerte, ó como dice Descartes lo que percibimos clara y distintamente (*quod clare et distincte percipimus*): esta tentativa, que no era panteísta en el pensamiento de los mencionados filósofos, que eran más bien teístas, vino á minar por necesidad interna el teísmo y á ser la precursora del panteísmo. Esta opinión nuestra está confirmada por la historia de la filosofía moderna. El Espinosismo se derivó, como es sabido, del Cartesianoismo; la consecuencia inmediata y en cierto modo natural del apriorismo kantiano fué el idealismo trascendental de Kant, del cual se derivó el idealismo ya contaminado de panteísmo de Fichte, y por último, el panteísmo idealista de Hegel, entre los cuales se encuentra el sistema schellingiano de la identidad. » V. Kuhn, *Dogmática*, en alemán, I. pág. 239.

3. Strauss (*Op. cit.*) ha proclamado como última consecuencia del racional-

lismo la ciencia absoluta panteística. El espíritu humano es espíritu absoluto; el mundo obra suya como espíritu natural inconsciente; todas las formas de la ciencia y del arte, obra suya también como espíritu humano consciente, que se sabe como espíritu absoluto. Pero no se ha detenido en este punto. Strauss mismo nos proporciona una prueba efectiva (*La antigua y la nueva fe*) de que el panteísmo, no pudiendo convertir en acto, espíritu y personalidad para el absoluto, no puede tampoco separarlo de la materia eterna y del espíritu de la naturaleza que obra con necesidad ciega, y conduce, por tanto, fatalmente al materialismo.

4. El desarrollo del racionalismo hácia el panteísmo y el materialismo, es consecuencia lógica de su principio. Considerados aisladamente, sus efectos aparecieron ya en el curso de una generación: pero si las miramos en globo, se necesitaron muchas generaciones para que el germen [produjera todos sus frutos; para que aquel sistema llegara á sus últimas consecuencias. Vemos también en la actualidad muchas personas algo cultas que profesan íntegramente las teorías del antiguo racionalismo. Pero así como su "razón," no es sino el residuo de ideas religiosas cristianas, "su rigorismo moral," no es tampoco otra cosa sino un resto de tradiciones dogmáticas positivas, y no el fruto de sus peculiares opiniones.

El racionalismo era y es, por tanto, un sistema intermedio; de aquí que así los creyentes como los partidarios decididos de la impiedad lo combatan y lo hayan aniquilado en la lucha. Ya Hase (*Polémicas*, en alemán, 1834, 1836, 1837) demostró contra los racionalistas que su alianza con el Cristianismo era científicamente imposible, y Strauss (en la *Vida de Jesús*) lo ridiculizó completamente con la burla y el sarcasmo. Sólo tres ideas conserva todavía como *caput mortuum* de la fe cristiana: Dios, la virtud, la inmortalidad. Rohr (*Tesis fundamentales y dogmáticas*, en alemán, 2.^a edición, 1834, pág. 40) dice: "puesto que la esencia del Protestantismo consiste en protestar, fundándose en argumentos bíblicos acomodados á la razón, sígnese de aquí la identidad del Protestantismo y del Racionalismo. . .

5. Sobre la relación de nuestro conocimiento relativo, limitado, con la razón absoluta, observa Santo Tomás (Qu. disp. I. Qu. unic. *De spiritual. creat.* a. 10): Oportet, quod supra animam humanam sit aliquis intellectus, a quo dependeat suum intelligere, et quidem ex tribus potest esse manifestum.

Primo quidem, quia omne, quod convenit alicui per *participationem*, prius et in aliquo *substantialiter*... anima autem humana est intellectualis secundum participationem, non enim secundum quamlibet suam partem intelligit, sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima, quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae derivatur, et a quo ejus intelligere dependeat.

Secundo, quia necesse est, quod ante omne *mobile* inveniantur aliquid *immobile* secundum motum illum, sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile, ut corpus coeleste. Ipsum *autem intelligere* animae humanae est per modum motus. Intelligit enim anima discurrendo ex effectibus ad causas, et de causis in effectus et de similibus in similia et de oppositis in opposita... Oportet ergo esse supra animam aliquem intellectum, cujus intelligere sit fixum et quietum absque hujusmodi discursu.

Tertio, quia necesse est, quod licet in uno et eodem potentia sit prior quam actus, ta-

men simpliciter *actus precedit potentiam* in altero, et similiter ante omne *imperfectum* necesse est esse aliquid *perfectum*. Anima autem humana invenitur in principio in potentia ad intelligibilia, et invenitur imperfecta in intelligendo, quia nunquam consequetur in hac vita omnium intelligibilium veritatem. Oportet ergo supra animam esse aliquem intellectum semper actu existentem et totaliter perfectum intelligentia veritatis.

El fundamento del racionalismo lo expone Santo Tomás en este pasaje (I. q. 16. art. 1. ad 2): Antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu. Et quia considerabant, quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad *intellectum nostrum*. De aquí el dicho de Protágoras *ἄθροιστος μέτρον πάντων* (Diog. Laërt. IX. 311), á su vez Platon (*De Legg.* IV. pág. 186): *θεός μέτρον πάντων*. Aristotel. *Metaphys.* II. 1. ὅσπερ γὰρ τὰ τῶν νοητέων ὄνματα πρὸς τὸ μέγιστον ἔχει τὸ μὲν ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσεως ἀνεκρότητα πάντων. Cf. Euseb. *Fraep. evang.* XIV. 20. Anselm. *De verit.* c. 7. Agustín. *De Genes. ad lit.* IV. c. 7 — 83. *Soliloq.* II. 5. 12. Thom. *l. c.* y *De ver.* q. 1. art. 2.

VI. De aquí se infiere la razon con que el concilio Vaticano ha condenado en sus cánones los principios fundamentales del racionalismo.

L. c. Cap. II. Can. 2: S. q. d., fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo edoceatur, a. s., b) Can. 3: S. q. d., hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere; a. s.

Cap. III. Can. 1: S. q. d., rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit; a. s.

Can. 4: S. q. d., miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: a. s.

Cf. *Syllab.* I.: *Pantheismus*, *Naturalismus*, *Rationalismus absolutus*. Prop. 2. Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum. Prop. 3. Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit. Prop. 4. Omnes religionis veritatis ex nativa humanae rationis vi derivant: hinc ratio est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cujuscunque generis veritatum assequi possit ac debeat. Prop. 5. Divina revelatio est imperfecta et ideoque subjecta continuo et indefinito progressui, qui humanae rationis progressioni respondeat. Prop. 6. Christi fides humanae refragatur rationi; divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni. Prop. 7. Prophetiae et miracula in sacris literis exposita et narrata sunt poetarum commenta, et christianae fidei mysteria philosophicarum investigationum summa; et utriusque Testamenti libris mythica continentur inventa; ipseque Jesus Christus est mythica fictio.

VII. El Semiracionalismo (*Rationalismus moderatus*) ó racionalismo supernaturalista, es un progreso respecto del naturalismo y del racionalismo extremo, en cuanto que admite una revelacion divina, positiva, inmediata, sobrenatural, la cual contiene doctrinas que « cuando

ménos al principio, y durante un período indeterminado, parecen incomprendibles» á la razon humana. Su error consiste en que sostiene:

a) Que la revelacion de tales verdades no es necesaria sino á causa del abuso y debilidad de la razon consiguientes al pecado (*per accidens*) no absolutamente (*absolute*), para que lleguen á noticia del hombre; b) que la razon tiene por tanto el derecho y el deber de juzgar conforme á los criterios meramente racionales, á las doctrinas reveladas que superan el alcance de la razon, no sólo negativa sino positivamente; es decir, que estas verdades no son sobrenaturales por sí mismas y absolutamente, sino de un modo relativo y accidental; c) que, por consiguiente, la Teología debe estudiarse de la misma manera que la Filosofía y las ciencias naturales (*weltlichen*); d) la verdad *creída* solamente en un principio se convierte luego progresivamente en *comprendida*: «el misterio se convierte en idea, la verdad de la revelacion en verdad de la razon.»

1. Véase á Günther, *Las cabezas de Jano*, en aleman, II. 272. *Euristeo y Heracles*, pág. 525 y ss. Lydia 1850, pág. 162 y ss. 310 y ss. Thomas a *Scrupulis*, págs. 196 — 215. *Propedéutica*. I. 130, 347 y ss. Frohschammer, *Introduccion á la filosofía*, en aleman, 1858, pág. 277. v. Drey, *Op. cit.* I. 281, 289. Entre los protestantes, el senirracionalismo tiene por mantenedores principalmente á los partidarios de la llamada teología intermedia (Ullman, Tholuck, Lange, Martensen), y á Schleiermacher, F. H. Fichte, Weiss.

La revelacion no sólo contiene verdades racionales, sino tambien otras que superan absolutamente el alcance de la razon. Respecto á aquéllas, la razon puede conocer el “qué,” (*quod sit*), aunque no le es dado conocer enteramente el “cómo,” la esencia (*quomodo sit*), porque nosotros no tenemos un conocimiento inmediato de las esencias, sino que inferimos de los fenómenos la esencia de las cosas. Respecto de éstas, no sólo no conocemos el “qué,” sino que tampoco el “para qué,” esto es, despues de reveladas no podemos comprenderlas ni siquiera impropriamente, segun la analogía de las ideas humanas (*improprie, analogice*, no por *notionibus propriis*) ni ménos demostrarlas con razones internas como necesarias al pensamiento. Thom. II. II. q. 1. a. 5: Rationes sunt... persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile. El misterio es, por tanto, absolutamente sobrenatural y chocante, así en lo relativo á su esencia como á su existencia. Ciertamente, la última razon y la esencia íntima de todas las cosas, y en particular de Dios, es un secreto para nosotros, y nosotros no podemos concebir ni demostrar á Dios con conceptos propios y que le designen de una manera adecuada. Sin embargo, no se sigue de aquí la unidad del conocimiento natural y sobrenatural de Dios, de la ciencia de la razon y de la fe, como sostienen Günther (*Las cabezas de Jano*. II. página 275, Lydia. 1852, pág. 284), v. Drey (*Op. cit.*, pág. 267), Frohschammer (*Op. cit.*). Los misterios del orden natural, en oposicion á los del orden de la gracia, no son misterios sino en sentido impropio, porque:

a) El conocimiento de la existencia de Dios (*an sit*), así como el conoci-

miento de su esencia (*quid sit*), lo alcanzamos por nuestra razon, aunque sólo por medio de ideas inadecuadas (*conceptionibus impropriis*), por la *via causalitatis, negationis y eminentiae*. Las verdades de la Revelacion, sin embargo, las conocemos, así en lo relativo á su existencia (*an sit*), como respecto de su esencia (*quid sit*), no por medios naturales, sino únicamente por la fe en virtud de la Revelacion, pues la razon no tiene en sí ni en la criatura ningun principio del cual pueda inferir su existencia ni su esencia. Thom. I. q. 32. a. 1: *Ostensum est, quod homo per rationem naturalem in Dei cognitionem pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem inducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum de Deo ratione naturali cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati, unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem ergo naturalem cognosci possunt de Deo ea, quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea, quae pertinent ad distinctionem personarum.*

b) Verdad es que nosotros, para aprehender especulativamente las verdades de la fe, nos servimos de ideas humanas; pero sólo á la Revelacion debemos estas mismas ideas. Thom. *Super Boëth.* Sect. II. q. 2. a. 3: *De substantiis illis immaterialibus secundum statum viae nullo modo possumus scire quid est non solum per viam naturalis cognitionis, sed nec per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum... quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias nobis esset ignotum, non tamen ad hoc, quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia.*

2. En I Cor. 2, 9 sq. se dice de estos misterios "quod in cor hominis non ascendit." Esto designa en primer término el hecho de su ignorancia por parte del hombre; pero esta misma no es accidental, sino que radica en la misma naturaleza del misterio, así como en la del espíritu humano; de suerte que el misterio, aún despues de revelado, no deja de ser misterio; pues el principio de su conocimiento es sólo el Espíritu Santo; "nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum," por esto "homo animalis non percipit," (l. c. 10. 14), esto es, el hombre meramente natural á quien falta este principio superior de conocimiento. Este principio de conocimiento es el espíritu, porque sólo él sabe lo que hay en Dios (10. 11). Cf. Joan Chrysostom. *i. h. l.* Con esto se desvanecen las objeciones de Wegscheider (*Op. cit.* § 10) y Bretschneider (*Op. cit.* § 44), segun los cuales *μυστήριον* significa hecho desconocido que se descubre por virtud de la Revelacion.

VIII. De aquí se intiére la razon con que el concilio Vaticano ha condenado al semiracionalismo.

1. L. c. Cap. IV. Can. 1: S. q. 3., in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari. a. s. cf. Cap. IV.: Nunquam tamen (ratio) idonea redditur ad ea perspiciente instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita

et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contexta et quadam quasi caligine obvoluta maneat, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem (II Cor. 5, 7).

Syllab. § II. *Rationalismus moderatus*. 8. Quam ratio humana ipsi religioni equiparetur, idecirco theologicae disciplinae proinde ac philosophicae tractandae sunt. 9. Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianae sunt objectum naturalis scientiae seu philosophiae; et humana ratio historice tantum exulta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo haec dogmata ipsi rationi tanquam objectum proposita fuerint.

2. Todos los Santos Padres se expresan en este mismo sentido. Iren. *C. Haeres.* II. 28: *Τὸ χαλεπὸν, εἰ καὶ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ζητούμενων, ὄλων τῶν γραφῶν πνευματικῶν οὐσῶν, ἕνα μὲν ἐπιλύομεν κατὰ χάριν θεοῦ, ἕνα δὲ ἀνακείσεται τῷ Θεῷ, καὶ οὐ μόνον αἴδων ἐν τῷ νοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.* Athanas. *Orat.* III. c. *Adrian.* n. 28: *τὸν σκοπὸν τῆς καθ' ἡμᾶς τοῦς Χριστιανούς πίστεως λάβωμεν, καὶ τούτῳ, ὡσπερ κανόν, χρῆσάμενοι, προσέχομεν τῇ ἀναγνώσει τῆς θεοπνευστοῦ γραφῆς.* ad Serap. Ep. I. 17: *οὐκ ἐν ἀνθρωπίνῃ σοφίᾳ, ἀλλ' ἐν ἀκοῇ πίστεως διανωσίσθαι πρέπει.* l. c. 20: *ἡ γὰρ θεότης οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων παραδίδοται, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ εὐσεβεῖ λογισμῷ μετ' εὐλαβείας;* "del misterio de la Trinidad se dice por tanto (n. 18): *μόνον πιστεύετε, ὅτι ἐστίν.* De decr. Nicaen. n. 12. Cyrill. Hieros. *Catech.* XI. 12: *πολλὰ ζητήματα ἐστὶν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς: τὸ γεννημένον οὐ καταλαμβάνομεν.* Cf. n. VI. 7 Gregor. Nyss. *C. Eunom.* *orat.* XIII. pág. 945 (Mign.): *πάσάν τις θεοπνευστοῦ φωνὴν ἐρρηνώμενος οὐκ ἂν εὔροι τῆς θείας φύσεως τὴν διδασκαλίαν.* Joan. Chrysost. *De incompreh. Dei.* Hom. II. 2: *ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἀποφανίηται, λογισμὸς κινεῖν οὐ γάρ... λογισμὸς μὲν οὐδεὶς παραστήσει δύναται. πίστις δὲ μόνη δύναται διδάξει καὶ ποιῆσαι ταυτῆ.* In Ep. I. ad Cor. Hom. VII. 1: *τὸ γὰρ μυστήριον κατασκευῆς οὐ δεῖται ἀλλ' ὅπερ ἐστὶ, τοῦτο μόνον καταγγεῖλλεται.* Fulgentius *ad Trasim.* II. 1: *Quoties humanae rationis infirmitas semetipsam profinus cognitura fines molitur aliquatenus suae paucitatis excedere, atque coelestis illuminationis praegnata conceptu conditoris sui ac redeemptoris inquisitionem cooperit parturire, sola, quantum arbitror, immutabilis illa sempiternitas Trinitatis reperitur incomprehensibilitatis digna miraculo, quae sic excedit omne quod cogitare vel sapere possumus, sicut superat omne quod sumus.* Cf. Agustín. *De Trinit.* XV. 6: *Quis disputandi modus, quae tandem vis intelligendi atque potentia, quae vivacitas rationis, quae acies cogitationis ostendet, ut alia jam taceam, hoc unum, quod sapientia dicitur Deus, quomodo sit Trinitas.* l. c. c. 24: *ut quantum videri potest, videatur mente, quod tenetur fide.* Cf. Basil. *C. Eunom.* I. 14. Gregor. Naz. *Orat.* XX. 10 — 12; XXIX. 8. XXXI. 35. Hilar. *De Trinit.* II. 6. 9. 12. Cyrill. Alex. *De Trin.* (Mign. T. VIII. 444): *τὴν (τὴν γέννησιν)... ὑπερέβειν ἅπαντα νοῦν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἄνω που κείσθαι τῶν καθ' ἡμᾶς ἐννοιῶν, ἀστραβῆ δὲ καὶ ἀνέμβατον τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις.* Thom. l. c.: *Qui probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quantum ad dignitatem ipsius fidei. quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt, unde Apostolus dicit ad Hebr. 11, 1, quod fides est de non apparentibus, et idem Apostolus dicit I Cor. 2, 6. Loquimur Dei sapientiam*

in mysterio, quae abscondita est. En la época moderna, de la misma manera que en tiempo de los Eunomianos, la afirmacion de que los misterios eran comprensibles ha conducido á desfigurarlos. De aquí que diga con razon Bacon de Verulamio (*De augmento scientiar.* X. 1): *Animus ad amplitudinem mysteriorum pro modulo suo dilatetur, non mysteria ad angustias animi constringantur.*

IX. Al refutar nosotros las injustas pretensiones del racionalismo en sus diversas formas, no negamos á los creyentes en manera alguna el derecho de apropiarse por medio de la reflexion las verdades reveladas. Pues si bien la limitada razon humana no es principio positivo (*principium secundum quod*), ni ménos productivo de toda verdad (*principium quo*), es sin embargo, principio negatiyo, en cuanto que no puede ser verdadero nada que contradiga sus leyes.

1. Conc. Vatic. *l. c.* Cap. IV: *Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest; cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Omnem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus (Conc. Lateran. V. Bull. *Apostolici regimínis*). Prop. damn. S. C. I. d. 11. Jun. 1855. Prop. 1: *Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambo ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant.**

2. Thom. C. *Gent.* I. 7: *Quamvis praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen, quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt. Ea enim, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, ut nec ea esse falsa possibile sit cogitare, nec id, quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est..., impossibile est illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse... Ex quo evidenter colligitur, quaequocunque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inductis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt *rationes probabiles, vel sophisticae*, et sic ad solvendum locus relinquitur. Cf. Augustin *ad Marcellin.* Ep. 143 n. 7: *Si ratio contra divinarum scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit verisimilitudine; nam vera esse non potest. Rursus si manifestissimae certaeque rationi velut scripturarum sanctarum objicitur auctoritas, non intelligit, qui hoc facit, et non Scripturarum illarum sensum, ad quem penetrare non potest, sed suum potius objicit veritati; nec quod in eis, sed quod in se ipso velut pro eis invenit, opponit. Cf. *ad Consent.* Ep. 120. Tertuliano, de quien es este pasaje (*De carn. Christ.* n. 5): *Mortuus est Dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est, certum est, quia impossibile est, no hace sino proclamár á semejanza de los Apóstoles (I Cor. I, 23), en su manera paradógica de hablar, que los mis-***

terios cristianos parecían una locura á los paganos dominados por la sensualidad, y que por esto mismo son dignos de Dios.

3. Lutero afirmaba que la fe y la razon son contradictorias. «La Sorbona,» decía, «madre de todos los errores y de todas las herejías, ha dado vergonzosa muestra de sí al proclamar que lo que es verdadero en Teología es verdadero tambien en Filosofía. Y no contenta con esto, ha condenado como herejes á todos los que creen lo contrario, dando á entender con esta abominable teoría que se debe sujetar á las verdades dogmáticas al yugo de la razon humana.» *Obras*, en aleman, X, 1396. «En orden á la razon, debemos creer y proclamar que Dios ni teme ni ama, ni confía en la señora razon, sino que la desprecia sin ambages, y no hace caso de sus amenazas ni de sus promesas. Á esto se agrega que ella no tiene afición ni amor á sus palabras, ni á su voluntad, sino que, sobre todo cuando le va mal, gruñe y murmura, se cucoleriza y grita contra él.» *Obras*, VIII, 2048. D. Hoffmann enseña en Helmsfildt en 1598 contra los *Rationistae* y *Ratiocinistae* que la Filosofía tenia que ser forzosamente enemiga de la Teología. Véase á Herzog, *Enciclopedia*, en aleman, y á D. F. Strauss, *Op. cit.* I, pág. 312 y ss. Este punto lo tratamos con más extension en la segunda parte, libro III, seccion tercera.

§ 14. POSIBILIDAD DE UNA REVELACION DIVINA POSITIVA, ASÍ MEDIATA COMO INMEDIATA, ASÍ INTERNA COMO EXTERNA.

I. Si la Revelacion fuera imposible, esta imposibilidad tendria que proceder: *a)* de Dios, autor de la Revelacion; *b)* del hombre que la recibe; *c)* ó de la verdad revelada.

Ahora bien; no puede demostrarse en manera alguna que la Revelacion sea imposible bajo ninguno de estos tres conceptos, porque: *a)* el poder, la sabiduria y la bondad de Dios, manifestadas en su constante accion sobre el mundo, nos muestran la posibilidad de una accion extraordinaria — Revelacion — sobre el mismo. *b)* El hombre, como sér inteligente, puede ser adoctrinado por Dios, inteligencia suprema. *c)* Para la inteligencia humana, toda verdad es un bien que la eleva y la perfecciona.

1. Aun en el orden de la naturaleza, Dios está intimamente presente á la criatura espiritual (*per potentiam, præsentialiam, essentialiam, sicut effectus adest causae*. Thom. I. q. 8. a. 2), la sostiene y la penetra en todos los momentos de su existencia, obra como causa primera en todos sus efectos, y ante todo como principio de conocimiento, pues nosotros todo lo conocemos en Dios (Thom. I. q. 12. a. 11). Por esto mismo puede obrar física, directa é inmediatamente sobre el alma (*per modum causae efficientis*), mientras que el espíritu creado no puede obrar sino mediata, indirecta y moralmente (*per modum objecti et finis*) Sum. I. q. 105. a. 4. 5. q. 111. a. 2). Si no fuera posible la comunicacion de ideas (*verbum mentis*) sino por medio de la palabra sensible (*verbum oris*), tendríamos que los espíritus puros y las almas de los muertos no serian capaces de tener ni de comunicar ideas, ó lo que es lo mismo, que ni el hombre sería inmortal, ni habría espíritus puros. Pero aun en el orden de la naturale-

za ejerce Dios también una influencia determinante en la formación de las ideas, en el espíritu del hombre, pues de Él procede el primer impulso. Thom. I. II. q. 109. a. 2: Homo est dominus suorum actuum propter *deliberationem rationis*. Sed quod deliberet vel non deliberet... oportet quod hoc sit per deliberationem praecedentem, et cum hoc non praecedat in infinitum, oportet, ut finaliter perveniatur ad hoc, quod liberum arbitrium moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam. scilicet a Deo. Cf. a. 1: Actio intellectus dependet a Deo quantum a Deo: uno modo, in quantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit; alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum. La revelación divina influye por tanto en la vida más propia é íntima del alma, y al mismo tiempo debe surgir de ella en cierto sentido, pues la vida del alma tiene su raíz y su fundamento en Dios. Esta es por tanto el lugar de la actividad reveladora de Dios.

Si Dios no pudiese obrar sobre el espíritu del hombre, ya comunicándole ideas, ya dirigiendo y elevando sus facultades naturales de conocer, tampoco y menos todavía podría obrar sobre su voluntad; y tendríamos que viviría el hombre fuera del orden de la Providencia divina. Si Dios no obra sobre la criatura inteligente, que está más próxima á Él como criada á su imagen y semejanza, entónces no obra tampoco otra sobre ninguna otra criatura. Ciertamente que la inteligencia humana es en la inspiración un instrumento del espíritu divino; mas no un instrumento muerto, sino concio, viviente, que recibe las impresiones divinas en virtud de un acto vital, como la voluntad bajo la influencia de la gracia, y las conoce en y por Dios mismo.

2. Á la revelación externa de Dios (sucesos naturales é históricos) acompaña la revelación interna; aquélla sirve de confirmación á ésta, ésta explica aquélla. Dan. 10, 1. intellexitque sermonem; intelligentia enim est opus in visione. Augustin. *Genes. ad lit.* XII. 9: Quibus signa per dignas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia. Thom. II. II. q. 173. n. 2. Los Profetas de la antigua Alianza (אֲבוֹתַי, πατριάρχαι), y los Apóstoles en la nueva, estaban iluminados sobrenaturalmente y fueron los instrumentos elegidos para anunciar la revelación divina. II Petr. 2, 21. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines. Deuteron. 18, 18. Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui, et ponam verba mea in ore ejus, loqueturque ad eos omnia, quae praecepero tibi. Lo esencial en la Revelación es la iluminación interior, que el Profeta conoce y distingue de su propia natural penetración. II Petr. 1, 21. Thom. II. II. q. 171. q. 5. q. 173. a. 2. En la visión (וַיִּרְאֵהוּ Joel. 2, 28. Zach. 1, 8 sq. Ezech. 37) contempla la imagen y á la luz superior comprende su sentido. El éxtasis profético, que por lo demás no va unido siempre á la revelación (Thom. l. c. q. 172. a. 3), no excluye la conciencia, como entre los adivinos paganos (ἔκστασις Apoc. 22, 17, ἔκστασις ἐν πνεύματι Apoc. 1, 10. cf. Augustin. *Serm.* XII. 4: spiritu hominis assumpto, quod Graeci ecstasim vocant). La diferencia entre el éxtasis pagano y el cristiano la fija San Jeró-

nimo en estos términos (*in Jes. praef*): Neque vero, ut Montanus cum insanis foeminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescierint, quid loquerentur, et cum alios erudirent, ipsi ignorarent, quid dicerent. Suarez, *De fid. Disp. VIII. 4*: Dicimus eos qui vere prophetae sunt, etiamsi in ecstasi illuminentur, vere nihilominus intelligere; alias non essent vere illuminati a Deo, sed tanquam instrumenta mortua se haberent. Sobre los adivinos paganos, por el contrario, véase á Platon. *Apolog. Socrat.* pág. 22. Joan. Chrysostom. Hom. XXXIX. 1. *in I ad Cor.* Las revelaciones hechas á personas que no saben comprenderlas (Caifás), y cuyo verdadero significado se explica por otros, no son inspiraciones en sentido estricto. Thom. II. II. q. 171. a. 5 (*instinctus propheticus*). Pero á veces no era enteramente claro ni áun para los mismos verdaderos Profetas todo lo que el Espíritu Santo anunciaba por medio de la historia y de actos simbólicos. Thom. II. II. q. 173. a. 4. Suarez. *l. c.* Absolutamente no se requiere ni santidad ni otra disposicion alguna en las personas á quienes Dios se revela, pero ordinariamente han concurrido en ellas estas condiciones. Thom. *l. c.* q. 172. a. 3: Sicut Deus potest simul cum affectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundum ordinem naturae etc. a. 4: Prophetia potest esse in his, qui non sunt Dei per gratiam.

II. Por esto encontramos siempre en todos los pueblos la creencia en una revelacion de Dios en sentido estricto.

Véase á Lúken, *Las tradiciones del género humano*, en aleman, 2.^a edicion, 1869, pág. 3 y ss. Los indios refieren su religion á Brahma y á un patriarca contemporáneo del diluvio, Manu, á quien se reveló Brahma; los babilonios á Bel, por medio de Oannes ó del patriarca Xysuthrus, contemporáneo tambien del diluvio (Syncell. *Chronic.* ed. Bonn. pág. 31); los fenicios y egipcios á Thaut, denominado por los egipcios el secretario privado de Osiris. No es posible llegar á "Brahma, „ dice el filósofo indio Sancara (*Sancara* ed. Windischm. pág. 106) "sino con auxilio de las doctrinas transmitidas desde los orígenes del mundo. „ Herodoto echa en cara á Hesiodo y Homero el haber sido los inventores de la religion del pueblo (*ὁ πρῶτος τῆς θεογονίας Ἑλλήνων*. II. 53); y busca la religion más pura entre los pelasgos; y todos los filósofos griegos en general creen en la existencia de una religion más pura, revelada por los dioses á la humanidad primitiva. Platon. *Politic.* pág. 271. *Cratyl.* pág. 438 (sobre el origen del lenguaje), *Tim.* pág. 22. 48. *Phileb.* página 16, suspira por una revelacion. *Phaed.* pág. 85. Lo mismo Aristotel. *Metaph.* X. n. 8. Pausanias, *Descript. Graec.* VIII. 2. Jamblich. *in vita Pythag. init.* Ciccr. *Tusc.* I. 12: Antiquitas, quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat.

III. Lo mismo que se ha dicho de la revelacion inmediata, puede decirse con igual fundamento de la revelacion mediata.

Dios puede revelarse á un hombre sin valerse de la mediacion de otro, pero tambien puede servirse de otro hombre como de instrumento elegido para este

fin. Absolutamente puede Dios revelarse inmediatamente á todos los hombres; pero en el reino de la gracia, como en el de la naturaleza, la accion de las causas segundas debe cooperar para que el órden de la gracia y la verdad sobrenaturales esté perfectamente eslabonado, y tenga por base el principio de la unidad y de la autoridad.

IV. No puede sostenerse tampoco la imposibilidad de conocer en cierto modo la revelacion divina, así inmediata como mediata, pues Dios, como supremo principio de la verdad, puede revelarse al espíritu finito, lo mismo en el órden de la naturaleza que en el de la gracia, con una certeza que excluya toda duda. Agrégase á esto que al hombre le han sido dados suficientes criterios de credibilidad en órden á estas dos maneras de Revelacion.

El hombre inspirado debe conocer ciertamente como tal la revelacion que se le hace, pues sólo de esta suerte puede creer en ella y exigir que la crean los demas. Thom. II. II. q. 173. a. 4: Cum aliquis cognoscit, se moveri a Spiritu sancto ad aliquid aestimandum vel significandum verbo, vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet. La posibilidad de semejante conocimiento la da la misma luz de la Revelacion, á cuyos resplandores el entendimiento, iluminado sobrenaturalmente, la conoce con certeza infalible, análoga á la que tenemos de las leyes primeras de nuestro pensamiento, que por virtud de su propia luz se anuncian con certeza al espíritu con aquel carácter. Thom. Qu. *De Prophet.* art. 3: Lumen infusum, ex quo roboratur intellectus ad iudicandum... ut quodammodo conformiter substantiis separatis intelligat. A esto se agregan en segundo término todos aquellos criterios — milagros, anuncio de cosas remotas ú ocultas (Cardiognosis) — que demuestran la credibilidad del hecho de la revelacion. De este modo, la inspiracion divina tiene su confirmacion y garantia en la manifestacion divina, en los grandes hechos históricos y naturales, que son efectos del mundo sobrenatural en el visible, como aquéllos lo son en el mundo del espíritu. Cf. Lugo, *De fid.* Disp. I. Sect. 10. Suarez, *De fid.* Disp. VIII. 5. De este modo se rechaza de antemano el subjetivismo exclusivo y el falso espiritualismo.

V. De aquí se infiere la solucion de todas las dificultades contra la posibilidad de una revelacion sobrenatural:

a) ya sea que un acto aislado de Dios en el tiempo contradice la inmutabilidad en su esencia;

b) ya que la revelacion implica el reconocimiento de la imperfecion primitiva del hombre, que es « una perturbacion del órden natural, » una « contradiccion del sér divino consigo mismo; »

c) ya que « una revelacion, es decir, una accion inmedita del Sér supremo sobre el espíritu humano reduciría á éste á una pasividad absoluta, pues que el Sér supremo es esencialmente activo, y lo correlativo de la actividad absoluta es la pasividad absoluta; »

d) ya, que « la revelacion es psicológicamente imposible, pues nuestro saber es producto de los objetos que nos solicitan y de nuestra propia actividad; »

e) ya, que no puede contestarse á la objecion: « que como se pretende conocer que la revelacion procede realmente de Dios; »

f) ó bien que una revelacion divina inmediata excluiría todo proceso histórico de la misma revelacion.

1. Véase á Spinoza, *Tractatus theolog.-politic.* C. 7. Strauss. *Op. cit.* pág. 274 y ss. Schelling en el *Diario filosófico* de Fichte, en aleman. VIII. 2. Fichte. *Crítica de toda revelacion.* en aleman, pág. 90 y ss. Kant. *Lucha de las facultades.* pág. 100 y sig. Bretschneider. *Dogmática.* I. pág. 205 y ss. Röhr. *Cartas sobre el Racionalismo.* en aleman. pág. 290 y ss. Wegscheider. *Dogmática* § 41. *Fragmentos de Wolfenbüttel.* 4. Braunschweig 1777. Pfeiderer. *Op. cit.* pág. 379 y ss.

La primera objecion (Strauss. *Op. cit.* pág. 274) se dirige, no sólo contra la Revelacion, sino contra el concepto teista de Dios en general, el cual distingue el sér eterno é inmutable de Dios de su accion en el tiempo. Aunque la esencia de Dios es inmutable en sí *veritative*, no lo es la relacion que guardan respecto de ella las cosas finitas *terminative*. Augustin. *Civ. Dei* XII. 17: *Una eademque immutabili voluntate res, quas condidit et ut prius non essent, egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse cooperunt.* XI. 1: *Sic fecit, qua futura jam essent, ut non temporaliter faceret temporalia, sed ab eo facta currerent tempora.* Thom. I. q. 19. a. 7: *Aliud est mutare voluntatem et aliud est velle aliquarum rerum mutabamur.* Potest enim aliquis *causa voluntate immobiliter permanente* velle, quod nunc fiat hoc et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle, quod prius non voluit, desineret velle, quod voluit. Cf. Suarez. *Metaphysic.* Disput. VII.

2. La segunda objecion (Spinoza. *l. c.* Strauss. *Op. cit.* pág. 276) tendria alguna apariencia de fundamento si el orden de la gracia perteneciese á la condicion natural del hombre. Pero no sucede así, pues Dios añadió en la Revelacion, al don de la creacion y del orden natural, el del orden sobrenatural, y elevó y perfeccionó la naturaleza por medio de la gracia. Pero ambos órdenes, así el de la naturaleza como el de la gracia, están sometidos á la Providencia divina. Thom. *C. Gent.* III. 98: *Si consideremus praedictum ordinem, quantum ad rationem a principio dependentem (el plan eterno de la Divina Providencia), sic praeter ordinem illum Deus facere non potest. Ordo enim ille procedit ex scientia et voluntate Dei, omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. Impossibile est, quod aliquid velit, quod prius noluerit..., nec potest facere aliqua, quae sub ordine providentiae ipsius ab aeterno non fuerunt.* Cf. Leibniz, *Theodic.* III. pág. 209.

3. Dios es acto puro (*actus purus*), todo accion, y por tanto no depende de otra cosa alguna (*agens tantus*: de donde se sigue que la actividad de la criatura es dependiente, mas no que la criatura sea absolutamente pasiva. Schelling, *Op. cit.* Strauss. *Op. cit.* Thom. *l. c.* q. 95. art. 5: *Aliquid participat actionem propriam alicujus alterius, non virtute propria, sed destinatione.*

liter. in quantum agit in virtute alterius. q. 105. art. 5: Sic intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem... Si sunt multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum, et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei: Deus non solum movet res ad operandum... sed etiam dat formas creaturis agentibus et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam, quae est principium actionis, sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum... Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior, et ipse Deus est propriae causa ipius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis, intimum rebus; sequitur, quod Deus in omnibus intime operatur. ad 2: Una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet, quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

4. De aquí se desprende la contestación a la cuarta objeción (Pfleiderer, *Op. cit.* Wegscheider, *Op. cit.* Fragmentos de Wolffbüttel). Así como la acción de la causa prima no suprime la de la causa segunda, así tampoco la acción de Dios como suprema inteligencia sobre el espíritu del hombre, no destruye la actividad propia de este último. Dios mueve a todos los seres, pero los mueve conforme a su propia naturaleza. Thom. I. c. q. 83. art. 1: Operatur (Deus in unoquoque secundum ejus proprietatem: su acción sobrenatural sobre el espíritu humano mueve y excita a éste, y en vez de sofocar su acción, hace que ésta surja de lo más íntimo de él: pues Dios penetra con su ser en lo más íntimo del alma. Según esto, debemos concebir la inspiración como una cosa animada y digna de Dios, no de una manera muerta, mecánica y exterior. Como Dios puede obrar física y directamente sobre la esencia del alma, haciendo que ésta aprehenda las cosas que se le representan. a diferencia del espíritu criado, que no puede obrar sobre las otras cosas sino de una manera exterior, acaece que no tenemos ninguna experiencia, y por tanto ninguna idea de esta acción real, inmediata de Dios sobre el alma del hombre; pero su posibilidad es la consecuencia necesaria de la presencia de Dios *per essentiam*.

5. Como el hombre, así en el orden de la naturaleza como en el de la gracia, es instrumento consciente y libre de Dios para el cumplimiento de sus designios, por esto Dios, interviniendo en el desenvolvimiento natural del hombre, y disponiendo este desenvolvimiento para servicio de lo sobrenatural, prepara cada vez más al linaje humano para recibir la revelación salvadora; por esto surge lenta y progresivamente la Revelación como hecho histórico, enlazado con la historia de la humanidad. Con esto queda demostrada la insubsistencia de la quinta objeción. (Tindal, Keimarus, Röhr, *Op. cit.*)

La historia de la revelación entendida en su verdadero sentido, es, pues, la historia de la educación y de la instrucción del género humano en orden a su fin sobrenatural; pero precisamente porque este fin es sobrenatural, no basta para alcanzarlo el desenvolvimiento de las disposiciones naturales, sino que es preciso que se haya depositado en su alma, en su conocimiento y su voluntad, algo más elevado, y que se procure desenvolverlo. En esto consiste la importancia de la historia de lo que pertenece a otra salvación. Thom. II. II. q. 2 a. 3: Perfectio rationalis creaturae non solum consistit in eo, quod ei competit secundum suam

naturam, sed in eo etiam, quod ei attribuitur *ex quadam supernaturali participatione divinæ bonitatis*. Unde et dictum est, quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest, nisi per *modum addiscentis a Deo doctore*, secundum illud Joan. 6. 45. Omnis, qui audit a Patre et didicit, venit ad me. Hujus autem discipline fit homo participans non statim, sed *successive secundum modum suæ naturæ*. Omnis autem talis *addiscens oportet ut credat, ad hoc, ut ad perfectam scientiam perveniat*... Unde et hoc, ut homo perveniat ad perfectionem beatitudinis, præceditur *quod credat Deo, tanquam discipulus magistro docti*.

§ 15. POSIBILIDAD DE LA REVELACION DE MISTERIOS.

1. Misterio (*μυστήριον, sacramentum*) en sentido teológico, es aquella verdad sobrenaturalmente revelada que el espíritu humano, y en general el espíritu creado, no ha conocido ni puede conocer por los principios de conocimiento immanentes en él, y que por tanto no pueden serle conocidos sino por virtud de la Revelación, y aún despues de revelados no puede conocerlos adecuadamente.

1. La palabra *μυστήριον*, doctrina secreta, la usaban los griegos para designar aquellas doctrinas, y en especial aquellos usos simbólicos con que se representaba el renacimiento en la vida de la naturaleza. Eran un secreto para el pueblo, y no las conocían sino los iniciados (*μυσταί*), que tenían sus asambleas para celebrar semejantes fiestas — fiestas de los misterios — los misterios de Eleusis, Samotracia, etc. En oposicion al mundo pagano, los Santos Padres designaban con el nombre de misterios el conjunto de las creencias y el culto cristiano. Augustin, *De peccator. merit. et remis.*, I, 25 (de los bautizados): *sacris mysteriis imbutos esse*. Basil, *De Spirit. sanct.* c. XXVII, 66: *ἐν μυστηρίῳ, τῶν μυστηρίων τὸ σερῆνον... Οὐδὲ γὰρ ὁσὸς μυστήριον τὸ εἰς τὴν ἀγαθὴν καὶ εὐχέλῳ ἀπὸν ἐκέρου. 67: τὰ κήρυκα τῆς Ἐκκλησίας μυστήρια: à semejanza de los misterios de los paganos, no se debían dar á conocer á los infelices ni á los catecúmenos: l. c. 66: Ἄλλο γὰρ ὄραμα, καὶ ἄλλο κήρυμα. Το μὲν γὰρ σποπῶται, τὰ δὲ κήρυματα ἀρυσταθεταί. Gregor. Naz. *Orat.* XLV, 16. Matth. 7, 6. El pensamiento fundamental á este propósito se halla en I Cor. 4, 1, dispensatores mysteriorum Dei (asi de los misterios dogmáticos como de los litúrgicos). Col. 1, 26, *mysterium absconditum a saeculis, nunc autem manifestatum*: especialmente en I Cor. 2, 7 (véase la pág. 6 de esta obra). Estas doctrinas contienen una sabiduría que se contrapone á la sabiduría del mundo (I Cor. 2, 6, 7), que ni el más elevado de los espíritus creados puede concebir, sino únicamente Dios, que nos la revela (I Cor. 2, 8 — 12). De aquí se infiere el segundo elemento del misterio, su absoluta incomprendibilidad.*

2. Aquí hacemos resaltar la diferencia entre el misterio y los enigmas del reino de la creación. Nosotros, como no conocemos las esencias, ni ménos tenemos un conocimiento absoluto de las cosas, no tenemos ningún conocimiento plenamente adecuado (*idea completa et adaequata*); y aún de aquello sobre lo

qual puede formar juicio nuestra razon, nos queda siempre algo que no alcan-
camos á comprender. Pero acerca de Dios, cuyo sér infinito supera *todo genere*
á todas las cosas finitas, no tienen nuestras ideas sino una aplicacion análoga
(*secundum modum nostrum*), y de ningun modo una aplicacion adecuada (*ratio-
nibus propriis*); y de aquí que el sér divino sea un misterio para nosotros. Asi
que nosotros del misterio, en sentido estricto, no sólo no conocemos " qué cosa
sea ... *quid sit* ", sino tampoco el " si es ... *an sit* ": quae nisi revelata divinitus
innotescere non possunt. *Conc. Vatic. I.*, Cap. IV. La consideracion de los mis-
terios de la naturaleza y de la creacion en general, constituye, sin embargo, un
irrefutable *argumentum ad hominem*, porque prueba realmente la finitud y li-
mitacion de nuestra inteligencia aún en orden á los objetos finitos. A esto se
agrega en el misterio que el objeto que se ofrece á nuestro entendimiento es
infinito.

3. La razon por qué hay tantos misterios en las cosas naturales, pero todavía
más en la esencia de Dios, la explica Santo Tomás, *C. Gent.* IV, 1. en estos tér-
minos: Quum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia ver-
setur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et hujusmodi; intellec-
tus *via* per hujusmodi exteriora potest ad interiorem notitiam pervenire, etiam
illarum rerum, quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. *Multo igitur
magis* pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum, quarum
pauca accidentia capimus sensu, et adhuc minus illarum, quarum accidentia
capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus participetur. Sed, etsi re-
rum naturae essent nobis cognitae, ordo tamen earum, secundum quod a divi-
na providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur ad finem, tenuiter no-
bis notus esse potest, quum ad *cognoscendam rationem divinae providentiae non
pertingamus*... Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur, quomodo per eas
ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire,
quod sine proportionem excedit vias praedictas? Etiam si vias ipsas cognoscere-
mus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset. *Cf. l. c.*
I. 3. El hombre no conoce inmediatamente más que los fenómenos, no las cosas
en sí mismas; por esto no tiene conocimiento inmediato ni siquiera de sí mis-
mo, sino que conoce su propio sér, del mismo modo que sus facultades, sólo por
sus actos; de los fenómenos infiere la esencia. Pero donde la esencia como tal
no se manifiesta, ó como Dios en su creacion, sólo se manifiesta de una manera
inadecuada por sus obras, que no representan sino imperfectamente su esencia,
este conocimiento no puede ménos de ser inadecuado. A esto se agrega que
nosotros no podríamos comprender totalmente el mundo sino despues de haber
comprendido el plan divino; pero esto es imposible, porque el hombre, ni conoce
todo el universo, ni el plan del Criador, pues éste depende de su voluntad libre;
y así sólo puede inferirlo del universo. Nosotros, pues, no podemos conocer la
esencia de Dios sino negativamente y por analogia; el conocimiento de su
esencia y de sus propiedades todas (*rationibus propriis*), nos está negado abso-
lutamente.

Pero la esencia de Dios, como tal, no es el fundamento del misterio, sino
la naturaleza de la finita inteligencia humana, para quien una cosa es tanto

más cognoscible cuanto más quilates posee de actualidad y de ser. Pero Dios es sér puro, acto puro (*actus purus*): Él es, por tanto, en sí el objeto más cognoscible, porque es sér puro, y por consiguiente, la más pura y perfecta verdad. Aristotel. *Metaph.* II. 1: ὅτι ἐν τοῖς πράγμασι, ἀλλ' ἐν ἡμῖν τὸ αἴτιον ἀπείρητον (τῆς γλῆσσότητος). Thom. *l. c.* I. 1.

II. El misterio es, por tanto, una verdad superior á la razon, pero no contraria á la razon. Cuando decimos que una proposicion es conforme á nuestra razon (*juxta rationem*), entendemos que se funda inmediata ó mediatamente en los principios racionales; con el nombre de proposiciones contrarias á la razon (*contra rationem*) designamos aquellas que contradicen positivamente sus principios; y decimos que estan sobre la razon (*supra rationem*) las que ni pueden ser demostradas ni combatidas por los principios racionales.

1. Contra los socinianos y arminianos, que no daban al misterio más que un valor relativo y temporal, declaraba Leibniz en su *Teodicea* (*Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison*, § 63): Les mystères surpassent notre raison, car ils contiennent de vérités qui ne sont pas comprises dans cet enchainement (des vérités que nous connaissons par la lumière naturelle); mais ils ne sont point contraires à notre raison et ne contredisent à aucune des vérités, où cet enchainement nous peut mener... ce qui en nous est contraire aux mystères, n'est pas la raison, ni la lumière naturelle, l'enchainement des vérités; c'est corruption, c'est erreur, ou préjugé, c'est ténèbres. Sólo los partidarios del Panteísmo pueden sostener que las proposiciones que están sobre la razon son por el mismo caso contrarias á ella. (S. Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial* III. pág. 999. Wegscheider. *l. c.* párrafo 11.)

2. Sobre la existencia de misterios en el sentido indicado Conc. Vatic. *l. c.* Cap. IV: Praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Quocirca Apostolus... disserens de gratia et veritate, quae per Jesum Christum facta est, pronuntiat: Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum hujus saeculi cognovit: nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei I Cor. 2, 7 — 9. De aquí se infiere: Ratio nunquam idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contexta et quasi quandam caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem. II Cor. 5, 7. Cau. I: S. q. d., in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari: a. s. Cf. Pius IX. d. 11

Dec. 1862. c. 21. Dec. 1863 *ad Archiepiscop. Monac.* El misterio en sentido estricto, es por tanto, absolutamente y en sí mismo superior á la razon, ó lo que es lo mismo, supera las fuerzas de toda inteligencia creada.

III. La posibilidad de la revelacion de verdades absolutamente superiores á la razon, resulta:

a) de la naturaleza del entendimiento humano y de todo entendimiento creado, que, como tal, es limitado y finito; b) de la naturaleza de Dios, Sér infinito, de cuya esencia y atributos el entendimiento creado no puede formarse más que una ídea análoga, y por tanto imperfecta ó inadecuada; c) del objeto mismo de la Revelacion, pues los misterios, aunque nunca son enteramente entendidos, pero tampoco son una cosa del todo desconocida, son de la mayor importancia para el conocimiento y la vida religiosos.

1. La razon humana, por lo mismo que no es la razon absoluta, tampoco es la medida de la verdad. Véase la pág. 138. De aquí que haya proposiciones de cuya verdad ó falsedad no le es dado juzgar por evidencia propia, interna (*evidentia intrinseca*), por carecer del principio de conocimiento necesario al efecto, no de otra suerte que el ciego de nacimiento que no puede discernir los colores. Su verdad no puede constarle por lo tanto sino por razones externas, por el asentimiento que damos al testimonio fidedigno de quien las conoce (*evidentia extrinseca*). Augustin. *De util. credend.* c. 11: Quod intelligimus, debemus rationi, quod credimus, *acceptis*. La mayor parte de nuestros conocimientos descansan en la fe. Id. *l. c.* 12: Multa possunt afferri quibus ostendatur, nihil omnino humanae societatis incolume manere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum. Si auferatur haec fides de rebus humanis, quis non attendit, quanta rerum perturbatio, quam horrenda confusio subsequeretur? Id. *De fid.* c. 2. Cyrill. Hieros. *Catech.* V. 3. La diferencia entre la fe con que creemos los misterios y la que prestamos á las cosas de la ciencia y de la vida, consiste en que la imposibilidad de conocer los primeros por razones internas es absoluta y necesaria, mientras en el segundo caso no es más que relativa y accidental.

2. Kuhn, *Dogmática católica*, en alemán, II. pág. 644: "El carácter esencial de nuestro conocimiento de Dios, y el medio de que hemos de servirnos para juzgar de su verdad, es que el espíritu humano, aunque creado á semejanza de Dios, sin embargo, es distinto de Él, no sólo en cuanto que es limitado, sino porque su naturaleza es esencialmente diversa de la divina... No hay otro medio: ó creer panteísticamente que el Sér divino es de la misma condicion que los seres finitos, y está sujeto á las mismas limitaciones que ellos, ó creer que, por el contrario, el conocimiento que al hombre le es dado alcanzar de Dios es limitado ó inadecuado, y que no puede en manera alguna comprender y conocer absolutamente lo absoluto... Thom. I. q. 3. art. 5: Deus est principium totius esse, unde non continetur *in aliquo genere* sicut principium. q. 13. a. 4. 5 y *De ver.* q. 2. a. 11: Creatura, quantumcumque imitatur Deum, non potest

pertingere ad hoc, ut *eadem ratione sibi conveniat aliquid et Deo*. Illa enim, quae secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantie seu quidditatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, *hoc est suum proprium esse...* unde cum esse, quod est proprium unius rei, non possit alteri communicari, impossibile est, quod creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid, quod habet Deus: sicut impossibile est, quod ad idem esse perveniat. *C. Gent. I. 3*: Sicut maximae amentiae esset idiota, qui ea, quae a philosopho proponuntur, falsa esse assereret propter hoc, quod ea capere non potest: ita et multo amplius nimiae stultitiae esset homo, si ea, quae divinitus revelantur falsa esse suspiceretur ex hoc, quod ratione investigari non possunt. Cf. Cyrill. Alex. *De Trinit. Dialog. III. pág. 466*. Gregor. Naz. *Orat. XX. 10*. Joan. Damascen. *l. c. I. 4*. Para explicar esto más de propósito, observa Santo Tomás (*C. Gent. I. 9*): Todas las cosas finitas son efectos del infinito, y por consiguiente, no son manifestaciones suyas: como efectos del infinito tienen cierta semejanza con Él: mas por lo mismo que son efectos finitos, esta semejanza es imperfecta. De aquí que aun en los espíritus creados, aun en los más nobles, la esencia y la existencia (*essentia et existentia*) sean cosas distintas, mientras en Dios su esencia es su existencia, porque es esencia pura sin potencialidad alguna. Por esto ninguna criatura es del todo semejante á Dios. Nosotros tomamos nuestras ideas de las cosas sensibles, y como seres espirituales y sensibles que somos, las abstraemos del mundo sensible; de aquí que no puedan aplicarse adecuadamente á Dios. Y precisamente por lo mismo que nosotros no podemos formarnos sino ideas análogas de la esencia y de los atributos de Dios, nos es tambien imposible conocer por evidencia interna, mediante el análisis de los conceptos, el nexo que hay entre el sujeto y el predicado en las proposiciones relativas á Dios, su esencia, sus atributos y sus designios. La razon última y propiamente tal de nuestra certeza, es, pues, únicamente el testimonio del mismo Dios conocido por la Revelacion. Cf. Basil. *C. Eunom. II. 32*: *Μὴς δυνατόν ἐκ τῶν δημιουργημάτων τῆς φύσεως ἀνασκέψασθαι, ἐνὸ μὲν σὺν ἡεῶ. Δυνάμειος τῆς, καὶ σοφίας τέλειος, σὺν, δὲ τῆς φύσεως αὐτῆς ἐνδεικτικὰ ἔστι, ποιήματα. Καὶ οὐδε αὐτὴν πᾶσαν τῶν δημιουργησῶν τῶν δυνατῶν ἀναγκῶς περιττῆσιν.*

3. La Revelacion nos da ante todo la certeza de los misterios, el conocimiento de que existen, pero no nos enseña el cómo: sin embargo, aun este "cómo," puede y debe conocerlo en cierto modo el espíritu humano: Conc. Vatican. Constit. dogmat. *l. c. Cap. IV*: *Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam. Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea percipienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt.* Cf. Pius IX. ad Archiep. Monac. d. 11. Dec. 1862: *Vera ac sana philosophia nobilissimum locum habet, cum ejusdem philosophiae sit, ...viam munire... ad illa etiam reconditoria dogmata, quae sola fide percipi primum possunt, ut aliquo modo a ratione intelligantur.* Leo M. *Serm. XLII. 1*: *Cum ipsa materia eo, quod est ineffabilis, fandi tribuat facultatem, nec possit*

deficere quod dicatur, de qua nunquam potest satis esse, quod dicitur. Augustin (*De Trinit.*, XV, 2): Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse, quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit, quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur et quaerendum invenitur. Nam et quaeritur, ut inveniatur dulcius, et invenitur, ut quaeratur avidius. Podemos y debemos, por tanto, buscar las analogías que sirven para la inteligencia del misterio, si bien nunca pueden convertirlo en verdad plenamente comprensible, pues la suprema felicidad del espíritu consiste siempre en poder dirigir aunque sea sólo una mirada superficial sobre tan elevados misterios. Cf. Thom. C. *Genl.*, I, 8.

IV. La congruencia de la revelacion de misterios, resulta: *a)* de la esencia de Dios, de su vida interior y de sus secretos designios, que han de ser conocidos del mundo por medio de la revelacion; *b)* de la naturaleza finita del hombre, a quien lo infinito y lo divino se anuncia necesariamente como un misterio, al cual corresponde, por su parte, la fe; *c)* del fin sobrenatural á que el hombre ha sido destinado, y del orden sobrenatural á que ha sido elevado; *d)* de la profundidad misteriosa del amor y de la gracia de Dios, de donde procede la elevacion del hombre al orden sobrenatural.

1. La esencia y la vida interior de Dios son un *mysterium absconditum a saeculo*: I Cor. 1, 26. Por esto cuando Dios nos las revela, su revelacion ha de contener necesariamente misterios para nosotros, pues, de lo contrario, tendríamos que ni Dios era el sér infinito, ni podría llamarse revelacion á un acto en que nada se revela.

2. De aquí que el misterio sea la raiz de la verdadera vida religiosa: un Dios que no tuviese misterios para nosotros, y á quien pudiéramos medir con la pobre medida de nuestro entendimiento, no estaría con su infinita majestad sobre nuestro espíritu; nosotros no doblamos la rodilla sino ante lo infinito y lo incomprendible. " Todo misterio parece absurdo, y sin embargo, sin misterio nada hay profundo ni en la vida, ni en el arte, ni en el Estado. ", Strauss, *La antigua y la nueva fe*, 1872, pág. 266. Y la Religion, lo más profundo que hay, ¿podría existir sin misterios?

3. Lo sobrenatural en el orden ontológico (*ordo essendi*), es necesariamente superior á la razon en el orden del conocimiento (*ordo cognoscendi*). Por esto la fe es el gérmen y el principio de donde procede aquel conocimiento incomprendible de Dios en su vision, y aquella bienaventuranza á que el hombre por sus solas fuerzas ni puede aspirar, ni puede siquiera presentir; I Cor. 2, 9; y precisamente por ésto es tambien la condicion *sine qua non* para ella, y el primer paso en la esfera de la vida sobrenatural, la raiz y el fundamento de nuestra justificacion delante de Dios, y de todo mérito sobrenatural. Concil. Trident. Sess. VI. Cap. 8: *Humanae salutis initium, fundamentum et radix* omnis justificationis. Thom. C. *Genl.*, I, 5: Videtur quibusdam fortasse non deberi hominibus

ad credendum proponi illa, quae ratione investigare non sufficit, quam divina sapientia secundum modum suae naturae provideat. Et ideo demonstrandum est, quod necessarium sit homini *divinitus credenda proponi etiam illa, quae rationem excedant*. Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum, quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, oportuit mentem hominis *evocari in aliquid altius, quam ratio nostra in praesenti possit pertingere*, ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit: unde et plurima humanum sensum excedentia proponuntur. *De Ver. q. 14. a. 2: Nihil potest ordinari in aliquem finem, nisi praexistat in ipso aliquo proportio ad finem...* Unde oportet etiam, quod ad hoc, quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, *quedam inchoatio ipsius fiat in eo, cui reponitur*. Vita autem aeterna consistit in plena Dei cognitione, Joan. 17. 3. Unde oportet hujusmodi *cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri*, et haec est *per fidem*, quae ca tenet ex infuso lumine, quae naturalem cognitionem excedunt. Asi, que con la fe empieza ya el conocimiento de la otra vida y con él la eterna bienaventuranza. II. II. q. 4. a. 1: Fides est habitus mentis, quo *inchoatur vita aeterna in nobis*.

4. Todos los misterios divinos son secretos de su amor infinito, y por tanto incomprendible. Joan. 1, 18. Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. I Joan. 4, 16. Et nos credidimus caritati, quam habuit Deus in nobis.

Bossuet (*Oraison funebre d'Anne de Gonzague*): ¿Es increíble que Dios ame y que la verdad se comunique?... ¿Dios, para satisfacer su amor, no hará nada extraordinario? Digamos por toda razón respecto de todos los misterios: Dios ha amado tanto al mundo!

V. Con esto se desvanecen todas las objeciones contra la posibilidad y congruencia de la revelación de misterios; porque: *a)* el misterio, aunque no se puede comprender ni entender enteramente, no es tampoco del todo incomprendible, no es una palabra ininteligible y sin sentido alguno; *b)* para conocer el misterio no se necesita tener una idea perfectamente clara y adecuada (*idea distincta, completa et adaequata*) respecto del sujeto y del predicado, sino que basta con una idea que, aunque incompletamente clara (*idea distincta, incompleta*), sea suficiente para distinguir su objeto de otro cualquiera; *c)* aunque el espíritu humano no conoce con evidencia interna el misterio, pero tiene un motivo externo de certeza, el testimonio de Dios; *d)* la refutación (negativa) de los argumentos contra la posibilidad del misterio, no se confunde con la demostración (positiva) de su posibilidad, es decir, de su racionalidad.

1. El misterio tiene un aspecto luminoso y un aspecto oscuro; nosotros conocemos qué es, y aún en cierto modo cómo es, pero no conocemos entera-

mente cómo es. Es misterio, porque así su "qué es," como su "cómo," no llegan al corazón del hombre... sin la revelación; y sigue siendo misterio porque, aún después de revelado el "cómo," aún respecto al "cómo," sigue oculto á nuestro entendimiento. De aquí que la revelación de misterios no sea una *contradictio in adjecto* (Bretschneider, *Op. cit.* I. § 24). La historia de la teología, de la filosofía y de la ciencia cristiana en general, y especialmente la historia de la civilización cristiana, en oposición á la antigua, nos muestran el lado luminoso de los misterios.

2. Si necesitásemos para el conocimiento verdadero y propio una idea completamente clara del objeto, tendríamos que el campo de la ciencia propiamente dicha sería muy estrecho; pues nuestra ciencia no es nunca enteramente adecuada, de forma que no quede en ella algo que no se explica racionalmente... (contra Locke, *Ensayo*, en inglés, I. ch. 18. Kant, *La religión dentro de los límites de la razón*, en alemán, pág. 168; Fichte, *Crítica de toda revelación*, pág. 196; Bretschneider, *Op. cit.* I. § 24). Cf. Feller, *Catéchisme philosophique*, § 418.

3. Acerca de las objeciones de Rousseau contra el motivo de la fe, véase á Bergier, *Dictionnaire théolog.*, en la palabra *Mystères*. Para refutarlas basta con lo dicho anteriormente.

4. Schleiermacher (*Doctrina de la fe*, en alemán, § 13) dice: "La fórmula ordinaria, que lo que en el Cristianismo está sobre la razón no debe ser contrario á la razón, parece querer decir lo mismo que nuestra tesis; pues implica de una parte el reconocimiento de lo que está sobre la razón, y de otra la tarea de demostrar lo no contrario á la razón, lo cual no puede conseguirse sino por medio de la racionalidad de la exposición." En términos análogos se expresa Dieringer (*La teología antigua y la moderna*, en alemán, 1868, página 35, 98): "Nosotros podemos sostener con entera seguridad la posibilidad de todo aquello cuya imposibilidad no puede demostrarse." El sofisma es evidente. Al exponer los argumentos en pro y en contra de la imposibilidad, se opone razón á razón; por esto la refutación de los argumentos en pro de la imposibilidad, no sobrepuja la esfera del entendimiento natural. Una cosa es demostrar que el misterio no es imposible, y otra demostrar que los argumentos aducidos no demuestran semejante imposibilidad. Para lo primero no basta refutar esta ó aquella objeción, sino que se ha de probar por la naturaleza del misterio que no puede haber contradicción. Que no la hay ni puede haberla, lo sabemos por la razón fundamental de que Dios no puede contradecirse, y que, por tanto, las doctrinas reveladas no pueden ser contrarias á la razón, mas no porque comprendamos el misterio, cuya posibilidad se defiende. Para conocer por medio de la inteligencia de el misterio que entre él y la razón no hay contradicción alguna, sería preciso que tuviéramos una idea adecuada del mismo misterio. Véase á Kleutgen, *Adiciones á la Teología antigua*, en alemán, cuaderno 2.º, pág. 98.

VI. La importancia del misterio para el desenvolvimiento religioso del hombre, resulta considerando que: a) hace posible el acto supremo

de la religion; *b*) satisface plenamente al espíritu; *c*) ilustra con su propia luz aún las verdades del orden natural; *d*) es principio de una más elevada vida sobrenatural.

1. El mito figura la grandeza de Dios bajo una forma sensible, pero que frecuentemente excede la justa medida (indios, griegos): aún entre los hebreos predomina el elemento sensible en la descripción de la grandeza de Dios (אל יצרי אל גביר). La revelación cristiana presenta ante el espíritu humano á Dios con toda su infinita majestad y grandeza espiritual, de modo que ni el pensamiento puede aprehenderlas, ni comprenderlas el espíritu creado. Thom. *C. Gent.* I. 5: Tunc enim solum verum Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus *supra omne id, quod de Deo cogitare ab homine possibile est*, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit. Per hoc ergo, quod homini de Deo aliqua proponuntur, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid *supra id, quod cogitari potest*. Lactant. *l. c.* praef.: Veritas, i. e. arcantum summi Dei, qui fecit omnia, ingenio propriis sensibus non potest comprehendi: *aliqui nihil inter Deum hominemque distaret*, si consilia et dispositiones illius majestatis aeternae cogitatio assequeretur humana.

2. Por esto la Religion radica en la adhesión de nuestro espíritu á lo incomprendible: por esto debe rendir el hombre á Dios un tributo el más digno de Dios y del hombre, y reconocer ante todo el supremo señorío de Dios en el mundo del espíritu, en el reino de las ideas. Así se nos presenta Dios verdaderamente como quien es, como principio y fundamento de toda verdad; y nuestro espíritu se nos ofrece como lo que es, reflejo de la luz. I. Joan. 5, 9.

3. El hombre lleva en sí mismo cierta tendencia á la fe, que es la tendencia de su entendimiento finito á buscar respuesta á todas sus preguntas, respuesta que no halla dentro de sí mismo. Aquí tiene también su raíz la superstición bajo sus diversas formas. El misterio satisface esta legítima tendencia, contestando á aquellas preguntas y despertando constantemente en el hombre el deseo de saber. Agustín *De Trinit.* XV. 2: Secundum hoc accipi potest, quod dictum est in libro Ecclesiastici, dicere Sapientiam: Qui me manducant, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sicient. Id. *Gen. ad lit.* V. 34: Incomparabili felicitate praestantius Deum ex *quantulacunque particula* pia mente sentire, quam illa universa (creata) comprehendere. Thom. *C. Gent.* I. 5: De rebus nobilissimis quantuncunque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert, et ideo, quamvis ea, quae supra rationem sunt, *ratio humano plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur*, si saltem ea qualitercunque teneat fide.

4. El que está en el centro, domina la circunferencia; por esto aún las cosas naturales no son comprendidas verdadera y perfectamente sino á la luz de la fe, pues todo lo natural está ordenado á lo sobrenatural. En el misterio se patentizan los eternos designios de Dios, que abarcan todo lo que hay en el cielo y en la tierra. Además hay en cada misterio — Trinidad, Encarnación, Eucaristía — una serie de ideas que están íntimamente enlazadas con las verdades del orden natural, tales como las de esencia y persona, alma y

cuerpo, materia y espíritu, principio y fin del hombre. Por esto la fe cristiana, no ya á pesar, sino precisamente á causa de sus misterios, dió origen á un desenvolvimiento ántes no presenciado siquiera, que superó con mucho al del mundo antiguo, así en el órden de la especulacion, como en el de la moral y del derecho. Thom. I. q. 1: *Alia est utilitas revelationis mysteriorum scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam de suo ingenio praesumentes..., aestimantes, totum esse verum, quod eis videtur, et falsum, quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus, quae omnino intellectum ejus excederent.*

5. La vida cristiana, así de los individuos como de los pueblos, tiene su raíz en el misterio que obra maravillas por medio de la fe. En esto reconocemos la eficacia y la importancia del misterio. La predicacion desde la cruz, centro de todos los misterios — *Judaëis scandalum, gentibus stultitia* (I Cor. 1, 23) — convirtió á los discipulos en Apóstoles y ha formado á los Santos, y creado la civilizacion cristiana, mientras que la conversion de los misterios en verdades de razon, que ha intentado el racionalismo, falsea y debilita al Cristianismo, y nos reduce nuevamente á las miserias del paganismo decorado con otro nombre. Aun las ideas esenciales de la religion que llaman de la humanidad han llegado al mundo por medio de los misterios cristianos, y sólo en ellos tienen pleno sentido y eficacia.

§ 16. NECESIDAD DE LA REVELACION DIVINA.

I. La necesidad de la Revelacion divina, puede considerarse bajo diversos puntos de vista: *a)* por parte de Dios; *b)* por parte del hombre; *c)* y por parte de la misma verdad revelada. Puede asimismo concebirse esta necesidad: *a)* como absoluta y física, y *b)* como relativa y moral.

II. Por parte de Dios no puede decirse que la revelacion sea necesaria en sentido estricto (*necessitas absoluta et antecedens*), sino sólo hipotéticamente (*necessitas hypothetica et consequens*). La revelacion y la elevacion del hombre al órden sobrenatural, son, del mismo modo que la creacion del hombre, actos del amor libre de Dios.

Thom. I. q. 44. a. 4: *Primo agentis, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas. Ipse solus est maxime liberalis, qui non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.* II. II. q. 110. a. 1: *Bonum creaturae provenit ex voluntate divina; ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturae bonum, proficit aliquod bonum in creaturam...* Secundum hujusmodi boni differentiam *differens* consideratur *dilectio* Dei ad creaturas; una quidem *communis*, secundum quam diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap. 11, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem

dilectio est *specialis*, secundam quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae *ad participationem divini boni*; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturæ *bonum æternum, quod est ipse*.

III. En orden á la necesidad de la revelacion divina por parte del hombre, se debe observar: *a)* que presupuesto que Dios quiso crear el hombre, no podía asignarle otro fin sino conocer y amar á su Criador, al sumo Bien. *b)* Ahora bien; esta posesion de Dios con el conocimiento y el amor, puede ser: *1)* conforme á las facultades y aspiraciones naturales del hombre — fin natural; *2)* superior á todas las facultades y aspiraciones de la naturaleza humana — fin sobrenatural. Aquel orden primero del destino del hombre, es consecuencia necesaria de los designios de Dios en la creacion y del concepto del hombre: de aquí que lleguemos á conocerlo por medio de la razon. El segundo orden del destino del hombre, por el contrario, es un efecto libre de la bondad divina, y no puede conocerse, por tanto, sino mediante una revelacion positiva divina. Por consiguiente, presupuesta la elevacion del hombre al orden sobrenatural, la Revelacion le es absolutamente necesaria.

Rom. 1, 1 sq. I Cor. 2, 7 sq. Thom. *De Ver.* q. 14, a. 2: Est autem duplex hominis bonum ultimum... quorum *unum est proportionatum naturae humanae*, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt... aliud est *bonum humanae naturae proportionem excedens*... quia ad ipsum obtinendum vires non sufficiunt, nec ad *cogitandum vel desiderandum*, ut ex sola liberalitate homini promittitur. I Cor. 2, 9. ...Vita autem aeterna consistit in plena Dei consideratione, Joan. 17, 3. Unde oportet huiusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri, et haec est per *fidem*, quae ea tenet *ex infuso lumine, quae naturalem cognitionem excedunt*. De esta manera, el conocimiento de Dios por medio de la fe ocupa un lugar intermedio entre el conocimiento de Dios por la razon y el adquirido por medio de la vision. C. *Gent.* IV, 1: Est igitur *triplex cognitio hominis de divinis*. Quarum *prima est*, secundum quod homo *naturali lumine rationis* per creaturas in Dei cognitionem ascendit: *secunda est*, prout divina veritas intellectum humanum excedens per *modum revelationis* in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad *credendum*: *tertia est*, secundum quod mens humana *elevatur* ad ea, quae sunt revelata, *perfecte intuenda*.

IV. Al considerar la necesidad de la Revelacion por parte de la verdad revelada, hay que distinguir: *a)* la revelacion del fin sobrenatural y de todos los medios (misterios, gracia, ley mosaica, ley cristiana) que disponen al hombre para alcanzarlo; *b)* la revelacion del fin natural y de todos los medios (conocimiento natural de Dios y ley moral) que hacen al hombre capaz de alcanzarlo.

Al primero se refiere Pío IX. ad Archiepisc. Monacens. d. 11. Dec. 1862: Ad hujusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalium hominis elevationem ac supernaturalium ejus cum Deo commercium respiciunt atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane, cum haec dogmata sint supra naturam, ideo naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Á ambos el Conc. Vatic. I. c. Cap. II: Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus dicinis humanae rationi per se imperia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant.

V. La tesis de la necesidad de la revelacion supone esta otra, que al hombre no le es dado, y es naturalmente imposible establecer el orden normal de relaciones que debe unirle con Dios. De aquí se sigue:

a) que el hombre posee la facultad natural (*potentia physica*) necesaria para conocer esas relaciones en el orden de la naturaleza, y que, por consiguiente, la revelacion no es absolutamente (*absolute et physice*) necesaria; b) que el hombre no posee la facultad necesaria para llegarse á ellas en el orden de la gracia, por lo cual la revelacion es, bajo este concepto, absolutamente (*absolute et physice*) necesaria.

Catech. Rom. P. I. Cap. II. Qu. 6: Magna et praeclara sunt, quae de Dei natura ex rerum effectuum investigatione philosophi cognoverunt... Sed quanto praestantior divini numinis cognitio censenda est, ad quam non communiter naturae contemplatio, sed propriae credentibus fidei lumen aditum patefacit?

VI. Aunque el conocimiento y observancia de la relacion moral y religiosa en el orden natural sea posible absolutamente para el hombre si consideramos sus facultades en el orden puramente abstracto, sin embargo, es tan difícil el tránsito de la posibilidad (*potentia*) á la realidad (*actus*) en el estado presente del género humano, y habida razon de los muchos obstáculos que se oponen á la realizacion de esta posibilidad abstracta, que hemos de calificarla de relativa y moralmente imposible. De aquí que la revelacion divina sea moralmente necesaria, aunque el acto de llegarse á la indicada relacion, en sí mismo y por razon de su objeto (*quoad substantiam*), no sobrepuja el orden de la naturaleza.

1. La diferencia entre imposibilidad física, abstracta y moral, y relativa especialmente en orden al acto moral del orden natural, la explica Suarez (*Disputat. theolog.* Tom. I. Tract. II, 2, 15): Natura humana tam ex parte voluntatis, quae ut causa physica realiter efficit actum humanum moralem, quam ex parte intellectus, qui ut causa moralis illum proponendo movet et inducit voluntatem ad agendum, habet sufficientes vires. Vires enim tam intellectus quam voluntatis non sunt *intrinsece* diminutae per lapsum, quia illae non

sunt aliud quam *ipsa entitas voluntatis et intellectus*, quae tota remansit. Impedimentum, quod occurrit, vires istarum potentiarum *intrinsece* non minuit, nec resistantiam *insuperabilem* inducit... Haec necessitas non provenit ex *physica et absoluta* liberi arbitrii impotentia, sed ex *moralit*, quae est debilitas intellectus et voluntatis ad *constantiter* operandum immediate orta ex voluntatis *infirmirate*, intellectus ignorantia, quia appetitus vehementer propendit ad sensibilia, quae sensibus propinqua et proportionata fortius illum movent, et quia intellectus tarde remitte et vix assequitur rationes superiores. Ex his simul sumitur oritur moraliter impotentia. In manu est potentia physica circumscribendi circumum, sed nunquam circumscribet sine circino.

2. La fe católica explica por el pecado original esta imposibilidad moral del género humano en su estado presente. Cierito que el pecado original no destruyó ni alteró la naturaleza humana (*intrinsece*) en sus facultades esenciales (exceptuando la relacion entre la culpa y la pena) (cf. Augustin. *De lib. arbit.* III. 20. *De don. perseverant.* c. 11. Thom. in I Dist. XXXI. q. 1. a. 2.) y por tanto que su condicion presente no es bajo este aspecto esencialmente distinta de la que era *in statu naturae purae* (cf. Baj. Pr. 21. 26. 55. 78. 79), en cuyo estado el hombre sería inocente pero no estaría adornado de la gracia sobrenatural, y pertenecería, por consiguiente, á otro órden de la divina Providencia. Pero á pesar de esto, el estado actual de la naturaleza humana (*in statu naturae lapsae*) por efecto de circunstancias externas es muy desventajoso comparado con el *status naturae purae*, porque está sujeta á las tentaciones de Satanás (Suarez. *De Gratia Prolegom.* IV. 9. Concil. Trident. Sess. V. Can. 1. XIII. *De Sacram. extrem. Uctionis praef.*) El mundo, los malos ejemplos, las condiciones psíquico-físicas heredadas de sus padres, y todo el pasado pecaminoso desarrollo del linaje humano debilitan al hombre intelectual y moralmente. Killber. *De gratia*. n. 173. Aun en el *status naturae purae* tenía el hombre que luchar con la ignorancia y la concupiscencia (*ignorantia et difficultas*, Augustin. *Retract.* I. 9), pero disponía de mejores auxilios, así exteriores como interiores, para combatirlos. Suarez. *l. c.* c. 2. Martínez de Ripalda. *De eide supernat.* Disp. 1. 14.

VII. La necesidad de la Revelacion en el sentido indicado, se demuestra ante todo por el testimonio de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres. Aquélla, al enseñarnos que Dios puede ser conocido por la razon (Rom. 1. 19 sq. Sap. 13. 1 sq.), declara juntamente que los hombres no han llegado de hecho á conocerlo sino por medio de la Revelacion (Rom. 1. 21 sq. Sap. 13. 10 sq.). Los Santos Padres insisten sobre la corrupcion de las religiones paganas y sobre la impotencia de la Filosofía para anunciar á los pueblos la verdad religiosa.

1. Cf. I Cor. 1, 21. Nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes. Act. 14, 15. Qui in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Eph. 4, 17. Ut jam non ambuletis, sicut et gentes ambulavit in vanitate sensus sui, tenebris obscurantium habentes intellectum, alienati a vita Dei per ignorantiam, quae est in illis propter caecitatem ipsorum, qui

desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem immunditiae omnis in avaritiam. En Sap. 13. 10 sq. se describe el origen y malicia del paganismo.

2. La ruina de la vida religiosa y moral en el paganismo, así como la impotencia de la Filosofía, son descritas por todos los apologistas. Véase por ejemplo, á Tertuliano (*Apologetic.*, especialmente el c. 16 y ss. y *Ad nationes*), Teófilo (*ad Autolyce.* sobre todo II. 2—8), Minucio Félix (*Octav.* c. 18 ss.), San Cipriano (*De idololatriae vanitate*), Clemente de Alejandría (*Cohortatio ad Gentes.* especialmente 2—4), Taciano (*Adversus Graec.*, en particular los c. 21—26), Hermias (*Irrisio gentilibus philosophor.*). Recuérdese también lo dicho en la pág. 32. San Agustín dedica exclusivamente á este asunto el libro segundo de su obra (*De civ. Dei*). Es muy frecuente en los Padres, sobre todo en Tertuliano (*De anim.* c. 1), Arnobio (*Adv. Gent.* I. 25. 38. II. 6), Lactancio (*l. c.* III. 1. IV. 1) hablar de esta imposibilidad moral; de suerte que la opinión extrema acerca de la debilidad de la razón humana en orden al de Dios, suele remitirse siempre á tales testimonios. Sus ataques más vigorosos se dirigen contra la filosofía pagana. Hermias (*l. c. c.* 1) trae su origen de la caída de los ángeles rebeldes. “ Los filósofos, „ decía Clemente de Alejandría (*Strom.* I. 13) y Lactancio (*l. c.* VII. 7) “ no poseen más que fragmentos de la verdad. „ Tertuliano (*De anim.* c. 2) llama á la Filosofía “ affectrix et interpolatrix veritatis. „ Según San Ambrosio (*Hexaëmer.* II. 7. VI. 2. *De fid.* II. 3) y San Ireneo (*l. c.* II. 19), los filósofos son “ haereticorum patriarchae: „ Lactancio (*l. c.* III. 1 sq.) contrapone la sabiduría verdadera, divina, á la falsa, humana. San Jerónimo (*Ep.* 139. 66), San Hilario (*in Ps.* 64. 3) y Teodoroeto (*De Graecor. affectib. curand.* L. I. V.), hacen resaltar la contradicción que entre ellas existe. San Agustín (*De utilitate credendi*) encarece particularmente la impotencia de la filosofía para inferir de ella la necesidad de la fe. Cf. Petav. *Prolegom.* c. 3—5. Thomassin. Tom. III. Tract. I. c. 35—40.

VIII. La historia demuestra:

a) que, abandonados á sí mismos los pueblos, han incurrido en los más graves errores en el orden religioso y moral; b) que la más pura de todas las religiones no es producto de la razón natural, sino obra de Dios por medio de la Revelación.

1. Aducimos como testimonio en pro de nuestra demostración el estado religioso del antiguo mundo civilizado, porque nos muestra cabalmente la pobreza y la perversion de las ideas religiosas en el grado superior de la cultura intelectual puramente humana. De esta suerte, la historia viene á ser para nosotros una verdadera prueba inductiva.

Renan (*Études d'histoire religieuse.* Par. 1857. p. 7) dice:

“ Para las personas poco versadas en las ciencias históricas, es objeto eterno de admiración ver que pueblos á quienes se presenta como los maestros del espíritu humano, adoraban á dioses borrachos y adúlteros, y admitían entre sus dogmas religiosos cuentos extravagantes y aventuras escandalosas. Los más sencillos creen poder engosarse de hombres á

vista de tan prodigiosa ceguedad... Cuando una raza ha mostrado bastante sentido para producir obras como las que Grecia nos ha legado, para realizar un plan político como el que granjeó á Roma la dominacion universal, ¿no sería muy extraño que, por otra parte, hubiese permanecido al nivel de los pueblos entregados al más grosero fetichismo?... Sería inexplicable que naciones que en la vida civil y política, en el arte, en la poesía, en la filosofía, han mostrado cuánto puede el hombre, no hayan pasado en materia de religión de cultos cuyos absurdos sublevarían la razón de un niño en nuestros días.»

La prueba histórica es decisiva: si fuese dado al hombre hallar las verdades de la religion y de la moral naturales por medio de la investigacion puramente racional, habria debido encontrarlas en los millares de años que cuenta su historia. Una facultad que nunca se actúa, una potencia que jamás llega á ser acto, es, á lo ménos moralmente, impotencia. A los que hablan de una « religion del porvenir », más pura, resultado del progreso de las ciencias, le diremos que su opinion es insostenible por dos razones: la primera, porque la religion es una necesidad del hombre en todos los tiempos, Thom. I. q. 1. a. 91: *« cuius (la verdad religiosa) tamen cognitione dependet tota hominum salus, quae in Deo est »*; la segunda, porque la solacion del problema religioso no depende del progreso de las ciencias exactas y experimentales. Cierro que éstas confirman siempre de un modo nuevo la verdad religiosa: pero esta misma verdad, la esencia y la existencia de Dios, las conoce el espíritu por medio de la revelacion (Rom. 1, 19 sq.), así en el tiempo en que los Apóstoles predicaban esta verdad como en la época presente. Además, á la posibilidad del progreso se contrapone la realidad del retroceso, como lo prueba la decadencia de tantas naciones. Thom. in *Aristotel. Eth.* I. Sect. 2: *« Si exercitium studii praetermittitur, tempus est magis causa oblivionis et quantum ad unum hominem et quantum ad diversos. Unde videmus multas scientias, quae apud antiquos viguerunt, paulatim cessantibus studiis in oblivionem abiisse »*.

2. Véase á Dollinger, *Judaismo y Paganismo*, 1857. Libros 7 y 8. Tholack, *El estado moral del Paganismo*, en alemán, 1834. Chastel, *Histoire de la destruction du paganisme*, 1850. Allies, *Formation of Christendom*. I. Vol. 1865.

Los elementos de la prueba histórica son:

a) La esencia de las mitologías, que no son sino la deificacion de la naturaleza, y su perniciosa influencia en las costumbres: Platon. *Republ.* II. p. 198. *De Legg.* XII. p. 365. Aristotel. *Politic.* VII. 15. Senec. *De vit. brev.* c. 16. *De vit. beat.* c. 26. Ovid. *Trist.* II. 1. Terent. *Eunuch.* Act. III. Sc. 5. Horat. Ep. I. 16. Propert. *Eleg.* II. cf. Augustin. *Civ. Dei.* II. 7: *« Omnes cultores talium deorum, mox ut eos libido perpulerit, « ferventi, » ut ait Persius (Sat. III. 37) « tincta veneno, » magis intuentur, quid Jupiter fecerit, quam quid docuerit Plato vel censuerit Cato. »*

b) La falta absoluta de influencia moral de las religiones paganas sobre los pueblos. Augustin. *l. c.* II. 6: *« Demonstrantur loca, ubi populi audirent, quid dii praeceperent de cohibenda avaritia, ambitione frangenda, luxuria refrananda. »* Plutarch. *Amator.* p. 469. Dio. Chrysostom. Orat. 12. Burnouf (*Revue des deux monds.* Tom. LIV. p. 982): *« Es cierto que ántes del Cristianismo »*

no habia en el mundo una enseñanza moral popular que se presentase con forma religiosa y constituyendo parte de la fe.

2. La espantosa inmoralidad y los sacrificios humanos, que hacían parte de los cultos del paganismo. Sobre este particular véase á Porphyr. *De abstín. ab usa animal.* l. II. Plin. *Hist. natur.* XXX. 12. Tertullian. *Scorp.* c. 7. *Apologétic.* c. 4. Dio Cassius XLVIII. 14. Sueton. *Octav.* c. 15. Plutarch. *Arist.* c. 9. *Taban.* C. *Græc.* c. 29. Minno. *Fel. Octav.* c. 30. Lactant. *l. c.* I. 21. Sobre la inmoralidad á Cesar, *De bell. gall.* VI. 16. Diodor. XX. 14. Plutarch. *De superstít.* c. 13. Véase tambien á Sachs, *Los Argeos en el culto romano.* 1866. Dollinger, *Op. cit.* pág. 338, 351, 389, 392. A esta fase repugnante del paganismo, y especialmente á la inmoralidad, hacen referencia los Profetas: Jerem. 32, 35, 19, 5. Ezech. 16. Nahum 3; los apologistas echaban en cara á los paganos estos horrores: Clem. Alex. *Cohort. ad Gent.* c. 12. Origen. *c. Cels.* V. 27. Tertullian *l. c.* c. 14. Lactant. *l. c.* I. 8. Augustin. *Ep.* 91: Non tantum satigis, sed multo scelestius pudor humanus immolatus interibat.

3. Las verdades de la religión natural, y ante todo la creencia en Dios, Criador de todas las cosas, fueron desconocidas de todos los pueblos antiguos, excepto de Israel. Este hecho, único en la historia, no puede explicarse sino por medio de la Revelación divina. Max. Müller (*Essays*, I. pág. 293) dice á este propósito: «al vulgo le parecerá quizá más científico explicar esto, atribuyéndolo al instinto monotheista de los Semitas (como hace Renan, *Op. cit.* pág. 85). ¿Pero el instinto es ménos misterioso que la revelacion? ¿Qué mano le plantó en el espíritu semítico la creencia en un solo Dios? ¿Fué la misma mano la que depositó en el espíritu ário la creencia en muchos dioses? El instinto monotheista de la raza semítica, si realmente tuvo este instinto, ¿cómo fué oscurecido tan frecuentemente por el instinto politeísta de la raza ária? ¿El instinto politeísta de la raza ária pudo ser tan completamente aniquilado que los judíos pudiesen elevar sus plegarias á dioses extráños sobre las colinas de Jerusalem, y los griegos y los romanos llegarán á ser cristianos creyerosos?»

La revelacion primitiva se transmitió desde Adán hasta Noé, conservada en toda su pureza por los predicadores de la justicia. (II Petr. 2. 5.) en la familia de Set, mientras el mal se hizo hereditario en la familia de Cain. Cuando ambas familias se mezclaron (Genes. 6, 3. 5), sobrevino la corrupcion general del linaje humano, y como su consecuencia el diluvio. Salvóse sólo un miembro de la familia de Set, Noé, que fué el nuevo tronco de la humanidad, de donde proceden los tres grandes pueblos, centro de todas las nuevas generaciones, los camitas, los aféticos y los semitas. Dios escogió de entre estos últimos á Abraham, haciéndole padre de una familia que debía conservar el fuego de la verdad divina (Genes. 12, 1 y ss.). Por esto concertó Dios con él una alianza (Genes. 15, 1 y ss.) y trasladó á sus descendientes á la tierra que les habia prometido. Revelóse á Abraham Isaac y Jacob como el Dios omnipotente (אל שדי), como יהוה y á Moisés sobre el Sinai (Exod. 6, 3). Por medio de él concertó con los descendientes de Abraham una alianza de la ley, la antigua alianza, fundada en la fe, trasmitida por los Profetas, que echan en cara al pueblo, inclinado siempre al culto de los idoles, sus pecados, y le predicaban los castigos que ha de sufrir (Oseas, Amós, Miqueas, Isaías).

IX. La necesidad de una revelacion se infiere, finalmente, de la naturaleza de la misma verdad religiosa, así como las condiciones del linaje humano, que está destinado á conocerla. Porque:

a) El conocimiento religioso es absolutamente necesario al hombre, el cual α) necesita conocer ciertamente β) todas aquellas verdades religiosas y morales necesarias para poder alcanzar su fin; γ) en todos los grados de cultura, en todas las edades de la vida, en todos los tiempos.

b) Por medio de la investigacion racional, sólo á muy pocos es dado conocerla, porque: α) muy pocos son los que tienen capacidad para dedicarse á estas investigaciones; β) menos son los que tienen tiempo; γ) y ménos todavía los que tienen aficion á ellas.

c) Llegar á conocer las verdades religiosas mediante la investigacion racional, es trabajo que requiere mucho tiempo: α) así por la dificultad de la investigacion considerada en sí misma, como β) por el desenvolvimiento, de suyo lentamente gradual y progresivo, y frecuentemente interrumpido, del conocimiento humano.

d) Pero, aún presupuesto todo lo que acabamos de indicar, todavía no podría el hombre conocer la verdad sino mezclada con errores α) á causa de la naturaleza de estas mismas verdades; β) y por la dañosa influencia de las preocupaciones y pasiones humanas. De aquí que aún las verdades de la religion natural tengan que ser promulgadas y confirmadas por la Revelacion.

1. Thom. I. q. 1. a. 1: Ad ea etiam, quae de Deo *ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina*: quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per *longum tempus* et cum *admissionem multorum errorum* homini proveniret; a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Más extensamente Thom. II. II. q. 2. a. 4: Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinae cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia huiusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis: et sic non nisi post *multum tempus* vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo, ut cognitio Dei sit *communior*. Multi enim in studio scientiae proficere non possunt vel propter *hebetudinem ingenii* vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitae vel etiam propter torporem addiscendi; qui omnino Dei cognitioni fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio propter *certitudinem*. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt et sibi ipsi *contraria senserunt*. Cf. *C. Gent.* I. 4. *De Ver.* q. 14. art. 10. En términos análogos Hugo Victorin. *in Dionys Hierarch. Cael.* c. 1. Bonaventur. in I. Dist. III. P. 1. art. q. 3. In III. Dist. XXIV. art. 2. q. 3: philosophi, quia fidei caruerunt, in multis erraverunt vel etiam *deseruerunt*. Alexander Ales. I. P.

p. 2. memb. 2. art. 4. Escoto. *Præl. q. 1.* San Agustín funda la necesidad de la Revelación en ser muy pocos los que se hallan en estado de conocer á Dios por medio de la razón. *De utilit. cred. c. 10:* Omnesne putas idoneos esse percipientis rationibus, quibus ad divinam intelligentiam mens ducitur humana, an plures, an paucos? Paucos ais. existimo... quid, ceteris hominibus, qui tantum seruum ingenio praediti non sunt, eandem religionem petes? Especialmente porque el pecado ha oscurecido nuestra razón (*De morib. Eccl. c. 2:* Quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque velantur, perspicuitati sinceritatisque rationis aspectum idoneum intendere nequeunt, saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas.

2. La decisión de la Iglesia sobre el particular, nos la ofrece el Conc. Vatic. *l. c.* Pius IX. *Encycl. d. 8 Dec. 1864:* Ubi repudiata fuit divinae revelationis doctrina et auctoritas, vel ipsa germana justitiae humanique juris notio tenebris obscuratur. *Catech. Rom. P. I. Cap. II. Qu. 6:* Magna et praeclara haec sunt, quae de Dei natura sacrorum librorum auctoritati consentanea et consequentia ex rerum effectarum investigatione Philosophi cognoverunt, quanquam in eo etiam *coelestis doctrinae necessitatem* agnoscimus, si advertamus, fidem non solum hoc praestare, ut, quae viri tantum sapientes longo studio consecuti sunt, ea rudibus quoque et imperitis hominibus statim pateant atque in promptu sint: verum ut rerum notitia, quae fidei disciplina comparatur, multo certior atque ab omni errore purior in mentibus nostris insideat, quam si eas ipsas res, humanae scientiae ratione comprehensas animus intelligeret.

3. Cicer. *De natur. deor. l. 1. 22.* III. 39. *Qu. Tuscul. l. 11,* habla de la incertidumbre de la investigación filosófica, de la debilidad y de la obcecación de nuestro entendimiento, *Tuscul. l. 12,* especialmente al tratar de la naturaleza de los dioses *De natur. deorum l. 13.* III. 40, y de la diferencia que hay entre descubrir una verdad desconocida y demostrar otra ya conocida *In Orator. III. 31,* así como al observar cuán escaso es el número de los que pueden dedicarse al estudio de la Filosofía *De natur. deorum l. 22.* Platon, *Protagor. pág. 155.* *De republ. VI. pág. 292* El exámen de las condiciones necesarias para dedicarse con fruto á las investigaciones filosóficas segun Platon, *l. c. VII. pág. 365.* VI. 277. Estrabon, *l. 2.* Polibio, VI. 56, demuestra que la fe es necesaria para el vulgo. En términos análogos se expresan Marco Aurelio *Tov πρὸς ἑαυτὸν l. 17.* Senec. *Ep. 90.* Platon, *Phaed. pág. 75.* Que los paganos suspiraban por la revelación divina, lo muestran claramente Jamblico, *De vita Pythagor. c. 28.* *De myster. III. 18.* Porphyr. *De abstinentia II. 53.* Plutarc. *De Is. et Osir. c. 1.* *De Pythagor. orac. c. 21 - 24.* Proclo, *Comment. in Platon l. 1.* Simplicio *in Eucharidion Epictet. Comment. I Cf. Euseb. Praepar. evangel. XII. 1 - 4.* Huet. *Quest. Aburtinae. 1690.* Reuchlin, *De arte cabalistic. II. pág. 480.* Y entre los Padres especialmente Lactancio (*Instit. divin. III. 25.*) Primum, quia multis artibus opus est, ut ad philosophiam possit accedi. Grammaticis non parum operae dandum est... id multos annos auferat necesse est. Geometria quoque ac musica et astrologia necessaria est: quae perdiscere neque feminae possunt, quibus intra puberes annos officium maxime casibus domesticis profutura discenda sunt, neque servi, quibus per eos annos vel maxime serviendum est, quibus possunt discere; neque pauperes aut opifices aut rustici, quibus in dies victas labore est quaerendus. — Justino

refiere (*Dial. c. Tryph. c. 2*) que el pitagórico de quien él quiso aprender la sabiduría empezó por preguntarle si había aprendido ya Música, Astronomía y Geometría. E. Burouf (*Rev. des deux mondes* Tom. LIV. pág. 523) dice á este propósito: «el clero europeo que ha combatido esta doctrina (la de la religion natural) como insuficiente é incapaz de reemplazar la revelacion sagrada, muestra conocer mejor que los filósofos la realidad de la vida. Hoy en día vemos por los resultados obtenidos que la religion natural ya casi no tiene defensores.»

X. La Filosofía no quería adoctrinar al pueblo en la religion y en la moral, y aunque le hubiese pretendido no habría podido lograrlo, porque le faltaba

a) Conocimiento cierto suficiente; b) union entre sus varios representantes; c) autoridad sobre el pueblo; d) sancion para sus preceptos.

De aquí la necesidad de la Revelacion aun para las verdades de la religion natural.

1. La filosofía no pensaba en destruir la idolatria. Augustin. *Civ. Dei*. VIII. 12: Sed hi omnes (los filósofos desde Platon hasta Plotino, Porfirio y Apuleyo et ceteri ejusmodi et ipse Plato diis plurimis esse sacra facienda putaverant. VI. 11: Colebat (Séneca), quod reprehendebat, agebat, quod arguebat, quod culpabat, adorabat. Ciceron dice (*De Legg.* II. 10. 12) que no debía modificarse nada de lo que habian enseñado los sacerdotes y adivinos. La base del Estado de Platon es el politeismo helénico (*Republ.* IV. pág. 427; V. pág. 461; VII. pág. 560; *Symp.* pág. 202) Sócrates da culto tambien á los dioses conforme á las leyes del Estado. Jenofonte, *Memorab.* I. 3. 4. III. 16. *Apolog.* c. 24. cf. Epictet. *Enchirid.* c. 38. Apesar de lo cual los filósofos no se dignan descender hasta el pueblo. Schelling (*Método del estudio académico.* pág. 111) dice que el "Odi profanum vulgus et arceo" es "la divisa natural de la filosofía." Ciceron *Qu. Tuscul.* V. 36 (sobre el menosprecio de todos los que trabajan en un taller): singulos sicut operarios barbarosque contemnis. Quintil. *Deciam.* 301. (sobre la aversion á los pobres). Véanse tambien las objeciones de Alejandro de Macedonia con motivo de la publicacion de los escritos de Aristóteles y su contestacion en Plutarco *Alexand.* c. 7. Aul. Gell. X. 5.

2. La Filosofía no podia introducir ninguna modificacion en el paganismo. Sus conclusiones eran deficientes y en su mayor parte falsas: Cicer. *De divinat.* II. 58: Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum. El Dios de Platon no es absoluto y libre: la idea de la creacion le es desconocida; su moral tolera las execrecencias de la sociedad griega (pederastia cf. Aul. Gell. XVIII. 2. XIX. 11), preceptúa la exposicion de los niños, la disolucion del vínculo de la familia, la comunidad de mujeres y la de bienes. Su república es en suma "un Estado espartano idealizado." Plutarco, *Quaest. Symp.* VIII. 2; sobre la moral socrática véase á Zeller, *Filosofía de los griegos.* en aleman, II. 17. Muy importante para juzgar del oficio de la Filosofía como educadora del pueblo, es la declaracion de Platon (*Tim.* pág. 28), que el conocer al Criador de todas las cosas es difícil, el hacérselo conocer á todos imposible. La divergencia entre los filósofos era proverbial y sembraba la duda

en todos los ánimos. Cicer. *De Legg.* I. 20, sus debilidades en el orden moral engendraban el menosprecio hacia la Filosofía. Ciceron, *De natur. deor.* I. 1. *Qu. Tuscul.* II. 4. 1. 12: Quotus enim quisque philosophorum invenitur, qui sit ita moratus, ita animo et vita constitutus, ut ratio postulat? Qui disciplinam suam non ostentationem scientiae, sed legem vitae putet? Qui obtemperet ipse sibi et decretis sui parentis? Videre licet alios tanta levitate et jactatione, ut his fuerit non didicisse melius: alios pecuniae cupidos, gloriae nonnullos, multos libidinum servos, ut cum eorum vita mirabiliter pugnet oratio. Quod quidem mihi videtur turpissimum. Cf. Lactant. *l. c.* III. 15. Quintil. *Institut. proem.* Aristid. *Opp.* ed. Jebb. II. 307. 314. Es importante la noticia que sobre Séneca da Dion. Casio, *Histor.* XX. 16. Finalmente, faltaba á los filósofos una sancion que hiciera que el pueblo pudiese considerar como leyes sus preceptos morales. Lactant. *l. c.* III. 27: Nihil ponderis habent illa praecepta, quia sunt humana, et auctoritate majori, i. e. divina. carent. Nemo igitur credit, quia tam se hominem esse putat, qui audit, quam sit ille, qui praecipit. Ciceron nos enseña cuán escasa era su influencia sobre el pueblo. (*l. c.* II. 1): Est philosophia paucis contenta iudiciis, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et suspecta et invisá: ut si quis universam velit vituperare, secundo populo facere possit.

La Filosofía moderna ha sido más feliz en sus investigaciones acerca de la religion natural y de la Ética, porque esta bajo la influencia del espíritu cristiano. Pero oiganse á pesar de esto las lamentaciones de Jacobi (*Correspondencia.* en alemán, II. pág. 458): «Por desgracia tengo que asociarme de todo corazón á tus lamentaciones sobre la insuficiencia de todas las filosofías, mas no ademas darte otro consejo si no que continúes filosofando con más ardor cada día. De buena gana cambiaria mi caduco y miserable Cristianismo filosófico por el Cristianismo positivo, histórico».

XI. Con esto se desvanecen todas las objeciones contra la necesidad de la Revelacion, en particular la que consiste en

a) Imaginar una «filosofía y religion del porvenir:» porque 1) la religion es una necesidad del género humano en todos los tiempos; 2) la solucion del problema religioso no depende de los progresos de las ciencias experimentales; 3) mientras el hombre viva en el orden actual de la Providencia, estara sujeto á las mismas influencias perturbadoras; 4) el retroceso se opondrá al progreso.

b) La aseveracion, que hay una suma de verdades de la religion y la moral naturales universalmente reconocidas, en que todos deben convenir, ni se ha demostrado ni es demostrable; porque, fuera de la revelacion cristiana, no existe semejante conformidad, y donde quiera que existe no puede menos de reconocerse la influencia de esta misma Revelacion.

c) El argumento sacado de que muchas proposiciones de las matemáticas y de las ciencias naturales, son universalmente aceptadas, nada prueba, porque las verdades de la religion y de la moral natural, no

pueden conocerse con la misma evidencia que las de las ciencias naturales: antes bien, la preocupacion y la pasion perturban no pocas veces su conocimiento.

7. Esta imposibilidad moral no esta en contradiccion con la Providencia divina, pues que 1) tiene su origen en el hombre mismo (Rom. 1. 22 ss.); 2) no es fisica ni absoluta: 3) y tiene explicacion suficiente en el dogma del pecado original.

8. Estas objeciones en Strauss. *Op. cit.* I. pag. 200 y ss. Reimarus. *Imposibilidad de la revelacion* en sus *Fragmentos*, en aleman. 1784. Wogscheider, *l. c.* pág. 48. Bouschbacher I. pág. 229 y ss.

9. Vigamos á Lactancio (*l. c.* III. 30) sobre la hipótesis de una filosofia del porvenir: An expectabimus, donec Socrates aliquid sciat? an Anaxagoras in tenebris lumen inveniat? an Democritus veritatem de puteo extrahat? an Empedocles dilatet animi sui semitas? aut Arcesilas, et Carneades videant, sentiant, percipiant? Ecce vox de coelo veritatem docens, et nobis sole ipso clarius lumen ostendens.

10. San Agustin saca de la ignorancia y la concupiscencia (*ignorantia et difficultas*) una prueba de la existencia del pecado original, refiriéndose á Ciceron (*C. Julian.* VI. 12: *Hominem non ut a matre, sed ut a noverca natura in hunc mundum edi, corpore quidem nudo et fragili et infirmo, animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines, in quo tamen obrutus insit quidam ignis divini ingenii et mentis; cf. IV. 15. 16* Qui ista senserunt, grave jugum super filios Adam et Dei potentiam justitiamque viderunt, etiamsi gratiam, quae per mediatorem liberandis hominibus concessa est, non viderunt. Senec. *De ira.* III. 28: *Omnes inconsulti et improvidi sumus, omnes incerti, queruli, ambitiosi.* Cf. Thom. *C. Gent.* IV. 52. Summ. I. II. q. 85 a. 6. *De ver.* q. 5. a. 5. Y llega á esta conclusion. Sic igitur hujusmodi defectus, quamvis naturalis homini videantur *absolute* considerando humanam naturam ex parte ejus, quod est in ea interius, tamen considerando divinam providentiam, et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis *probabiliter* probari potest hujusmodi defectus *esse poenales*, et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum. A lo cual no se opone Baj. Prop. 79. Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia originali. Cf. Prop. 55. Cf. Bellarm. *De amiss. grat. et stat. pecc.* VI. 15: *Tametsi calamitates humani generis fere omnes potuerunt esse naturales, . . . tamen revelatione habita non mediocriter ratio naturalis fidem ipsam corroborat. Omnino enim verisimile est, non tuisse Deum optimum et nostri generis amantissimum conditurum hominem tam miserum, quam nunc est, nisi peccati nostri magnitudo tale supplicium meruisset.* Con esto se caracteriza bastante la importancia de esta prueba. Cf. Gelas. *Ep. ad Episc. Paven.* El escrito *De Incarnatione et Gratia*, dirigido por monjes escitas á los obispos desterrados á Sicilia. Cone. Arausic. II. Can. 2. Cf. De Rubéis. *l. c.* c. 11.

§ 17. NECESIDAD DE LA REVELACION POR LA INSUFICIENCIA DE LA RELIGION Y DE LA MORAL NATURALES.

1. La insuficiencia de la religion y de la moral naturales resulta de la imposibilidad de que el hombre, en su estado presente, conozca por medio de la investigacion puramente racional el modo y manera cómo ha de adorar á Dios de un modo agradable á sus ojos.

1. Conc. Vatican. *I. c.* Cap. II. Can. 2: *S. q. d., fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo edoceatur, a. s.* De este cónon deducimos una serie de argumentos en pro de la necesidad de la revelacion, los cuales conservan toda su eficacia aún en la hipótesis de que fuese posible al hombre fundar un sistema de religion natural. Sostenemos esta necesidad en el estado actual del género humano. El hombre en el estado meramente natural (*in statu naturae purae*) habria vivido en otro órden de la Providencia.

2. La razon conoce la necesidad de un culto en general (*in genere*), véase la pág. 88, pero no puede fijar su naturaleza propia y sus elementos esenciales (*in specie*). Los Apologistas se refieren en este punto, con razon, al testimonio de (*Pseudo*) Platon. *Alcibiad.* II. init. (escrito verosimilmente por uno de sus discípulos donde se condensa el resultado del coloquio en estas palabras: *Νο. Οὐκ οἶαί τοὺς θεοὺς ἢ τρυφῶμεν ἐδύομενοι καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, ἐνίσταται τούτων τὰ μὲν οὐδόναν, τὰ δ' οὐκ... δοκῶν δοκᾷ πολλῆς προσηθείας γε προσδεῖσθαι, ὅπως μὴ λάσσει τις αὐτὸν ἐδύομενος μεγάλα κακὰ, δοκῶν δ' ἀγαθὰ;... ἐμοὶ μὲν οὖν δοκᾷ βέλτεστον εἶναι ἡσυρῆαν ἔμεναι... ἀναγκαῖον οὖν ἐστὶ περιμέναν ἕως ἄν τις γένηται ὡς δὲ πρὸς θεοὺς καὶ πρὸς ἀλλήλους διακείσθαι.* La historia del sacrificio, manchado en todos los pueblos paganos por el homicidio y la immoralidad, justifica el temor manifestado por Sócrates en este pasaje. La comunidad de culto es ademas el vínculo que une á la sociedad religiosa, y requiere por tanto una autoridad objetiva que lo ordene. San Agustin. *C. Faust.* XIX. 11.

Victor Cousin, *Du vrai, du beau et du bien.* París, 1853, pág. 453: «La Filosofia pide el fundamento natural del culto público en el culto interior de la adoracion. Pero al llegar, por decirlo así, enfrente del Cristianismo, la Filosofia se detiene, atenta del mismo modo á no traspasar sus propios límites, á recorrer en toda su extension y hasta su límite extremo la esfera de la razon natural, como á no invadir un terreno extranjero.»

II. El hombre no puede tampoco alcanzar la certeza de la posibilidad, realidad y condiciones del perdón de los pecados y de la salvacion, por medio de la investigacion puramente racional.

El sacrificio es la institucion fundamental de todas las religiones: no sólo es un acto de adoracion, de accion de gracias, de súplica, sino que con él se expresa principalmente la necesidad de reconciliarse con Dios y de librarse del pecado. Cf. Eusebio, *Demostr. angel.* 2. 10. La imposibilidad de fijar la especie y manera del culto que debe tributarse á Dios, implica tambien la de

conocer con certeza, en el estado presente del linaje humano, la especie y manera del perdón de los pecados. De aquí que no se sigue, sin embargo, que la revelación sea física y absolutamente necesaria, porque el pecado no es un elemento necesario en el desenvolvimiento de la libertad moral.

III. Ciertamente que el hombre puede conocer por medio de la investigación racional que ni el concepto materialista de la esencia del pecado, ni el panteísta, ni el naturalista, ni el racionalista pueden librarnos de ese mismo pecado; pero mediante aquella investigación no le es dado conocer en manera alguna la posibilidad, la realidad y las condiciones del perdón de los pecados.

1. El materialismo proclama que "comprenderlo todo es perdonarlo todo", para él todas las cosas, desde el pensamiento humano hasta el átomo de polvo, son producto de factores que obran necesariamente. Todas ellas son como son, porque deben ser así y no pueden ser de otro modo. É invoca el auxilio de la estadística, la cual afirma que en cierto período y en un círculo determinado de hombres se comete siempre cierto número de crímenes. Pero ¿y el remordimiento y la conciencia de la culpa? ¿Se habría de engañar á sí misma la naturaleza?

2. Para el panteísmo el pecado es la forma de lo finito, un grado de transición necesario, la sombra de la imagen de la vida. Al "sumergirnos en la conciencia de nuestra unión con lo infinito", nos desligamos de las impurezas de lo finito y nos elevamos sobre ellas (Espinoza, Hegel, Strauss). ¿Pero qué significa entónces el aguijón de la conciencia? La posibilidad de pecar radica en nuestra limitación, el pecado procede de nuestro libre albedrío.

3. El naturalismo pretende salvarnos, purificarnos y mejorarnos por medio de la ciencia y de la cultura, de los placeres naturales y artísticos, sin considerar que ni la ciencia, ni la cultura pudieron salvar á Grecia ni á Roma de la desesperación en que vemos sumidos á los hombres más notables de aquellos tiempos (Tacit. *Annal.* III. 18). El arte figura en imágenes de fantasía ó de piedra ó color la vida ideal de la humanidad, en la cual desaparece el pecado y el dolor, y todas las diferencias se resuelven en una inefable armonía; — pero no puede restablecer realmente esta armonía, sino breves momentos, y eso sólo en la esfera de la fantasía: en el punto en que volvemos á la realidad grosera y á las miserias de la vida, renace nuevamente la antigua necesidad bajo todas sus formas. Strauss, *La antigua y la nueva fe.* 1872, página 368. La naturaleza tampoco puede salvarnos (Rousseau): teatro de lucha, de muerte, refléjase en ella la maldición del pasado. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación.* I. 56 nos da un comentario á Rom. 8, 19. Feuerbach y de Hartmann (*Filosofía de lo inconsciente*), afirman que el "Nirvana", el suicidio universal, demuestra que el naturalismo no hace sino encubrir el abismo que, en la vida, constantemente nos atrae, y que niega hasta el instante en que se muere: que con la pérdida de los bienes sobrenaturales del Cris-

fanismo, los bienes de la naturaleza y aun la vida misma pierden su valor é importancia á los ojos del hombre. Menos todavia podrá ser nuestro salvador el Estado, que no es sino la forma con que se presenta la vida colectiva moral, pero que es incapaz de crear esta misma vida, cuya existencia es independiente de él. Véase lo dicho en la pág. 103.

4. La mejor penitencia, dice el racionalismo con Lutero *Th. damn.* a Leon. X. en 16 de Mayo de 1520 (Denz. 631), es no pecar otra vez. Prop. 7. Verissimum est proverbium et omnium doctrina de contritionibus hucusque data praestantius; de caetero non facere, summa poenitentia; optima poenitentia, nova vita. Pero la enmienda no borra la mancha del pecado, que atea en el hombre la imagen de Dios: no restablece el orden de la divina justicia perturbado por el hombre pecador; no compensa en manera alguna la pena que sigue necesariamente á la culpa. Cf. Platon. *Gorg.* pág. 408. Steinhart, *Opera completus de Platon*, en aleman, II. pág. 371. Pero ni el arrepentimiento ni la penitencia basta, por sí solos para librar del pecado. Muestran nuestra aspiracion á librarnos de él, son requisitos necesarios para que se nos perdone (cf. Trident. Sess. XIV. Cap. 4. Fuit quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius); más el perdón no puede otorgarlo, sino Aqué contra quien se ha pecado (Ps. 50. 6. Tertull. *adv. Marcion.* I. 26. Lactant. *De Ira Dei.* c. 4), y la certeza de que podemos obtenerlo no podemos tenerla de nadie sino de Él por medio de la revelacion. Cf. Joan. a St. Thom. *De Incarnat.* Disp. I. art. 3: *Contritio primo se habet ut dispositio, et secundo ut dispositio non immediatam habens connexionem cum gratia, sed mediatam, scil. mediante misericordia Dei, quae lucem gratiae causat in subjecto contrito. Et ita in Scriptura assignatur contritio et conversio ad Deum tanquam actio, super quam calit misericordia Dei sanans animam et justificans.* Suarez, *De Incura.* P. I. Disp. IV. Cap. 10. sq. Thom. I. II. q. 109. a. 7: *Cum peccatum transiens actu, remaneat reatu, non idem est resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati: sed resurgere a peccato est reparari hominem ad ea, quae peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, scil. maculam, corruptionem naturalis boni et reatum poenae. Maculam quidem incurrit, in quantum privatur decore gratiae ex deformitate peccati. Bonum autem naturae corrumpitur, in quantum natura hominis deordinatur voluntate hominis Deo non subiecta: hoc enim ordine sublato, consequens est, ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero poenae est, per quem homo peccando meretur damnationem aeternam. Manifestum est autem de singulis horum trium, quod non possunt reparari nisi per Deum.* Véase sobre esto á Joan. a St. Thom. *Curs. Theol.* Tom. II. Disp. XX. art. 3: *Sicut peccatum factum in pura natura non sit contra Deum finem supernaturalem privative seu positive, sed solum negative, tamen si Deus velit gratis remittere illud, talis condonatio non mensuratur penes id, quod est peccatum in se, sed penes id, quod possit Deus juste exigere in recompensam illius: hanc enim condonat et remittit Deus, non ipsam peccati actionem tantum, ut patet, quando homo condonat alteri injuriam, remittit enim id, quod sibi debebatur pro injuria, non ipsam actionem injuriosam tantum. Sed pro peccato facto in pura natura posset Deus*

juste exigere satisfactionem supernaturalem. *sicut est satisfactio de rigore justitiae*, quae (ob infinitatem peccati) *solum a personis divina exhiberi potest: possent etiam inferre tormenta aeterna...* ergo si totum hoc remittit, tanquam auctor supernaturalis remittit, quia supernaturalia sunt, quae remittit, et posset juste exigere. Además, el conocimiento meramente racional de Dios nos lo representa más bien bajo el aspecto de su justicia que bajo el de su amor; la idea de un Dios misericordioso era extraña a la antigüedad. La mayor altura á que Platón llegó á elevarse en este punto (*De Republ.* II. pág. 379), fué á decir: “Los dioses no son envidiosos...” El mundo antiguo conocía la necesidad de la expiación; pero falto de las luces de la Revelación, no conocía ciertamente su naturaleza, ni sus condiciones; de aquí el funesto error que engendró las abominaciones de los sacrificios paganos.

IV. La necesidad de la Revolución se deriva de la fragilidad de la voluntad humana, que há menester de una regla moral basada en la autoridad y fuera de toda duda, que la razón abandonada á sí misma no puede darle en manera alguna.

1. Acerca de la lucha en el hombre véase á Rom. 7, 10; 8, 26; 18, 23. Gal. 5, 17. Los testimonios de los paganos se hallarán en mi *Apología* I. 2. página 115 ss. II. 1. pág. 43 y ss. Augustín. *De peccator merit.* II. 17: Nolunt homines tacere, quod justum est, sive quia tacer, an justum sit, sive quia non delectat... *Ignorantia* igitur et *infirmitas* vitia sunt, quia impediunt voluntatem, ne moveatur ad faciendum opus bonum vel ab opere malo abstinendum. Ut autem immutescat, quod latebat, et suave fiat, quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adjuvat voluntates. Pseudo Prosper. *De vocat. Gent.* I. 6. Haec voluntas vaga, incerta, infirma ad efficiendum, facilis ad audiendum, in cupiditatibus caeca, honoribus tumida, curis anxia, suspicionibus inquieta, gloriae quam virtutum avidior, famae quam conscientiae diligentior et per omnem suam experientiam miserior fruendo his, quae concupiverit, quam cecendo, nihil in suis habet viribus, nisi periculi facilitatem, quoniam voluntas mutabilis, quae non ab incommutabili voluntate regitur, tanto citius propinquat iniquitati, quanto acrius intenditur actioni. Santo Tomás explica las causas de esta lucha (*C. Gent.* III. 147): Homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim *debilitate rationis*, quae de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi ad finem excluditur. Impeditur etiam ex *passionibus partis sensitivae* et ex *affectionibus*, quibus ad sensibilia et inferiora trahitur, quibus, quanto magis inhaeret, ab ultimo fine distat... Impeditur etiam plerumque *corporis infirmitate* ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. *Indiget igitur auxilio divino homo*, ne per hujusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

2. La Ética meramente racional, carece de principios universalmente aceptados; la historia de la Ética nos muestra en este punto tales contradicciones, que Locke (*De la razón humana*, I. 2^a) creía poder demostrar que las leyes éticas no tenían ningún fundamento en el espíritu humano. Los argumentos aducidos por Locke no prueban esto ciertamente, pero prueban que el que los

principios fundamentales de la moral sean conocidos y aceptados por todos se debe únicamente á la Revelacion. La Ética racional, por otra parte, no se funda en una autoridad infalible y superior al hombre, y carece, por tanto, de motivo suficiente. Es noble, sin duda alguna, perdonar las ofensas y seguir en la vida los senderos de la verdad y de la justicia, pero los medios de que dispone la moral filosófica son ineficaces para enseñar, y todavía más para preceptuar este heroísmo.

Hay dos cosas principales en la moral: el principio, y las reglas de las acciones, que son su aplicacion. La historia de las opiniones morales ofrece respecto de ambos la más monstruosa variedad... Los diversos sistemas caen y reaparecen, conservando siempre sus diferencias características: se disputa repitiendo siempre cada cual sus argumentos comperentorios, aunque sea cosa probada que no bastan á desvanecer las objeciones de los adversarios; y éste es el carácter propio de las cuestiones insolubles... Todos los principios de la moral humana son estériles y sin aplicacion, no porque dado un principio no puedan deducirse de él ciertas reglas, sino porque estas reglas no son *inegables, univrsales y perpétuas*, reglas, en fin, que todos deben reconocer una vez admitido el principio... Hay dos vicios irremediables que han destruido y destruirán sucesivamente todos los sistemas de moral humana: la falta de belleza y la falta de motivos. A. Manzoni, *Sulla Morale cattolica*, 3.

La ilustracion podrá disipar las locuras del entendimiento, pero no las faltas del corazon, ni los vicios de la voluntad. El pueblo tiene razon para creer que la mayor cultura intelectual no va siempre acompañada de mayor perfeccion moral, ni es siquiera una garantía para la educacion moral. Podría demostrarse más bien que los delitos crecen, en vez de disminuir, á medida que crece la cultura, porque la abstencion de crímenes consignados en las estadísticas y castigados por las leyes, no implica más grados de moralidad. Muy bien puede darse un alto grado de cultura intelectual unido á una debilidad moral y áun con sentimientos vulgares. Los vicios del pueblo son groseros, los de las personas cultas vulgares...

V. La moral meramente natural carece de sancion suficiente: faltale la certeza absoluta de la inmortalidad del alma, y no conoce sino imperfectamente la especie y manera de la recompensa en la vida futura. De aquí se infiere la necesidad de la Revelacion.

Cierto que la razon proporciona argumentos en pro de la inmortalidad del alma; pero en presencia de la terrible realidad de la muerte y de la corrupcion del cadáver, la certeza que nos dan no es segura é incontrovertible. Cicer. *Qu. Tuscul.* I. 11: *Harum sententiarum quae vera sit, deus aliquis viderit; quae verisimillima, magna quaestio est: cf. Platon. Phaed.* pág. 63. Además, el pensamiento abstracto de la inmortalidad no es bastante poderoso para contrarrestar la pena de las pasiones si no se tiene idea clara de la vida futura, de la recompensa y del castigo. La historia de la Filosofía nos muestra cuánta es su ineficacia si no le acompaña este conocimiento. Despues que el racionalismo ha renegado de la escatología cristiana, redujo el concepto de la vida futura á la idea vaga y deficiente de la penitencia individual; despues de la muerte,

ésta no podía ménos de sucumbir en breve tiempo á los ataques del panteísmo y del materialismo.

VI. Aunque el hombre, aun en su estado actual, es moralmente libre, sin embargo, la observancia de la ley moral durante mucho tiempo le es moralmente imposible, á causa de la naturaleza de los deberes que ella le impone y de la fragilidad de la voluntad humana. Por esto es necesaria la Revelacion segun que incluye tambien un auxilio divino — gracia.

Rom. 7. 23. *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis.* 24. *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?* 25. *Gratia Domini nostri Jesu Christi.* Matth. 6, 13. *Et ne nos inducas in tentationem.* Augustin. *De spir. et liter. pass. De peccator. merit.* I. c. ult. II. 3. *De gratia Chr.* c. 24: *Legant ergo et intelligant, non lege atque doctrina insuante fortitoseas, sed interna et occulta, mirabili et ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominem non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates.* Lo mismo el Conc. Carthag. II. (in *Ep. synod. ad Innocent. I.*) Augustin. ep. 90). Milev. II. Can. 5. Coelestin. *ad ep. Gall.* c. 6. — Denz. 90: *Neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adjutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit.* Conc. Arausic. II. Can. 9. Aunque durante cierto tiempo puede el hombre vencer las tentaciones más leves y cumplir la ley con las fuerzas de su libertad natural, sin embargo, no puede hacer éste sin especial auxilio divino, aunque si podría si atendemos á sólo la posibilidad en sí mismo (*potentia physica et absoluta*), cuando la lucha es más prolongada y las tentaciones más fuertes, por lo mudable de su voluntad y su falta de perseverancia. El hombre *in statu naturae purae* habria vivido en otro orden de la Providencia y la voluntad hubiera sido fortalecida por Dios con auxilio del orden natural (*auxilium ordinis naturalis*).

La victoria sobre las tentaciones puede alcanzarse por motivos sobrenaturales (*victoria salutaris*), ó por motivos pecaminosos (*victoria vitiosa*), ó meramente naturales (*victoria honesta*); de estos últimos tratamos ahora. Se dice que es grave una tentacion cuando el emendimiento y la voluntad se sienten fuertemente agitados y por mucho tiempo, bien sea por influencias externas ó internas.

La objeccion que se ha hecho recientemente sobre este particular (Carneri) ni siquiera merece ser refutada. El *Video meliora proboque, deteriora sequor.* se ha dicho, no se explica sino por una ilusion, porque el que tiene una conviccion íntima, siente y obra de conformidad con ella. La experiencia y la conciencia contradicen semejante aseveracion.

TRATADO SEGUNDO.

DE LOS CRITERIOS DE LA REVELACION.

§ 18. DE LOS CRITERIOS DE LA REVELACION EN GENERAL.

Los comentadores a Thom. II, II, q. 1, sq. Suarez, *De Fid.* Disp. IV, sq. Lugo, *De Fd.* Disp. V, sq. Kilber, *De Virtut. theolog.* c. 107 sq. Denzinger, *Op. cit.* II, pág. 350 sq. Kuentgen, *La teología escolástica*, en abt. IV, pág. 350 y ss.

I. Siéndole necesaria al hombre la Revelacion en su estado presente, síguese de aquí el deber ineludible que tiene de investigarla, de examinar la religion que se anuncia como Revelacion divina, y de someterse á ella luégo que se ha cerciorado con certeza suficiente de su credibilidad.

San Agustín desenvuelve contra los Maniqueos, con tanta lógica como ingénero, este pensamiento (*De utilit. credendi.* c. 16): *Si enim Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religionae satagendum...* Sin vero et species rerum omnium, quam profecto ex aliquo varissimae pulchritudinis fonte manare credendum est et interior nescio quae conscientia Deum quaerendum Deoque scrutandum meliores quoque animos quasi publice privatimque hortatur: *non est desperandum, ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, qua velut quibus certo innitentes attollamur in Deum.*

II. De aquí se infiere la maldicia del indiferentismo, que declara posible y suficiente para el perfeccionamiento religioso y moral del hombre un sistema de religion y moral naturales, y que por lo mismo mira con indiferencia la religion revelada. Este sistema contradice á Dios y su señorío absoluto sobre el hombre, de quien exige la fe, así como la misma naturaleza humana: pues dependiendo el hombre enteramente de Dios, está obligado á rendirle el homenaje de su fe.

1. Tindal y los deístas del siglo pasado, especialmente Rousseau (*Emil.* III), defienden el indiferentismo. Sus objeciones están ya refutadas por Santo Tomás II, II, q. 2, a. 3: *Videtur, quod credere aliquid supra rationem naturalem non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim et perfectionem cujuslibet rei ea sufficere videntur, quae conveniunt ei secundum suam naturam.* Sed ea, quae sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentium. *Ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem.* Lo cual refuta refiriéndose al fin sobrenatural del hombre. *Sola natura creata rationalis habet immediatum ordinem ad Deum, quia ceterae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare...* *Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio igitur rationalis creaturae non solum consistit in eo, quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam, quod ei attribuitur ex*

quadam supernaturali participatione divinae bonitatis... Unde dictum est, quod ultima beatitudo hominis consistit in *quadam supernaturali Dei* visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum *addiscentis a Deo doctore* etc. Omnis autem talis addiscens *oportet, ut credat, ad hoc, quod ad perfectam scientiam perveniat.*

Syllab. 15: Liberum cuique est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit. Esta proposicion es verdadera en cuanto que *a)* nadie puede ser obligado á aceptar una religion que tiene por falsa; *b)* que no es forzosa, sino que voluntariamente profesa la verdadera religion; *c)* y que nadie puede impedirle que la profese: pero es falsa en el sentido del Autor (Franc. Vigil, *Defensa de la autoridad de los Gobiernos*, Lima 1848; segun el cual cada uno tiene el derecho de aceptar sin más investigaciones conforme á su capricho una religion falsa, si á él sólo subjetivamente le parece verdadera. 16: Homines in cujusvis religionis cultu viam aeternae salutis reperire aeternamque salutem assequi possunt. 17: Saltem bene sperandum est de illorum omnium salute, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur. 18: Protestantismus non aliud est quam diversa ejudem christianae religionis forma, in quo aequae ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est.

Encycl. Pii IX. d. 17. Mar. 1856: Innumera et funestissima damna in christianam et civilem rempublicam ex putidissimi indifferentissimi errore redundant. Hinc enim omnia erga Deum... officia penitus neglecta; hinc ss. religio plane posthabita, hinc omnis juris, justitiae virtutisque fundamenta concussa ac propemodum eversa. d. 9. Nov. 1846:... perinde quasi *philosophia*, quae tota in naturae veritate investiganda versatur, *ea respuere* debeat, quae supremus ac clementissimus ipse totius naturae auctor Deus singulari beneficio et misericordia manifestare est dignatus, ut veram ipsi felicitatem et salutem assequantur (Denz. 1496). Allocut. d. 11. Jun. 1862: Cum autem omnes religionis veritates ex nativa humanae rationis vi perverse derivare audeant, tum cuique homini quoddam veluti primarium jus tribuunt, ex quo possit libere de religione cogitare et loqui, eumque Deo honorem et cultum exhibere, *quem pro sua libito* meliorem existimat.

2. Procediendo de Dios, cuya autoridad es la suprema, como que es la autoridad de nuestro Criador y Señor, la de la Verdad eterna y el Bien sumo; la Revelación no sólo es un beneficio, sino que es tambien un precepto que estamos obligados á cumplir. Aun dado que el hombre pudiera conocer las verdades de la religion y de la moral naturales sin la Revelación divina, deberia sin embargo, someterse á ella, porque la religion y la moral naturales y en general el órden de la naturaleza no lo conducen ni pueden conducirlo al fin á que Dios lo ha destinado, á la vision beatifica. Por esto el conocimiento y el amor natural á Dios no bastan para la justificación. Hebr. 11, 6. *Sine fide impossibile est placere Deo: credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et requirentibus eum remunerator sit.* Prop. damn. 23. ab Innocent. XI. *Fides talis dicta ex testimonio creaturarum* similive motivo ad justificationem non sufficit (Denz. 1040).

3. Sobre el deber de la conciencia fiel dice el Conc. Vatic. *I. c.* Cap. III:

Quum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependat, et *ratio creata increatae Veritati* penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. Can. 1: S. q. d., rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, a. s. La fe es un acto de obediencia. Rom. 1, 5. obeditio fidei. II Cor. 10, 5. in captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. I. Joan. 2, 23. Hoc est mandatum ejus, ut credamus in nomine filii ejus Jesu Christi. Los incrédulos son desobedientes. Tit. 1, 10. Act. 6, 7. Rom. 7, 15. 16. 26; 10, 16. Gal. 3, 1. 5. 7. Clem. A. *Strom.* II. 4: *μακρίως καὶ ἀπὸς, ὅτι τῆς ὑπακοῆς.* Gregor. Naz. *De Prov.* Jamb. II. V. 38: *ἔστι λόγος καὶ τούτο, πείθεσθαι λόγῳ.* Theophil. *ad Autol.* I. 14: *πιστεύω πειθεσθῆναι ἑσθί.* Augustin., *De agon. Christ.* c. 9.: Fides est prima (*virtus*), quae subjugat animam Deo. El deber de sumision y acatamiento de nuestra razon humana, enteramente dependiente de Dios y sujeta á error, á la verdad divina infalible, es condición necesaria de la religion.

4. Por eso la fe es necesaria desde estos dos puntos de vista (*necessitate morali medii*) á causa de la debilidad de nuestro entendimiento, y (*necessitate absoluta medii*) por la desproporcion que hay entre el órden natural y el sobrenatural, y tambien por ser un precepto divino á que el hombre debe necesariamente prestar obediencia (*necessitate praecepti*). Todos los dones de Dios son para la criatura racional un precepto y una prenda juntamente. La fe es nuestra vida sobrenatural, y cuando Dios habla, el hombre no puede negarle la fe, así como no puede negarse á vivir la vida natural.

III. Pues estamos obligados a prestar fe á la Revelacion, preciso es que ésta se nos anuncie como emanada de Dios con una certeza que excluya toda duda racional. tanto más. cuanto que segun los saludables designios de Dios. la revelacion no se hace inmediatamente á cada individuo. sino sólo á algunos á quienes Él elige como órganos por cuyo medio se comunica á la colectividad de los fieles. La fe presupone, por tanto, el conocimiento cierto de que nosotros podemos (*credibilitas*) y debemos (*credulitas*) creer en la Revelacion por ser verdadera y divina. Por esto la Revelacion debe llevar en sí misma ciertas señales — criterios — por donde nosotros podamos conocer con certeza moral que merece ser creida, y la diferenciamos de cualquier otra falsamente llamada revelacion.

1. Que Dios no se revela á todos inmediatamente, lo demuestran, entre otros pasajes, los siguientes: Hebr. 1, 1. Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, diebus istis locutus est nobis in Filio. Exod. 16, 31. Crediderunt Deo, et Moysi servo ejus. Joan. 1, 7. Ut omnes crederent per eum. Rom. 10. 14 — 17. Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. ¿Quomodo credent ei, quem non audierunt? ¿Quomodo audient sine praedicante? El camino ordinario que conduce á la fe es la predicacion de los Apóstoles y sus sucesores, á quienes Dios envió á propagar la buena nueva. ¿Quomodo vero praedicabunt, nisi mittantur? Marc. 16, 18. Qui non credit, condemnabi-

tur. Matth. 28, 20. Euntes ergo docete omnes gentes. Cristo y su gracia nos iluminan y mueven interiormente, y producen en nosotros la fe por la predicacion hecha por el magisterio legitimo. Matth. 1. c. Ecce ego vobiscum sum. Conc. Trident. Sess. VI. Can. 3: S. q. d., sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere... posse, a. s. Cf. Augustin. Tract. III. in I Joan. 11 — 13 y su exhortacion (*De doctrin. christ. init.*): Ne... decepti... nolimus ire in Ecclesias et... praedicantem hominem audire et expectemus... rapti in tertium coelum... et ibi audire Dominum Jesum et ab illo potius quam ab hominibus audire Evangelium. Bellarm. *De verb. Dei* III. 10, 22. Aquella iluminacion y aquel movimiento son necesarios para disponer el entendimiento y la voluntad al acto sobrenatural de la fe, mas no para suplir la palabra de la predicacion, con la cual se enlaza por disposicion divina como factor necesario (*de via ordinaria*) el origen de la fe. Únicamente alguno que otro, como San Pablo, puede decir: (Gal. 1, 12). Neque enim ego ab hominibus accepi illud (Evangelium) neque didici, sed per revelationem Jesu Christi; cf. I Cor. 11, 23. Los pasajes siguientes: Joan. 6, 45. Et erunt omnes docibiles Dei; I Joan. 2, 27. Non necesse habetis, ut aliquis doceat vos: sed sicut unctio ejus docet vos de omnibus, et verum est et non mendacium — presuponen, por tanto, aquel primer factor, la enseñanza de la Iglesia, que unida con la gracia interior nos procura verdaderamente una enseñanza divina. Por esto añade San Juan (26): Haec scripsi vobis de iis, qui seducunt vos. Cf. Ephes. 4, 2. Et ipse (Deus) dedit quosdam quidem Apostolos... alios autem pastores et doctores ad consummationem Sanctorum in opas ministerii, in aedificationem corporis Christi. II Tim. 4, 2. Praedica verbum.

2. La posibilidad y necesidad de adquirir cierto conocimiento de la credibilidad de la revelacion nos la enseña la Sagrada Escritura. Eccl. 19, 4. Qui cito credit, levis est corde. Cristo nos exhorta repetidas veces á que la examinemos: Joan. 5, 39. Scrutamini Scripturas... illae sunt, quae testimonium perhibent de me. Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit. Act. 14, 11. Qui susceperunt verbum cum omni aviditate, quotidie scrutantes Scripturas, si haec ita se haberent. II Petr. 1, 19. Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes tanquam lucernae in caliginoso loco, donec dies clucescat et lucifer oriatur in cordibus vestris. En todos los Evangelistas, y especialmente en San Juan, remite el Señor á sus milagros como confirmacion de la verdad de su doctrina, 5, 36. Ego autem habeo testimonium majus Joanne. Opera enim, quae dedit mihi Pater, ut perficiam ea, ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me. cf. 10, 25. 37. 38: 14, 11. 12: 15. 24. Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent. San Juan refiere extensamente, por ser motivo que indujo á muchos á creer la palabra del Señor, la curacion del ciego de nacimiento (9) y la resurreccion de Lázaro (11); y llama á la fe consecuencia de los milagros del Señor; 2, 11; 2, 23; 7, 13; 12, 37; 20, 30. 31. Haec autem scripta sunt, ut credatis. Con esto cae por su base la aseveracion, que con la palabra *opera* (ἔργα) no se designan los milagros (*signa*, σημεῖα), sino el magisterio de Jesucristo.

Entre los Santos Padres, ya Justino M. (*Apolog.* I. 13) declara contra los paganos, que si los cristianos adoran al Crucificado es porque tienen buenas razones (ματὰ λόγου) para ello; y el mismo apologista llama μαρτυρητὰ καὶ ἀληθευτάτα ἀποδείξεις (c. 30) á los milagros y las profecías. Tertuliano se refiere á los argumentos en pro de la credibilidad del Cristianismo, cuando dice *Apolog. init.*: Hoc unum gestit, ne ignorata damnetur. *C. Marcion.* V. 1: Nihil interim credam, nisi nihil temere credendum: temere porro credi, quodcumque sine originis agnitione creditur. *Apol.* c. 20: Idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis. Teófilo (*ad Autolye.* I. 14) halla en las profecías una “ἀπόδειξις.” Orígenes califica la profecía y el milagro (*C. Cels.* I. 2. 6) de ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως; y todos los apologistas, á contar desde el Autor de la *Epístola á Diognete*, aducen, así negativa como positivamente, los argumentos en pro de la credibilidad del Cristianismo. Augustin. *De praedest.* ss. c. 2: Quis enim non videat, prius esse cogitare, quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. *Ad Simplic.* I. q. 2: Quis potest credere, nisi aliqua vocatione, h. e. aliqua rerum testificatione tangatur. *De fid. ver. quae non vident.* c. 5: Multi falluntur, qui putant, nos sine ullis de Christo indicis credere in Christum. Nam quae sunt indicia clariora, quam ea, quae nunc videmus praedicta et impleta? y en particular la *Ep.* 120 *ad Consent.* y *De vera relig.* c. 24: Neque auctoritalem ratio penitus deserit, cum consideratur. cui sit credendum. c. 25: Nostrum est considerare, quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum, quae una salus est. Hujus rei prima disceptatio est, utrum iis potius credamus, qui ad multos deos, an iis, qui ad unum Deum colendum nos vocant. Para comprender mejor su observacion acerca de la prueba por los milagros (vid. á Strauss *Op. cit.* I. pág. 226. *De ver. relig.* c. 25. cf. *Retract.* I. 13) véanse especialmente *C. Ep. Fundam.* c. 4. *De ver. relig.* c. 3. *De morib. Eccles.* c. 30.

La Escolástica hizo suyos los pensamientos de San Agustín: Thom. II. II. q. 1. a. 4 ad 2: Non enim crederet, nisi videret, ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi. q. 2. a. 1 ad 1: Fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id, quod creditur, habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quod inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata. II. II. q. 2. a. 9 ad 3: Qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmata. Y especialmente *C. Gent.* I. 6. per tot. Ricardo de San Víctor (*De Trinit.* I. 2: Si error est, quem credimus, a Te decepti sumus; iis enim signis doctrina haec confirmata est, quae nisi a Te fieri non potuerunt. Lo mismo Hugo de San Víctor (*Summ. Sent.* I. 1). Suarez. *De fid.* Disp. IV. 2. per tot. Su argumentacion es en la esencia como sigue: Ut propositio objecti fidei sit sufficiens, debet id, quod proponitur, esse evidenter credibile tanquam a Deo dictum adeoque certum et infallibile, quia iudicium, quo voluntas inducitur ad volendum credere, debet esse certum et evidens, fundatum in evidentia credibilitatis; ac proinde non sufficit objectum utcumque proponi tanquam a Deo dictum seu revelatum, sed debet ita proponi cum talibus circumstantiis, ut prudenter appareat credibile eo modo, quo proponitur; hinc non tantum debet proponi ut evidenter credibile, sed etiam ut evidenter credibilis quocumque alio objecto seu doctrina illi contraria; alias credibilitas gigneret formidinem; imo debet ita proponi evidenter credibile, ut etiam ipsa ratio naturalis dicet, esse credendum, et ejusmodi qui-

dem fide, quae sit praeferenda cuius opinionum contrariae. Quamvis enim res sit supernaturalis, potest tamen fieri evidenter credibilis *fundamentaliter per signa* et alia media sensibus objecta adjuvante lumine et discursu naturali; quia credibilitas provenit ex *medio extrinseco*, quod naturali ratiocinio potest cognosci. Dixi *fundamentaliter seu dispositivo*, quia *formaliter denominatur* credibilis ab ipsa fidei virtute. En los mismos términos Lugo *De fid.* Disp. V. Gregor. de Valentia III. Disp. I. q. 1. p. 1. Kilber, *De fid.* 12. 71 sq.

3. Decisiones de la Iglesia sobre este particular: Vid. el Conc. Vatic. *De fid. cath.* Cap. III.: Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis *externa* jungi revelationis suae *argumenta*, facta scilicet divina, atque imprimis *miracula et prophetias*, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter demonstrent. divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata. Quare tum Moyses et Prophetae, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt: et de Apostolis legimus: Illi autem profecti praedicaverunt ubique. Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis (Marc. 16, 20). Et rursus scriptum est: Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco II. Petr. 1, 19. Can. 3: S. q. d., revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna uniuscujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, a. s. Can. 4: S. q. d., miracula nulla fieri posse proindeque omnes de eis narrationes, etiam in Sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo nunquam cognosci posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari, a. s. ... Ut autem officio, veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad *solan enim Ecclesiam catholicam* ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinatus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suum nempe mirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam, in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est *motivum credibilitatis* et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa veluti signum elevatum in nationes (Is. 11, 12) et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cf. *Prop. dam.* 4 ab Innoc. XI. d. 1679: Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili Prop. 21: Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidat, ne non sit locutus Deus. (Denz. 1021, 1039). Además la tesis suscrita por Bantain en 8 de Setiembre de 1840 3: Revelationis christianae probatio ex miraculis Christi desumpta, quae testium ocularium sensus mentesque percellerat, vim suam atque fulgorem quoad subsequentes generationes non amisit. Haec eadem probatio in traditione omnium christianorum orali et scripta reperire est. Qua duplici traditione illis demonstranda est, qui vel eam rejiciunt, vel qui admittant, requirunt. 6. Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis, Judaeis per Moysen et Christianis per Jesum Christum factae, probare valet. (Denz. 1490, 1493). cf. *Thes. contra Traditionalism.* dr. 11 Jan. 1855. *Thes.* 3. Pius IX. in *Encycl.* d. 9 Nov. 1846.

IV. La posibilidad de criterios para la revelacion, se funda en la fuerza ingénita y constante de la razon humana, que procediendo de Dios como Autor de la naturaleza, no puede contradecir á la revelacion como obra de la gracia, antes encuentra su elevacion y perfecciona-

miento en ella. La necesidad de los criterios de la revelacion radica en la libertad y en la naturaleza moral del acto de la fe.

V. Los caracteres generales de estos criterios se infieren de su misma importancia y de la naturaleza de la fe. Deben ser *a)* objetiva y universalmente eficaces; *b)* producir una certeza absoluta; *c)* sean cuales fueren la capacidad intelectual y la instruccion del hombre. y *d)* no pertenecer solamente al pasado, sino mostrarse constantemente y con sus elementos esenciales en la institucion de Cristo y de la Iglesia.

1. La revelacion, ya se la considere como hecho (*ex parte attestantis*), ya se considere su objeto (*objectum materiale*), no es evidente. Hebr. 11, 1. argumentum non apparentium. Joan. 20, 9. Beati, qui non viderunt et crediderunt. I. Petr. 1. 7. 8. In quem nunc quoque non videntes creditis. II Petr. 1, 19. Augustin. Tract. XL. 9 in Joan.: Quid est fides, nisi credere, quod non vides. LXXX. 1: Quid magnum est, si creditur, quod videtur? La fe, es, por tanto, segun Clemente de Alejandria (*Strom.* VII. 17): ἀνευ θεωρίας παραδείξιμένη, τὸν ἀρχαῖον λόγον, los creyentes ὁ ἐν τῷ ἀρχαίῳ γλωσσίζοι. Bonaventur. (in III. Dist. 23. art. 1. q. 1 ad 2): Aliter verum est objectum fidei, aliter objectum scientiae. Scientiae objectum est, quia est verum visum. Fides autem est objectum, quia est verum non visum. (III. Dist. 24. dub. 1): Privatio visionis facit ad laudem credulitatis praesupposita tamen rectitudine in ipsa credulitate, et hoc *ex duplici causa*. Primo propter humiliationem et captivitatem intellectus... secundo, quia talis credulitas est a mera voluntate, non ab aliqua necessitate. (III. Dist. 23. a. 1. q. 2): Intellectus non habilitatur ad assentiendum ipsi veritati secundum suum iudicium, sed secundum voluntatis imperium. Thom. II. II. q. 2. a. 1 ad 1: Fides non habet inquisitionem rationis naturalis, demonstrantis id quod creditur; habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quae inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata. q. 1. a. 4: Fides importat assensum intellectus ad id. quod creditur. Assentit autem intellectus alicui *dupliciter*: uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, ut est in *principiis* primis, quorum est intellectus, vel per aliud cognitum, sicut patet de *conclusionibus*, quorum est *scientia*. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam *electionem voluntarie*, declinans in unam partem magis quam in aliam: et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit *opinio*: si autem sit cum *certitudine absque tali formidine*, erit *fides*. Illa autem videri dicuntur, quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est, quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis, aut secundum sensum aut secundum intellectum. C. Gent. III. 20: In cognitione fidei *principaliter habet voluntas*: intellectus autem assentit per fidem his, quae sibi proponuntur, quia vult, *non autem ex ipsa evidentie necessario tractus*. II. II. q. 2. a. 9. ad 2: In scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis in rem scitam et consideratio rei scitae. Assensus autem scientiae non subijcitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis, et ideo

assensus scientiæ non est meritorius. Sed *consideratio actualis rei scilicet subjacet libero arbitrio*, est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. Et ideo consideratio scientiæ potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis. Sed *in fide utrumque subjacet libero arbitrio*, et ideo quantum ad utrum que actus fidei potest esse meritorius... Ipsum autem credere est *actus intellectus assentientis veritati diviniæ ex imperio voluntatis motæ a Deo per gratiam*, et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum. Suarez (Disp. III. 7. 8): *a)* que la fe no tiene evidencia, á lo ménos *a parte objecti formalis*. *b)* Esta evidencia *ex parte testificantis* no la tiene enteramente la Iglesia, ni siquiera la tenian los Apóstoles y los Profetas porque no les era necesaria ni á ellos ni á sus discipulos, á excepcion quizá de algunos de los principales profetas, como Moisés, los cuales, por tanto, no tenian que hacer ningun acto de fe propiamente dicho. *c)* Cuando hay evidencia *ex parte testificantis* no puede existir el acto de la fe, porque entónces el asentimiento no es libre. Lugo II. 1: *Inter testimonium divinum clare cognitum et veritatem objecti apparet clare et evidenter necessaria connexio*, porque las premisas evidentes, Dios ha hablado. Dios es veraz, tendrian por evidente corolario la fe, y obligando á creer al entendimiento, le privarian por el mismo caso de libertad y mérito en el acto de creer.

2. Aunque la revelacion no es evidente como hecho, ni en cuanto dice relacion á su objeto, sin embargo, es evidente la credibilidad de los que atestiguan la revelacion: Thom. *l. c.* ad 2: *Ea, quæ subsunt fidei, dupliciter considerari possunt: uno modo in speciali, et sic non possunt esse simul visa et credita; alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis, et sic sunt visa ab eo, qui credit. Non enim crederet, nisi videret, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi, cf. q. 5. a. 2.* Esta diferencia entre la evidencia de la verdad en si misma y la evidencia de su credibilidad, la hace resaltar Cayetano (*Comment. in h. l.*) con el ejemplo del juez. Kilber *l. c.* n. 112: *Sicut rem esse credibilem aliud est ac rem esse veram, sic et aliud est rem esse evidenter credibilem ac esse evidenter veram.* De donde concluye: *Articuli nostræ fidei communiter loquendo non sunt evidenter veri seu evidentes in attestante, evidentiæ proprie tali, excludente formidinem etiam imprudentem:* de aquí la posibilidad de las dudas acerca de la fe, la necesidad del impulso de la voluntad (*imperium voluntatis*), para mover á la inteligencia al asentimiento, así como la libertad y el mérito del acto de la fe.

3. Nuestra fe, dice el Concilio Vaticano, debe corresponder á la razon (*rationi consentaneum obsequium*). La fe es ante todo, y considerada en si misma, un acto del entendimiento, pero consecuencia de un acto de la voluntad. El entendimiento no asiente sino á la verdad, ni la voluntad se decide sino por el bien. Por esto al acto de la fe precede un juicio evidente sobre la credibilidad y la obligacion de creer, las cuales no se diferencian entre sí, porque ésta implica aquélla, aunque con frecuencia se hallan separadas en los incrédulos (Murray. *De Eccl.* I. pág. 46). Este juicio se funda en razones objetivas (*quam actus postulat ex vi sui objecti formalis*) no subjetivas (*ex adhesionem ac voluntate assentientis*), y excluye toda duda aun la irracional, Kilber. *l. c.* n. 106. Sin esta

evidencia el acto de la fe sería precipitado ó imprudente y quedaría la posibilidad de duda racional, lo cual contradice la naturaleza de dicho acto. *Prop. damn. ab Innoc. XI. d. 2. Mart. 1679* (Denz. 1038) 21. Assensus fidei supernaturalis potest stare cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidat, ne non sit locutus Deus. Lugo, V. n. 3. 23. Gr. de Valentia. D. I. S. I. p. 4. Pius IX. Encycl. d. Nov. 1846: Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et errat, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse locutum, ac eidem, quemadmodum sapientissime docuit Apostolus (Rom. 12. 1) rationabile obsequium exhibeat. Esta evidencia es exterior y moral (*evidentia extrinseca et moralis*) porque descansa en la autoridad de testigos fidedignos, y no es necesariamente igual en todos, pero es suficiente y correspondiente al grado de cultura de cada uno (*evidentia relativa et respectiva*). Kilber. *l. c.* Suarez, V. 4. 8: Hanc dico evidentiam non esse aequalem in omnibus, nec eodem modo esse postulandam in simplicibus credentibus ac in sapientibus. Ciertamente el sabio y las personas más ilustradas conocerán de una manera más elevada que las personas incultas los motivos de credibilidad; pero en su esencia estos motivos son los mismos para unos y otros. Lo cual no excluye que Dios pueda producir extraordinariamente la fe mediante una iluminación interior, como en el caso de San Pablo, sin que preceda á la fe la enseñanza de los dogmas por el magisterio eclesiástico y el exámen de los motivos de credibilidad.

4. Todos los criterios por los cuales manifiesta Cristo la credibilidad de su revelación, se hallan en la Iglesia católica, y únicamente en ella (Conc. Vatic. *l. c.*) pues no puede separarse á la Iglesia sino mentalmente, y de ningún modo real é históricamente, del Cristianismo. La Iglesia es el cuerpo de Cristo (Eph. 4, 12), la forma concreta del Cristianismo. El mismo acto que fundó la religion de Cristo, fundó también á la Iglesia: por esto los Apóstoles (I Cor. 12, 12) la llaman Cristo. Por esto, todo lo que en la edad antigua se refiere al Cristianismo, es una profecía acerca de la Iglesia: los milagros y las profecías del Señor, los milagros de los Apóstoles se han obrado en y para la Iglesia, la santidad de su doctrina es la santidad de la doctrina de la Iglesia, la propagación y conservación del Cristianismo, la santidad de sus confesores, el testimonio de sus mártires son efectos del espíritu de Dios en la Iglesia: y por eso ésta es "magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis, et divinae suae legationis testimonium irrefragabile..." Conc. Vatic. *l. c.* Reinering. *Theologia fundamentalis* I. pág. 160. sq. *Apología* II. 3. pág. 406 y ss.

5. La evidencia con que nosotros conocemos los motivos de credibilidad no es sino premissa y preámbulo del acto de la fe (*praecambula fidei*). Thom. *De Ver. q. 14. a. 9 ad 8.* Cognitio fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Cf. *C. Gent. I. 6.* "inducit... ó también "impellit," "conducit," ad fidem. Viva Trutin. in *Prop. n. 19. damn. ad Innoc. XI. Prop. III. Indic. d. Jun. 1855* (Denz. 1507) ; se ha, por tanto, sólo de un modo externo (*extrinsece*) respecto de él. El motivo de la certeza del acto de la fe (*objectum formale*) lo constituye la autoridad de Dios revelador, su principio enérgico (*causa efficiens interior*), la gracia por cuya virtud únicamente se verifica aquel

acto como sobrenatural que es. Thom. II. II. q. 6. a. 1 ad 1: Per scientiam gignitur fides et nutritur per modum *exterioris persuasionis*, quae fit ab aliqua scientia; sed principalis et *propria causa* fidei est id, quod interius movet ad assentiendum. Kilber, n. 216: Fides *dispositive* sumpta ultimo resolvitur in signa credibilitatis. Fides sic sumpta est iudicium credibilitatis inducens ad ipsum actum fidei. Fides *creditive* sumpta seu intra *proprios* terminos ultimo resolvitur in divinam auctoritatem et locutionem, exercite revelatam et per ipsum fidei actum creditam.

VI. Con esto se destruye la aseveracion de los que rechazan toda demostracion científica de la divinidad del Cristianismo como contraria á la naturaleza del acto de la fe, que es obra de la gracia y de la libertad. Porque los motivos de credibilidad no demuestran la evidencia del hecho ni la del objeto de la revelacion (*evidentia revelationis et veritatis revelatae*), sino únicamente la evidencia de su credibilidad (*evidentia motorum credibilitatis*). Mas no por esto se excluye la gracia, sino que se la presupone como principio enérgico del acto sobrenatural de la fe, que sin la gracia sería absolutamente imposible para la criatura. La libertad del acto de la fe no se suprime por el hecho de que el creyente se resuelve en virtud de razones á aceptar la verdad revelada. Lo que se rechaza es el tenerla inmediata y ciegamente como verdadera sin examinar los motivos de este asentimiento.

1. Frank sostiene esta última opinion en su *Sistema de la corteza cristiana*, I. pág. 18: « Debemos proclamar como axioma constante del conocimiento cristiano, que la conviccion cristiana que se trata de despertar, fortalecer y mantener en aquellos trabajos apologeticos, no cuenta entre sus factores esenciales los medios de la comparacion humana, la demostracion del carácter histórico, racional, uno y lógico del Cristianismo, sino aquellas fuerzas morales é intelectuales, ingénitas en el Cristianismo desde que fué fundado por Dios, y que son tambien las únicas que ponen la virtud de despertar, alimentar y conservar la fe cristiana. Si fuera posible que aceptásemos y nos convenciésemos de la verdad de las ideas cristianas por medio de demostraciones meramente racionales, esto no daría el resultado á que aspira la Apologetica. La conviccion que surgiria de aquí, sería enteramente distinta de la fe... sería en realidad una prueba contra la verdad del Cristianismo, de la cual podríamos cerciorarnos por otros factores que los instituidos por Dios con este objeto. »

La oscuridad de esta exposicion salta desde luego á la vista. En el acto de la fe, como en todo acto bueno sobrenaturalmente, obran dos factores: la gracia divina y la libertad humana. Aquélla es absolutamente necesaria para iluminar el conocimiento y mover la voluntad, pues sólo un principio sobrenatural puede disponerlos á ambos para llevar á cabo el acto de la fe; pero no excluye la actividad humana. Hermes negó el carácter sobrenatural del acto de la fe, como tal, en cuanto que es acto voluntario de nuestro entendimiento, oponiéndole á la « fe del corazon, » no obstante haber proclamado la Iglesia muy luego el carácter sobrenatural de aquel acto. Conc. Arausic. II.

(Denz. 148. Can. V.): S. q. d., sicut augmentum, ita etiam *initium fidei* ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, i. e. per inspirationem Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur, beato Paulo dicente: Confidimus, quia qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Domini nostri Jesu Christi. Et illud: Vobis datum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed etiam, ut pro illo patiamini. Et: gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis: Dei enim donum est. Conc. Trident. Sss. VI. Cap. 6: Fidem ex *auditu* concipientes *libere* moventur in Deum credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt: pero al mismo tiempo se dice en el Cap. 5: ipsius justificationis exordium (por medio de la fe) *a Dei per Christum Jesum praecedente gratia sumendum esse*. Uno de los errores de Hermes es la negacion de este dogma (*Dogmática*, parte III, § 285): "Esta (la fe del conocimiento ó de la razon) consiste en el asentimiento forzoso á las pruebas de la verdad del Cristianismo, que nos obliga á creer en la verdad demostrada; pero aquélla (la fe del corazon) es una sumision libre, incondicional á lo demostrado, á Dios y á las cosas divinas: una sumision que eleva al hombre sobre todos los placeres terrenos, y así le comunica un vivo amor á Dios y un sentimiento vivo de la dignidad humana... La fe pasiva surge necesariamente por virtud de la organizacion meramente natural del entendimiento y de la razon humana, y no puede, portanto, decirse que la gracia interior sea necesaria para el acto de la fe.," Véase contra esta doctrina el Conc. Vatic. *De fil. cathol.* III. Can. 5: S. q. d., assensus fidei christianae non esse liberum, sed *argumentis humanae rationis necessariis produci*: aut ad solam *fidem vicam*, quae per charitatem operatur, *gratiam Dei* necessariam esse, a. s. Thom. *Som.* II. II. q. 6. a. 1: Quantum ad secundam, scilicet ad assensum hominis in ea, quae sunt fidei, potest considerari *duplex causa*, una quidem *exterius inducens*, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem: *quorum neutrum est efficiens causa*: videntium enim unum et idem miraculum, audientium eandem praedicationem quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam *causam interiore*, quae movet hominem interius ad assentiendum his, quae sunt fidei... Cum homo assentiendo his quae sunt fidei elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex *supernaturali principio interius movente*, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad *assensum*, qui est *principalis actus fidei*, est a Deo interius movente *per gratiam*. C. l. c. I. II. q. 63. a. 3. Porque el juicio sobre la credibilidad y la obligacion de la fe, debe ser resultado de una iluminacion sobrenatural, del mismo modo que la voluntad de creer procede de un impulso sobrenatural. Augustin. *C. duas epist. Pelay.* IV. 8: Quis non videat, prius esse *cogitare*, quam *credere?*, Nullus enim credit, nisi prius cogitet, esse credendum, *et hoc vult Apostolus non esse ex nobis, sed ex gratia*. Ciertamente que la credibilidad de la revelacion puede demostrarse filosófica é históricamente; pero la fe adquirida por este medio sería meramente natural, no sobrenatural. Suarez.

l. c. Disp. VI. Sect. 8, 14: Supernaturalis illuminatio, quae in intellectu praecedat ad voluntatem credendi, non est necessaria *per se ad iudicium credibilitatis*, sed *propter supernaturalem actum voluntatis*, i. e. non est necessaria, ut illud iudicium fiat, sed ut illud adjuvat ad excitandum et *obtinendum actum voluntatis*. Cf. Conc. Milev. II. Can. 4 (Denz. 68): Utrumque donum Dei est, et scire, quid facere debeamus, et diligere ut faciamus. Thom. S. II. II. q. 2. a. 1: Fides non *habet inquisitionem* rationis naturalis *demonstrantis id quod creditur*: habet tamen inquisitionem quandam *coram*, per quae homo inducitur ad *credendum*, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata. a. 9 ad 3: Ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, *quod plus est*, interiori *instinctu Dei invitantis*: unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum, et ideo non tollitur ratio meriti. La última razon la hallamos en la *Summ.* I. II. q. 62. a. 1: Respondeo, quod per virtutem perficitur homo ad actus, quibus in beatitudinem ordinatur; est autem duplex hominis beatitudo seu felicitas. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest *per principia suae naturae*. Alia autem est beatitudo *naturam hominis excedens*, ad quam homo *sola divina virtute pervenire* potest secundum quandam divinitatis participationem: secundum quod dicitur II Petr. 1, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum *secundum suam proportionem* non *sufficiunt* ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam, unde oportet quod *adhibeatur homini divinitus aliqua principia*, per quae ita ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem naturalem, non tamen absque adiutorio divino: et huiusmodi principia dicuntur *virtutes theologicae*, tum quia habent Deum pro objecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum, tum quia a solo Deo nobis infunduntur, tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura huiusmodi virtutes traduntur. Mas como por la fe, como por medio de las demas virtudes teologales, el hombre es elevado á una asociacion sobrenatural con Dios, superior á la que puede alcanzar por su sola naturaleza, y que nos prepara ya en la tierra para la eterna bienaventuranza en la vision divina, el principio enérgico (*principium interius*) de la fe, no puede ser otro que la gracia. I Joan. 3, 15. Qui credit, habet vitam aeternam. Thom. *De Ver.* q. 14. a. 2. u. 3. l. c. q. 4. a. 1. 2. prol. in I. Sent. q. 1. a. 1: Est alia Dei contemplatio, qua videntur immediato per suam essentiam; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei propositionem... Manducetur homo ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem, non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspirationem; et haec est doctrina theologica. Cf. Sup. Boëth. *De Trinit. proem.* q. 2. a. 2.

1. La gracia no sólo es moralmente necesaria á causa del carácter sobrenatural del acto de la fe, sino tambien en razon á la dificultad que este acto ofrece á la naturaleza humana, que aspirando á conocer por su propia penetracion los misterios de la revelacion que superan á los sentidos y al entendi-

miento, está expuesta siempre á la tentacion de la incredulidad. Asimismo el amor á Dios sobre todas las cosas (*actualiter et effective*) por el cual triunfa el hombre áun de las tentaciones más peligrosas, y cumple todos los preceptos de la ley moral, no absoluta, sino moralmente, le es imposible llegar á él sin el auxilio de la gracia; Rom. 7. 23. 34. De suerte, que la gracia bajo sus dos aspectos como *gratia sanans* y como *gratia elevans* es necesaria para el acto de la fe y no es en manera alguna incompatible con el conocimiento de los motivos de credibilidad.

2. Pero esta evidencia de la credibilidad de la revelacion no implica tampoco la negacion de la libertad en el acto de la fe; porque ni el hecho de la revelacion divina ni su objeto son evidentes, y por esto la voluntad libre, movida por la gracia, es quien impulsa al entendimiento á prestar el asenso de su fe, el cual, en oposicion al convencimiento natural es un *assensus super omnia*, y por consiguiente, no puede ser resultado de la demostracion científica. Thom. *De Ver.* q. 14. a. 1: Quandoque intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis, neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, neque etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; *determinatur autem per voluntatem*, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad *movendam voluntatem*, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur *bonum* vel *conveniens* huic parti assentire; et ista est *dispositio credentis*. C. *Gen.* III. 40: In cognitione fidei *principiositatem* habet voluntas; intellectus autem assentit per fidem his, quae sibi proponuntur, *quia cult.* non autem *ex ipsa veritatis evidentiâ necessario tractus*. Cf. II. II. q. 2. a. 9. ad 3: Ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum. Inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum; et ideo *non tollitur ratio meriti*. Lugo *l. c.* Disp. II. Sect. 1. n. 104: Objeiunt, quia assensus fidei debet esse liber: quando autem objectum evidenter constat, non assentitur libere intellectus, sed ex necessitate, ergo non est assensus fidei. Ad hoc facile respondetur ex dictis; actum fidei *semper esse liberum*, quia licet aliunde necessitetur intellectus ad assentiendum illi objecto, nunquam tamen necessitatur ad *credendum illud ex motivo revelatiâis* divinae, quod sufficit, ut actus fidei liber sit, non quidem in se, sed in causa, nempe *in voluntate imperante*, sive sit voluntas imperans solum assensum ad veracitatem et revelationem, quo assensu stante necessitetur intellectus ad credendum objectum revelatum propter divinam auctoritatem, sive requiratur etiam voluntas alia imperans alium assensum praeter assensum praermissam. Suarez *l. c.* IV. 5, 6: Dico, hanc evidentiâ *credibilitatis*, non impedire actum fidei circa res sic credibiles, quia *semper fides retinet suam majorem certitudinem ac perfectionem*; nam in superioribus dictum est, etiam evidentiâ veritatis, si sit inferioris ordinis, non impedire verum actum fidei ejusdem veritatis: ergo multo minus impediret evidentiâ credibilitatis, quae semper *relinquit obscuram certitudinem ipsam*. Tampoco puede sostenerse que, porque nosotros admitamos sin dificultad la existencia de hechos

humanos, fundados en un testimonio fidedigno, esto mismo deba explicarse al hecho de la revelacion. Pues prescindiendo de su objeto sobrenatural y en su mayor parte misterioso, en ella áun el testimonio (el hecho de la revelacion) del testigo fidedigno, de Dios, no es evidente para nosotros, y sólo evidentemente creible, mas no evidentemente verdadero. Kilber, *l. c.* n. 103 sq.

Por esto la Iglesia ha condenado con razon la proposicion siguiente: (*Prop. damn.* 19. ab Innoc. XI. Denz. 1030.). *Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in seipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad fidem impellentium.* 20. Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat supernaturalem. Cómo y de qué manera puede influir la voluntad en el acto del conocimiento, lo explica Viva, *l. c.* i. h. Th. Así como una circunstancia exterior, por ejemplo, el peligro de muerte es ocasion (*motivum extrínsecum*), para producir un acto de perfecto amor de Dios, pero el motivo propio (*motivum intrínsecum*), de este amor, no es el temor, sino Dios, el Sumo Bien; de la misma manera los motivos de credibilidad no hacen sino movernos exteriormente al acto de creer, cuyo motivo propio y esencial es la autoridad de Dios como *prima veritas revelans*. Si el creyente no prestase su asentimiento, sino únicamente movido por los motivos de credibilidad (*firmitate virtutis cognoscitivae ad suum cognoscibile*, Thom. *De Ver.* q. 24. a. 1), entónces su acto de fe no sería infalible (*Conc. Trident.* Sess. VI. Cap. 9), ni sobrenatural, porque descansaría en el testimonio falible de la razon. Por esto mismo la voluntad ayudada de la gracia puede y debe ordenar á la inteligencia el asentimiento, el cual es más firme que el producido por los motivos de credibilidad en concepto de tales (*firmitate certitudinis effectiva*).

3. La fe de los demonios (*Jac.* 4, 19. *credunt et contremiscunt*) no es voluntaria y sobrenatural, sino involuntaria y natural. La evidencia del milagro los obliga en cierta manera á creer, áun cuando no pueden tener ningun género de evidencia del objeto de la fe. Thom. *l. c.* q. 5. a. 2: *Intellectus credentis assentit rei creditae, non quia ipsam vident vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia a se visa (por evidencia inmediata ó mediata) sed propter imperium voluntatis moventis intellectum. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus: uno modo ex ordine voluntatis ad bonum, et sic credere est actus laudabilis; alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc, quod iudicet esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei: sicut si aliquis propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur, licet illud futurum, quod praedicatur, in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur... Dicendum est ergo, quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum; et secundum hoc non est in daemonibus, sed solum secundo modo: vident enim multa manifesta iudicia, ex quibus concipiunt, doctrinam Ecclesiae ex Deo esse, quamvis ipsi res ipsas, quas Ecclesia docet, non videant... Ergo dicendum, quod daemonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia, et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum, quod credunt. Cf. Suarez *l. c.* Disp. VI. Sect. 9, 9. Lo*

mismo San Agustín. *Civ. Dei* IX. 21. Los demonios conocen á Cristo “non lumino fidei, sed *efficacia signorum.*”

4. El objeto de la revelacion y su testimonio divino no son evidentes ni aún al entendimiento mas perspicaz, y el acto de fe exige aquel deseo de creer que nace del “*ordo voluntatis ad bonum.*” (Thom. *l. c.*) Por esto cuando San Gregorio el Grande dice (*Hom.* 26 in *Evang.* init.): *Fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum,* y Santo Tomás (II. II. q. 2. a. 10) añade que la *ratio humana* no precede, sino que sigue á la fe, se refieren á las pruebas de cada dogma en particular, más no á las pruebas de la credibilidad de la revelacion en general: in *III Dist.* 24, q. 1. a. 4: *Argumenta, quae cogunt ad fidem, sicut miracula, non probant fidem per se (los dogmas) sed probant veritatem annuntiantis fidem (evidencia de la credibilidad) et ideo de his, quae fidei sunt, scientiam non faciunt.* Verdad es que los milagros y las profecías son también hechos sobrenaturales y partes integrantes de la revelacion (Baurain, *Lettre à Mgr l'evêque de Strasb.* 1837. pág. 3), por lo cual son creídos de los fieles con certeza divina; mas de aquellos que aún no poseen la fe, son conocidos de un modo natural, y son un *praecambulum fidei.* Lugo, *l. c.* I. q. n. 130. Ripalda *De Fid.* Disp. III. 4. Th. III. S. C. J. d. 11. Jun. 1855. Conc. Vatican. Cap. III. Can. 3.

§ 19. ESPECIES DE CRITERIOS.

I. La primera y más importante division de los criterios de la Revelacion, es en internos y externos. Los criterios externos son aquellos actos divinos, extraordinarios y sensibles que como muestras de la omnipotencia y de la sabiduría infinita de Dios, están íntimamente enlazados con la revelacion divina, y de esta suerte, manifiestan la credibilidad del origen divino de la revelacion, y la de los órganos de esta misma revelacion enviados por Dios, con una certeza que excluye toda duda, aún la irracional.

II. Criterios internos son aquellos que se sacan del objeto mismo de la revelacion, y demuestran por el exámen de las condiciones que concurren en ella, su origen divino.

III. Los criterios internos se dividen en negativos y positivos; aquellos consisten en la certeza de que: *a)* ninguna de las doctrinas reveladas contradice á una verdad racional evidente; *b)* ni ménos hay contradiccion alguna entre las mismas doctrinas reveladas. Demuestran además que las doctrinas reveladas satisfacen plenamente nuestras necesidades religiosas y morales, siendo por tanto, el principio de verdadera santificacion y bienaventuranza para el hombre. Los criterios negativos internos demuestran la posibilidad, los positivos la verosimilitud de la Revelacion divina.

IV. La demostracion por los criterios externos es la más sencilla, accesible á todos y enteramente decisiva; mientras la que resulta de los criterios internos no posee en tan alto grado aquellas dos primeras condiciones, es ménos objetiva y no enteramente decisiva.

1. Los criterios externos — milagros y profecias — se hicieron valer especialmente ya en la antigua Iglesia como pruebas del espíritu y de la fuerza (I Cor. 2, 4) Origen. *c. Cels.* I. 2: Ἐστὶ τις οἰκεία ἀπόδειξις τοῦ λόγου δευτέρα παρὰ τὴν ἀπὸ διαλεκτικῆς Ἑλληνικῆς; ταῦτα δὲ τὴν θειοτέραν ὁ Ἀπόστολος ὀνομάζει ἀπόδειξιν πνεύματος καὶ δυνάμεως: πνεύματος μὲν, διὰ τὰς προφητείας, ἰκανὰς πιστοποιῆσαι τὸν ἐντονηθέντα, μάλιστα εἰς τὸ περὶ τοῦ Χριστοῦ, δυνάμεως δὲ διὰ τὰς τεραστίας δυνάμεις. Id. *in Joan.* Tom. II. 28: Ἐναργῶς γοῦν ἐστὶν ἰδεῖν τινὰς ἐκ τῶν προφητικῶν προρρήσεων, εἰς θαυμασμόν τοῦ Χριστοῦ ἐργαζόμενος καταπληρομένους τὴν τῶν τοσούτων πρὸ αὐτοῦ προφητικῶν φωνῆν συνιστάσαν τόπον γενέσεως αὐτοῦ καὶ γόρην διδασκαλίας. Cf. *De princ.* IV. 2. sq. Justin. *Apol.* I. 14: ὅθεν καὶ βέβαιον γινόμεθα πρὸς τὰ θεοδοξαμένα ὑπὸ αὐτοῦ πάντα, ἐπειδὴ ἔργῳ φαίνεται, γινόμενα ὅσα φησὶς γενέσθαι, προεῖπεν ὅπερ θεοῦ ἔργον ἐστίν. Lo mismo en I. 39. 62. *Dial. c. Tryph.* n. 7. Theoph. *ad Autol.* I. 19 (del cumplimiento de las profecias). San Atanasio (*Orat. adv. Gent.* iuit.) se remite á los milagros (*De incarn. Verb.* c. 30), por los cuales Cristo se mostró Señor del mundo; S. Gregorio de Nisa (*Orat. catech.* c. 30. 31) demuestra por los milagros de Cristo la realidad del misterio de la Encarnacion. San Agustin encarece repetidas voces la importancia de los milagros, que todavia se perpetúan tambien en la Iglesia; *Civ. Dei.* XXII. 8. *Retract.* 1. 13: Non sic accipiendum est, ut dixi, ut nunc in nomine Christi miracula nulla credantur. Lo mismo San Ireneo (*C. Haeres.* II. 32). Tertuliano (*De anim.* c. 51). San Cipriano (*De laps.* pág. 189). Eusebio (*Hist. eccl.* VI. 9), San Atanasio (*in Vit. S. Anton.* c. 54. 57), San Jerónimo (en la *Vita S. Hilarion.* c. 39).

2. Ademas de los milagros y de las profecias, hay otros criterios del espíritu y de la fuerza del Cristianismo: la amplia y rápida propagacion del Cristianismo, la fortaleza de los mártires, la duracion no interrumpida de la Iglesia á través de todas las persecuciones, la suerte de sus enemigos y de sus perseguidores (Lactant. *De mortibus persecutorum.* Tertuliano, *ad Scapul.* Chrysostom. *Hom.* VII. c. *Jud.* Eusebio, *H. E.* II. 6). Esta segunda série de criterios externos está indicada en Rom. 10. 18. Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum. Matth. 28, 20. Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Joan. 16, 33. In mundo pressuram habebitis, sed confidite, ego vici mundum. I Cor. 1, 26. Quae stulta sunt mundi, elegit Deus, ut confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortes et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus et ea, quae non sunt, ut ea, quae sunt, destrueret. II Cor. 10, 4. Sermo meus non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis. De pecadores que eran se convirtieron en maestros y apóstoles del mundo (Rom. 1, 16. I Cor. 1, 27; 2, 6; 4, 15); de pecadores en Santos (Eph. 2, 1 — 6); de extraños y enemigos en amigos (Eph. 2, 14. Gal. 3, 18).

Pius IX. *Encycl. d. 9 Nov. 1846* (Denz. 1499): Haec fides... divini sui auctoris et consummatoris Christi Jesu nativitate, vita, morte, resurrectione, sapientia, prodigiis, vaticinationibus confirmata, supernae doctrinae luce undique refulgens ac coelestium divitiarum ditata thesauris, tot prophetarum praedictionibus, tot miraculorum splendore, tot martyrum constantia, tot sanctorum gloria vel maxime clara et insignis, salutares proferebat Christi leges ac majores in dies ex eruditissimis ipsis persecutionibus vires acquirere, universum orbem terra marique a solis ortu usque ad occasum uno crucis vexillo pervasit, atque idolorum profligata fallacia errorum, depulsa caligine triumphatisque cujusvis generis hostibus, omnes populos, gentes, nationes utcumque immanitate barbaras ac indole, moribus, legibus, institutis diversas, divinae cognitionis lumine illustravit, atque suavissimo ipsius Christi jugo subiecit, annuntians omnibus pacem, omnibus bona. Quae certe omnia tantae divinae sapientiae ac potentiae fulgore undique collucent, ut cujusque mens et cogitatio *vel facile intelligat*, christianam fidem Dei opus esse.

La misma demostración se halla en Eusebio (*Praep. evang. IV. 4. H. E. II. 3*), San Atanasio (*De incarnat. Verb. c. 55. C. Gent. init.*), San Juan Crisóstomo (*Quod Christus sit Deus. Opp. Mign. I. I. 833 sq. pag. 735 sq.*), San Agustín (*De fid. c. 7. c. 4. 6. De catechiz rudib. c. 24. Civ. Dei. XXII. 15*), Orígenes (*C. Cels. I. 27. II. 79*), Tertuliano (*Apolog. c. 37*). La prueba por el martirio se halla en Lactancio (*Iustit. div. V. 15*), Eusebio (*H. E. II. 25. V. I.*), Tertuliano (*Apolog. cap. ult.*), Justino M. (*Apol. II. 12*), Sulpicio Severo (*Histor. II. in fin.*), Clemente de Alejandria (*Strom. IV. 4*), Minucio Félix (*Octav. c. 37*) y antes en Ignacio (*ad Smyrn. c. 3*). El Autor de la epístola á Diogneto, dice (n. 7.): *ὄν ἕως, ὅσω πλείονες κολάζοντες τοσούτω πλειονάζοντας ἄλλους: πάντα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα: πάντα δὲναμὶς ἐστὶ θεοῦ, πάντα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα.* Cf. Scot. in *I Sent. prol. q. 2. Suarez l. c. Disp. IV. 2. 3. Lugo l. c. Disp. I. 6 — 9.*

3. La Sagrada Escritura hace valer los criterios internos, si bien encarece más principalmente y con más frecuencia los criterios externos. Joan. 7. 17. Si quis voluerit voluntatem ejus facere, cognoscet de doctrina, utrum ex Deo sit, an ego a me ipso loquar. Teófilo (*ad Autolye. II. 34. 38*) exhorta á Autólíco á que compare las religiones paganas con la cristiana para conocer la divinidad de esta última. Tertuliano (*Apolog. c. 21*) se remite á los efectos morales del Cristianismo: Lactancio (*l. c. IV. — VII.*) saca de la esencia íntima del Cristianismo las pruebas de su verdad en oposicion á las religiones paganas. Minucio Félix (*Octav. c. 16 — 38*) demuestra la nulidad de todas las acusaciones de los paganos, mostrando las bendiciones que habia traído al mundo el Cristianismo. Clemente de Alejandria (*Cohortat. ad Gent. c. 2 — 11*) muestra la verdadera civilizaci6n difundida por el Cristianismo; merced á él todo el mundo se ha convertido en una Atenas y en Grecia; y ó todos los filósofos se han hecho cristianos ó todos los cristianos filósofos (cf. Minucio Félix. *l. c.*). San Agustín refuta todas las objeciones, disertando ámpliamente sobre el espíritu y la vida cristianos (*De morib. Eccl. cath. c. 30. De ver. relig. c. 3*). Entre los posteriores Thom. *C. Gent. I. 6. Scot. l. c. Suarez l. c.*

4. Los Santos Padres hacen asunto especial de sus escritos la exposicion de los grandes misterios del Cristianismo, para defenderlos con razones internas contra las objeciones de sus enemigos y poner en algun modo de manifies-

to su profunda importancia. Así vemos que hacen respecto al misterio de la Trinidad, Justino M. (*Apol. I.* 13), Teófilo (*ad Autolye.* II. 22), Taciano (*C. Gent.* c. 5), Clemente de Alejandria (*Strom.* V. 14), Origenes (*C. Cels.* V. 4. VIII. 14), San Gregorio de Nisa (*De eo, quid sit ad imag. Dei.* Mign. I. I. página 1329), y San Agustín en sus especulaciones acerca de la idea de la vida divina en *Civ. Dei* XI. 24—29, así como en su gran obra *De Trinitate*, en particular los caps. IX y X. La obra de la encarnación y de la redención procura explicarla Lactancio (*Instit. div.* IV. 22—26) con razones de congruencia derivadas de la necesidad de un ejemplo divino y de la idea de mediador. San Atanasio (*De incarnatione Verbi*) sobre todo defiende al Cristianismo desde el misterio que es su centro, la encarnación del Hijo de Dios, que él demuestra ser posible, necesaria, digna de Dios. La cuestión relativa á la tardanza de la redención, que se había propuesto y había resuelto ya el Autor de la Epístola á Diognete así como Justino M., San Ireneo, Origenes, San Leon el Magno (cf. Petav. *De incarn.* II. 17), la trata de nuevo San Agustín (Ep. 102 *ad Deogratias*), é intenta explicarla, del mismo modo que toda la sucesión de la historia universal, por el plan divino de la salvación, en su gran obra *De Civitate Dei*. Ninguno de los apologistas de los primeros siglos, se olvida del dogma de la Resurrección. Atenágoras (*De resurrectione mortuorum*) y Tertuliano (*De resurrectione carnis*), han desarrollado de tal manera este dogma tan extraño á las ideas paganas, refutando todas las objeciones contrarias á él, que las edades posteriores no han podido añadir nada á sus demostraciones.

V. La posibilidad y la legitimidad de los criterios internos de la Revelación, se funda en la doctrina de la Iglesia y de la Escuela, que la Revelación y la razón no pueden contradecirse y que por tanto, las contradicciones que se pretende encontrar entre ellas, no son más que aparentes.

1. Conc. Vatican. *l. c.* cap. IV.: Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest, cum idem Deus, qui mysterio revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. *Omniem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus* (Conc. Lat. V. Bulla "Apostolici Regiminis" *l. c.* *Encycl. Pii IX.* d. 9. Nov. 1846. Congreg. Ind. d. 15. Jan. 1855. Prop. III. Thom. C. Cent. I. 7: Ea, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum, ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id, quod fide tenetur, cum tam evidentem divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia ergo solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est, illis principiis, quae ratio naturalis cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse. Illud idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia con-

tinet, nisi doceat fidei, quod de Deo nefas est dicere. *Principiorum autem naturaliter notorum cognitio ab his divinitus est habita.* cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principii hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali rationi esse contraria. Cf. Summ. I. q. 1. art. 8. Lo mismo San Anselmo (*De concord. grat. et lib. arb.* Tract. I. 11): Ipsa sacra scriptura sicut nulli adversatur veritati, ita nulli favet falsitati. San Agustín (*De Gent. ad lit.* II. c. 18): Illud quidem, quod veritas patefacit, libris sanctis, sive Veteris Testamenti sive Novi, nullomodo potest esse adversum. De octo qq. Dulcit. q. 1. n. 14: Volo, si fieri potest, in ea quaestione veritate superari; ... sed ea veritate, quae sacris literis apertissimis non resistit. Non enim, quae resistit, *dicenda est illa rationi veritas* vel putanda. Ep. 120 *ad Consent.* n. 1: Si ratio contra divinarum scripturarum auctoritatem redditur quamlibet acuta sit, *fallit veri similitudine*; nam vera esse non potest. Rursus si manifestissimae certaeque rationi velut scripturarum sanctorum objicitur auctoritas, non intelligit, qui hoc facit; et non scripturarum illarum sensum, ad quem penetrare non potuit, *sed suum* potius objicit veritati; nec quod in eis, sed quod *in seipso* velut pro eis invenit, opponit. Op. imperf. C. *Julian.* IV. 136: Catholica fides — *nullam auctoritatem in exitium rationis* admittit. Y aun el mismo Tertuliano dice (*De coron. milit.* c. 5): Omne quod contra naturam est. *monstrari* meretur notam, penes nos etiam elogium *sacrilegii in Deum*, naturae Dominum et auctorem. La razon es como un guía que nos conduce á Cristo, como muralla y coraza contra los ataques de los incrédulos, dice Clemente de Alejandria (*Strom.* I. 5). Atenágoras (*De resurrect.* c. 14) llama á la razon “*νοησις καὶ φρονησις ἐννοια*,” que precede á todo conocimiento. Segun San Gregorio de Nisa (*De eo quid sit ad imaginem et similitud.* Mign. T. I. pág. 1339) la razon es: *ὄψις πρὸς τὴν ἀληθεύσαντα καὶ ἀποκαλύπτουσα θεογονήσασα καὶ πιστοτήσασα.*

2. Aun despues del pecado original, la razon no quedó tan totalmente corrompida y perturbada, que haya de estar necesariamente en contradicción con el Cristianismo como enseña el Protestantismo ortodoxo; Lutero. (*Obras*, X. pág. 1369), (Véase lo que hemos dicho en la pág. 145), lo afirma cuando dice (*Obras*, XII. pág. 398): « En las cosas divinas, es decir, en aquellas que tocan á Dios, por más que se haga para ser agradable á Dios y alcanzar así la bienaventuranza, es la naturaleza tan torpe, tan estúpida y tan enteramente ciega que no puede conocer ni siquiera el ancho de un cabello de lo que son tales cosas. Osada sí es, lo bastante para caer y tropezar en este terreno como un caballo ciego; pero todo lo que halla es ciertamente tan falso y erróneo, como es cierto que Dios existe. (*Obras*, VIII. pág. 2048): Respecto de la razon, debemos creer y decir que la señora razon no teme, ni ama, ni confía en Dios, sino que lo desprecia sin ambages y no se cuida de sus amenazas ni de sus promesas; que no halla gusto, ni tiene afición á escuchar su palabra ni á cumplir su voluntad, sino que, singularmente cuando le va mal, clama y murmura, se encoleriza y gruñe contra ellas. (X. pág. 1312): Entre todos los peligros del mundo, no hay ninguno mayor que poseer una razon poderosa y sensible, sobre todo si se aplica al estudio de las cosas espirituales tocantes al alma y á Dios; porque es más posible enseñar á leer á un asno, que conducir á derechas la ciega razon humana, que está forzosamente condenada

á no ver y á aniquilarse (*Obras*, XII, pág. 859). Yo me contento con sólo la palabra de Dios, y que la razón diga lo que quiera. — De saber que, según Lutero, ántes de la fe y de la regeneración, la razón tiene que contradecir necesariamente á la Revelación. Su teoría fué desarrollada luego por los dogmáticos protestantes. La fórmula de concordia está concebida en estos términos: Sol. Decl. I. *De pcc. orig.*, pág. 640: Omnes natura talia corda, tales sensus et cogitationes ab Adamo in hereditaria et naturali propagatione consequuntur, quae secundum summis sensus eius et juxta lucem rationis naturaliter e dicantur. *Tro cito Deo et summis ipsius auctoritatibus pugnant atque in iniquitatis sint adversus Deum.* II. *De lib. arb.*, pág. 657: Quanto diligentius in ea re elaborant, ut spirituales res istas suae rationis aciem indagent atque comprehendant, tanto minus intelligunt et credunt, et ea omnia pro stultitia et moris naevis et fabulis habent, praeferuntque a Spiritu sancto illuminentur et doceantur. La razón despues de la caída, contradice con mucha frecuencia la palabra de Dios: Quenstedt (*Theol. del. polem.* I. I. III. Sect. 2°) Virio corruptionis adversatur saepissime. Los dogmas considerados en sí mismos, dicen, no son contrarios á la razón sino que están sobre ella: pero en el estado actual de la razón, son tambien contrarios á ella. Suponiendo esta contradicción necesaria entre la razón y la Revelación, intentaron defender los Protestantes, como lo hicieron ya Lutero (*De ser. arbitrio*) y Melancthon (*Apol. Confess. August.* III, pág. 104), la doctrina irracional de la aniquilación de la libertad del hombre despues del pecado, y la teoría protestante de la justificación. Aquel decía: In lumine gratiae est insolabile, quomodo Deus damnet eum, qui non potest ullis suis viribus aliud facere, quam peccare... ut lumen gloriae ostendet, esse manifestissimae justitiae. Y Melancthon por su parte: Nec ignoramus, quantum haec doctrina aberrat ab iudicio rationis ac legis. La razón humana está tan corrompida, que tiene que rechazar necesariamente lo que enseña el Espíritu Santo sobre el plan divino de la salvación. Buddeus, *Iustit.* I. c. II. § 33. Esta contraposición la llevó hasta sus últimos límites Daniel Hoffmann en Helmsfild 1598, vid. Thomasius, *De controversia Hoffmanniana*, 1841. Estos pensamientos informan toda la teología protestante ortodoxa. Entre sus modernos representantes citaremos á Twisten (*Dispudatio*, en alemán, I, pág. 459), el cual dice: Toca al loco dar su juicio sobre si en ciertas cosas tiene ó no tiene razón su médico? Del concepto cristiano acerca de la razón, que la considera como enferma y pervertida, se sigue que no puede admitirse el uso normal de esta facultad.

La consecuencia para la demostración apologética y singularmente contra las razones internas, la saca Frank (*Op. cit.*): Cuando la Apologética, como muchas veces sucede, dirige su defensa de la verdad cristiana á los enemigos de esta misma verdad, y en general á los que están fuera de ella, para deshacer sus objeciones y aducirlos mejor, olvida que al hacer esto corre peligro de renunciar á una parte esencial de aquella verdad misma, á saber: que, á lo menos en su centro, ella es una locura y no puede dejar de serlo para el hombre natural, mientras sea como es... Á medida que lograse desvanecer la repugnancia que el Cristianismo ofrece al hombre natural, se despojaría de su fuerza y verdad esenciales, y cuanto más perfecta y eficaz fuese la demostración, tanto más minaría los cimientos de la misma verdad cristiana; y produciría la ruina del Cristianismo en el momento en que habría creído fundarlo sobre base más sólida. *

Estos argumentos serian eficacisimos si se tratase de examinar las doctrinas de la Revelación como lo hace el Racionalismo, que rechazando los misterios ó resolviéndolos en verdades naturales, aplica como norma positiva (*juxta rationem*) á las verdades reveladas la razón humana individual, y cree en la divinidad de estas verdades á causa de la concordancia entre ellas y la razón. Nosotros no hablamos sino del uso negativo de la razón (*contra ratio-*

nem); procedemos racionalmente, no como los racionalistas. Precisamente porque el Cristianismo, cuyos misterios sobrepujan todo lo que puede pensar la razon humana, es una locura para el hombre soberbio y sensual, decimos nosotros que el acto de fe es obra de Dios y del hombre, de la gracia y de la libertad, y decimos tambien que la fe es "racional", (*obsequium rationabile*, λογική λατρεία. Rom. 12, 1), porque va precedida del exámen de los motivos de credibilidad (*examen fundamentale*). Así la gracia presupone á la naturaleza, la fe á la razon, y puede usarse con pleno derecho de la razon en la Apologética, sin que sufra menoscabo alguno el objeto sobrenatural y misterioso de la Revelacion.

VI. Por lo tocante á los criterios positivos internos en particular, éstos se manifiestan ante todo en la verdad, pureza y santidad de la doctrina cristiana en orden á todas las cuestiones de la religion y de la moral natural; y demuestran al mismo tiempo mediatamente la divinidad de aquellas verdades que sobrepujan el alcance de la razon. Pero aún respecto de los mismos misterios, puede demostrar la razon que concuerdan con ella en cuanto que satisfacen sus preguntas, para las cuales no tiene solucion la ciencia natural, perfeccionan su conocimiento, le comunican los conceptos más sublimes de Dios, y muestran al hombre los elevados fines á que lo ha destinado su Criador.

1. Suarez (*l. c. V. 3*) da el primer lugar á los criterios internos: *Prima (conditio) est veritas sine admixtione alicujus falsitatis*. Si doctrina sit omnino pura et quae non possit de aliqua falsitate convinci, magnum argumentum est, quod habeat Deum auctorem; tum quia homines facile decipiunt, tum etiam quia multo facilius decipiuntur; non enim potest homo sine auxilio Dei veritatem in omnibus assequi, quia interdum vel saepe erret et maxime in rebus divinis et quae ad immortalitatem spectant, ut in materia de gratia probatum est. Et ipsa experientia satis ostendit in omnibus philosophis et gentibus... In prioribus quae naturali lumine cognosci possunt, cum evidentia cognoscimus, saltem in multis quidem hanc docere ea, quae sunt maxime vera et rationi consentanea... Ex his ergo magna credibilitate colligimus, cetera etiam, quae rationem superant, vera esse seu maxime credibilia, tum quia tota doctrina ab eodem auctore projecta est, tum etiam quia ipsa ratio naturalis docet Deum esse incomprehensibilem humano ingenio et esse altioris ordinis ab omni creatura... Illa vero, quae fides docet de Deo supra naturale lumen, omnia commendant excellentiam divinae majestatis, . . . et non ostendunt nec ostendi possunt impossibilia. ut ratio etiam ipsa naturalis assequitur. *Secunda conditio est sanctitas et puritas doctrinae ad quam spectat, ut omnia, quae doceat sint honesta, et nihil approbet, quod turpe sit, atque etiam ut omnia tradat, quae ad rectitudinem vitae necessaria sint et sufficiant...* Inter haec *moralia etiam quaedam naturalia sunt, quaedam supernaturalia*; priora pertinent ad legem naturae, quam lex fidei illustrat . . . et multa declarat et consulit, quae ad perfectiorem illius observationem conferunt, . . . et nullus philosophorum illam assequi potuit.

Supernaturalia vero habent easdem conditiones supra insinuat, quia prae se ferunt honestatem . . . et alioquin sunt consentanea excellentiae divinae ut ea. quae pertinent ad perfectionem amoris ejus et gravitatem offensionis ejus. Sólo que se debe siempre tener en cuenta que así como la razón halla en la Revelación la satisfacción cumplida de sus necesidades religiosas y morales, y hallándola se eleva al origen divino de la Revelación, la Revelación es, por otra parte la que revela y da á conocer á la razón la esencia de la naturaleza humana, la que despierta sus verdaderas necesidades, y distingue las verdaderas de las falsas. El hombre há menester frecuentemente no sólo aquello á que aspira, sino más aún, aquello que ignora ó que rechaza.

2. Algunos autores modernos, como Schwetz (*l. c.* pág. 119) exponen una larga série de razones positivas internas: 1. Exhibere debet (*revelatio*) omnes veritates religionis naturalis . . . cum perfecta claritate et certitudine. 2. Debet explicare, quatenus causa sit mali moralis et mali physici. 3. Continere debet satisfactionem vicariam infiniti pretii, ab ipso Deo sibi praestitam. 4. Nos edocere debet, Deum propter hanc satisfactionem nobis reconciliari velle atque nos in sectando summo bono adjuvare. 5. Tandem complecti debet fundationem Ecclesiae. in qua homines omnium locorum ac temporum congregantur. atque in qua per antistites, sacra potestate ordinatos, divinitus revelatam doctrinam proponentes, cultum adeo constitutum administrantes, ad finem suum ultimum . . . ducantur. Quae igitur quoad regimen divina missione gaudeat, quoad doctrinam, cultum divinum et organismum sit una, quoad finem et media ad eundem sancta, atque quoad durationem atque extensionem catholica.

La escuela de Kant inventó una série de criterios negativos: que “la Revelación no debía enseñar verdades meramente teóricas, ni contener ningún misterio.. etc. Á sus ojos la razón viene á ser como un sistema filosófico fijado *a priori*, al cual debe ajustarse la Revelación. Este es el punto negro de todas las críticas puramente abstractas de la Revelación.

3. Antigua y modernamente se ha aducido contra el Cristianismo, que ciertos filósofos, ó Buda, ó Manu en su Código habían proclamado mucho ántes algunas de sus doctrinas (Platon, el amor á los enemigos [en el Criton]. Epicteto la benevolencia con el prójimo. vid. Zeller, *Filosofía de los griegos*, en alemán, II. 1. págs. 114. 377. III. pág. 263. Bluntschli, *Idea de los antiguos asiáticos acerca de Dios*, en al. 1863). lo cual depone precisamente en pro del Cristianismo. Miéntas aquellos no lograron fundar un sistema de conocimientos religiosos, y apenas si pudieron propagar en el estrecho círculo de sus adeptos estos pequeños fragmentos de verdad, el Cristianismo no sólo ha formulado plena é incontrastablemente las verdades de la religión y de la moral natural, sino que las ha difundido por el universo entero, á pesar de todos los obstáculos que le han opuesto las preocupaciones y las pasiones humanas. Este pensamiento se halla en Lactancio, *l. c.* VII. 7.

§ 20. DETERMINACION INMEDIATA DE LOS CRITERIOS DE LA REVELACION.

1. El racionalismo y el ultrasupernaturalismo, aunque proceden de principios no sólo diversos sino contradictorios, concuerdan, sin embargo, en rechazar los criterios externos y singularmente la prueba por los milagros. Las premisas en que ambos sistemas se fundan, son falsas.

1. "Las verdades históricas accidentales no pueden nunca llegar á ser verdades racionales necesarias," (Lessing, *Obras*, t. V. pág. 80. Berlin, 1825. Hegel, *Obras*, t. VI, pág. 348). "Para los que no profesan el Cristianismo, los milagros no son otra cosa que sucesos chocantes é incomprensibles, nunca un testimonio divino," (Twisten, *Doqmática*, I. pág. 355). Pero el milagro no es una demostracion directa de las verdades reveladas consideradas en sí mismas, sino de la credibilidad del órgano por medio del cual recibimos la Revelacion divina, y cuya infalibilidad conocemos como verdad racional necesaria. El milagro tampoco produce necesariamente la fe, porque ésta es obra de la libertad y de la gracia; pero sirve de fundamento al juicio acerca de la credibilidad, que precede á la fe.

2. Es una falsedad alegar contra la eficacia de la prueba por los milagros que toda prueba externa de la divinidad de la Revelacion es necesariamente un círculo vicioso, pues que se quiere demostrar lo sobrenatural (el dogma) por lo sobrenatural (el milagro). Porque las verdades y hechos sobrenaturales ocultos pueden ser confirmados por hechos sobrenaturales sensibles, los cuales son conocidos de los testigos presenciales por medios naturales, y transmitidos de una manera fidedigna á la posteridad.

Esta objecion del círculo vicioso, se encuentra ya en Reimarus (Lessing, *Obras*, VI. pág. 523), Röhr, el defensor del *Rationalismus vagus* (*Cartas sobre el racionalismo*, pág. 80), Wegscheider (*l. c.* § 11), Daub (*La teología dogmática contemporánea*, pág. 153), vid. á Strauss, *Op. cit.*, pág. 170. Desde el punto de vista contrario en Bautain (*Lettre à Monseigneur Lepappe de Treverne*, Estrasburgo, 1837. *Avertissement sur l'enseignement*, de M. Bautain, Estrasburgo, 1834. *Philosophie du Christianisme*, t. I. pág. 300 ss.). Es desde luégo falso que hechos sobrenaturales (desconocidos) no pueden ser demostrados por hechos sobrenaturales (conocidos): pues, como sucede en toda prueba inductiva, áun lo desconocido natural puede ser demostrado por lo conocido natural. Los milagros de Moisés eran sobrenaturales, pero demostraban á los egipcios que los presenciaban, que Moisés era enviado de Dios, como Jesucristo demostraba por sus milagros visibles el milagro de sus dos naturalezas, la divina y la humana. Ciertó que conocemos los milagros por los libros sagrados y que los fieles creemos en el carácter sobrenatural de estos libros, inspirados por el espíritu de Dios; pero los libros sagrados son también, humanamente considerados, fuentes históricas fidedignas, redactadas por testigos de oídas ó de vista de los sucesos que en ellos se refieren. Y la Apologética considera bajo este aspecto su testimonio sobre los hechos históricos

milagrosos. De aquí que no incurramos en un círculo vicioso cuando apelamos al testimonio de los libros santos acerca de los milagros, porque no lo consideramos desde el mismo punto de vista. Además, los criterios externos y aun los milagros, no sólo están demostrados por la Sagrada Escritura, sino tambien por multitud de historiadores sagrados y profanos no inspirados, y hasta por la existencia, la historia y la conservacion del Cristianismo.

3. La idea fundamental del racionalismo, es que la verdad de la Revelacion debe ser demostrada por su mismo objeto ú asunto, el cual ha de estar en consonancia con la razon, de suerte que no sea otra cosa sino una mera exposicion de las ideas racionales. Segun esta hipótesis, el milagro y lo sobrenatural en general, carecen de todo sentido. El milagro, habia dicho ya Collins, no puede convertir nunca una conclusion falsa en verdadera. (*Discurso sobre los fundamentos y razones de la religion cristiana*. Londres, 1724, pág. 39.) Hegel (*Op. cit.*) declara que lo espiritual no puede ser certificado por lo no espiritual, por lo sensible (véase á Schelling, *Método del estudio académico*, leccion 5.^a); porque lo espiritual está más elevado que lo exterior y no puede ser garantizado sino por sí mismo y en sí mismo. Los que niegan la eficacia de la prueba por los milagros, dicen que el objeto de la verdadera fe no es accidental, mientras que es accidental el objeto de la fe en los milagros. "La ortodoxia que impone tales creencias, no puede arraigarlas en ciertos hombres, porque la fe que les exige versa sobre un objeto que no es espiritual... Que los convidados á las bodas de Caná consumieran más ó ménos vino, es tan indiferente y tan accidental como que á cualquiera se le curase una mano mala, pues hay millones de hombres con las manos malas y los miembros estropeados sin que nadie se los cure... En términos análogos se expresan Paulus (*Vida de Jesús*, I. pág. 11.) Ammon (*Dogmática cristiana*, I. pág. 109), De Wette, el autor de los *Ensayos y revistas*, en inglés, 5.^a ed., t. 94, Rousseau *Letras écrites á la Montagne*, L. 3., véase á Strauss (*Op. cit.* I. pág. 252 y ss.), Pflleiderer (*Op. cit.* I. pág. 390): "En una época como la nuestra en que la analogía de la experimentacion ha llegado á infiltrar tan poderosamente sobre los ánimos, podría decirse que en vez de ser las relaciones de milagros un medio que conduce á la fe, son más bien el más duro accesorio de la fe y para no pocos el escollo en que naufraga su fe cristiana. Ni ha de negarse tampoco que hoy en día la mayor parte de los fieles cree, no á causa, sino á pesar de los milagros. De donde se sigue, que para la generacion actual, los milagros carecen en absoluto de fuerza demostrativa... Pero tampoco la tuvieron para los testigos presenciales... La evidente aversion que mostraba Jesús hácia los milagros, manifesta claramente á los que miran desapasionadamente estas cosas que entre todos los medios de despertar la fe, éste era el ménos agradable de todos á los ojos de Jesús. La razon de esto, no es difícil comprenderla: una fe producida por medios sensibles, sería tambien puramente sensible, no sería la fe en el redentor del pecado, sino en el redentor del mal sensible. Jesús no queria producir ni fomentar esta fe: de aquí que renunciase á hacer milagros, y que no le agradara que se propagase la creencia en ellos."

Contra tan absurda opinion, dijo ya Möhler (*Simbólica*, 2.^a ed., pág. 318:

“ San Pablo que todo lo concebía siempre de un modo tan espiritual y al mismo tiempo tan ingeniosamente, establecía una relación tan íntima y tan viva entre su fe y la creencia en la Resurrección del Señor, que decía: nuestra fe no es nada, si el Señor no ha resucitado. ¿Se concibe por ventura que en la religión cristiana, como positiva y divina que es, fuesen inseparables la idea y la historia, lo interior y lo exterior? La fe de nuestros idealistas y espiritualistas, no há menester de milagros, precisamente porque es su fe, y no la fe en Jesucristo. „ Más aún: para los que dicen que no hay milagros en el Cristianismo, Cristo no es un milagro; no es el hijo de Dios enviado á este mundo por su Eterno Padre, sino un mero retoño del árbol de la humanidad. Para estos tales, el Cristianismo no es una doctrina nueva, sobrenatural, absoluta, y acomodada á todos los tiempos y circunstancias, sino que su valor es meramente relativo; no es un ideal no superado é insuperable, sino un grado de transición: y creen llegará un día en que la humanidad, alcanzado cierto grado superior de cultura, deje á Cristo á un lado, y prosiguiendo su marcha, considere al Cristianismo como una doctrina añeja. Tal es la última consecuencia de esta teoría racionalista.

4. El menosprecio de los criterios externos comenzó ya con Lutero. (Véanse los pasajes reunidos por Brestschneider, *Lutero y nuestra época*, pág. 197): « Hay milagros vanos, pequeños y pueriles, al lado de los milagros de orden superior que son los que Cristo obra incesantemente en la Cristiandad por su virtud omnipotente y divina, por la predicación, la oración, el bautismo, etc. Esto es lo que se llama con razón expulsar los demonios, lanzar las serpientes y hablar á los fieles y á los infieles en nuevas lenguas. Aquellas obras visibles no son sino signos para el vulgo estúpido é incrédulo, y sólo á sus ojos conviene hacerlos resaltar; mas nosotros que ya sabemos á qué atenemos ¿para qué los necesitamos? Estos signos exteriores ha sido conveniente ponérselos delante de los ojos á paganos. Los cristianos debemos tener signos más elevados y celestiales, y aquéllos, son todavía demasiado terrenos. Por esto no es maravilla que hayan cesado luego que el Cristianismo se ha predicado y ha arraigado en todas partes. Dios ha tenido que conducir á sí con milagros externos, del mismo modo que se atrae á los niños echándoles manzanas y peras, á los que aún no le conocían. Nosotros, por el contrario, ensalzamos y celebramos los grandes y magníficos milagros que Cristo obra diariamente en la Cristiandad, que vencen la fuerza y el poder del diablo y arrancan tantas almas de la muerte y de las venganzas del infierno. » Esta misma idea se encuentra en todos los dogmáticos luteranos, según los cuales los milagros exteriores no producen más que la « *fides humana*, » y, por el contrario, la *fides divina* debe su origen al testimonio interior del Espíritu Santo. Quenstedt, *Theol. did. polem.* I. 97: *Illa xpi tpx fidem tantum humanam efficiunt; ultima vero ratio, sub qua et propter quam fide divina et infallibili credimus verbum Dei esse verbum Dei, est intrinseca vis et efficacia verbi divini.* Baier (*Comp. theol. posit.* 106): *Hoc argumentum (Spiritus sancti) unicum est.* No hemos de juzgar, dice Gerhard (L. c. XXIII. c. 11) de la doctrina por los milagros, sino de los milagros por la doctrina, á fin de esforzar la polémica contra los milagros de la Iglesia católica.

Calvino (*Institut.* I. 78) proclamaba también que el testimonio del espíritu es el supremo y más adecuado fundamento de nuestra certeza. *Maneat ergo hoc fixum, quos Spiritus sanctus intus docuit, solide acquiescere in scriptura et hanc quidem esse ἀπόδειξτον neque demonstrationi et rationibus subijci eam fas esse: quam tamen meretur apud nos certitudinem, Spiritus testimonio consequi.* Los cuáqueros dan por esto una importancia exclusiva á la luz

interior, ante la cual, dicen, debe ceder la Revelacion externa. Barclay, *Apolog. theol. vere christ.* Parte II. Möhler, *Simbólica*, pág. 386. Twisten (I. 393) califica este testimonio del Espíritu Santo de « conciencia de la identidad de la vida religiosa, iniciada, mas no desarrollada en nosotros, y que necesita crecer y comunicárenos por medio de él de una manera primitiva expuesta en la Sagrada Escritura, ... podría compararse con el instinto en virtud del cual el niño busca y chupa el pecho nutritivo de su madre, ... es la vida misma en el Cristianismo obrada por Dios con su palabra y que va acompañada de una certeza inmediata. » De un modo semejante se expresan Tholuck. Palmer (*Indicador literario de Tholuck*. 1839, nr. 62). Nitzsch, *Op. cit.*, pág. 97 y ss. Frank. Peip (*Demostracion de la fe*. 1867). Esta concepcion místico-sentimental de la accion del Espíritu Santo como experiencia interna, se encuentra en muchos escritores protestantes modernos, y frecuentemente aun en los racionalistas. Así, por ejemplo, en Semler (*De la libre investigación del Canon*, II. pág. 39 : « La única demostracion que satisface á un lector sincero, es el convencimiento interno de las verdades que se encuentran en la Sagrada Escritura, y que otros, en gracia á la brevedad, han llamado, con una expresion bíblica algo vaga, el testimonio del Espíritu Santo en el ánimo del lector. » Véase á Reinhard, *Doqmática*, pág. 65. Wegscheider, *Instit.* § 39.

Esta teoría conduce á consecuencias falsas en dos sentidos. Si hubiera una revelacion interna del Espíritu Santo, en cuya virtud se conociera el carácter divino de la revelacion externa, entónces no seria la Revelacion sino el testimonio interno del Espíritu Santo la última instancia y el principio supremo de toda verdad y certeza sobrenaturales. Lo cual equivaldría á proclamar con los cuáqueros, la legitimidad del fanatismo. Barclay (*l. c.* part. II. § 16): *Unum addam argumentum ut probem, hanc internam immediatam et objectivam revelationem solum esse immobile et certum omnis fidei fundamentum. Illud, ad quod omnes Christianitatis professores ultimo recurrunt, cum ad extremum pressi sunt, et cujus causa cetera omnia fundamenta commendantur et creditu digna habentur, et sine quo rejiciuntur, oportet esso solum, certissimum immobile fundamentum omnis fidei Christianae. Sed interna immediata Spiritus revelatio illud est: ... ergo est solum certissimum immobile fundamentum.* Ahora bien: ¿quién nos demuestra la divinidad de este testimonio? Ó se demuestra por sí misma, es decir, por nadie, ó algo que hay en el espíritu humano, el sentimiento ó la reflexion. Aquí empieza el extravío del racionalismo: vid. Strauss, *Op. cit.*, pág. 136. Cuando Michaelis (*Doqmática*, en aleman, página 92) declara que jamás ha sentido en su interior este testimonio del Espíritu Santo (*Introduccion al Nuevo Testamento*, I. c. 3), y no le concede ningun valor como prueba de la verdad y de la santidad, tiene razon en cuanto que alude á aquel testimonio meramente sensible, no dirigido ni iluminado por la fe. Á los que como Frank (*Op. cit.* I. pág. 108. Rothe, Hess, Dörner y otros protestantes comparan el testimonio sensible de que se habla con el convencimiento que se tiene de la salud despues de haber pasado una enfermedad, les respondemos que tanto uno como otro sentimiento pueden engañar y han engañado muchas veces: y que lo que se necesita es un criterio objetivo que nos permita distinguir la realidad de la apariencia. Véase mi *Apología*. II. 2. página 475 y ss.

II. Aunque la razon conoce con certeza las verdades de la religion y la moral natural contenidas en la Revelacion, y aún puede descubrir razones de congruencia en orden á los misterios, sin embargo, la concordanza de la Revelacion con las leyes de la razon, no debe considerarse como el criterio supremo ni el único de su divinidad.

1. Que los argumentos internos no son decisivos, lo demuestra: *a* nuestra ignorancia de la verdadera esencia de Dios, la cual deberiamos conocer completa y adecuadamente si tuviésemos que deducir de ella necesariamente la verdad de sus doctrinas y misterios e *no* expresion adecuada de su esencia. Por esto aunque una Revelacion debe distinguirse especialmente por la pureza de sus dogmas y la santidad de sus preceptos morales, sin embargo, nuestra razon no alcanza á ver que entre ella y Dios hay una conexion íntima y necesaria, y por eso no podemos tener sino una gran probabilidad, pero nunca absoluta certeza de su origen divino. Además: *b* el punto de partida de este juicio es diverso ó influyen en él las preocupaciones y las inclinaciones de cada cual. *c* Este criterio no es igualmente accesible á todos. Rousseau (*l. c.*) dice: "este criterio es el ménos fácil de comprobar: para sentirlo se necesita estudio, reflexion, conocimientos y discusiones, que no convienen sino á á los hombres juiciosos que tienen instruccion y saben discurrir.,"

2. El lema del racionalismo en sus varios matices, es reducir la Revelacion á los límites de la religion natural, desde cuyo punto de vista piensan ellos que debe únicamente juzgarse. El racionalismo mitigado deja subsistir á la Revelacion como una disposicion extraordinaria de la Providencia divina aunque la Revelacion no es para él sino una notificacion sobrenatural de la religion natural (Lessing, *Educacion del género humano*, en sus obras, VI, pág. 300 y ss.). Kant (*La religion dentro de los límites de la razon*, IV), cree posible que una religion, natural objetivamente ó por razon de su objeto, sea revelada subjetivamente ó por razon de la manera como llega primero á nuestro conocimiento, si dicha religion es de tal naturaleza que los hombres puedan y deban llegar á ella por sí mismos con el sólo uso de su razon, si por ventura no han logrado llegar á conocerla tan pronto ó con tanta perfeccion como es necesario. . . Pero desde el punto en que la Religion ha sido introducida por la Revelacion, cada cual debe convencerse de su verdad por medio de su propia razon. Para Kant la Revelacion no tiene otro objeto sino servir á la moral, y Fichte (*Crítica de toda Revelacion*, pág. 78) declara que "la única Revelacion que procede de Dios es aquella que contiene un principio de moral que concuerda con el principio de la razon práctica y no establece otras máximas prácticas que las que de ella se derivan.," Segun esta teoría, no hay en el objeto de la Revelacion nada por donde pueda demostrarse que procede de una comunicacion sobrenatural; y así, aún en orden á su origen, la Revelacion tiene que presentarse como un hecho natural. Por esto, no vacila Hegel en declarar (*Obras*, t. II, pág. 288) que es uno mismo el objeto de la Filosofia y de la Revelacion, y que sólo es distinta la forma como cada cual de ellas lo posee; aquélla en forma de pensamiento, ésta en forma de fe. Con lo cual niega al

Cristianismo el carácter de Revelación sobrenatural divina. De suerte que mientras el racionalismo en su primer grado aplicando su crítica al dogma, intenta resolverlo en una moral y una doctrina meramente racionales, y porque no puede transformar los misterios en este proceso de disolución, los maldice y rechaza, llega en su último estadio á desfigurarlos, dándoles un sentido enteramente ajeno á su naturaleza. Las teorías destructoras de Feuerbach (Leibniz, pág. 120 y ss. Bayle, pág. 32 y ss. *Filosofía y Cristianismo*, pág. 9 y siguientes, y Strauss (*Doctrina de la fe*, I. pág. 18 y ss.), *La antigua y la nueva fe*, pág. 87 y ss.) están contenidos en tan absurdas premisas.

3. La teoría del racionalismo en orden á los criterios de la Revelación, no es sino la consecuencia de sus principios acerca de las relaciones entre la razón y la Revelación: de su negación de lo sobrenatural. Demostrada la falsedad del principio, la aplicación de éste cae por su propia base; ¿á qué hablar siquiera de una Revelación, que no ha de revelar al hombre sino lo que él mismo puede saber? Y aun dado caso de que le comunicara verdades, que per el momento no conoce, esta ventaja problemática está contrapesada por la desventaja de que estas verdades desconocidas le son reveladas de una manera inadecuada, simbólica y aun contraria á la razón, de suerte que lejos de favorecer su desenvolvimiento, lo que la Revelación hace es retardarlo y dificultarlo. Por esto es insostenible la actitud del *Rationalismus vagus*, que gravita necesariamente hácia el racionalismo especulativo, cuyo término es la disolución del Cristianismo y de toda religión (pág. 138).

III. La prueba sacada de la experiencia interna, ó sea de los efectos de la fe en orden á nuestra vida espiritual y moral, sirve de base á uno de los criterios de la Revelación; pero esta prueba ni es única, ni tampoco incondicionalmente necesaria.

1. Sobre este punto dice Suarez: (*l. c.* IV. 5. 9): Si contingat, exteriorem praedicationem fidei et propositionem non esse sufficientem ad formandum iudicium ita firmum et evidens de credibilitate fidei vel absoluta, vel comparata ad aliam doctrinam, tunc per divinam inspirationem et invocationem posse compleri huiusmodi credibilitatem, sumo ex D. Thom. *Quodlib.* 2. art. 6. ubi dicit, quamvis ordinario fides fiat credibilis per miracula et alia externa signa, nihilominus sine illis posse Deum complere propositionem per *vocationem internam*, juxta illud Joan. 6: omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me; imo potest talis esse interna vocatio, ut teneatur homo non resistere, sed fidem adhibere, juxta illud. Js. 50: Dominus Deus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico. Precisamente la armonía del Cristianismo con nuestras aptitudes y necesidades religiosas y morales, depende muy particularmente de la disposición del individuo que debe ser conducido á la fe. Pero esta disposición há menester de la gracia y singularmente de la gracia actual que se conoce por sus efectos; y por eso la experiencia de estos efectos sobrenaturales, es un criterio de la Revelación. *Id. l. c.* Sect. 6, 4: Dispositio subjecti quasi conaturalis objecto causat quandam convenientiam et congruitatem, ratione cuius facilius percipitur proportio vel convenientia talis objecti... Ita habitus

fidei disponens et inclinans ad objecta credibilia, consequenter etiam disponit ad bene iudicandum de eorum credibilitate, et illa et proportio fidei est unum ex motivis suadentibus, illud objectum esse credibile et divinum... Homo potest in se experiri tales motiones, quae praeparant hominem ad talem habitum et postea solent ipsum comitari: et ex effectibus eorum vehementissime conjecturari, illas esse divinas et a bono spiritu. Et ideo recte numerantur inter motiva quae conferunt ad fidei credibilitatem.

2. Pero la experiencia no es el único criterio; tal es el pensamiento fundamental del protestantismo ortodoxo y al mismo tiempo su "argumento Aquiles" (Strauss, *Op. cit.*). Aduce en pro de su tesis pasajes como los siguientes: I Joan. 5, 6. Spiritus est, qui testificatur, quoniam Christus est veritas. I Thess. 1, 5, 6. Evangelium nostrum non fuit ad vos in sermone tantum, sed et in virtute et in Spiritu sancto. 2. 13. Accopistis a nobis verbum auditus Dei, non ut verbum hominum, sed (sicut est vere) verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis. Pero estos textos no pueden aducirse en manera alguna en pro de aquella tesis: basta considerar su fin y su conexión para comprender que nada tienen que ver con ella. Hollaz (*Exam. theolog.* pág. 147 ed. 1733): Si autem quaeras: estne ille spiritus divinus an malignus? Tunc ab effectu, qui est divinus et salutaris regredimur ad probandum, Spiritum interius testantem esse divinum, sanctissimum et optimum. Luthard (*Dogmática*, página 220) dice: "La última prueba de la verdad, es la prueba de sí misma... Frank, por el contrario, califica (*Op. cit.* I, pág. 257) de "abstracto, contrario á la Escritura é inexacto el modo como la dogmática eclesiástica suele hablar del testimonio del Espíritu Santo para confirmar la palabra divina... Y en especial Voigt (*Dogmática fundamental*, en alemán, pág. 266) dice á este propósito: "Nosotros no concedemos al *testimonium Spiritus Sancti* el valor que lo daba en otros tiempos la Apologética: pues si bien los que reconocen su eficacia no necesitan ninguna prueba de Revelación sobrenatural, porque la experimentan en sí mismos bajo su aspecto subjetivo ó sea como iluminación, y justamente por la experiencia han alcanzado la certeza del aspecto objetivo de la misma Revelación, ó sea de la manifestación divina verificada cuando se fundó el Cristianismo, en cambio para el que no ha hecho en sí mismo aquella experiencia, este argumento no tiene validez alguna: ántes puede refutarlo observando que en el se convierte en fundamento de la demostración precisamente aquello mismo que debe demostrarse..."

De aquí que segun Frank este testimonio del Espíritu Santo « no sea la última instancia, sino sólo algo que se agrega al testimonio de nosotros mismos, y lo que nosotros hemos afirmado ó más bien negado de la Escritura y de la Iglesia como suprema instancia de la certeza individual, esto mismo debe aplicarse también al testimonio del Espíritu Santo, en cuanto se da este nombre á algo que conoce el sujeto como cosa distinta de él. » « Se dice del *testimonium Spiritus sancti*, que contribuimos á engendrarlo por nuestra parte, porque el cristiano lo considera como testimonio en virtud de la certeza que tiene de sí mismo. » Partiendo de la « certeza cristiana » en el sentido de Scheiermacher emprende Frank la tarea absolutamente insoluble de deducir de ella todos los objetos de la fe. Kahnis (*Dogmática*, I, pág. 632) dice: « el Cristo que hay dentro de nosotros, sale fiador de Cristo

que hay delante de nosotros, del Cristo histórico. En pro de la verdad de la palabra de Cristo hablan el espíritu y la vida que el ha infundido en nosotros. »

Möbler ha demostrado (*Op. cit.* pág. 416) que esto equivale á convertir al subjetivismo en razon última de la verdad de la Revelacion. La frase de Lutero "Dios enseña al hombre sólo interiormente," no ha encontrado entero crédito sino en los cuáqueros. El protestantismo apegado á la tradicion, se negó á aceptar esta teoría. Frank (*Op. cit.* pág. 7), por el contrario, dice á este propósito: "Con razon se ve en el hecho de la Reforma el comienzo de un período de subjetivismo. Las objeciones de sus adversarios romanos eran á propósito para engendrar este convencimiento en los Evangélicos, por poco capaces y aptos que pudieran ser estos últimos para reconocerlo; y el desenvolvimiento real de la Reforma dentro de muchos círculos que sufrieron la influencia de aquel principio, las divisiones, las sectas, y las herejías que le sirvieron de cortejo, debian contribuir á disipar la apariencia de que la certidumbre de la fe descansaba ante todo en una autoridad objetiva. . . La defensa (contra los católicos), no alcanzó su objeto, cuando ocultando ó negando el factor subjetivo, fundaba genéricamente la suprema autoridad del Espíritu Santo en que era la palabra de Dios, ó en que era inspirada --desviando visiblemente la cuestion planteada, pues de lo que se trata, es de saber por qué la Escritura, tal como es, es una autoridad para mí, para el creyente; y si la cuestion versa sobre la eficacia del testimonio del Espíritu Santo, lo que se pregunta respecto de Él es ¿cómo yo, creyente, llego á mirarlo así y á tenerlo como una autoridad?..

Frank confiesa que la teología evangélica que ya en sus primeras polémicas, en su lucha con el Catolicismo romano y en las demás controversias religiosas no se resolvió á abordar con plena libertad de espíritu y con energía esta cuestion de principios, experimentó las consecuencias de esta falta.

3. Ciertó que la gracia unida á nuestra razon y nuestra libertad, es quien nos convence de la verdad del Cristianismo. Pero esta experiencia de la accion de la gracia, no puede ser el único fundamento de certeza, pues siendo subjetivo é individual, no puede sacarse de él ninguna prueba objetiva y universalmente valedera, ni en orden á lo natural, ni ménos aún á lo sobrenatural, que no es tan inmanente é inmediato al hombre como lo natural. "Cuanto más interiores, individuales ó subjetivos son los efectos de la gracia, tanto más idóneos son para engendrar y acrecentar la fe, miéntas duran; pero tanto menor es su eficacia para convencer cuando han pasado. En los días de reflexion es tanto ménos eficaz para conservar la fe el recuerdo de lo que Cristo sufrió en otro tiempo, cuanto que la experiencia presente hace aparecer fácilmente como una ilusion la experiencia pasada. Por esto el hombre necesita aquel auxilio que da el discurrir serenamente sobre los grandes hechos de la historia y de la conciencia y tener estos hechos, con millares y millares de hombres más sábios y más virtuosos que ha habido en el mundo, como inmutable garantía de su fe, sea cualquiera el modo como se haya con la propia experiencia." Kleutgen. *Op. cit.* pág. 410. II Petr. 1, 16. 19. Non enim doctas

fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Jesu Christi virtutem et praesentiam; sed speculatores facti illius magnitudinis. Accipiens enim a Deo Patre honorem et gloriam, voce delapsa ad eum hujusmodi a magnifica gloria: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui, ipsam audite. Et hanc vocem nos audivimus de caelo astantem, cum essemus cum ipso in monte sancto. *Et habemus firmamentum prophetiarum* sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernae in caliginoso loco, donec dies elucescat et lucifer oriatur in cordibus vestris.

Además esta experiencia interior, es precisamente un hecho que se verifica principalmente en el círculo de las potencias interiores del alma, las cuales a su vez necesitan ser dirigidas por principios superiores; de donde resulta que estos principios han de regularlas, pero no pueden fundarse en ellas. A esto se agrega que como la Revelación no se hace á cada cual individualmente, sino á órganos elegidos por Dios, y por medio de ellos á la colectividad, los criterios de la Revelación son por esto mismo de tal naturaleza, que no tienen valor únicamente á los ojos del individuo, sino que poseen un valor objetivo que todos pueden comprender y que constituye prueba á los ojos de todos.

Por aquí vemos también que el legítimo realismo ideal, es el único principio posible y verdadero de nuestro conocimiento, así en el orden natural como en el sobrenatural. La base de nuestro conocimiento, no es lo exterior, ni lo interior solamente, sino lo interior en armonía con lo exterior, lo exterior confirmando lo interior. El protestantismo tiene que parar necesariamente, por efecto de esta doctrina suya del *Testimonium Spiritus sancti*, en el espiritualismo exclusivo ó en el idealismo racionalista que sacrifican los bienes objetivos de la salvación. Sobre este último punto, véase á Pfeleiderer *Op. cit.* I, pág. 387: " Cuando nosotros queremos encontrar la esencia de la Revelación únicamente en un proceso de reconciliación y de redención interior, ético, el cual ha de reproducirse en cada hombre que se haya de salvar, ¿no suprimimos totalmente por el mismo caso el carácter histórico de la Revelación? Esta se reduce, en último término, á que Cristo tenía sin que otros hombres se lo comunicasen, lo que nosotros no podemos alcanzar sino por medio de la sociedad cristiana, por tanto, en última instancia, por su mediación; mas no consiste en que hubiese en él algo específicamente distinto de lo que por mediación suya hay en nosotros. „

IV. La misión divina del que anuncia la Revelación, no es en sí misma dependiente de su santidad, si bien los pecados públicos están en contradicción con la esencia de una misión y enseñanza sobrenaturales.

Thom. II. II. 1. 172. a. 4: Matth. 7, 22. His, qui dixerant, Domine, nonne in nomine tuo prophetaimus? responderetur: Nunquam novi vos. Ergo prophetia potest esse in his, qui nunquam Dei sunt per gratiam. Respondeo dicendum duo: uno quidem modo secundum interiorem ejus *radicem*, quae est gratia gratum faciens; alio autem modo quantum ad interiores animae *passiones* et

exteriores acciones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur. . . Unde quidquid potest esse sine charitate, potest esse sine gratia gratum faciente, et per consequens sine bonitate morum. *Prophetia autem potest esse sine charitate.* quod apparet ex duobus: primo ex actu utriusque: nam prophetia pertinet ad *intellectum*, cujus actus praeceedit actum voluntatis, quam perficit charitas. Unde Apostolus I ad Cor. 13 prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quae possunt sine charitate haberi. Secundo ex fine utriusque. Datur enim prophetia ad *utilitatem Ecclesiae*, sicut et aliae gratiae gratis datae secundum I Cor. 12. 7. Non autem ordinatur directe ad hoc, quod affectus ipsius prophetiae *conjungatur Deo*, ad quod ordinatur charitas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum *quatenus ad propriam radicem hujus bonitatis*. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animae et acciones exteriores, secundum hoc *impeditur aliquis a prophetia per morum multitudinem*. Nam ad prophetiam requiritur *maxima mentis elevatio* ad spiritualium contemplationem, quae *quidem impeditur per vehementiam passionum et per inordinatam occupationem rerum exteriorum*. Lo mismo Suarez (*l. c. c. VIII. 7, 2*). San Agustin QQ. LXXXIII. Qu. 79 y *ad Simplic.* II. 1, 8 refiriéndose á Balaam (Num. 22 — 24): Potuerunt ergo dicere: In nomine tuo prophetavimus, cum sint improbi et reprobí: non autem potuerunt dicere: Dilectionem, quam mandasti, tenuimus.

TRATADO TERCERO.

DE LOS CRITERIOS EXTERNOS DE LA REVELACION EN PARTICULAR.

Llamamos criterios externos de la Revelacion, á aquellos hechos sensibles que acompañan á la Revelacion divina y demuestran su divinidad de un modo que excluye toda duda racional. Consisten en manifestaciones visibles de la omnipotencia divina en actos que no pueden ser obrados sino por Dios — milagros— y en manifestaciones visibles de la omnipotencia divina en la comunicacion de verdades que no son ni pueden ser conocidas sino por Dios — profecías.

§ 21. EL MILAGRO.

Benedict. XIV. *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*. L. IV. P. I. Spagni. *De miraculis*. Rom. 1777. Van Weddigen, *De Miraculo*, Lovan. 1869. Diezinger. *Sistema de los actos divinos*, en al. 2 vol. Maguncia, 1840.

I. Milagro (*miraculum*) en sentido estrictamente teológico, es aquella accion extraordinaria, visible, que no tiene su causa adecuada en el orden de las causas creadas, y por tanto, nos muestra como su causa sobrenatural á Dios.

1. En sentido amplio, milagro es todo hecho visible, cuya causa es desconocida, y que por tanto causa admiración. Thom. I. q. 105. a. 7: *Nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sint manifesti et causa occulta.* Por esto San Agustín (*Cic. Dei* II. 14) llama milagro á todo suceso natural, sorprendente; si bien no es propiamente milagro, porque no es obrado por causa sobrenatural. Como incomprendibles que son para el espíritu limitado del hombre, se llaman también milagros los efectos de Dios en el orden natural y en el sobrenatural. San Agustín, *Tract. XXIV. 1* in Joan.: *Majus miraculum est gubernatio totius mundi, quam saturatio quinque millium hominum de quinque panibus.* Cf. *Tract. IX. 1* in Joan. Thom. I. II. q. 113. a. 11: *In operibus miraculosis tria consueverunt inveniri: quorum unum est ex parte potentiae agentis, quia sola divina virtute fieri possunt: et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam; et secundum hoc tam justificatio impii quam creatio mundi et universaliter omne opus, quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest. Pero no es milagro en sentido estricto sino cuando sucede * praeter solitum et consuetum ordinem causandi effectum.* La justificación pertenece al orden de la gracia. Los actos de los espíritus buenos y los de los malos tampoco pertenecen al orden físico, y por lo mismo parecen maravillosos al hombre; II Thess. 2, 9; pero son únicamente "miracula quoad nos," Thom. l. c. q. 104. a. 4, no "simpliciter," en sentido propio, porque la causa que obra en ellos pertenece al orden de la naturaleza. Milagro, en sentido estricto, es pues, únicamente "quod fit praeter ordinem totius naturae creatae." Id. l. c. Y esto no conviene sino á Dios porque la actividad de los ángeles y de todas las demás causas se mueve dentro de la esfera del orden natural.

2. Así el antiguo como el Nuevo Testamento emplean diversas expresiones para designar el milagro. Llámánlo גִּידוֹת, δυνάμεις, *virtutes* Ps. 144, 4. Marc. 5, 30; 6, 5 como manifestaciones efectivas del poder divino. מוֹפְתִים, σημεῖα, τέρατα *prodigia, portenta* Ps. 117, 23. Joel 3, 3. Matth. 21, 24, como fenómenos extraordinarios que causan admiración; הוֹתָוֹת, σημεῖα, *signa*, Hebr. 2, 4, para indicar su importancia como manifestaciones de la voluntad divina. Santo Tomás hace resaltar este triple aspecto ontológico, psicológico y teleológico del milagro (II. II. q. 178. a. 1 ad 3): *Dicendum, quod in miraculis duo possunt attendi, unum quidem est id, quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae et secundum hoc miracula vocantur virtutes. Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale et secundum hoc communiter dicuntur signa: propter excellentiam autem dicuntur portenta vel prodigia, quasi procul aliquid ostendentia.*

II. Analizando pues en su esencia el milagro, vemos que es: a) un efecto sensible; b) extraordinario; c) que no procede de las fuerzas inmanentes al orden natural, sino d) de Dios como de su única causa adecuada.

1. El milagro es un efecto visible, esto es, sensible, y aunque no se presenta

siempre necesariamente en sí mismo este carácter, sin embargo se observa en sus consecuencias, como sucede por ejemplo con la propagacion de la Iglesia, efecto extraordinario que no guarda relacion con su causa próxima y con la esfera de las causas creadas en general, y que por tanto no tiene su fundamento en las leyes del orden natural ni en las del sobrenatural. Franc. Ferrar. *in Thom. C. Gent.* III. 101: Considerandum, quod ad rationem miraculi simpliciter et proprie dicti duo requiruntur, *secundum* quod duo ad admirationem pertinent. Unum est *causa secundum se nobis ignota*, qualis est Deus .. Alterum est, ut in re sit, unde videatur aliter debere evenire, sicut resuscitatio mortui est a solo Deo, et corpus mortuum in se habeat, ut perpetuo careat vita et habeat unde non debeat in ipso vita causari... Propter defectum *secundae conditionis creatio universi non est miraculosa*, quia non est in re, unde aliter esse debeat, imo naturali ordine sic esse debet, cum solus Deus sit totius esse auctor. Similiter *animarum creatio non est miraculosa*, quia non possit anima aliter esse habere, et consuetus ordo productionis est, ut, homine materiam disponente, a Deo creetur anima. Si tamen Deus aliquam animam crearet absque opere hominis materiam disponentis, talis creatio esset miraculosa, utpote praeter consuetum modum eveniens. El mismo principio rige respecto de la Providencia sobrenatural. Cierta que cada milagro es un suceso extranatural y sobrenatural, mas no por esto todo lo sobrenatural es milagroso, porque áun el orden de la gracia establecido por Dios se cumple segun leyes generales: sólo que tambien lo que aquí es sano y extrordinario es un milagro en el orden de la gracia (éxtasis, conversiones repentinas), como los otros son milagros en el orden de la naturaleza. Thom. II. II. q. 113. a. 10: *Conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur*. Ciertamente el hecho milagroso no dejaria de serlo porque ocurriese todos los días: pero en realidad la causa natural obra de un modo ordinario y la sobrenatural de un modo extraordinario, y por tanto obra raras veces. Thom. In II. D. XVIII. q. 2. a. 1: *Insolitum, quod in definitione miraculi ponitur, non dicit raritatem facti, sed excludit solitum cursum naturae*: unde, si quotidie caeci illuminarentur, nihilominus miraculum esset, quia praeter cursum naturalem, qui nobis est consuetus, contingeret.

2. El milagro procede de Dios como de su causa adecuada, no solamente en cuanto Él como *causa prima* obra conservando y cooperando en toda *causa secunda et instrumentalis*, sino que procede de Él como de causa primera sola y directamente; por esto es una manifestacion de la veracidad y del poder de Dios. Thom. *De potent.* q. 6. a. 5: *Divinum testimonium indicativum divinae virtutis et veritatis*. Y precisamente por esto no conviene sino á Dios el poder de hacer milagros en sentido propio, porque en sentido estrictamente teológico el milagro es objeto de admiracion, incomprendible áun para los ángeles y para todo entendimiento creado. I. q. 110. a. 4 ad 4: *Si miraculum proprie accipitur, daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus*. Quia miraculum proprie dicitur quod sit *praeter ordinem totius naturae creatae*, sub quo ordine *continentur omnis virtus creata*. Cf. *C. Gent.* III. 102. Anselm. *De conceptu virg.* II. 11: (Miracula sunt) ea, quae neque natura creata nec voluntas creaturae, sed solus Deus facit. Bellarm. *De notis Eccles.* IV. 14: Vera miracula

dicuntur illa, quae a solo Deo fieri possunt, i. e. quae non habente causas naturales neque occultas neque manifestas, et ideo non *solum in conspectu hominum, sed etiam daemonum et Angelorum sunt mirabilia*. Suarez, *De angel.* c. XXIX. 10: De ratione miraculi erit, ut causa effectus sit per se occulta... Per se autem occultam voco, quae ita excedit naturales causas, ut *per se etiam superet naturalem cognitionem intellectus creati*.

3. Este concepto del milagro se halla en la Sagrada Escritura. Num. 16, 28: Si consueta morte interierint, et visitaverit eos plaga, qua et caeteri visitari solent, non misit me Dominus. Sin autem novam rem fecerit Dominus, ut aperiens terra os suum deglutiatur eos et omnia, quae ad illos pertinent, descenderintque vivos in infernum, scietis quia blasphemaverint Dominum. *Deuteron.* 4, 32. Interroga de diebus antiquis... si fecit Deus, ut ingrederetur et tolleret sibi gentem de medio nationum, per tentationes, signa atque portenta, per pugnam et robustam manum extentumque brachium et horribiles visiones iuxta omnia, quae fecit pro vobis Dominus Deus vester in Aegypto videntibus oculis tuis, ut scires quoniam Dominus ipse est Deus, et non est alius praeter Deum. Recordense los milagros en los Jueces y en los Profetas. Jos. 3, 5. 15. 19. III Regg. 13, 2 y ss. 14. 19 y ss. 17. 1 y ss. 18, 18. 37. IV Reg. 10, 14. 4. 20. 5, 15. Dan. 6. 26. En el Nuevo Testamento Luc. 7, 22. Cacci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt. Joan. 5, 36. Opera, quae dedit mihi Pater, ut perficiam ea, ipsa opera quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me. Matth. 9, 6. Ut autem sciat, quia filius hominis habet potestatem dimittendi peccata, tunc ait paralytico: Surge, tolle lectum tuum et vade in domum tuam. Joan. 16, 21. Si non fecissem signa in eis quae nemo fecit, peccatum non haberent. Joan. 8, 38. Si mihi non vultis credere; credite operibus, ut cognoscatis et credatis quia Pater in me est et ego in Patre. Los Santos Padres no conocen ninguna otra razon del milagro sino el poder de Dios. Justin. *Apolog.* I. 19: τὰ ὀνόματα παρὰ ἀληθείας ὀνόματα παρὰ θεῶ. *Dial. c. Tryph.* n. 7. Tertulliano, *Apolog.* c. 21: Cum caecos reluminaret, leprosos purgaret, paralyticos restringeret, mortuos verbo redderet vitae, elementa ipsa famularet, compositens procellas et freta ingrediens, ostendens se esse λόγον Dei... eundem qui verbo omnia faceret et fecisset. El milagro es para San Juan Crisóstomo ὁπότε φέρον *Hom. XXXVI. 5 in Genes. :* San Efrén (*Advers. Haeret.* P. II. p. 277 : ὁ θεὸς ἴδεντα, καὶ ὁ γὰρ ἔχει τῆς φέσεως: Cf. Origen. *c. Cels.* II. 51. I. 38. 67. Athanas. *De incarnation. Verb.* n. 18. Euphan. *Haeres.* LXVI. 11. Ambros. *in Luc.* II. 30: super naturam, praeter naturam. Petrus Chrysolog. *Serm.* 141: praeter hominis ordinem. Hilarius; *De Trinit.* X. 69: Effectus in rebus est, causa in potestate. I. 13: Haec contra naturae humanae intelligentiam gesta non succumbunt naturalibus mentium sensibus, quia *infinitae aeternitatis operatio infinitum metiendi exigit opinionem*. Augustin. *Civ. Dei* XXI. 7: In rebus miris summa credenti ratio est omnipotentia creatoris. Si comprehendis modum, non est miraculum. La tradicion de la Escuela se halla en Albert. M. *in IV. D.* 17. a. 12. Alex. Alens. *Summ.* II. q. 9. a. 4. Scot. *Report.* 4 dist. 43. q. 4.

III. Un efecto puede proceder de Dios inmediatamente y sin intervencion de ninguna causa creada, ó mediatamente y con intervencion de una causa creada, á la cual Dios, como causa primera, le comunica una eficacia superior (*potentia obedientialis*) á su fuerza natural (*potentia naturalis*).

Augustin. *Genes. ad lit.* 17. 13: Ut lignum de terra excisum, aridum, perpolitum, sine radice ulla, sine terra et aqua repente floreat et fructum gignat, ut per juventam sterilis femina in senectute pariat aut asina loquatur, et si quid ejusmodi est, dedit *quidem naturis, quas creavit*, ut ex eis *et haec fieri possent*. Nec enim ex eis vel ille faceret, quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam se ipso non est nec ipse potentior. Verumtamen alio modo dedit, ut *hoc non haberent in motu naturali, sed in eo, quod ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subjiceret*. Así la *potentia obedientialis* radica en la naturaleza que le ha dado Dios mismo, que puede dotarla de una fuerza superior. Mas aun en los casos en que Dios, la causa suprema, se sirve de causas creadas y les comunica una eficacia superior á la que tienen conforme á su naturaleza, el hecho milagroso no pierde el carácter de tal. Thom. I. q. 105. a. 6: Ordo causarum secundarum ei subicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituire: unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, *ad quos causae secundae non se extendunt*. Santo Tomás pone como ejemplo de milagro en este último sentido (III. q. 44. a. 4) la milagrosa multiplicacion de los panes, refiriéndose á San Agustín *Tract. XXIV. 1*: Unde multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit panes. Los espíritus creados superiores, ángeles ó demonios, por el contrario, pueden tambien servirse para sus efectos de las potencias naturales de las cosas creadas, mas no darles una eficacia superior á la que naturalmente tienen: Suarez *l. c.* IV. 39. Nihil possunt facere (angelis) sine intervena et apparatu naturalium causarum... Unde solum possunt materiam transmutare *secundum aliquam naturalem capacitatem*, non vero secundum potentiam obedientialem.

IV. En el milagro distinguimos tres grados, que corresponden á los tres modos como el milagro puede superar las fuerzas de la naturaleza creada. Ahora bien; puede superarlas: *a*) en orden á su misma sustancia (*quantum ad id, quod fit*): ó *b*) en orden al objeto en que el milagro se manifiesta (*quantum ad objectum, in quo fit*): ó *c*) en orden á la especie y manera como se manifiesta (*quantum ad modum et ordinem faciendi*). Sin embargo, en los tres casos Dios es la única causa adecuada del milagro.

Thom. I. q. 105. a. 8: Excedit aliquid facultatem naturae tripliciter; uno modo, quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul vel quod sol retrocedat aut quod corpus humanum glorificetur, *quod nullo modo*

natura facere potest. et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id, quod fit, sed quantum ad id, in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum et illuminatio caecorum et similia; potest enim natura causare vitam, sed non mortuo, et potest praestare visum, sed non caeco; et haec tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae, quantum ad modum et ordinem faciendi, sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturae in talibus, et cum statim aer virtute divina in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliae (I Regg. 12. III Regg. 18); et ejusmodi tenent infimum locum in miraculis. La norma para esta gradacion del milagro no radica en la accion de Dios como tal, sino en la desproporcion del efecto con las causas activas del órden natural. Así, por ejemplo, la creacion del mundo ó la justificacion del pecador son muestras mayores del poder divino que la curacion de un enfermo; pero esto es mayor milagro porque se opone más al órden natural. Thom. I. q. 113. a. 10 ad 1; Quaedam miraculosa opera, etsi sint minora quam justificatio impii, quantum ad bonum, quod fit, sunt tamen *praeter consuetum ordinem talium effectuum* et ideo *plus habent* de ratione miraculi. I. q. 115. a. 8: Nihil potest dici miraculum *ex comparatione* potentiae divinae. quia *quodcumque factum divinae potentiae comparatum est minimum...* Sed dicitur aliquid miraculum *per comparationem ad facultatem naturae*, quam excedit. Et ideo secundum quod *magis excedit facultatem naturae, secundum hoc magis miraculam dicitur.*

A esta se agraga otra division que hace Santo Tomás (*De Potent.* q. 6. a. 2): Quaedam dicuntur fieri *supra naturam*, quaedam *contra naturam*, quaedam *praeter naturam*. *Supra naturam* quidem, quantum in *illum effectum, quem Deus facit, natura nullo modo potest.* Quod quidem contingit dupliciter: vel quia ipsa forma inducta a Deo omnino a natura induci non potest, sicut forma gloriae quam inducit Deus corporibus electorum et sicut etiam incarnatio Verbi; vel quia, etsi talem formam possit (natura) in aliquam materiam inducere, non tamen in istam. Sicut ad causandam vitam (natura) potest, sed quod in hoc mortuo vitam causet, hoc facere non potest. *Contra naturam* esse dicitur, quando in *natura remanet contraria dispositio* ad effectum, quem Deus facit. Sicut quando in camino pueros illaesus conservavit, remanente virtute comburendi in igne; et quando aqua Jordanis stetit, remanente gravitate in ea; et simile est, quod Virgo peperit. *Praeter naturam* autem dicitur Deus operari, quando producit effectum, quem natura producere potest, *illo tamen modo producere non potest*: vel quia desunt instrumenta, quibus natura operatur, sicut cum Christus convertit aquam in vinum, quod *tamen natura aliquo modo facere potest...* vel quia est *in divino opere major multitudo, quam natura facere potest*, sicut patet de ranis, quae sunt productae in Aegypto; vel *quantum ad tempus*, sicut cum statim ad invocationem alicujus curatur, quem natura non statim, sed successive et in alio tempore, non in isto, curare possit, et sic accidit in miraculo adducto de socru Petri; unde patet, quod omnia hujusmodi, si accipiatur et modus et factum, facultatem naturae excedunt. Los milagros *supra* y *contra naturam* coinciden con los milagros *quoad substantiam*; y estos últimos con los milagros

quoad modum. Lo mismo decimos de la division que se halla en Bonavent. *Compend. Theolog. revit.* I. 28. Benedict. XIV. l. c. IV. P. I. c. 1.

V. Por razon del objeto en quien recaen, se dividen los milagros en físicos (resurreccion de los muertos, etc.), intelectuales (profecía ó inspiracion) y éticos (santidad).

VI. De aqui se infiere la falsedad de aquel concepto del milagro, que a) lo considera como un efecto natural preestablecido por Dios, y que sólo para nosotros tiene el carácter de extraordinario; ó que b) lo considera exclusivamente desde el punto de vista subjetivo, psicológico y teleológico.

1. Monteville (*La religion chrétienne prouvée par les faits*. T. I. l. 1. 16; véase á Bonnet, *Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme*, ch. 5) llama á los milagros «los mayores prodigios enlazados con los decretos establecidos por Dios para el gobierno del Universo. La diferencia entre ellos y los efectos naturales consiste únicamente en que estos son más raras y aquellos más comunes... Llamamos naturales á los que proceden de causas conocidas; milagrosos á aquellos cuyo principio ignoramos. Con esto se niega el concepto de lo sobrenatural. Leibnitz habia expresado ya anteriormente esta misma idea, *Théodicée*, I. 54. Twisten (*Op. cit.* p. 343) dice: «Aquella armonia de la naturaleza con una religion nueva que se nos ofrece en los milagros, no debe ser para nosotros una prueba de que la religion y su establecimiento han de considerarse como un principio contenido en la idea divina del Universo, perteneciente á su esencia, y que conforme á la voluntad de Dios penetra en el mundo en la época conveniente? En términos análogos se expresan Nitzsch (*Op. cit.* p. 85), Sack (*Apologetica*, p. 137), Drey (*Op. cit.* p. 269), el último de los cuales contrapone los milagros como aspectos luminosos á los aspectos oscuros de la naturaleza.

2. Espinosa (*Tract. theol.-politic.* c. 5. *De Miracul.*) no ve en el milagro sino la confesion de nuestra ignorancia de las causas naturales. Lo mismo Locke (*Posthumous works* p. 217). Kant (*La religion dentro de los límites de la razon*. II. p. 259). Wegscheider (*l. c.* § 48). Hase (*Doctrina*, § 137). El concepto psicológico del milagro se halla formulado en Paulus (*Comentario* I. p. 309) y en Schleiermacher (*Doctrina* § 47. «La piedad puede hacer surgir la necesidad de considerar que un hecho depende de Dios, suprimiendo su dependencia y conexion con la naturaleza en general. Y especialmente en Feuerbach (*La esencia del Cristianismo*, p. 194: «El milagro es el postulado del corazon humano con sus necesidades y flaquezas.» El concepto teleológico del milagro lo formula Wegscheider (*l. c.* § 48): «ut spectatores ad certam providentiae divinae efficientiam agnoscerent excitarent.» Bretschneider (*Doctrina*, I. p. 238) dice que el milagro pertenece á «una época que há menester para comoverse de lo exterior, de lo extraordinario y de lo milagroso.»

3. Muchos teólogos protestantes modernos consideran el milagro como un hecho natural por virtud del cual la naturaleza caída es resituada *in integrum*, y convertida nuevamente en órgano del espíritu. Rosenkranz. *Enciclopedia*, p. 261. Olshausen, *Comentario biblico*, I. p. 287. Lange. *Doctrina filosófica*, § 64. Liebner, *Doctrina cristiana*, § 17. Martensen, *Doctrina cristiana*, § 17. Ebrard, *Doctrina*, § 143. Cierto que el estado de la naturaleza iluminada para lo futuro está simbolizada y anticipada en los milagros del Señor; pero este estado mismo es sobrenatural, y por tanto la especie y manera de esta *restitutio in integrum* es necesariamente un suceso sobrenatural.

VII. Aunque Dios es la causa suprema y propia del milagro, no excluye la acción de las causas intermedias en el modo arriba indicado. Entre estas figuran particularmente la sagrada humanidad de Cristo, la actividad de los Ángeles, hombres escogidos, y áun pecadores, herejes, incrédulos y hasta objetos inanimados.

Ps. 135, 3. Deus facit mirabilia magna solus. Augustin. (*De Civit. Dei* X. 12): Quaecumque miracula sive per angelos sive quocumque modo ira divinitus fiunt... fieri ipso Deo in illos operante credendum est. Causa instrumental es ante todo la sagrada humanidad de Cristo. Suarez. *De Incarn. Disp.* XXXI. Sect. 4: Cum in omni opere miraculoso quasi abrogentur en rumpantur naturae leges, nulla virtus creata (ni áun la sagrada humanidad de Cristo) potest hoc modo ut principale agens operari, sed solus ille, qui est super omnes leges naturae creatae. Thomas III. q. 13. a. 2: Si loquamur de anima Christi secundum propriam naturam et virtutem, potentiam habuit ad illos effectus faciendos, qui sunt animae convenientes... *per modum, quo hoc est conveniens naturae rationali...* Si autem loquamur de anima Christi, secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic *habuit instrumentalem virtutem* ad omnes immutationes miraculosas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia, sive quae in caelis, sive quae in terris sunt: es materia de controversia entre los teólogos si esta actividad ha de concebirse como *causa instrumentalis physica* (i. e. quae effectum producit per realem et physicam influxum) ó *moralis* (quae movet tantum causam principalem). Defienden aquella opinion Thom. III. q. 13. a. 1 und 3. q. 48. a. 6. q. 51. a. 1. Ferrariens. *in Thom. C. Gen.* III. 56. Suarez, *De myster. vit. Chr.* disp. XXXI. Sect. 2. Por lo que toca á la actividad de los Ángeles, ésta les es en parte connatural, y en parte es sobrenatural. Sus efectos no son milagros sino en sentido impropio (*miracula quoad nos*); y tambien están sujetos al gobierno de la Providencia divina. Augustin. *De civ. Dei* XVIII. 18: Firmissime credendum, omnipotentem Deum omnia facere posse quae voluerit, sive vindicando sive praestando, nec daemone aliquid operari secundum naturae suae potentiam, quia et ipsa angelica natura est, licet sit proprio vitio maligna, *nisi quod ille permisserit*, cujus iudicio occulta sunt multa, injusta nulla. Cf. Suarez, *De Angel.* c. 27, 6. Benedic. XIV. l. c. IV. 3. Además Dios se sirve de ellos como de instrumentos para producir efectos sobrenaturales (*per donum gratiae, in quantum suad divinae virtutis ministri*; Thom. *De Potent.* q. 6. a. 4); tambien se sirve de los Ángeles malos, mas nunca para confirmar el error (*l. c. a. 5*), y áun de los hombres pecadores. Augustin. *QQ.* LXXXIII. q. 79: Quod ante dicit pseudopphetas multa signa et prodigia facturos, ita ut fallant, si fieri potest, etiam electos, admonet utique, ut intelligamus quaedam miracula etiam *scleratos homines* facere, qualia Sancti facere non possunt. Hieronym. *in Matth.* 7, 22: Virtutes facere interdum non est ejus meriti, qui operatur, sed vel invocatione nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum, qui invocant, et utilitatem eorum, qui vident et audiunt, conceditur. Tertullian. *C. Marc.* III. 3: Temerariam signorum et virtutum fidem (Marcion) ostendit, ut etiam apud Pseudo-Christos facillimarum. Cf. Chrysostom. *in*

Matth. 7, 22: lo mismo Eutymio, Teofilacto, y especialmente Cornel. a Lap. in b. l. Lo que San Ireneo parece decir en contrario (II. 37) se refiere sólo á los milagros hechos por los herejes para confirmar su error, no á los milagros en general. Suarez, *De Grat.* Proleg. III. 4: Potest. Deus uti instrumento quo veluerit, etiamsi homo sit peccator vel infidelis, sicut utitur homine infideli vel peccatore Sacramentum Baptismatis ministrando. *Benedict.* XIV. l. c. III. 14. IV. 3.

§ 22. POSIBILIDAD DEL MILAGRO.

I. Por parte de Dios es posible el milagro: a) como acto de su poder, el cual no se agotó con la creacion del orden físico (*ordo physicus*) y en general del orden de la naturaleza (*ordo naturae*), ni está ligado á este orden, ántes influye sobre él constante y libremente; b) como acto de su sabiduría y de su providencia, que ordena como medios, todos los actos así ordinarios como extraordinarios de sus criaturas, para la realizacion de sus eternos y saludables designios.

1. Nosotros distinguimos entre posibilidad metafísica (*possibilitas intrinseca*) y posibilidad física (*possibilitas extrinseca*): aquélla se deriva del hecho de no implicar el milagro ninguna contradiccion; ésta de la existencia de una causa que puede producirlo. Ambas posibilidades coinciden en este caso, pues el concepto del milagro incluye la accion inmediata de Dios como causa suprema del mundo. Conc. Vatican. l. c. Can. IV.: S. q. d. miracula nulla fieri posse, proinde omnes de iis narrationes inter fabulas vel mythos ablegandas esse, aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari, a. s. La razon última y adecuada de la posibilidad del milagro es la libertad absoluta y la absoluta supremacia de Dios sobre sus criaturas. La plenitud infinita de la omnipotencia divina no se ha agotado en estos seres finitos segun el espacio, el tiempo, la medida, el número y el peso (*Sap.* 11, 21). Por esto la misma voluntad omnipotente que creó y conserva las fuerzas naturales, y que obra en ellas, con ellas y por medio de ellas, puede tambien sin ellas y sin la intervencion de causas naturales intermedias, producir efectos ó elevar y modificar la natural eficacia de aquellas fuerzas.

Santo Tomás prueba esto más de propósito: a) por la libertad con que Dios obra como causa suprema. *C. Gent.* III. 99: Deus operatur per voluntatem et non per necessitatem naturae: igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate absque causis secundis. b) Por la eficacia universal de Dios que puede producir inmediatamente y por sí efectos que segun el curso natural son producidos por causas intermedias. Divinus intellectus non solum est cognoscitivus suae essentiae, quae est quasi universalis virtus activa, neque etiam tantum universalium et primarum causarum, sed omnium particularium; potest igitur producere immediate omnem effectum, quem producit quodeunque producit particulare agens. c) Por la relacion de Dios con la sustancia de las causas intermedias, en cuya virtud puede

producir tambien inmediatamente todos los efectos de estas causas. Cum accide itia consequantur principia substantialia, oportet, quod ille, qui immediate substantiam rei producit, possit *immediate circa ipsem rem operari*. quaecunque ad substantiam ejus consequuntur... Potest igitur immediate unamquamque rem producere, sive movere ad aliquem effectum sine mediis causis. *d*) Por la analogia de la influencia del alma sobre el cuerpo: *Universa creatura magis Deo subdita est*, quam corpus humanum subditum est animae ejus... Multo igitur magis potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis, quae natae sunt secundum naturam illum effectum producere. *e*) En la naturaleza misma hay excepciones del curso ordinario de las cosas; Dios puede producir un efecto por medios extraordinarios, con tanta más razon quanto que el mundo corpóreo tiene su fin en el espíritu, y el fin del espíritu, es Dios. Así, pues, el milagro está exclusivamente ordenado al fin supremo de la criatura, el conocimiento de Dios: Si per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo, quod est frequenter, ad id, quod est raro, absque mutatione providentiae divinae; multo *magis divina virtus* quandoque aliquid facere potest sine providentiae suae praeejudicio praeter ordinem naturalem inditum rebus a Deo... Nullo enim modo melius manifestari potest, *quod tota natura divinae subjecta est voluntati*, quam ex hoc, quod quandoque ipse praeter ordinem naturae aliquid operatur... cum supra ostensum est, quod omnes creaturae corporales ad *naturam intellectualem ordinantur quodammodo sicut in finem*. Ipsius autem intellectualis naturae finis est divina cognitio.

2. El milagro no está fuera, sino dentro del orden de la Providencia divina. Thom. *De potent.* q. 6. *De mirac.* a. 2: Sic instituit naturae cursum, ut tamen *ordinaret in aeterna sua voluntate*, quae praeter cursum aliquando facturus erat. Por esto es falso decir (Espinosa. *Tract. theol.-politic.* c. 6. Strauss, *Op. cit.* pág. 226), que el milagro perturba el plan divino del mundo, pues como acto extraordinario de Dios, está incluido en él desde la eternidad. Thom. *C. Gent.* III. c. 98: Ordinem universalem, secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter, scil. *quantum ad res*, quae subduntur ordini, et *quantum ad ordinis rationem*, quae ex principio ordinis, dependet... Praeter ea, quae sub ordine divinae providentiae cadunt, Deus aliqua facere potest; non enim est ejus virtus ad has vel illas res obligata. Si autem consideremus praedictum ordinem *quantum ad rationem* a principio dependentem, sic *praeter ordinem illum Deus facere non potest*. Ordo enim ille procedit ex scientia et voluntate Dei, omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. Non est autem possibile, quod Deus aliquid faciat, quod non sit ab eo volitum... Impossibile est, quod aliquid velit, quod prius noluerit... nec potest facere aliqua, quae sub ordine providentiae ipsius non fuerunt. Por tanto es un absurdo decir que el milagro no "tiene ninguna connexion con la accion conservadora de Dios, con la accion ordenadora de su omnipotencia, ni es por consiguiente, un acto de su libérrima y omnipotente voluntad.", (Pfleiderer, *Op. cit.* I. pág. 395).

3. El milagro presupone el orden sobrenatural, del cual es manifestacion y garantia externa y visible. Suarez, *De myster. vit. Chr.* Disp. XXXI. 1: Quia

supernaturalis doctrina Deum ipsum habet auctorem et assertorem, ergo opera propria ipsius Dei sunt etiam aptissima ad confirmandam talem Dei doctrinam quod nimirum a Deo ipso originem ducant. El orden sobrenatural que supera nuestra inteligencia, y como fuerza de la gracia mueve la voluntad, se manifiesta exteriormente en el milagro. La Revelacion es el fundamento de un orden superior que eleva y perfecciona el orden inferior, el orden natural; pues al revelarse al hombre, Dios creó algo nuevo sobre la tierra (Jerem. 31, 22). La revelacion, por tanto, debe manifestarse necesariamente como milagro en el orden inferior del mundo. La importancia psicológica del milagro corresponde entera y particularmente al plan de la sabiduría divina; el milagro es el compañero visible de la doctrina sobrenatural. pues la palabra divina debe manifestarse al hombre por medio de actos divinos, y la verdad sobrenatural debe diferenciarse de la doctrina meramente humana por obras sobrenaturales. El milagro debe despertar poderosamente la atencion, excitar al examen y certificar el origen divino de la doctrina: Thom. *Summ.* II. II. q. 178. a. 1: *Naturale est homini, ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus apprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur.* III. q. 13. a. 1: *Quia quae sunt fidei, humanam rationem excedant, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis, ut dum aliquis facit opera, quae solus Deus facere potest, credantur ea, quae dicuntur esse a Deo: sicut cum aliquis defert literas annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse, quod in illis continetur. Asi ya Origenes C. *Cels.* I. 2. Euseb. *Demonstr. Evang.* III. 6.*

Así pues, el milagro no sólo es conforme á la sabiduría divina, sino que presuponiendo el orden actual del universo, es exigido por él. Suarez, *l. c.* XXXI. Sect. 1: *Quamvis miracula non sint necessaria singulis ut possint credere, tamen respectu communitatis possunt dici quodammodo necessaria, quia sine illis pauci crederent. Et haec ratio necessitatis maxime augetur, si Ecclesia non consideratur solum prout erat in illis hominibus, qui Christum audierunt, sed ut erat perpetuo usque ad finem saeculi duratura in eis, qui nec viderunt Christum nec audierunt.*

II. La posibilidad del milagro resulta: a) considerando el orden físico del universo que no es necesariamente absoluto, sino contingente; b) y considerando en sí mismo el acto milagroso, que no deroga el orden físico del mundo en su conjunto, ni la ley natural, ni en general, ni en el caso concreto en que se verifica.

1. La contingencia del orden físico del mundo se deriva del carácter libre del acto divino de la creacion. Dios que pudo crear otro orden de fuerzas físicas, puede tambien, una vez creado este orden, modificarlo, elevarlo y perfeccionarlo, pues que está en un todo sometido á su divina soberania. Por

esto Aristóteles llamó ya al mundo físico (*De partib. animal.* I. 692), τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον. Thom. I. q. 19. a. 4: Cum esse divinum non sit determinatum, sed contineat *totam perfectionem essendi*, non potest esse, quod agat *per necessitatem naturae*... sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius... I. q. 105. a. 6: Deus potest facere praeter ordinem rerum, quia ordini causarum secundarum ipse non est subjectus, sed talis ordo ei subicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturae, sed *per arbitrium voluntatis*. *Potuisset enim et illum ordinem rerum instituire*; unde et potest *praeter hunc ordinem institutum* agere, cum voluerit, puta, agendo effectus secundarum causarum sine ipsis vel produciendo aliquos effectus, ad quos causae secundae non se extendunt. Esto resulta claro del concepto de la *potentia obedientialis*, necesariamente inherente á todas las criaturas. Por virtud de la *potentia obedientialis*, todas las criaturas están sujetas, así activa como pasivamente, á la acción divina. Suarez, *Metaphys.* Disp. XLIII. 4: Pleno dominio Dei correspondet in creatura *plena subjectio*: ad hanc autem subjectionem necessaria est talis conditio ex parte creaturae, ratione cuius apta sit ad exequendum quicquid Deus voluerit, vel recipiendo vel agendo. Unde *sicut non potest Deus ens creatum efficere, cuius plenum et absolutum dominium non habeat*, ita non potest *ens creatum fieri, quod non habeat praedictam conditionem* et subordinationem seu subjectionem ad Deum (véase la pág. 119).

2. En el orden del mundo físico, hay que distinguir tres cosas: la fuerza (*causa*), el efecto (*effectus*), y la ley (*ordo*). Se llama fuerza todo aquello que produce un cambio (Eisenlohr, *Manual de física*, en alemán, 8.ª ed., página 2): estos cambios, efectos, fenómenos naturales, se verifican conforme á ciertas reglas, leyes. Ahora bien: es principio fundamental de la ciencia natural que los efectos de fuerzas inferiores son derogados ó modificados en el momento en que actúa sobre ellos una fuerza superior. La esencia del cuerpo natural, en quien es inherente aquella fuerza, no cambia; la ley conforme á la cual se actúa, tampoco se altera, mientras no interviene una fuerza superior; y hasta la manifestación de la fuerza subsiste, aunque sólo como potencia (*in actu primo*), pues la intervención de la fuerza superior paraliza toda su eficacia. La fuerza del magnetismo deroga los efectos de la fuerza de la gravedad, la fuerza de la vegetación modifica los efectos de las fuerzas químicas, las cuales á su vez producen otras modificaciones en la naturaleza inorgánica; la vida animal transforma las fuerzas vegetativas y el espíritu libre influye y modifica todas las fuerzas. Cierto que Dios no puede aniquilar las fuerzas naturales, pero en su libre omnipotencia posee una fuerza que dirige y determina estas fuerzas. Modificar las fuerzas superiores, neutralizar los efectos de las fuerzas inferiores, es ley de la misma naturaleza: y así el milagro obra en el mundo físico como una fuerza superior, en parte inmediatamente como fuerza de Dios, en parte mediatamente en las causas creadas por la actuación de la *potentia obedientialis*, ya de un modo pasivo alterando sus efectos, ya de un modo activo dándole capacidad para producir efectos superiores. Por consiguiente, el milagro lejos de derogar la ley natural, la presupone y la confirma. Thom.

De potent. q. 6. *De mirac.* a. 1 ad 20: Dicendum, quod licet Deus faciat aliquem effectum praeter actionem causae naturalis, non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum; unde et in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino. Esta accion de la fuerza superior, no es, sin embargo, en cierto sentido contraria á la naturaleza, pues que ésta puede recibir la influencia de fuerzas superiores. *Id. l. c.* ad 17: In re qualibet naturali est naturalis ordo et habitudo ad causas omnes superiores: et inde est, quod illa, quae fiunt in corporibus inferioribus ex impressione coelestium corporum *non sunt violenta*, licet videantur contraria naturalibus motibus inferiorum, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui sequitur motum lunae. Et multo minus est violentum, quod a Deo fit in istis inferioribus. Tanto más cuanto que el efecto es tanto más elevado cuanto más elevada es la fuerza, y la acción divina es superior á todas. ad 18: Quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiore effectum... Unde nihil prohibet, quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda, quae inferior potentia facere non potest; et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura creatori obedit.

La ciencia expresa una ley matemática determinada en fórmulas matemáticas: el milagro no niega esta fórmula, que conserva su valor como expresión de la regularidad del efecto mientras la causa obra regularmente, lo cual no sucede en el caso que nos ocupa. Tampoco se alteran por virtud del milagro las sustancias de los cuerpos naturales dotados de fuerza, de manera que, por ejemplo, un cuerpo humano que no se quema al fuego, sea y no sea al mismo tiempo tal cuerpo humano; pues una cosa es la sustancia, y otra la manifestación de la fuerza ó la propiedad de la sustancia. El milagro no es, pues, contrario á la naturaleza, sino en cuanto que, á no intervenir la fuerza superior, el efecto habria sido conforme á las fuerzas inferiores.

Que la posibilidad del milagro es una consecuencia del Teísmo, lo confiesan áun aquellos que niegan su presupuesto supremo, la personalidad de Dios. Zeller (*Anales teológicos*, I. pág. 285): «El milagro es la consecuencia inmediata del Teísmo ordinario. Si se concibe á Dios como una voluntad exterior al mundo, forzoso será reconocer la actuación de esta voluntad en el mundo; y esta actuación, como intervención de un principio trascendental en la marcha del mundo, no puede ser sino sobrenatural (?), no puede ménos de ser un milagro, » á lo cual observaremos únicamente que Dios «interviene» en el mundo áun segun el órden natural, y que no sólo es exterior al mundo sino que está también dentro de él. Thom. I. q. 105. a. 5: Deus non solum est causa actionum (causarum secundarum) in quantum dat formam, quae est principium actionis, sed etiam sicut conservans formas et virtutem rerum... et quia forma est intra rem, et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior et ipse Deus est propria causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur, quod Deus in omnibus intime operatur. Con esto se resuelve la objeción de Strauss (*Op. cit.* I. pág. 229), que las actividades de Dios y de la naturaleza como dos sustancias separadas, debían excluirse mutuamente.

III. Así se resuelven las objeciones que se hacen contra la posibilidad del milagro, á saber: a) que el milagro contradice la inmutabilidad

de Dios.— pues el milagro entra en el plan divino del universo: *b*) que el milagro vendría á ser un suplemento puesto por Dios al orden de la naturaleza, imperfecta en su principio,— pues pertenece al orden de la gracia y sirve para alcanzar su fin; *c*) que supone una « alteracion » del orden natural.— pues ni en conjunto ni en ningun caso particular derogaba el milagro las leyes de la naturaleza; *d*) que como violacion de leyes necesarias, es contradictorio en sí mismo,— pues el hecho milagroso es un efecto natural, aunque producido por virtud divina, y no modifica por tanto el orden de la naturaleza; *e*) que admitiendo la posibilidad del milagro, vacila toda la certeza de las leyes naturales basada en la experiencia.— pues el milagro, por lo mismo que es un hecho extraordinario, viene á confirmar la certeza de la regularidad de las fuerzas naturales.

1. El panteísmo y el materialismo niegan el milagro; sus objeciones caen por su base junto con las premisas de su sistema (Espinosa, *l. c. c. 6. De mirac.* Strauss, *Op. cit.*). La objecion sub *a*) se halla en Wegscheider, *l. c. § 12.* Ammon, *Teología bíblica*, en alemán, t. II. pág. 350. Eckermann, *Manual de dogmática cristiana*, en alemán, t. I. pág. 454 y ss. Espinosa, *l. c. n. 9.* Su reitacion se encuentra ya en Santo Tomás, *De potent.* q. 6. a. 1 ad 6: Deus non facit contra rationes naturales mutabili voluntate; nam Deus ab aeterno praecidit et voluit se facturum, quod in tempore fecit. Sic ergo instituit naturae cursum, ut tamen praecordinaret in aeterna sua voluntate, quod praeter cursum istum quandoque facturus erat. Carece asimismo en absoluto de valor la objecion de Espinosa, reproducida por Strauss (*Op. cit.* pág. 224) y Wegscheider (*l. c.* pág. 209): si quis statueret, Deum aliquid contra leges naturae agere, is simul cogeretur statuere, Deum contra suam naturam agere. Pues el orden físico no es una derivacion necesaria de la naturaleza, como el orden moral, sino que es obra de su voluntad libre, está enteramente sometido á ella, y sirve al orden moral. Thom. *l. c.* a. 1 ad 21.

2. La objecion sub *b*) repetida por Wegscheider, *l. c. § 12.* Voltaire, *Dictionnaire philosoph.*, en la palabra, *Miracles*, los Deístas ingleses — vid. á Lechler, *Op. cit.* pág. 132. 315.— Schleiermacher, *Dogmática*, § 47. Espinosa, *l. c. n. 9.* Strauss, *Op. cit.* pág. 276) no es sino la aplicacion al milagro, de la misma objecion aducida ya anteriormente contra la Revelacion en general, y que hemos refutado en el lugar oportuno. La Revelacion es un perfeccionamiento, un complemento del orden natural, que va acompañada del milagro que es su manifestacion y anuncio en el reino de la creacion visible. La objecion sub *c*) se resuelve teniendo en cuenta lo que hemos dicho acerca de las relaciones entre el acto sobrenatural divino y los efectos de las fuerzas naturales. El milagro no es, pues, un contrasentido, como sostienen los que hacen la objecion sub *d*). Feuerbach, *Esencia del Cristianismo*, en alemán, 2.^a ed., página 194. Strauss, *Op. cit.* pág. 276. Espinosa, *l. c. n. 27.* Wegscheider, *Op. cit.* A. Schweitzer, *Dogmática cristiana*, en alemán, I. pág. 204 y ss. 241 y ss.

II. pág. 149 y ss. Weisse, *Dogmática cristiana filosófica*. en alemán, I. página 204 y ss., 241 y ss., II. pág. 149 y ss. Weisse, *Dogmática filosófica*, en alemán. I. pág. 93. 10. 229).

3. La objeción sub *c*) se halla en Kant (*La religión dentro de los límites de la razón pura*. II sección 2.^a): "El milagro despierta el temor de perder hasta la confianza en las (leyes naturales) ya aceptadas. Cuando la razón ha perdido la fe en las leyes de la experiencia, se traslada á una especie de mundo encantado, donde pierde hasta la eficacia moral necesaria para procurar el cumplimiento del deber. Pues no sabemos ya, si ignorándolo nosotros, el milagro ha venido á modificar los resortes morales, nadie puede distinguir si estas modificaciones debe atribuirse á sí mismo ó á otra causa que es imposible averiguar., En términos análogos se expresa Feuerbach, según el cual (*Sobre el milagro* en sus *Obras*. I. 1. pág. 150 y ss.), "el milagro nos hace perder la hipoteca de nuestra fe y la confianza en nuestros sentidos., Frschhammer (*El Cristianismo y la ciencia natural moderna*. 1862, pág. 278) dice: "Si creemos que Dios ha establecido la regularidad y la necesidad en la naturaleza, pero al mismo tiempo admitimos una intervención constante y una acción inmediata (milagro) de Dios sobre esa misma naturaleza... no podremos admitir teóricamente ni aplicar prácticamente leyes generales. La naturaleza volvería nuevamente al caos... Precisamente por esto es el milagro milagro, es decir, causa de admiración, porque es extraordinario; y en manera alguna efecto de una intervención y acción constantes de Dios.

§ 23. COGNOSCIBILIDAD DEL MILAGRO.

I. En orden á la cognoscibilidad del milagro hay que distinguir: *a*) el conocimiento de su carácter formal. es decir, la comprobación de la causa sobrenatural, como efecto de la cual se presenta el milagro; *b*) y el conocimiento del milagro como hecho externo cuya credibilidad está demostrada.

II. El carácter formal del milagro, es conocido por criterios negativos y positivos: aquéllos nos muestran la posibilidad, éstos la realidad del milagro.

III. Son criterios negativos:

a) que el hecho milagroso, ya se le considere en sí mismo, ya se atienda á las circunstancias que en él concurren y particularmente á su fin inmediato, no sea indigno de Dios; *b*) que el fin inmediato sea beneficioso para el cuerpo y para el alma, y que este mismo fin ó su fin remoto esté en relación con los planes divinos de salvación; *c*) que la doctrina, cuyo origen divino debe acreditar el milagro, no sea evidentemente falsa ó inmoral; *d*) aunque el dón de hacer milagros, considerado en sí mismo, no depende de la santidad del que lo obra, sin em-

bargo, en el orden actual de la Providencia divina, la inmoralidad es un poderoso argumento contra el carácter sobrenatural del suceso extraordinario, que singularmente, si se dirige á fortalecer un error, no puede ser sino un milagro aparente.

1. El milagro no es cognoscible inmediatamente en sí mismo en lo tocante al modo y manera como se produce. Espinosa, Ep. 21: Rem obscuram, Dei existentiam per aliam magis obscuram, et quam maxime ignorant, ostendere volunt. Mas no hemos menester de este conocimiento inmediato, pues conocemos el hecho sensible, y de sus caracteres inferimos la acción extraordinaria de Dios, del mismo modo que áun en las cosas naturales, la fuerza, como tal, permanece invisible para nosotros, pero se manifiesta en sus efectos.

2. Los Santos Padres demostraron ya, contra las acusaciones de los paganos que decían que Jesucristo se había valido de las artes mágicas, que los actos del Señor habían sido saludables para el alma y para el cuerpo, mientras que las obras de los magos no acarreaban más que daños y perdición. Origen. *c. Cels.* II. 49. 50. III. 27. IV. 47. Iren. *c. Haeres.* II. 37: plus laedentes quam utilitatem praestantes (habla de los falsos milagros): consecuencia precisamente de los milagros de Jesucristo fué la destrucción de la farsa y de la magia. Athanas. *De incarnat. Verbi.*, pág. 48. Vid. á Dieringer, *Sistema de los actos divinos.*, I. pág. 148 y ss. Hacen resaltar asimismo la circunstancia de que los resultados de los milagros de Jesucristo eran permanentes, mientras los de los falsos milagros desaparecían al punto. Así Quadrat. ap. Euseb. *H. E.* IV. 13. Lactant. *Instit. div.* IV. 15 y Arnobio. *adv. Gent.* I. 15. observan que los mágicos se sirven de medios artificiales, mientras los milagros de Cristo, por el contrario, eran obra de “la fuerza y del poder del cielo.” Y se apoyan, sobre todo, en el carácter moral de Jesús y de los Apóstoles; Origen. *l. c.* II. 48. Euseb. *Demonstr. evang.* III. 3. 5. 6. Hacen notar también la diferencia, que salta desde luego á la vista, entre la grandeza y poder del don de milagros de Jesucristo; Arnob. *l. c.* I. 15. cf. Exod. 7. Joan. 11, 42. *Act.* 13, 10.

3. Strauss (*Op. cit.* pág. 225) arguye contra lo que hemos asentado en las proposiciones a) y b): “los milagros han de demostrarme la divinidad de la doctrina; y de esta misma doctrina debo yo inferir que los milagros son divinos y no obra del diablo... Pero no hay aquí el círculo vicioso que supone Strauss; pues para examinar la doctrina basta un *examen fundamental y general* desde el punto de vista meramente natural, y al cual debemos aplicar especialmente los criterios negativos que pueden y deben tener lugar respecto de la Revelación, sin que por esto sufra lo más mínimo su carácter sobrenatural. Así se explican los lugares siguientes: *Deuterom.* 13, 1 sq. 18, 15 sq., *Matth.* 12, 25 sq., *Luc.* 11, 15 sq.

IV. Los criterios positivos para el conocimiento del milagro son: a) el conocimiento cierto de la ley natural, que en el caso de que se trata no ha producido ni podido producir semejante efecto; b) el conocimiento cierto de que aquel suceso extraordinario no ha podido tampoco ser producido por ninguna otra fuerza natural desconocida.

V. La eficacia de estas dos clases de criterios, se comprende considerando: *a)* que hay fenómenos cuyo carácter nos obliga a referirlos con certeza á una causa sobrenatural, y respecto de los cuales, por tanto, está fuera de toda duda la imposibilidad de que sean efecto de una fuerza meramente natural; *b)* que conocemos cierta y positivamente el modo de obrar de muchas causas naturales y su impotencia para producir el efecto de que se trata; *c)* que aunque no tenemos positiva y absolutamente un conocimiento perfecto de todas las fuerzas naturales, y de sus leyes, pero sí lo tenemos negativa y relativamente, en cuanto que la seguridad del orden moral descansa sobre la certeza de este conocimiento.

1. La objeción más comun contra la cognoscibilidad del milagro, se encuentra ya en Espinosa (Ep. 23): *Humanam inbecillitatem tecum agnosce. Sed te contra rogare mihi liceat, an nos hominiones tantam naturae cognitionem habeamus, ut determinare possimus, quousque ejus vis et potentia se extendit, et quid ejus vim saperat. Quod quia nemo sine arrogancia praesumere potest, licet ergo absque jactantia miracula per causas naturales, quantum fieri potest, explicare, et quae explicare non possumus, nec etiam demonstrare, quod absurda sint; satius erit, judicium de iis suspendere, et religionem sola doctrinae sapientia adstruere.* Reprodujeron despues de Espinosa esta misma objecion Kant. *Lecciones de Metafísica*, en aleman, pág. 333; Wegscheider, *Op. cit.*, § 11; Bretschneider, *Op. cit.* I. pág. 309; Baumgarten-Crusius, *Fundamentos de dogmática evangélica*, en aleman, pág. 12; Rousseau, *l. c.* Lettr. III. Scheidmacher, *Dogmática*, § 47. Pero hay hechos en que se manifiesta una actividad creadora (como el de resucitar un muerto) y que no pueden atribuirse á ninguna causa natural. La falsedad de la objecion que nos ocupa, se infiere además de las consecuencias que de ella se derivan, pues que suprime todo conocimiento cierto de las leyes de la naturaleza, y por tanto, de las ciencias naturales. Si nosotros hablamos de leyes naturales, es precisamente porque sabemos que la naturaleza está en armonia consigo misma, que la manifestacion de sus fuerzas es ordenada, y que no se da el caso de que tal efecto proceda ahora de una fuerza determinada y luego no, pues si así fuera no podríamos hablar de la regularidad de los efectos naturales.

Puede suceder que nosotros no seamos capaces de fijar la linea donde cesa la causalidad natural y comienza la sobrenatural, como no podemos fijar en el hombre la linea donde cesa la vida animal y comienza la espiritual. Pero, á pesar de esto, conocemos con certeza las propiedades de ambos órdenes, y por tanto, los efectos correspondientes á cada cual de ellos, y consiguientemente la insuficiencia del uno para explicar los efectos que proceden del otro. Es indudable que nosotros necesitamos un conocimiento cierto de las leyes naturales más importantes, en cuanto que sobre ellas descansa la seguridad del orden moral. Así como el individuo no puede cumplir su mision intelectual y moral, si no conoce las leyes sobre que descansa su vida física, sin que necesite por

esto conocer todas las leyes de la fisiología humana, la humanidad no puede tampoco observar el orden moral y alcanzar sus fines, si no conoce las leyes á que se halla sujeta su vida toda. * Nosotros no conocemos las leyes particulares de la naturaleza, pero conocemos una ley general que nos garantiza la certidumbre de las que conocemos. Esta es la *sabiduría y la Providencia divinas...* pues si no hubiera nada cierto en la naturaleza, no lo habría tampoco en la *sociedad*, en nuestro *estado*, en nuestros deberes. Estoy seguro de que no hay en la naturaleza ninguna ley en cuya virtud pueda un muerto volver á la vida, porque desde el punto en que la resurrección fuese un hecho natural, cambiaría necesariamente el orden de la sociedad... Si por virtud de una ley física hoy desconocida, pero que se pudiera llegar á conocer, se acertase á curar todas las enfermedades con meras palabras, ¿estaríamos obligados á velar con tanto cuidado por nuestra salud y la de los demás? Si mediante otra ley física pudiese un cuerpo humano marchar sobre las aguas, volar por los aires, penetrar otros cuerpos, ¿qué barreras podrían asegurar nuestra vida y nuestra tranquilidad?... Desde Adán hasta nuestros días, ¿se ha descubierto por ventura alguna ley física nueva que haya introducido *un nuevo orden moral*, ó que haya modificado en lo más mínimo la regla inmutable de las costumbres? Bergier, *Diction. théolog.* en la palabra *Milagro*. El conocimiento que tenemos de la naturaleza, es, pues, directamente y en sí mismo, físicamente cierto; indirectamente, sin embargo, se eleva á la certeza metafísica por virtud de su conexión con la Providencia divina y con el orden del mundo moral.

2. La posibilidad de milagros relativos (*miracula quoad nos*), obra de los espíritus buenos ó de los malos no puede ponerse en duda, así como tampoco el que estos milagros nunca pueden igualar á los verdaderos, tales como el resucitar á un muerto ó el curar á un enfermo instantáneamente; Marc. 5. 29. Luc. 6, 10; 17. 12. Joan. 5, 9; á lo cual se agrega que en el orden actual de la Providencia no puede verificarse ningún hecho milagroso sin permission de Dios, y por consiguiente nunca para confirmar siquiera sea aparentemente un error. Cf. Origen. *C. Cels.* II. 93. 94.

VI. Siendo el milagro un hecho perceptible á los sentidos, cuya existencia cabe demostrar con testigos fidedignos, y extraordinario, síguese de aquí que puede ser conocido y establecido como cualquier otro hecho natural, conforme á las reglas de la crítica histórica.

1. El carácter extraordinario del milagro no quita la credibilidad á los testigos, sino que únicamente obliga á someterlos á más severo y cuidadoso exámen. Su testimonio engendra certeza moral: rechazándolo se rechaza por el mismo caso el orden moral.

Hume (*An inquiry concerning human understanding*, Sect. X.), Rousseau (*Lettre de la Montagne*, II. III.), Laplace (*Sur les probabilités*, 1819, p. 135), Strauss *Op. cit.* I. p. 240 y ss.), Weisse, (*Dogmática filosófica*, I. c.), sostienen la imposibilidad de comprobar históricamente un hecho milagroso. «No me fiaría yo de mi vista, si viera acontecer en mi presencia un hecho sobrenatural; con esto expreso adecuadamente lo inconcebible que es para mí la garantía objetiva de la realidad de un milagro. El ojo ve conforme á leyes natu-

rales; ¿y fundándose en estas leyes, había yo de admitir la carencia de ley? Weisse, Hume desarrolla más esta misma objecion: «Nosotros damos crédito á los testimonios únicamente porque estamos acostumbrados á hallar consonancia entre el dicho del testigo y el hecho de que se trata. Pero si el hecho atestiguado es tal que rara vez se ofrece á nuestra observacion otro semejante, tendremos una contradiccion entre dos experiencias, una lucha entre dos argumentos, el más fuerte de los cuales conserva el terreno, aunque de suerte que pierda tanto de su fuerza, cuanta es la que tiene el argumento contrario. Si un Caton llegase á atestiguarne que él había logrado adelantarse á un Fabio, tendría yo que calcular si había habido muchos casos en que yo, en las circunstancias dadas, hubiera visto á Fabio pecar de imprevision, y á Caton, no precisamente de embustero, sino de haber concebido y juzgado inexactamente las circunstancias, y supuesto que las verosimilitudes en pro de la exactitud del dicho de Caton fuesen = 1, y las que hubiese en contrario = $\frac{9}{10}$, el dicho en cuestion conservaría su valor, pero sólo con el poco peso de una décima parte de mayor verosimilitud. Pero el milagro es una violacion de las leyes de la naturaleza; y como estas leyes están comprobadas por una experiencia constante y nunca desmentida, tenemos que la prueba contra el milagro es tan plena como puede serlo una prueba fundada en la experiencia. ¿Qué caracteres habria de reunir un testimonio para que pudiese hacer creíble un hecho de esta índole? Debería pertenecer á un género de testimonios—ninguno de los cuales hubiese fallado en ninguna ocasion—y aún en este caso se equilibrarian el testimonio en pro y el testimonio en contra: sería preciso que la falsedad del testimonio fuese un milagro mayor que el hecho que mediante él se ha de comprobar.»

Pero no es verdad que el fundamento de nuestra fe sea nuestra experiencia personal de la concordancia entre el dicho de los testigos y el hecho de que se trata. Esta fe la exige la certeza del orden del mundo moral; pues si una aseveracion que reúne todas las condiciones de un testimonio verdadero puede engañar, la certidumbre histórica, base de toda nuestra vida moral, vacilaria, nosotros nos inclinariamos constantemente al engaño y á la ilusion, y se estableceria el escepticismo universal. Por esto Hume, para ser consecuente consigo mismo, daba la razon á aquel rey indio que negaba la existencia de la nieve porque no la había visto nunca. Ambas experiencias, dice, se contradicen y destruyen reciprocamente, sin considerar que son formalmente distintas. El hecho natural descansa sobre la ley natural, y el sobrenatural se nos refiere cabalmente como efecto de una causa no natural. La aseveracion, fundada en la experiencia universal, que los muertos no vuelven á la vida, no nos dice sino lo que sucede *naturalmente*, mas no que sea genéricamente imposible que los muertos vuelvan á la vida por virtud de una causa sobrenatural. Contra Weisse establecemos que el milagro no es carencia de ley; que el ojo ve conforme á sus leyes el hecho milagroso, mas no atestigua el carácter sobrenatural de este hecho, sino que refiere lo que ha percibido sensiblemente; y que quien infiere la causa sobrenatural del milagro, es la razon. Vid. Bonnet, *Lettres philosophiques sur les preuves du Christianisme*, ch. 13.

2. Otra objecion contra el milagro desde el punto de vista histórico es la formulada por el Autor de las *Questions sur l'Encyclopedie*, por Hume (*Op. cit.*) y despues de él por Strauss *Op. cit.*, p. 240.) En todo el curso de la historia, dicen, no hallamos ningun milagro atestiguado a) por bastante número de personas b) suficientemente instruidas para excluir la posibilidad de que se engañaran á sí mismas; c) personas de quien nos conste ser

tan rectas y tan respetables que no se conciba la posibilidad de que se propusieran engañarnos; *d*) ningún milagro ocurrido en una parte del mundo tan frecuentada que no haya podido quedar oculto el descubrimiento de su falsedad. Ausonio Franchi (*Il Rationalismo del popolo*, 1861, p. 122). Voltaire (*Diction. philos.* en la palabra *Milagos*), Freret (*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, cap. 3). y Renan (*Vie de Jés.* Introd.) exigen para creer en los milagos que se resucite á un muerto en la sala de diseccion ante los miembros de la Facultad de Medicina, y que se repita este experimento siempre que se pida (se invitaria al taumaturgo, dice Renan, á repetir su acto maravilloso en otras circunstancias, sobre otros cadáveres, en otro lugar. Si el milagro se repitiera todas las veces, quedaria probado que ocurren en el mundo hechos sobrenaturales, etc.

A esto se contesta que el testimonio de la muchedumbre, cuando la resurreccion del jóven de Naim (Luc. 7), la investigacion judicial á que dió márgen la curacion del ciego de nacimiento (Joan. 9), la resurreccion del Señor, atestiguada por más de "quinientos hermanos," (I Cor. 15, 6), la confesion de los enemigos del Señor (Act. 4, 14, 16) acreditan la publicidad de los hechos milagrosos, Marc. 3, 22. Joan. 8, 46. Matth. 27, 13. Luc. 23, 8. Joan. 9, 13; 11, 47. y demuestran que las personas ilustradas de aquella época que no se distinguía ciertamente por su inclinacion á creer, conocian estos hechos. Las condiciones exigidas por Franchi, Voltaire, Renan y otros, destruirian al milagro como acto moral, y lo rebajarian, como quiso rebajarlo tambien Herodes (Luc. 23, 8) convirtiéndolo en un juego de la vanidad y de las más bajas pasiones. Por lo demás la defensa dirigida por Quadrato al emperador Adriano, en la cual apela aquel escritor al testimonio de las personas curadas y de los muertos resucitados por el Señor, que vivian todavía (á principios del siglo II), tiene toda la autoridad del documento público exigido por el Autor de las *Questions sur l'Encyclopédie*.

VII. El carácter histórico y sobrenatural del milagro adquiere plena evidencia desde el punto en que los consideramos, no sólo en general y en abstracto, sino en particular y en su forma concreta.

I. Puede suceder que algunos hombres conozcan la eficacia y la marcha de las fuerzas de la naturaleza mucho mejor que la mayor parte de sus contemporáneos y aún que todos ellos; pero los milagos del Señor, sin intervencion de nadie y obrados las más veces por la sola virtud de su palabra ó de su voluntad, y sin contacto alguno, son un fenómeno tan aislado en la historia, que para considerarlos como efectos de una fuerza natural, se necesitaria establecer un milagro mayor que el mismo hecho milagroso. Además los milagos del Señor están intimamente enlazados con su doctrina (Luc. 6, 9. Matth. 17, 5: 11, 1: 12, 28. Joan. 5, 21): sus milagos y sus palabras forman un todo indisoluble. La profundidad moral de su doctrina se enlaza con sus hechos milagrosos, y estos hallan su explicacion en las palabras del Señor. Finalmente, el carácter moral de Jesús, su propia explicacion, garantizan la realidad de sus milagos. Un engaño le hubiera precipitado de su altura, aún á los ojos de aquellos que lo miraban y lo veneraban como al "sábido de Nazareth.," Seria acusar á la Providencia divina, suponer que había puesto á disposicion de un hombre solo

tales medios y un conocimiento tal de la naturaleza para engañar miserablemente durante millares de años á los demás hombres.

2. No falta en nuestra época quien pretenda encontrar cierta analogía entre los fenómenos del magnetismo y los milagros de la Biblia. (Vid. *El magnetismo animal en su relacion con los milagros en la Civiltà Cattolica*, Ser. I. vol. VI, y VII.) Contra los que tal hacen sostenemos:

a) Que el magnetismo animal no puede compararse con los milagros sino como posibilidad abstracta: pues el Señor enseña que sus milagros son actos divinos y efectos de virtudes divinas. b) La ciencia contemporánea no reconoce al magnetismo más que una importancia muy secundaria, y problemática por añadidura. c) El magnetismo no puede producir en ningun caso hechos como los que nosotros hemos calificado de *miracula quantum ad id, quod fit* (como el resucitar un muerto), y *miracula quantum ad id, in quo fit* (como la curacion del ciego de nacimiento). d) Réstanos, pues, ver si hay alguna analogía entre los fenómenos magnéticos y el *miraculum quantum ad modum seu ordinem faciendi*; pero la diferencia entre ellos salta desde luego á la vista. El magnetismo no cura instantáneamente, sino que há menester de operaciones lentas, y muchas veces repetidas: y no cura seguramente, sino que sus curaciones son inciertas, casuales y raras. Cura (si en realidad puede atribuirsele alguna eficacia curativa) sólo ciertas enfermedades, en especial las de indole psíquico-nerviosa, y su eficacia es distinta segun los sexos, etc. Des Mousseaux, *La magie au XIX siècle*, cap. XII, p. 327: "Cuando el agente magnético obra sobre los males de nuestro cuerpo, la experiencia enseña como verdad general que no los cura sin causar vivos dolores, ó sin grave peligro de la vida del paciente, que á veces contribuye á extinguir. Sus curaciones desesperan por lo lentas; rara vez son completas. El mal que arroja de un órgano es sustituido frecuentemente en otro por un mal más grave: y las enfermedades que cura se reproducen cruelmente en muchas ocasiones. e) Debe, pues, aplicarse, si es que son verdaderas, á estas curaciones por el magnetismo lo que dice Santo Tomás de los *mirabilibus daemonum* (*Qu. disp. q. 7. a. 5*): Neutra operatio est miraculosa, sed *per modum artis*, ó sea por la aplicacion de las leyes de la naturaleza. La influencia de la fantasía en la curacion de ciertas enfermedades, la conocía ya Bartolini (ap. Benedict. XIV. *l. c.* ult.): Acriter de imaginatione inter alios disceptatur, an morbos curare valeat. Non dubitarim conferre plurimum, movendo et excitando spiritus sopitos et calorem. Phantasia plerique morbi curantur, qui ope medicamentorum, importune ab indoctis exhibitorum, creduntur cessasse. Pero esta explicacion no es aplicable á los milagros de la Biblia, pues la fantasía es impotente para curar los males orgánicos: Véase el dictámen de los médicos en Benedict. XIV. *l. c.*

§ 24. FUERZA DEMOSTRATIVA DEL MILAGRO.

I. La fuerza demostrativa del milagro en sentido estricto para reforzar la credibilidad de la Revelacion divina se infiere a) del concepto del milagro como efecto producido por Dios; b) de la relacion del milagro

con el hecho y con el objeto de la Revelacion divina; *c*) del concepto de la Providencia divina que está en contradiccion con la hipótesis de que el milagro pudiera servir para reforzar el error; *d*) de la conciencia humana en general que ve en el milagro un testimonio dado por Dios á la verdad.

1. La Sagrada Escritura llama constantemente al milagro testimonio de la verdad y divinidad de la Revelacion. Thom. *De potent.* q. 6. a. 5: (*miraculum est*) *manifestativum divinae virtutis et veritatis*. Joan. 14, 10—12. San Pablo aduce como prueba de la legitimidad de su apostolado los milagros obrados por él. Rom. 15, 18. *Non enim audeo aliquid loqui eorum, quae per me non efficit Christus in obedientiam gentium, verbo et factis; in virtute signorum et prodigiorum, in virtute Spiritus sancti, ita ut ab Jerusalem per circuitum usque Illyricum repleverim Evangelium.* II Cor. 12, 12. *Signa tamen Apostolatus mei sunt super vos in omni patientia, in signis et prodigiis et virtutibus.*

2. Cierta que Dios obra como *causa prima* y *per concursum naturalem* sobre todas las actividades naturales de las criaturas (*causae secundae*); pero la criatura es *causa efficiens* del acto que ejecuta mediante la actuacion de la fuerza en ella depositada. Muy de otro modo sucede en el milagro, en el cual ó no se actúa la criatura, ó si se actúa, su actividad es elevada y fortalecida sobrenaturalmente por Dios, como *causa principalis et efficiens*. Creer que el error puede ser confirmado por el milagro es ofender á Dios, á causa de la relacion de fin que en orden á la doctrina tiene el milagro, como manifestacion de la sabiduria y de la omnipotencia divinas. Thom. II. II. q. 178. a. 2: *Vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina; operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem, et hoc dupliciter. Uno quidem modo ad veritatis praedicatae confirmationem; alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus, quam Deus vult hominibus proponere in exemplum virtutis. Primo modo miracula possunt fieri per quemcumque, qui veram fidem praedicat et nomen Christi vindicat, quod etiam interdum per malos fit... Secundo autem modo non fiunt miracula, nisi a sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum vel etiam post mortem, sive per eos, sive per alios.* ad 3: *Semper miracula sunt vera testimonia ejus, ad quod ordinantur. Unde a malis, qui falsam doctrinam annuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suae doctrinae, quamvis quandoque fieri possunt ad commendationem nominis Christi quod invocant, et virtutis Sacramentorum, quae exhibent. Ab his autem, qui veram doctrinam annuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinae, non autem ad testificationem sanctitatis.* Suarez, *De mysteriis vitae* Chr. XXXI. 2, 7: *Declaro, pertinere ad divinam providentiam, ut non permittat aliquid falsum suo sub nomine et auctoritate ita proponi atque exterius confirmari, ut secundum rectam rationem cogantur homines ad credendum, illud esse dictum a Deo, et assentiendum ea certitudine, quae omnem dubitationem expellat. Quia si Deus hoc permitteret, et cooperaretur ad talia signa et opera quibus mendacium confirmatur, quamvis proprie non mentiretur... quodammodo tamen abuteretur sua potestate in praepudicium suae auctoritatis, qua fide dignus existit. Nam si concurrentibus tot signis et divinis operibus exterius factis in confirmationem veritatis adhuc*

secundum veritatem facere non possunt, sed in *praestigis* tantum, quae *durare non possunt*. Secundo *ex utilitate signorum*, quia signa per bonos facta sunt de rebus utilibus. ut in curatione infirmitatum et hujusmodi; signa autem per malos facta sunt in rebus nocivis vel vanis... Tertia differentia est quantum *ad finem*, quia signa bonorum ordinantur ad aedificationem fidei et honorum morum, sed signa malorum sunt in manifestum nocumentum fidei et honestatis. Et quantum ad *modum* differunt, quia boni operantur miracula per invocationem divini nominis pie et reverenter, sed mali quibusdam deliramentis. Este mismo pensamiento se halla en Origenes *C. Cels.* I. 68 II. 20. 52. 53, que hace resaltar como notas características del verdadero milagro, en oposicion al aparente, el carácter del taumaturgo, que la existencia del milagro esté acreditada por pueblos enteros, sus efectos y el carácter permanente de sus resultados.

3. Los defensores de la objecion *sub c)* aducen en pro de ella los textos siguientes: Cf. Joan. Chrysostom. *in Joan.* Hom. XXIV. 1: τὸς μὲν γὰρ παρρησιῶς τὰ σημεῖα ἐδείκνυτο, τὸς δὲ λογιωτέρως αἰ προσφύεται καὶ διδάσκουσι. Lactant. *Instit. div.* V. 3: Discite igitur non solum idcirco a nobis Deum creditum Christum, quia mirabilia fecit, sed quia vidimus in eo facta esse omnia, quae nobis annuntiata sunt vaticinio prophetarum. Lo mismo Suarez *l. c.* Sect. 3: Miracula Christi, ut conjuncta prophetiis, quae de Messia erant, absque alia, Christi testificatione suae divinitatis, evidenter ostendebant eum esse Messiam et Deum, dummodo et prophetiae intelligerentur et veritas miraculorum evidenter cognosceretur. Ninguno de estos pasajes excluye el milagro, antes en todos ellos se considera la aparicion del Señor como milagrosa, divina, y se nota además estar anunciada por los Profetas; porque considerados en si mismos y sin relacion alguna con las profecias y las palabras mismas de Jesús, los milagros no podrian demostrar su divinidad. En Joan. 14, 12 llega el Señor hasta decir de sus discipulos: *Majora horum facient.*

4. Combatiendo á los Donatistas, que intentaban demostrar la justicia de su causa por los milagros que sostenian haberse obrado entre ellos, decia San Agustín: (*De unit. Eccles.* 1, 19): Quaecumque talia in Ecclesia catholica fiunt. *ideo* sunt approbanda, *quia* in catholica fiunt, non ideo ipsa manifestatur catholica, quia in ea fiunt. Con lo cual no negaba la fuerza demostrativa de los milagros en si mismos, sino que establecia contra los Donatistas, que, como los católicos, aceptaban la autoridad de la Escritura, que sus supuestas curaciones y exorcismos no tenian valor alguno. Cf. Qu. LXXXIII. Qu. 79: Quod ante dicit pseudoprophetas multa signa et prodigia facturos, ita ut fallant, si fieri potest. etiam electos, admonet utique, ut intelligamus, quaedam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt... Ita nonnunquam vel schismatici, vel haeretici per nomen Christi exigunt aliquid a potestatibus, quibus honori Christi cedere indictum est. *Adv. Lit. Petilian.* 2. II. 55: Nam de exclusione daemonum et de potentia miraculorum, quoniam plerique talia non faciunt et tamen ad regnum Dei pertinent, nec nostri, nec vestri debent gloriari, si qui forte illa possunt. *De unit. Eccles.* c. 50: Quaecumque talia in Catholica fiunt, ideo sunt approbanda, quia in Catholica fiunt; non ideo ipsa manifestatur Catholica, quia haec in ea fiunt. Contestacion adecuada en aquella con-

troversia. El mismo Santo desenvuelve extensamente la doctrina acerca del milagro, como criterio del Cristianismo y consiguientemente de la Iglesia, citando varios de ellos como ejemplo en su obra de *Civ. Dei*. XXII. 7. 8.

§ 25. LA PROFECÍA.

Hengstenberg, *Cristología del Antiguo Testamento*, en al. III. 2. Reinke, *Introduccion general á las profecías, especialmente á las mesiánicas*. Ensayo II, 1 y ss. Tholuck, *Los Profetas y sus profecías*, 1860. Oehler, *Relaciones entre las profecías del Antiguo Testamento y la Mántica pagana*, 1862. *Civiltá cattolica*, Ser. I, vol. VII. *Sonnambulismo e previsioni*.

I. Profecía en sentido estricto es la noticia y anuncio anterior cierto y determinado de un suceso futuro, que ni es ni puede ser conocido en el momento en que se anuncia, y cuyo conocimiento, por tanto, precede de revelacion divina.

1. Profeta נביא de נבא, emparentado con נבא, surgir, pregonar, vale tanto como "pregonero., de Dios *Exod.* 7, 1; y esta misma es la primitiva significacion de πρῶτος-πρῶτος, sinónimo de πρῶτος και ἰδὼν, vidente. En el concepto de Profeta radica sr. inspiracion. *Exod.* 7, 1; *Núm.* 16, 6. *Jerem.* 17, 16; 20, 7. vid. Redslob, *El concepto de Nubi*, en al., 1839. Knobel, *El Profetismo de los hebreos*, id. I. p. 136 y ss. Delitzsch, *Génesis*, p. 403. 634. Llámanse Profetas aquellos á quienes Dios elige como órganos por donde comunicarse con los hombres, adornándolos de conocimientos sobrenaturales. vid. *Deuteron.* 18, 15: 34, 10. I *Reg.* 3, 10. II *Reg.* 7, 2; 24, 11. *Eccles.* c. 47—49, y lo mismo el Nuevo Testamento, I *Cor.* 14, 3. qui autem prophetat, ecclesiam Dei aedificat. II *Petr.* 1, 21. Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. *Matth.* 15, 17. Como todo el edificio divino del Antiguo Testamento, estaba ordenado á lo porvenir, y los Profetas en sus amenazas y sus promesas se refieren á este porvenir frecuentemente, descubriendo cada vez más á grandes rasgos el plan divino de la salvacion, en él son frecuentes las profecías de lo venidero, de lo que ni en si ni en sus causas puede ser conocida al presente, parte importantísima de la mision profética. La profecía (en sentido amplio) se extiende tambien á sucesos pasados ignorados de todos, y á los presentes que están ocultos (Cardiognosis); *Joan.* 2, 25; 26, 19. 30; I *Cor.* 2, 11. Cf. Gregor. *M. Hom. in Ezech.* I. 1. Benedict. XIV. l. c. IV. 45. Calificamos á la profecía de conocimiento previo ó anticipado, en oposicion á las predicciones que suceden casualmente. Thom. II. II. 9. 71. a. 1: Dicendum, quod prophetia primo et principaliter consistit in cognitione. Decimos que es nuncio previo de sucesos que no pueden ser conocidos al presente, y se extiende por tanto á todo lo que tiene su fundamento en Dios ó en la libertad de la criatura. No es profecía, por el contrario, aquello que surge necesariamente de su causa, y está y es conocido potencialmente en ella al presente; ni lo que puede fijarse con gran verosimilitud que ha de suceder áun colaborando la libertad humana.

2. Decimos que la profecía es un anuncio previo cierto y determinado, en

Revelacion, se infiere de su mismo concepto: por esto la Sagrada Escritura y los Profetas consideran siempre á la profecía como prueba de la mision divina de los Profetas y de la verdad de su doctrina.

Isaias infiere de la carencia de profecías, la falsedad del paganismo, 41, 23. Annuntiate, quae ventura sunt in futurum, et sciemus, quia dii estis vos; y concluye de su existencia la verdad de la Revelacion, 46, 9. 10. Recordamini, inquit Deus, prioris saeculi, quoniam ego sum Deus, et non est ultra Deus, nec est similis mei annuntians ab exordio novissimum, et ab initio quae necdum facta sunt. cf. 41, 42; 42, 9; 19, 12. II Petr. 1, 21. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines. Lo mismo dice refiriéndose á la cardiognósis Jerem. 17, 9. Pravum est cor omnium et incrustabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor et probans renes. Joan. 2, 25. Opus ei non erat, ut quis testimonium perhiberet de homine, ipse enim sciebat, quid esset in homine. Matth. 9, 4. Cum vidisset Jesus cogitationes eorum. Cf. I Cor. 2, 11. III Reg. 8, 39. II Par. 6, 30. Eccli. 42, 18. Ps. 7, 10; 43, 22. Dent. 18, 21. Quod in nomine Domini propheta ille praedixerit et non evenerit, hoc Dominus non est locutus, sed per tumorem animi sin propheta confinxit. Y el Señor dice en Joan. 13, 19: Amodo dico vobis, priusquam fiat, ut cum factum fuerit, credatis, quia ego sum. 14, 29. Et nunc dixi vobis, priusquam fiat, ut, cum factum fuerit, credatis. Cristo se refiere á la profecía de la Antigua Alianza, Matth. 26, 24, Joan. 5, 39; y á la suya propia, Joan. 16, 1. Entre los testimonios de los Santos padres es notable el de Tertuliano. *Apolog.* c. 20: Idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis. Hieronym. *in Jerem.* c. 17: Simpliciter accipiamus, quod nullus cogitationum secreta cognoscat nisi solus Deus... Si autem de Salvatore dicitur "videns autem cogitationes eorum Jesus," nullusque potest videre cogitationes eorum, nisi solus Deus: ergo Christus Deus est, qui scrutatur corda et probat renes. Hilar. *De Trinit.* XI. 61: Proprium Deo quid aliud, quam cognitio futurorum est? Origen. *C. Cels.* VI. 10: τὸ χαρακτηρίζον τὴν θεϊότητα ἢ περὶ μελλόντων ἐστὶν ἔμμελλισ. οὐ κατ' ἀθρώπινον φύσιν λεγόμενον, καὶ ταῖς ἐκβάσεισι κρινόμενον, ὅτι θεῖον πνεῦμα ἴν τὸ ταῦτα ἐπαγγέλλον. Cyrill. *Alex. Dial.* IV. 26: πρέπει τῶν ὄντων οὐδεὶ τὸ γινώσκειν τὰ μελλόντα πλὴν ἐπὶ τῷ μόνῳ κατὰ φύσιν θεῷ. Augustin. *Gen. ad lit.* XII. 13: Nonnulli volunt animam humanam habere vim quandam divinationis in seipsa. Sed si ita est, cur non semper potest, cum semper velit? Thom. II. II. q. 172. a. 1: Prophetia non est ex natura, sed ex dono Spiritus sancti. Prophetica cognitio potest esse de futuris dupliciter, uno modo secundum quod sunt in seipsis, alio modo, secundum quod sunt in suis causis. Praecognoscere autem futura, secundum quod sunt in seipsis, est *proprium divini intellectus*, cujus aeternitati sunt omnia praesentia. — El hombre, por el contrario, tiene una presencia natural secundum quod in eo invenitur perfectio virtutis *imaginativae* (instinto, cf. I. q. 86. a. 4.) et claritas intelligentiae; haec tamen cognitio futurorum differt a prima..., est circa quosdam effectus, ad quos se potest extendere *experientia* humana... et potest ei *subesse falsum*.

V. La realidad histórica de la profecía y de su cumplimiento, como

prueba de la divinidad de la Revelacion, puede demostrarse como la de cualquier otro hecho histórico; y se adquiere plena certeza de ella considerando el fin, la manera como se manifiesta, la persona del profeta y el asunto de la profecía.

1. Rousseau (*Emile*) pone tres condiciones para que una profecía tenga eficacia de prueba; *a*) que seamos testigos de la profecía; *b*) que lo seamos tambien de su cumplimiento; *c*) y que estemos ciertos de que por medios naturales no podía preverse que se había de verificar, y de que su cumplimiento no es obra de la casualidad. Es decir, que pide un imposible: sin embargo, el testimonio del género humano suple suficientemente nuestra propia experiencia, así respecto del anuncio, como en orden al cumplimiento de las profecías. Además, en la Sagrada Escritura, hay sucesos de cuya prediccion y cumplimiento fué testigo una misma generacion; como por ejemplo, la Resurreccion del Señor, la destruccion de la ciudad y del templo (cf. Euseb. *H. E.* III. 5 sobre la emigracion de los cristianos de Jerusalem á Pella, anunciada en la profecía). La posibilidad de que el cumplimiento de la profecía sea obra de la casualidad, se desvanece considerando que la profecía no es un hecho aislado, sino que se presenta como un sistema de preparacion divina, cuyas partes están intimamente enlazadas entre si y que se desenvuelve históricamente, y que su objeto es un conjunto de actos libres, la historia de la Redencion.

2. La profecía se diferencia enteramente por su fin de la adivinacion pagana y de los fenómenos análogos del sonambulismo, los cuales no se dirigen frecuentemente sino á satisfacer la curiosidad y á servir las pasiones humanas, mientras aquella está intimamente enlazada con las verdades fundamentales y los hechos de la religion, como revelacion del reinado de Dios sobre la tierra; y singularmente con las grandes épocas y con los puntos más culminantes de la historia de la Redencion. Diferéncianse asimismo por razon de su objeto ó asunto; el profeta lo ve todo en su relacion con el reino de Dios, con la vida religiosa y moral; la adivinacion pagana se mueve en la esfera del mundo sensible con que está en contacto el individuo, en el campo de los intereses finitos. El profeta no pierde, como el adivino pagano (Platon. *Apol. Socr.* página 22), la conciencia de sus actos sino que siente elevarse su libertad moral, y sus facultades espirituales se desarrollan y acrecientan bajo el hálito del Espíritu Santo. Por último, el profeta es un héroe, atleta, mártir de la causa de Dios (Act. 7, 52), mientras que el adivino no busca sino la honra y el provecho propios. El profeta se prepara con el ayuno, la oracion y el recogimiento para cumplir su mision; mientras el adivino invoca el soplo orgiástico, sumergiéndose en los placeres sensuales.

VI. Aunque los fenómenos de la adivinacion pagana en la antigüedad, y los del sonambulismo y el espiritismo en la época moderna, ofrecen analogías aparentes con las profecías bíblicas, sin embargo, ni los unos ni los otros pueden compararse con ellas, en razon no sólo á que carecen de credibilidad histórica, sino tambien á que se diferencian

de las profecías esencialmente en su fin, origen y objeto, y en todas las circunstancias que los acompañan.

1. La crítica histórica rechaza todas las supuestas predicciones que los antiguos celebraron como profecías, como la de Vecio acerca de la duración del imperio romano (Ap. Varron. *Antiquit.* XXVIII) la de Germánico sobre la muerte de Agripa (Jos. Flav. *Antiquit.* XVIII. 6). Cf. Origen. *c. Cels.* VIII. 3. Lucian. *Jupit. tragœd. Omp.* T. II. pág. 143. Las Sibilas (Σὸς βουλλῆς, forma más antigua por Διὸς βουλλῆς) fueron diez según Varron: la persa, la líbica, la dólfica, la cimmérica, la eritrea, la sabina, la cumea, la helespóntica, la frigia y la liburтина. Sobre el hecho de haber pedido la Sibila de Cumas á Tarquino 900 monedas de oro por nueve libros, cantidad que recibió por seis de ellos después de haber quemado los otros tres, vid. Lactant. *l. c.* I. 6. Algunos Padres tienen por verdaderas profecías acerca de Jesucristo las de la Sibila de Cumas; pero carecemos de noticias respecto de su objeto. Los escritos que han llegado hasta nosotros con el nombre de profecías sibilinas, son evidentemente apócrifos (cf. Galland. *Bibl. PP. Praef.* c. 16. Prud. Maran. *Praef. ad Justin. Opp.*), y si bien parte de ellos son anteriores al Cristianismo, fueron ampliados é interpolados desde el siglo primero hasta el tercero por judíos y cristianos. Cf. *Oracula Sibyllin.* ed. Friedlieb, 1852. Lüken, *Las profecías sibilinas*, en alemán, 1875.

Que en los fenómenos del sonambulismo y el espiritismo contemporáneos hay mucho de ilusión y de engaño, es de todo punto indudable en opinión de todas las personas sensatas que se han dedicado á su exámen. Respecto á los oráculos paganos surgió en el siglo pasado una empeñada controversia. Van Dale (*De oraculis veterum ethnicorum*. Amsterdam, 1700) sostenía que no eran sino engañosas de los sacerdotes gentiles. Fontenelle tradujo al francés é hizo la apología de este libro, cuyas teorías aceptaron Basnage, Clericus y Mosheim. Combatióla Baltus (*Réponse à l'histoire des oracles*) sosteniendo que casi todo lo que se refiere de los oráculos era obra del diablo. Consideraron los oráculos en parte como farsa de los sacerdotes paganos, y en parte como obra del diablo. Mamachi (*Antiquitates christian.* pág. 441) y Zaccaria (*Additiones ad Tournely*, T. II. P. II. pág. 411).

2. Ni los Santos Padres ni los teólogos han negado la posibilidad y realidad de las profecías en sentido amplio, debidas á la influencia demoniaca. Así, en especial, Tertuliano, *Apolog.* c. 22. sq., y Lactancio, *l. c.* IV. 27. *De mortib. persecut.* c. 10, el cual refiere repetidas veces, las perturbaciones causadas por la presencia de los cristianos, con sólo hacer la señal de la cruz, en los sacrificios y oráculos paganos. San Cipriano, *De idol. vanit.* c. 13. Origenes, *c. Cels.* VII. 4. San Atanasio, *De incarn. verb.* c. 46. Eusebio, *Demonstr. evang.* III. 6. San Cirilo de Jerusalen, *Hieros. Catech. myst.* I. 8. San Agustin, *Civ. Dei.* XXII. 8. El oráculo de Apolo en Daphne enmudeció por estar en sus inmediaciones el santo cuerpo del mártir Babylas (San Juan Crisóstomo. *Hom. in S. Babyl.* n. 15); y Juliano se apresuró por esto á mandar que se retirase de allí. Cf. Sócrates, *H. E.* III. 18. Sozomeno, *H. E.* V. 19. Amiano Marcelino, XXII. 12. El fundamento bíblico de esta opinión se halla en *Act.* 16, 16 — 18. *Praecipio tibi in nomine Jesu Christi, exire ab ea. Et exivit eadem hora;* cf. *Matth.* 12. 24. *Luc.* 8. 31. *I. Tim.* 4. 1.

Si consideramos los horrores del paganismo en medio de las civilizaciones griega y romana y del florecimiento de las ciencias y de las artes, y la profunda decadencia de las ideas religiosas, que forma un contraste tan chocante con los grandes progresos realizados en otros órdenes, daremos la razon á los Santos Padres que miraban á los oráculos como instrumentos del demonio para establecer en y por medio del paganismo en el mundo un reino contrario al reino de Dios. Thom. II. II. q. 172. a. 5: Manifestum est, quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest, quae sunt remota a cognitione intellectus inferioris: supra intellectum autem humanum non solum est intellectus divinus, sed etiam angelorum bonorum et malorum secundum naturae ordinem. Et ideo *cognoscent daemones quaedam etiam sua naturali cognitione, quae possunt hominibus revelare...* Revelatio facta per daemones potest prophetia secundum quid dici. Podemos por tanto, distinguirla de las verdaderas profecías en que no siempre anuncian la verdad. Cf. Suarez, *De Fél.* VIII. 7; ni ménos pueden servir tales profecías para confirmar, siquier sea sólo aparentemente, el error.

3. En cuanto á los fenómenos del espiritismo ó espiritualismo nigromántico, debemos advertir que su punto de partida es el magnetismo animal (A. Mesmer 1773) y el sonambulismo tan íntimamente enlazado con él. Luégo que el espiritismo apareció, los partidarios del antiguo Mesmerismo, los restos del Swedenborgianismo y los sectarios de la vision de los espíritus, de Jung Stilling y J. Kerner se apresuraron á alistarse en sus filas. *Hojas políticas y literarias* (en alemán), XXXVI. pág. 88 y ss., XXVII. pág. 897 y ss. Davis, *Los principios de la naturaleza: La gran armonía* (en inglés), Epp, *El conocimiento de las almas*, 1866. Güldenstábbe, *Pneumatología positiva*, 1868. Entre los impugnadores del espiritismo, debemos mencionar especialmente á De Mirville, *La Pneumatologie des esprits*, París, 1860. Des Mousseaux, *La Magie au XIX siècle; Les hauts phénomènes de la magie*, París, 1863. Rechenberg, *El espiritismo* (en alemán), Leipzig, 1870. Los primeros propagadores del espiritismo, fueron las hijas del matrimonio metodista Fox, que no tardaron en establecer un taller para las evocaciones de los espíritus. A las personas que poseen la facultad de comunicarse con los espíritus y de explicar su lenguaje se las llama médiums. Es de notar, que la mayor parte de los médiums pertenecen al sexo femenino. Los médiums se recomiendan á sí propios, como los viajantes de comercio, valiéndose de tarjetas y anuncios en los periódicos, y «trabajan» por dinero. Dividense en cuatro categorías, golpeadores, escribientes, oyentes y emrauderos; y se sirven de instrumentos fabricados *ad hoc*, como el «espiritoscopio» y el «psicógrafo», para evocar á los espíritus. Los espíritus, áun los de las personas más eminentes en vida, dan frecuentemente respuestas contradictorias y que revelan las más veces gran falta de conocimientos históricos, bíblicos y lingüísticos. Los afiliados al espiritismo no representan ningun sistema religioso, pero por sus tendencias socialístico-panteístas y ecléctico-subjetivas, por sus reminiscencias politeístas y sus peligrosas consecuencias para la salud del alma y del cuerpo (enfermedades nerviosas, locura, suicidio), es el espiritismo la antítesis del espíritu cristiano, tan claro, tan sóbrio, tan elevado.

4. Se ha intentado explicar, considerándolos como efecto de una ilusion, así los fenómenos del espiritismo como los análogos del sonambulismo, de la doble vista y de los oráculos paganos; pero esta explicacion es insuficiente: en el fondo de todos estos hechos, hay sin duda algo real y positivo (Ottredo

Müller, *Los Dóricos* (en alemán), II. p. 340. K. F. Hermann, *Antigüedades religiosas de los griegos*. pág. 195. Baltus, *l. c.* En cuanto al espiritismo, véase á Mirville, *l. c.*, *Civiltà cattol.* Ser. I. vol. V. pág. 278 ss., Perrone, *De virtute religionis*. 1864, pág. 176 ss.). Muchos de ellos pueden explicarse como efecto malsano de la excitacion del sistema nervioso, y especialmente del ganglionar, que se transmite á veces por contagio, como sucedia en la secta de los "Lectores," en Suecia, á la de los "profetas," en las Cevennes y en parte tambien entre los Irvingianos. La mágia primitiva, venia á ser una especie de metereologia instintiva. Hay personas nerviosas, mujeres y enfermos, que á semejanza de los pájaros, que, como lo demuestran sus emigraciones periódicas, parecen pronosticar las estaciones, son especialmente sensibles á las várias influencias atmosféricas. Esta extraordinaria sensibilidad nerviosa hubo de parecer á los antiguos un don de Dios, y por esto solian consultar á las personas que consideraban adornadas de él (Döhler, *Coleccion de discursos científicos* (en alemán). cuaderno 150, Berlin, 1872). Santo Tomás hizo ya esta observacion: II. II. q. 82. a. 1 ad 2: Bruta animalia non habent praecongnitionem futurorum eventuum, nisi secundum quod ex suis causis praecongnoscuntur, ex quibus eorum phantasiae moventur magis quam hominum, quia phantasiae hominum. maxime in vigilando, disponuntur magis secundum rationem, quam secundum impressionem naturalem causarum. Cf. I. q. 86. a. 4. La fantasia no sólo está en íntima relacion con las facultades instintivas, sino que es excitada por ellas y les da forma: baste recordar los ensueños y su relacion con el organismo físico. Á semejanza del animal que olfatea su alimento y la hierba que lo ha de curar, el hombre enfermo suspira por ciertos manjares que imagina han de devolverle la salud: y la necesidad de este remedio puede presentarse á su fantasia como exhortacion que le viene de fuera. Pero todo esto se mueve en el círculo de lo instintivo y subjetivo: ciertos enfermos sufren no sólo la influencia del estado del propio organismo, sino tambien las de todo lo que les rodea; y de aquí que todas las manifestaciones de semejante estado no se eleven sobre la esfera natural de las imaginaciones subjetivas. Sucede en los fenómenos que nos ocupan que el hombre se degrada hasta perder la conciencia de sus actos, como el animal guiado sólo por el instinto y apetito natural; y en esta situacion las facultades del hombre no se elevan sino que pierden su fuerza y eficacia. De aquí que las personas que se hallan bajo la accion del sonambulismo y de los fenómenos análogos, no tengan conciencia de sus actos, miéntras que los Profetas de Dios sienten acrecentada y elevada la conciencia de sus actos y toda su vida. Al encarecer Platon (Tim. p. 41), el valor del conocimiento filosófico respecto del de la mágia, y fijar el asiento de esta última en el hígado, presentia la conexion de la mística natural con el sistema ganglionar, cuyo funcionamiento anormal, enjendra los extraños fenómenos del histerismo, etc. Causas naturales análogas, sirvieron de base, sobre todo andando el tiempo, á los oráculos paganos: el humo que salia de una hendidura del terreno fué lo que hizo que se empezára á fijar la atencion en el oráculo de Delfos; Plutarch. *Mor.* página 432: *μαγικὸν ζῆμα καὶ πνεῦμα*. Gregor. Nyss. *Adv. Graecos*, *Opp.* T. II.

p. 174 ed. Migne: Καὶ γὰρ καὶ ὁδὸς τῆ μαγικῆς, παραφοράς καὶ μακίας τοῖς γευσάμενοις ἐνεργαζόμενον, καὶ πνεῦμα κάτοθεν διὰ τινος στομίου διαξεργόμενον. Cicer. *De divin.* I. 19. Al principio, el oráculo era la suprema dignidad religiosa, y servia "no para satisfacer la curiosidad de los que deseaban saber lo futuro, sino para anunciar las ideas de los dioses.," O. Müller, *Op. cit.* Schömann. *Sobre las Euménides de Esquilo.* pág. 75.

¿Pero puede explicarse todo de esta manera? Así lo creían en especial los historiadores protestantes que intentaban explicar también así los hechos extraordinarios de la vida de los Santos, sin reparar siquiera en que los arrobamientos de los escogidos del Señor son precisamente la antítesis de los éxtasis inconscientes del magnetismo y del espiritismo: Véase á Tholuck, *Miscelánea* (en alemán), I. pág. 27 y ss. Hase, *Santa Catalina de Siena.* 1864. Perty, *Los fenómenos místicos de la naturaleza humana.* 1861; *La realidad de las fuerzas y efectos mágicos.* 1863; Fichte, *Antropología.* 1857. ¡No ciertamente! Thom. I. q. 107. a. 4: Manifestum est, quod cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum: cf. Suarez, *De anima,* I. 18. Por esto, el alma separada del cuerpo y sin órganos corporales, no puede obrar inmediatamente sobre otros cuerpos. Thom. *l. c.*: Unde, si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animae ad motum localem. ¿Cómo, sin ellos habría de obrar sobre los cuerpos? ¿Ni cómo un fluido magnético desconocido (Figuer, *Histoire de Merveilleux,* III. pág. 344), si es que existe, podría explicar las preguntas y respuestas de los espíritus golpeadores? Ó ¿podrán explicarse quizá, así el don profético como los efectos á distancia, como un resto del estado primitivo del hombre antes de la caída? *Hojas político-literarias.* XXXVII, pág. 897; véase lo que contra esto dice la *Civiltà cattol.* Ser. I. vol. V: *La moderna necromancia.* Si fuera realmente su causa un resto de la mayor excelencia del hombre antes del pecado, este tendría que ser un don inherente á la gracia sobrenatural, y por tanto, no podría recobrase por medios naturales, ni se ha recobrado en virtud de la Redencion. Hay que buscar por consiguiente, la explicacion en una causa extraterrena, y los procedimientos de que se valen los adeptos de tales doctrinas, así como sus efectos religiosos y morales, demuestran que no puede proceder de los espíritus buenos. Cf. Decret. S. Offic. d. 25. Jan. 1840. *De usu Magnetismi:* cf. 21 Apr. 1841. Usum Magnetismi prout exponitur, non licere. *Encycl.* 30 Jul. 1856. Lo cual no excluye que los factores naturales puedan abrir camino á los malos espíritus, porque, falto el hombre de conciencia y de libertad en semejante estado y desatadas las potencias inferiores del alma, ésta abre á aquéllos enteramente sus puertas. Cf. Perrone *l. c.* pág. 207 ss. Pruner, *Teología moral* (en alemán), pág. 268 y ss.

VII. Las profecías se hacen, ó de palabra, ó por medio de símbolos y tipos, como sucede cuando personas, pueblos, instituciones y sucesos determinados, son representacion y figura (τύπος, figura) de acontecimientos, circunstancias y sucesos futuros.

1. La historia de la Revelacion del Antiguo Testamento, léjos de estar formada por partes sin mútua relacion ni enlace, está tan íntimamente enlazada

entre sí, que informada por los principios divinos y bajo la dirección de Dios, fin de la Ley, se halla ordenada de manera que personas (Adam, Rom. 5, 14, Melquisedec, Hebr. 7, 3, Isaac é Israel, Gal. 4, 3, Moisés, I. Cor. 10, 12, David y Salomon, Jerem. 33, Ezech. 37, Act. 15, 16.), instituciones (Ley, Hebr. 10, 1, sacrificio y templo, Hebr. 9, 9, fortaleza, Coloss. 2, 16) y sucesos (paso por el mar rojo, Galat. 4, 30) han de ser figuras de lo que ha sido desde el principio fin de todas las cosas. Thom. I. q. 1. a. 11: Auctor sacrae scripturae est Deus, in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam *res ipsas*... Et ideo ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel literalis; illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super literalem fundatur et eum supponit. Cf. *Quodlib.* VII. q. 6. a. 14, 15, 16. Huet, *Demonstratio evangel.* Prop. VII. IX. cap. 170. Patrizi, *De interpretatione scripturarum sacrarum.* Rom. 1843. vol. I. p. 170 ss. y de conformidad con ellos, Wilke, *Hermenéutica bíblica segun los principios católicos*, pág. 572 y ss.

2. La división más importante y más antigua de los tipos, es esta: proféticos, anagógicos y tropológicos; porque unos se refieren al reino del Mesías, otros al estado de la vida eterna (Jerusalén, Gal. 4, 25; Templo, Hebr. 9; Arca, I Petr. 3, 21), otros significan preceptos morales (el maná y el desierto Sap. 16, 27. I Cor. 10, 5 y ss.) El tipo profético es distinto de la profecía simbólica (Jerem. I, 11 — 14. Ezech. 37, 1 — 11. Amos 7, 7. 8. Zach. 1, 8 — 21. Jes. 20, 2 — 4. Ezech. 4, 1 — 8. III Reg. 11, 29. IV Reg. 13, 15), que expresa la idea por medio de una imagen ó acto simbólico ó acompañada de él. El Nuevo Testamento presupone la existencia de tipos que anuncian lo futuro no accidentalmente sino "definito consilio et praescientia Dei," (Act. 2, 23). Así vemos que Adam es un τύπος respecto de Jesucristo, Rom. 5, 12, el bautismo ἀντίτυπος del arca I Petr. 3, 20, el templo ἕνα γειροποιεῖται ἀντίτυπα τῶν ἀλλήλων Hebr. 9, 24 y ὑποδείγματα τῶν οὐρανίων Hebr. 9, 23; 8, 5. σκιά τῶν μελλόντων Col. 2, 17. Hebr. 11, 1; 8, 5. Los delirios de Isaac y de Ismael son ἀλλοιορούμενα Galat. 4, 22. Esto mismo dicen también las frases: Et impleta est scriptura, Tunc adimpletum est, etc., aunque, en sentido histórico, los sucesos citados no se refieren al asunto de la Escritura. Matth. 2, 15; 13, 35. Joan. 13, 18; 15, 25; 19, 36. Act. 1, 16. Que aquí no se habla de una mera semejanza ó analogía lo demuestra el énfasis de la expresión: esto sucedió para que se cumpliera. Entre los Santos Padres hace resaltar el elemento típico San Bernabé, especialmente en el cap. 3, 7; Clemente Romano considera el cordón rojo del Rahab como tipo de la Crucifixión del Señor: I ad Cor. n. 12. Justino (*Dialog. c. Tryph. c. 114*) dice: ἔστι ὅτι τὸ ἄγιον πνεῦμα καὶ ἐναργῶς πράττεσθαι τι, ὁ τύπος τοῦ μελλόντος γίνεσθαι ἴσθι, ἐπιστά. ἔστι ὅτι δὲ καὶ λόγους ἐσθέρηξαστο περὶ τῶν ἀποβαίνον μελλόντων. cf. c. 68. 42. 86. 131. San Ireneo *l. c. IV. 26*: Per typos et parabolas (Christus) designabatur. Oportebat quidem quaedam quidem praenuntiari paternaliter a patribus, quaedam autem praefigurari legaliter a prophetis, quaedam autem deformari secundum forma-

tionem Christi ab his, qui adoptionem acceperunt, omnia vero in uno Deo ostenduntur. Quum enim unus esset Abraham in semetipso, praefigurabat duo testamenta. Tertuliano (*adv. Marcion. V. 7*): figurata fuisse vetera in Christum; y especialmente *De baptism. c. 9. De idolol. c. 5. adv. Prax. c. 16. adv. Marcion. III. 7. adv. Jud. c. ult.*; lo mismo San Cipriano *De bon patient. página 250*. San Agustin (*ad Magn. ep. 76*): Cui (Christo) prophetando ventura gens una deputata est, cujus reipublicae *tota administratio prophetia esset illius regis venturi et civitatem coelestam ex omnibus gentibus condituri*. El tipo se usó frecuentemente al lado del símbolo en los monumentos más antiguos del arte cristiano (así vemos el arca, el sacrificio de Abraham, Moisés, etc. Véase á Kreuser, *La arquitectura eclesiástica*. en al. Bonn, 1851, 2 vol. Kraus, *Roma sotterranea*, Friburgo, 1873).

LIBRO SEGUNDO.

DE LA RELIGION CRISTIANA.

El objeto de este libro, es demostrar la existencia de la Revelacion divina y especialmente de la Revelacion en Cristo.

§ 26. MÉTODO DE LA DEMOSTRACION.

I. La religion revelada se presenta bajo dos formas principales : la del Antiguo y la del Nuevo Testamento; la religion de Israel y el Cristianismo; únicas que han venido al mundo mediante especial anuncio y disposicion de Dios. Ambas muestran el plan divino en la humanidad, pero con esta gradacion entre sí : la primera es preparacion ; la segunda, plenitud ; aquélla , promesa ; ésta , cumplimiento.

El conjunto de ambos Testamentos lo designamos con el nombre de Sagrada Escritura (Scriptura, γραφή) ó el Libro (βιβλος, βιβλία, ἐκ τῶν γραμμάτων, *literae sacrae. scriptura veteris—novae legis. Biblia*). La relacion religiosa que existe entre Dios y el hombre. fué considerada como una alianza (ברית, διαθήκη, LXX.) entre ambos, alianza que traía consigo ciertas obligaciones ó deberes; razon por la que se llama á la Sagrada Escritura ספר ברית, βιβλίον τοῦ διαθήκης Exod. 24, 7. I Macc. 1, 60. Del mismo modo, el nuevo órden de salvacion en Cristo fué considerado como una nueva alianza llevada á cabo por mediacion del mismo Cristo (Hebr. 8, 6 — 13; 9, 15; 12, 24). Estas dos alianzas pues, que una despues de otra fueron pactadas con el hombre, son la antigua y la nueva Alianza (παλαιά — καινή διαθήκη) Matth. 26, 28. I Cor. 11, 25. II Cor. 3, 6 — 14. Jerem. 31, 31, y guardan entre sí la misma relacion que la sombra con el cuerpo, la promesa con el cumplimiento.

La palabra «alianza» se usa, tanto para significar esta relacion (Matth. 26, 28) como para designar las Escrituras, en donde se consiguió. Διαθήκη denota por lo general una disposicion legal *inter vivos*, raras veces *mortis causa*; en la antigua traduccion latina (Itala) encontramos sustituida, con poca exactitud por cierto, la palabra διαθήκη con *Testamentum*, mientras que San Jerónimo en su version del Antiguo Testamento la traduce por *foedus* (Gen. 9, 17. Exod. 24, 7. 8 ó por *pactum* (Gen. 9, 9). San Pablo Hebr. 9, 15 usa el vocablo διαθήκη en esta misma accpcion.

II. Dos caminos podemos seguir en este estudio: ó tomar como punto de partida la demostracion del origen divino del Cristianismo, y á la luz del conocimiento adquirido por este medio, examinar el pagauismo como religion falsa en sus diversas formas y grados de desarrollo: ó partir de un punto de vista completamente contrario, de la comparacion de las religiones paganas, para llegar á concluir que con Cristo había llegado la plenitud de los tiempos, y que todo el mundo, aunque á veces sin darse cuenta de ello, se preparaba para recibirlo. Preferimos el primer camino; pues sólo en el Cristianismo está la verdadera clave para comprender plena y rectamente las religiones no cristianas.

1. La eleccion del método depende del concepto fundamental que se tenga acerca del Paganismo y el Cristianismo. Si fuese el Paganismo, como quiere el Panteismo, el principio necesario é indispensable, y uno de los grados por que ha de pasar en su desarrollo, la ciencia de la religion, la cual va elevándose poco á poco desde las más groseras nociones — Feticchismo — hasta el Cristianismo, que no es sino un resultado del progreso humano, entónces el segundo camino sería el más acertado. Ya Hume (*Natural History of Religion*. Sect. II. *Works*, vol. IV. pág. 420) considera al Politeismo más grosero, nacido á impulso de acalorada fantasia, como principio del desarrollo religioso, del cual gradualmente se ha formado el monoteismo. Segun Hegel (*Religionsphilosophie*, II. pág. 260 y ss.) toda religion, incluso la primitiva ó religion natural, es una manifestacion del espíritu religioso y un grado de desarrollo indispensable para el mismo.

Schelling (*Philosophie der Mythologie*) está de acuerdo con Creuzer (*Symbolik*, 4. ed. pref.), en cuanto explica la existencia de la union del género humano que precedió á la separacion y ramificacion de los pueblos, por la creencia de un Dios. Pero esta religion primitiva monoteista no es para él más que un monoteismo *relativo*, que considera á ese Dios único sólo como el primer miembro de la escala de los dioses. Así el Politeismo es segun él « un verdadero paso hácia lo mejor, un paso por libertar á la humanidad de una fuerza benéfica en sí, pero que coarta su libertad; de una fuerza que retarda todo progreso, impidiendo por consiguiente que el hombre llegue á la cima de la sabiduría; opinion evidentemente más consoladora y al mismo tiempo más comprensible que la que supone oscurecido aquel primitivo y puro conocimiento de Dios, sin que este estado aparezca en modo alguno como base de una relacion superior. » La Mitologia como Politeismo sucesivo, es para él el proceso, por virtud del cual las potencias divinas ó Dios es puesto de nuevo en forma de conciencia; es un proceso *teogónico* que despues de recorrer la naturaleza toda, llega y se detiene en la conciencia humana. « Puede considerarse todo este proceso mitológico (teogónico) como el paso del monoteismo esencial, que ha crecido y se ha desarrollado en el sér mismo del hombre, al monoteismo libre y voluntariamente conocido, opinion segun la cual el Politeismo, como fenómeno de transicion, se presenta bajo diverso aspecto, y se justifica en orden al plan de la Providencia en el universo, de muy diversa manera que segun la opinion de los que le consideran como degeneracion que á nada conduce y sin consecuencia alguna de un monoteismo primitivo, que no se presenta sino como doctrina, como sistema, es decir, como institucion accidental y transitoria. » (II. página 126 y ss.) « Aquellas potencias luchan entre sí y se apoderan de la conciencia como fuerzas directivas,

es decir, en forma de dioses sucesivos. — La historia demuestra la insubsistencia de estas afirmaciones *à priori* respecto al desenvolvimiento de la Mitología.

2. Mirando la cuestion bajo otro punto de vista, creen, por el contrario, otros, que el único método acertado, es el segundo. Lechler (en varios pasajes) cree que el único camino para demostrar la verdad y divinidad de la religion cristiana, es probar que las demás religiones no son sino preparaciones de ella. Cuanto más se pruebe, dice, que la religion cristiana reúne todo lo que las demás religiones sólo contienen de un modo incompleto, cuanto más se hagan resaltar los puntos de contacto entre la religion cristiana y las ideas de las religiones antiguas, se verá más claro que la religion cristiana es la verdadera, y que se ha ido formando con el proceso histórico de la humanidad. No obstante, Lechler ha olvidado por completo que las religiones paganas no representan el desarrollo normal de la conciencia religiosa, sino que, por el contrario, son falsificaciones de las ideas religiosas, negaciones de la verdad religiosa, que han producido los más amargos frutos. Rom. 1-18 ss. Las religiones paganas no sólo son como la de Israel *formas imperfectas de la vida religiosa*, sino una *falsificacion* de la idea religiosa, por cuya razon no puede considerarse al Paganismo en manera alguna, como con razon se considera al *Judaismo*, como *grado de preparacion* para llegar al Cristianismo. El Paganismo es la obra del pecado, el cual necesariamente, léjos de poder llevar á lo mejor, engendrará siempre el pecado. Por otra parte, esta tésis es tambien *rechazada por la historia*. Las religiones paganas no se desarrollaron ni adquirieron altas concepciones, sino que cada vez degeneraban más; la multitud de sus dioses se hacia cada día más intrincada y laberíntica (Agustin, *Civ. Dei*. VI. 9 ss. Cicer. *De divinat.* c. ult. Plutarch. *De superstition.* pass.); sus concepciones más impuras, su influencia en los pueblos más perniciosas: cf. Villemain. *Tableau de l'éloquence chrétienne au V siècle*. Par. 1855. pág. 4. ss. Aceptar este método por consiguiente, equivaldría á colocarnos en el punto de vista del Panteísmo. Únese á esto además, que no se han concluido aún los trabajos preparatorios para una exposicion completa y definitiva del desarrollo religioso de la antigüedad pagana.

3. Méenos desacertado parece el pensamiento de partir para la apología del Cristianismo, del estudio de las religiones anteriores á su aparicion, así por seguir el orden histórico, como por la conexion del desarrollo de la religion cristiana con el de las que la precedieron y por ser este procedimiento más científico que el anterior.

Hay quienes además de la relacion negativa y contradictoria, admiten una relacion positiva del Cristianismo respecto de la Religion (véase á v. Drey, *Op. cit.* II. pág. 4) verdadera. á fin. dicen. «de que resalte más aún el punto elevado y comun de union. que consiste en considerar en conjunto las revelaciones religiosas y en general las diversas religiones como un sistema que, engendrado en el espíritu divino, se desenvuelve en la historia bajo la accion de su amor y de su poder de un modo frecuentemente incomprensible para el vulgo, en cuyo desenvolvimiento todo lo especial y particular tiene su lugar necesario (?), el cual, juntamente con el carácter de esta necesidad, debe descubrir y hacer patente la ciencia.»

Lo único que hay de verdad en esto, es que precisamente las religiones paganas fueron una como preparacion negativa del Cristianismo, en cuanto no satisfacian ni la aspiracion del hombre á la verdad, ni la necesidad de la redencion. Fué preciso que viniese al mundo la religion cristiana para que se patentizáran y presentasen en su repugnante desnudez los errores y abominaciones del paganismo. Por otra parte, no podemos descubrir los elementos de verdad que contienen las religiones paganas, el *λόγος περιγραπτικός*, si no nos sirve de guía el *λόγος αναποκρυφθείς*; cf. Clem. Alex. *Cohort. ad Gent. c. 1.*

III. De dos modos puede demostrarse la existencia de la Revelacion divina. Podemos probar el carácter divino de la Revelacion estudiando su aparicion en la historia, y sus progresos sucesivos hasta su plenitud en Cristo; ó podemos partir de la aparicion de Cristo, como fin y término de la Revelacion de Dios en el mundo, y de donde, por consiguiente, reciben su luz é inteligencia todas las demás revelaciones anteriores. El ser aquélla superior, más rico su contenido y su valor absoluto, así como la instruccion que nos proporciona sobre la conexion interior de la historia de la salvacion en el Antiguo Testamento, hace que sea más aceptable este segundo método.

1. El Antiguo Testamento es un preliminar en la historia de los saludables designios del Omnipotente. Pues aún cuando encontramos ya en él muchos dogmas del Cristianismo, la unidad y la libertad de Dios, sus atributos; la creacion y gobierno del mundo, la primitiva condicion y caida del hombre — aún estos mismos dogmas se nos muestran en la Nueva Alianza más clara, más distinta, más espiritualmente, y libres de antropomorfismo. Hállanse contenidas en la Antigua Alianza, si bien sólo indicadas, ó en gérmen, otras muchas verdades reveladas: implícite, sicut tota arbor continetur in semine. Thom. I. q. 107. a. 3. Mas ni el pueblo, ni aún los mismos sacerdotes hacian apenas más que presentirlas. Tal sucede con los dogmas del Verbo Divino, de la Santísima Trinidad y de la Escatología, aunque conforme convenia al desarrollo de la Revelacion, se anunció un progreso innegable al aproximarse la Revelacion del Nuevo Testamento. Por el contrario, Dios ha revelado por medio de Cristo y de los Apóstoles, muchos puntos de fe no conocidos de los Padres de la Antigua Alianza. Cuando Santo Tomás (II. II. q. 1. a. 7.) habla de un aumento de las verdades reveladas: “non quantum ad substantiam, sed quantum ad explicationem et expressam professionem, „ lo dice en el sentido de que todas estas nuevas revelaciones se refieren en alguna manera á Dios y á su Providencia, que constituyen la esencia de la fe del Antiguo Testamento, pero de ningun modo quiere sostener que el hombre hubiera podido deducirlas de él por sí sólo.

2. Así como en la doctrina, aparece esto de una manera no ménos patente en la Ley antigua. Cristo no ha venido á derogar la ley, sino á cumplirla (Matth. 5, 17), la ley antigua es buena y santa (Rom. 7, 10 — 12), y su observancia conduce á la vida (Matth. 19, 16 — 18.). Conc. Tolet. (a. 447.

contra Priscillianist.) Eugen. IV in "Decret. pro Jacob., (Denz. 600). Prof. fid. Waldens. a. 1210. Thom. I. q. 98. a. 1. Pero en el Cristianismo suprimieron los preceptos judiciales y ceremoniales que sólo tenían importancia en la Antigua Alianza, como preparacion de la Nueva. Gal. 3, 24. Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo (ἐν Χριστῷ), ut ex fide justificemur. At ubi venit fides, jam non sumus sub paedagogo. Cf. Gal 4, 9. 10. II Cor. 3, 12 — 17. Col. 2, 16. 17. I Tim. 1, 5—7. Hebr. 10, 1. La supresion de la *lex judicialis* y de la *caeremonialis*, intimamente ligada con aquélla, enunciada en principio por las leyes de la Nueva Alianza, tuvo su confirmacion de hecho en la destruccion de Jerusalem y del Templo; la base y la condicion de existencia de ambos, el Estado y el culto judáicos, fueron tambien sepultados entre sus ruinas. Eugen. IV. *I. c.* Firmiter credit, legalia V. T. . . quia significandi alicujus futuri gratia fuerunt instituta, licet divino cultui illa actate congruerent, significato per illa D. N. J. Ch. adveniente cessasse. . . Quemcumque etiam post passionem (Christi) in legalibus spem ponentem et illis velut ad salutem necessariis subdentem, quasi Christi fides sine illis salvare non posset, peccasse mortaliter. Cf. Prof. Fid. Oriental. praescript. a Bened. XIV (Denz. 877). Santo Tomás expone los fundamentos de esta verdad en el pasaje siguiente: (I. II. q. 103. a. 3): Omnia praecepta caeremonialia V. L. ad cultum Dei sunt ordinata; exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et charitate. Unde secundum diversitatem interioris cultus debuit diversificari exterior cultus. Potest autem triplex status distingui interioris cultus; unus quidem, secundum quem habetur fides et spes de bonis caelestibus, et de his, per quae in caelestia introducimur; *de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris*, et talis fuit status fidei et spei in veteri Lege. Alius autem est status interioris cultus, in quo habetur fides et spes de caelestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed de his, per quae *introducimur in caelestia, sicut de praesentibus vel praeteritis*: et iste est status N. L. Tertius autem status est, in quo utraque habentur ut praesentia . . . et iste est *status beatorum*. a. 4: Quamvis sit eadem fides, quam habemus de Christo et quam antiqui Patres habuerunt, tamen quia ipsi praecesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur et a nobis et ab eis. . . *Sicut igitur peccaret mortaliter, qui nunc suam fidem protestando diceret Christum nascitarum, quod antiqui pie et veraciter dicebant*, ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc caeremonias observaret, quas antiqui pie et fideliter observabant. Cf. q. 104. a. 3: Praecepta judicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum; et ideo, mutato statu illius populi, Christo jam veniente, judicialia praecepta obligationem amiserunt. . . Quia tamen hujusmodi judicialia praecepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid faciendum, ipsa eorum observatio absolute non praejudicat fidei veritati. Son, por consiguiente, *mortua*, pero no, como los *praecepta caeremonialia, mortifera*.

Por el contrario, aquella parte de la ley, que trata de la vida religioso-moral en su sustancia (*praecepta moralia*), es tambien en la Nueva Alianza obligatoria; pues la razon de esta obligacion está en la naturaleza moral del hombre.

Thom. I. q. 100. a. 11: Praecepta judicialia et caeremonialia ex sola institutione vim habent. . . Sed praecepta moralia ex *ipso dictamine naturalis rationis efficaciam* habent. Por esto la Iglesia ha reprobado desde un principio el dualismo y antinomismo de los Gnósticos y de los Maniqueos. Pero la ley de la Nueva Alianza completa la de la Antigua Alianza, como lo perfecto completa lo imperfecto, y está en cierto modo comprendida en ella. Thom. *l. c.* q. 107. a. 2: Finis veteris legis erat justificatio hominum, quam quidem lex efficere non poterat, sed *figurabat* quibusdam caeremonialibus factis, et *promittebat* verbis, et quantum ad hoc lex nova *implet* veterem legem *justificando* per virtutem passionis Christi. . . Praecepta autem V. L. *adimplexit* Christus opere et doctrina: opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia observare, quae erant tempore illo observanda, secundum illud Gal. 4, 4: Factum sub lege. Sua autem doctrina adimplevit praecepta legis tripliciter: primo quidem, *verum intellectum legis exprinendo*, sicut patet in homicidio et adulterio. . . ostendendo, etiam interiores actus cadere sub prohibitione; secundo. . . *ordinando*, quomodo tutius *observaretur*. quod lex vetus statuerat: . . . tertio *supervadendo* quaedam perfectionis consilia.

3. La Revelacion de la Antigua Alianza, se circunscribió, así en razon al tiempo como al espacio, al pueblo de Israel, pueblo que debia estar preparado para la venida de Cristo, especialmente gracias á los preceptos de carácter político (*praecepta judicialia*), puesto que Él quiso tener origen judáico. Esta es la razon del particularismo de la Religion del Antiguo Testamento, particularismo que debia desaparecer con la venida del Señor. Thom. *l. c.* q. 104. a. 3: Praecepta judicialia sunt instituta ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum, et ideo, mutato statu illius populi, Christo jam veniente, judicialia praecepta obligationem amiserunt. La Revelacion cristiana, se dirige á la humanidad entera, pues traspassa las barreras que separan á las naciones, y á todos llama al reino del hijo de Dios, que Jesucristo muriendo en la Cruz nos ha dado á todos por herencia.

4. El Cristianismo se nos muestra como la Religion absoluta, porque es la perfecta Revelacion (Hebr. 1, 1). Derivada inmediatamente de Dios, no de un legislador humano, como Moisés, aparece aquí la Revelacion como la palabra del que está en el seno del Padre, que es quien nos la anuncia (Joan. 1, 1 sq.); así pues, en sentido estricto, Dios se nos ha manifestado por medio de Dios (Philipp. 2, 5 — 11); los redimidos han sido enseñados por el mismo Dios (*θεοδιδάκτω*: Joan. 6, 45. Jerem. 31, 34), tanto por medio de su doctrina como por medio de sus hechos (Act. 1, 1). De aquí se infiere la plenitud de la Revelacion en Cristo, y al mismo tiempo su elevada dignidad. Esta se patentiza en todos los puntos del sistema dogmático, especialmente en la doctrina de Dios trino y uno, del hombre, de su primitiva condicion y de su caída, de la persona y de la obra del Redentor, del perdon, de los Sacramentos, y en la Escatologia. Los misterios de la Divinidad, lo más íntimo de la humanidad, lo más recóndito de la otra vida, nos lo ha revelado la predicacion evangélica I Cor. 2, 7. *Mysterium absconditum a saeculo*. Por esto, miéntras la Revelacion del Antiguo Testamento aparece como una promulgacion y confirmacion

de la religion y de la moral natural, al mismo tiempo que nos muestra su insuficiencia — sacrificio, con la promesa y preparacion de un grado mas elevado y perfecto de la vida religiosa — profecía, la Revelacion del Nuevo Testamento, no sólo abraza el asunto de la religion y de la moral natural, sino que lo ha superado y elevado bajo todos sus aspectos. Sólo mirando las cosas desde este punto de vista, podremos juzgar exactamente no sólo las religiones paganas, sino, ante todo, la vida de la Revelacion en el pueblo de Israel.

IV. Demostraremos, por tanto: *a)* primero la existencia; y *b)* despues el carácter divino de la Revelacion.

1. Al demostrar que los hechos que constituyen la historia de la Revelacion han ocurrido tal y como nos lo enseña el Cristianismo, no debemos incurrir en el exclusivismo de algunos antiguos y de muchos modernos apologistas que creen imposible hacer esta demostracion de otra suerte, que por medio de un profundo estudio histórico-crítico sobre la autenticidad, integridad y credibilidad de todos los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Esto no es posible, ni conveniente, ni necesario en un tratado de la Teologia fundamental. No es posible, porque el tratar todas las importantes cuestiones que á esto se refieren, nos apartaría mucho de nuestro objeto inmediato y propio; no es conveniente, porque en el organismo de las ciencias teológicas, el estudio de estas cuestiones es asunto de una disciplina especial, la Introduccion á los libros del Antiguo y Nuevo Testamento; no es necesario, porque para nuestro objeto basta con que poseamos documentos escritos y dignos de crédito, con que demostrar la existencia de la Revelacion. Ciertamente que los escritos de los Apostoles y de sus discipulos ocupan el primer lugar entre los testimonios históricos, y que por esto nos apropiamos los resultados esenciales de la Introduccion á la Biblia, considerada como disciplina especial, en cuanto nos muestra la credibilidad de tales testimonios, pero no es éste el único fundamento de la demostracion del carácter histórico de la Revelacion. La fe cristiana florecia y la Iglesia vivia ántes de que se escribieran y se difundiesen por el mundo los Evangelios.

2. Por esta razon no debemos renunciar en absoluto á demostrar la credibilidad histórica de las fuentes escritas de la Revelacion, ni encarecer exclusivamente la importancia de la credibilidad interna “fundada en la concordancia de los hechos entre sí, y en la conexion visible entre todos ellos; por tanto la necesidad de cada uno de ellos en relacion con el conjunto, y finalmente, la conveniencia de los hechos con el lugar y la época en que se verificaron.” (Vid. v. Drey, *Op. cit.* II. pág. VIII.) Las razones internas son ciertamente un motivo de gran peso para la credibilidad histórica, y vienen á completar las razones externas, mas recibiendo de éstas á su vez mayor luz y nueva fuerza, por lo mismo que no están expuestas al capricho subjetivo del individuo.

SECCION PRIMERA.

EL HECHO HISTÓRICO DE LA REVELACION DIVINA.

§ 27. EL TESTIMONIO DE LA IGLESIA.

I. Ni la naturaleza y la mision del Cristianismo, ni suceso histórico alguno acreditado por la historia, nos autorizan para creer que la Religion cristiana se introdujo en el mundo por medio de escritos, ni que se ha conservado gracias á ellos. Cristo fundó su Iglesia sin escrito alguno, y la Iglesia existía ántes que ninguno de los escritos apostólicos. Los Apóstoles y sus discípulos, como rectores y maestros de la Iglesia redactaron, especialmente con ocasion de las herejias, los Evangelios y Epístolas, sin manifestar el propósito de exponer en ellas toda la doctrina. Así lo indica la forma misma de la mayor parte de estos escritos.

Cristo eligió los doce que habian de ser testigos de su vida y nuncios de su mision, los cuales fueron iniciados por Él en los "secretos del reino de Dios,, (Luc. 8, 10), y recibieron el encargo de atestiguar lo que habian visto y oido, no sólo en Jerusalem y Judea y Samaría, sino en todo el mundo,, (Act. 1, 8). Y fundados en su testimonio abrazaron la fe todos aquellos á quienes el Espiritu Santo concedió la gracia necesaria al efecto. Act. 10, 4. Cum autem pertransirent civitates, tradebant eis custodire dogmata, quae erant decreta ab Apostolis et senioribus, qui erant Jerosolymis. Et ecclesiae quidem confirmabantur fide, et abundabant numero quotidie. I Joan. 2, 21. Non scripsi vobis quasi ignorantibus veritatem, sed quasi scientibus eam. San Pablo considera de mayor importancia su doctrina oral. Rom. 1, 10. I Thess. 3, 10. Iren. c. Haer. III. 4: Quid autem, si neque Apostoli Scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus Ecclesias commiserunt? Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum, qui in Christum credunt sine charta et atramento, scriptum habentes in cordibus suis per Spiritum, salutem et vetérem traditionem diligenter custodientes. Euseb. *Demonstr. evang.* I. 8: πολλά καὶ ἀκρίτως. Basil. Ep. CXL. 2: ἄπερ παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων δεδωμένα, πάντα τοῖς ἐρωτῶσιν ἡμᾶς διαγγέλλομεν. Ménos aún hubo de ser el propósito de los Apóstoles exponer toda su doctrina en estos que podríamos llamar escritos de circunstancias, si atendemos á que entre los judíos estaba prohibido exponer por escrito las doctrinas religiosas; y no se permitía explicar puntos doctrinales, sino por medio de epístolas y por la tradicion oral en las escuelas. Vid. Aberle, *Revista trimestral de Tubinga*, 1863, pág. 1 y ss. "Quizá no se hubiera llegado á copiarlos (el Talmud y el Midraschim), á no ser por el temor de que se olvidaran

las cosas en el Diaspora., Wünsche, *Nuevos estudios sobre la interpretación del Evangelio, con ayuda del Talmud y del Midrasch*. Gotinga, 1878. Agrégase á esto que el Señor no reveló á los Apóstoles la época del juicio final, y de su aparición en gloria y majestad. Podemos conjeturar con bastante fundamento que imaginaban próximo este suceso (I. Thess. 4, 15. 17. Philipp. 1, 27. II Tim. 4, 6). Con este presupuesto no había ninguna razon para que abandonasen el primitivo precepto del Señor de que predicasen la doctrina que de Él habían recibido, y se aplicasen á consignarla por escrito.

II. Las circunstancias en que se desenvolvió la Iglesia cristiana, las necesidades de cada comunidad, hicieron que se consignase por escrito el relato de la vida y la doctrina de Jesucristo, así como el desarrollo de algunos puntos doctrinales, sirviendo de base la evangelización oral. Natural era que se deseara fijar de esta suerte la doctrina recibida, aun despues de haberse extinguido las voces de los primeros propagadores de la fe. Así surgieron los primeros Evangelios, como exposiciones escritas de la tradición oral, fijada y asegurada de esta suerte.

1. Luc. 1, 12 sq. Dada la riqueza y profundidad inagotable de la fe cristiana, el peligro de que ésta fuese desfigurada y falseada por sectas judaicas y gnósticas, los conatos de división en el seno mismo de las comunidades nacies, y las persecuciones de que se veían amenazados los cristianos, los Apóstoles hubieron de sentir la necesidad de dirigirse á algunas ó varias comunidades, por medio de epístolas sobre cuestiones especiales, unas veces adoctrinando, otras previniendo, exhortando ó decidiendo. Pero al hacer esto se dirigían siempre á gentes que profesaban ya la fe cristiana, y por tanto, presuponían en sus escritos la existencia de esta misma fe. Así, aunque ausentes, estaban presentes. Tertullian. *De Praescript.* c. 36: apud quas ipsae eorum authenticae literae recitantur, sonantes vocem et repraesentantes imaginem uniuscujusque. Augustin. in Joan. Tract. XXX. 1: Nos itaque sic audiamus Evangelium quasi *praesentem Dominum*. nec dicamus: o felices illi, qui eum audire potuerunt. . . Quod enim pretiosum sonabat de ore Domini, et propter nos scriptum est et nobis servatum, et propter nos recitatur et recitabitur etiam propter posteros nostros et donec saeculum finiatur. Sursum est Dominus, sed etiam hic est veritas. . . Dominum ergo audiamus, et quod ipse donaverit de verbis suis, et nos dicamus. Esta es la causa de la rápida propagación de los escritos apostólicos, y del esmero con que fueron coleccionados y conservados.

2. Con todo esto, la existencia de los escritos apostólicos no es un hecho fundado en la esencia misma de la Revelación cristiana, sino originado más bien únicamente por la necesidad de las circunstancias. Lessing tenía razón al sostener esto contra Götze. Vid. mi *Apología*. II. 2. pág. 472 y ss.

Kahnis, *Doctrina luterana*. II. pág. 25. « La Iglesia primitiva no tenía, como el Protestantismo, como única y exclusiva autoridad la Sagrada Escritura. En los tiempos apostólicos y en los inmediatamente posteriores á los Apóstoles, la palabra tradicional era quien principalmente conservaba la unidad en la grey cristiana. Luego que fué debidamente

reconocido (?) el Nuevo Testamento, se le miró como el testimonio inspirado de los Apóstoles y de los Profetas, como norma de la verdad y centro de la piedad cristiana, pero su eficacia se limitó al orden de la vida comun. La tradicion se convirtió en organismo (Iren. IV. 33. 8), en el cual quien principalmente engendraba y alimentaba la fe viva, era la palabra viva, es decir, la misma tradicion (Tertullian. *De carne Chr.* c. 2. *De praescript.* 14. 19). La autoridad de la Escritura descansaba en la autoridad de la Iglesia, segun la frase tan conocida de San Agustín (*C. Ep. Fundam.* c. 5). La Iglesia ponía en manos de los fieles la Escritura, advirtiéndoles ser éste su libro sagrado; el testimonio de la Iglesia garantizaba la credibilidad de la Escritura; su fe y su vida eran la interpretacion de la Escritura en el orden de los hechos; la importancia de la Escritura como norma de la fe presuponía la fe en la Iglesia. Cierto que la palabra auténtica de los Apóstoles y de los Profetas era la más pura y más segura fuente de la Revelacion divina; pero su interpretacion dejaba ancho campo al subjetivismo. La Iglesia primitiva vivía en la firme conviccion de que la palabra apostólica depositada en la conciencia de la grey cristiana era el compendio de la palabra escrita; interpretaba la Escritura en este sentido, y recurría á la Escritura, no para certificarse de la sustancia de su fe, sino en busca de edificacion é instruccion.»

3. Antes de que se escribieran y coleccionaran y fueran leídas en todas las Iglesias las Sagradas Escrituras, habian sido ya fundadas las Iglesias y tenían á su frente obispos, á quienes los Apóstoles habian confiado el “*depositum fidei*,” (II Tim. 1, 13. 14. I Tim. 4, 13. 14. 16; 6, 13. 14. 20. II Tim. 1, 6. 8. Act. 20, 28 — 38), los cuales á su vez debían elegir sucesores que predicaran el Evangelio hasta la consumacion de los siglos. II Tim. 2, 2. *Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere; Cf. Tit. 1, 5. 9.* Clemente Romano describe como testigo ocular este procedimiento (Ep. I. 42, 44): *κατὰ γῶρας ὄντι καὶ πόλεις . . . λειτουργίαν αὐτῶν.* Cf. Iren. III. 3. Á todos los que derivan su mision de los Apóstoles como legitimos sucesores suyos, les ha sido transmitida, junto con la palabra del Señor, la promesa de su Espiritu. Matth. 28, 18. Joan. 14, 11. Vincent. *Lirin. Commonitor.* c. 27: *O Timothee, depositum custodi . . . quid est hodie Timotheus nisi vel generaliter universa Ecclesia vel specialiter totum corpus praepositorum, qui integram divini cultus scientiam vel ipsi habere debent vel aliis infundere.* De esta suerte, los Apóstoles eran los órganos auténticos del magisterio instituido por Dios para comunicar al mundo su Revelacion, “*libros vivos, escritos por la gracia del Espiritu.*,” Joan. Chrysostom. *in Matth. Hom.* I. 1. Rom. 1, 5. *Per quem accepimus gratiam et Apostolatium ad obediendum fidei (εἰς ὑπακοὴν πίστεως) in omnibus gentibus pro nomine ejus.* Á su cabeza están los sucesores elegidos por ellos hasta la consumacion de los siglos.

Al precepto de la doctrina por una autoridad personal y viviente, corresponde el deber de la fe y de la obediencia. Tal es el camino que Dios ha establecido y nos ha dado en los Apóstoles y sus sucesores para nuestra salvacion.

Á esta institucion primitiva viene á agregarse como vehiculo y auxilio eficaz para maestros y discípulos la redaccion escrita de la doctrina, la cual no suprime la mision é institucion fundamental del magisterio eclesiástico, sino que se agrega á él conforme á los designios de la Providencia divina. Por esto todos los Apóstoles se atribuyen el magisterio, y no la redaccion de escritos,

y por esto de los más de ellos no poseemos ninguno. No pertenece, por tanto, á la mision esencial del Apostolado, el consignar por escrito la doctrina. Y como la existencia de este magisterio personal y viviente se funda en la institucion de Cristo, y se ha desarrollado, como hemos visto, íntimamente unido con la institucion de la Iglesia y la esencia del Cristianismo, siguese de aquí que es inmutable como él, y que por tanto no puede ceder su puesto, ni áun despues de redactadas las Sagradas Escrituras, á ninguna otra norma de doctrina ni de salvacion. Cf. Sallust. *Bell. Catilin.* inít. *Omne imperium iisdem artibus tenetur, quibus partum est.* Escrito el Nuevo Testamento se tuvo otra fuente de la Revelacion, una fuente escrita, al lado de la predicacion oral, única que se había tenido hasta entónces, mas esto no modificó en lo más mínimo la economía salvadora del Cristianismo, que enseña á los fieles ser el magisterio de la Iglesia la norma inmediata de su fe. De aquí que áun cuando pudiera demostrarse que, por especial disposicion divina, todo el contenido de la fe estaba encerrado en las Sagradas Escrituras, no se probaría con esto que por ello se había de modificar en lo más mínimo la forma primitiva del magisterio.

4. Los argumentos aducidos recientemente contra esta doctrina carecen en absoluto de valor y eficacia. Voigt (*Op. cit.*, pág. 483) pretende demostrar que la Escritura es absolutamente necesaria, con el razonamiento siguiente: "Es absolutamente necesaria .. dice "porque sin ella la vida cristiana estaría expuesta á los peligros del error y á las perturbaciones consiguientes al pecado; y además porque áun en los tiempos apostólicos, de los cuales se transmitió á las edades siguientes, su desarrollo era todavia harto imperfecto, y por tanto necesitaba desenvolverse más, intelectual y moralmente. en el curso de la historia, segun resulta por una parte de la escasez de los escritos de los Padres Apostólicos, considerados en conjunto, y por otra de los graves daños morales que hubo de combatir San Pablo en las comunidades apostólicas... Asi, pues, si se hubiera confiado al espíritu de estas sociedades la tradicion de las verdades reveladas, no hay duda que se habrian perdido enteramente muchas verdades reveladas importantísimas y muchos gérmenes de vida cristiana, que los Apóstoles habian intentado esparcir por medio de la predicacion oral sin que fueran comprendidos ni recibidos por nadie, ó se habrian transmitido de tal manera que ni procurasen un conocimiento profundo y exacto de la Revelacion divina, ni hubieran podido ejercer especial influencia en el desenvolvimiento de la vida cristiana. .. El mismo Voigt, combatiendo á Lessing, añade: "Antes de que se escribiera y difundiese el Nuevo Testamento, los Apóstoles eran los únicos fieles depositarios de la Revelacion divina, eran como testinios vivientes de ella, y miéntas ellos vivieron no fué ciertamente necesario el consignarla por escrito. . . Sin embargo, áun en vida de los Apóstoles, como ellos no podian residir constantemente en un mismo sitio, se hizo sentir ya en algunas comunidades la necesidad de consignar por escrito la palabra apostólica, y á esto debió su origen, como es sabido, el Nuevo Testamento. Ahora bien, despues que hubieron muerto todos los Apóstoles, lo cual sucedió, exceptuando á San Juan, hácia el año 75, se hubo de sentir más vivamente todavia

aquella necesidad, y los escritos de los Apóstoles tuvieron que parecer cada vez más una imprescindible compensacion de sus predicaciones, y llegaron en poco tiempo á ser conocidos y usados por todos los fieles. „ En términos análogos se expresa Neander, *Historia de los dogmas*. I. pág. 76.

Tan especiosa argumentacion se desvanece considerando a) que hasta la misma autenticidad de los escritos apostólicos descansa en el testimonio de la Iglesia. Augustin. *C. Epíst. Fundam. l. c. C. Faust.* XI. 2: Vides in illa re, quid Ecclesiae catholicae valeat auctoritas. Tertullian. *c. Marc.* IV. 5: Etsi Apocalypsin ejus (Joannis) Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Joannem stabit auctorem. *Sic et ceterarum (Scripturarum) generositas recognoscitur*. . . His fere compendiis utimur, cum de Evangelii fide adversus haereticos expeditis defendentibus et temporum ordinem posteritati falsariorum et auctoritatem Ecclesiarum traditioni Apostolorum patrocinantem, quia veritas falsum praecedat necesse est, et ab eis procedat, a quibus tradita est. La autoridad de la Iglesia es quien únicamente pudo impedir que se deslizasen y cobrasen crédito falsificaciones como las contenidas en los libros apócrifos y pseudoepígrafos inventados por los judaizantes y gnósticos. Id. *c. 19*: Quibus competat fides ipsa, cujus sunt Scripturae, a quo, per quos *et quibus sit tradita disciplina*, qua fiunt *Christiani*. Ubi enim apparuerit, esse veritatem fidei et disciplinae, *illuc erit veritas Scripturarum* et expositionum et omnium traditionum Christianarum. De manera que quien decide si una doctrina es verdadera ó falsa, no es la Escritura, mientras que quien decide de la autenticidad ó falsedad de un escrito es la doctrina tradicional. La autoridad de la Iglesia manifestada en la sucesion de sus Pontífices, es la garantía de la apostolicidad de la doctrina y de los escritos. Id. *l. c. c. 32*: Edant (haeretici) origines Ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successores ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis vel Apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo Ecclesia Apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum Ecclesia Polycarpum ab Joanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum. Cf. Augustin. *De doctrina christ.* II. 12. Tertullian. *c. Marc.* IV. 5: In summa, si constat, id verius, quod prius, id prius, quod ad initio, id ab initio, quod ab Apostolis, pariter utique constabit, id esse ab Apostolis, quod apud Ecclesias Apostolorum fuerit sacrosanctum. Serapion. ap. Euseb. *H. E.* VI. 12: Ἡμεῖς καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους Ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστὸν τὰ δὲ ὄνόματα αὐτῶν ψευδοπίγραφα ὡς ἔμπειροι παρατούμεθα, γινώσκοντας, ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν. Por esto el desviarse de la *Regula fidei* se consideraba ya por sí sólo como una tentativa de falsificacion. Iren. *l. c. III. 11*: Si enim, quod ab eis (Valentinianis) proferitur, veritatis est Evangelium, dissimile est autem hoc illis, quae ab Apostolis nobis tradita sunt: qui volunt, possunt discere, quemadmodum ex ipsis Scripturis ostenditur, jam non esse id, quod ab Apostolis traditum est, veritatis Evangelium. El mismo principio, en cuya virtud la Iglesia rechazaba los libros apócrifos y pseudoepígrafos, la precavía *a fortiori* de toda falsa doctrina.

b) No solamente es la Iglesia la única sólida garantía de la autenticidad

de la Sagrada Escritura, sino tambien quien únicamente puede certificarnos su verdadera interpretacion. La aparicion de las primeras sectas se debe no á que sus Autores desconociesen la Sagrada Escritura, sino, á pesar de que la conocían, á que bebían en escritos interpolados ó á que truncaban ó falsificaban el sentido de los auténticos; y lo mismo ha sucedido en todos los siglos. Quien ha preservado al Cristianismo de ser desfigurado por los herejes, no ha sido la Escritura, falseada enteramente por ellos, sino la tradicion y la autoridad de la Iglesia: Augustin. *c. Julian.* II. 34: Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt. Vincent. *Lir. l. c. c.* 27: depositum custodi, i. e. quod tibi traditum est, non quod a te *inventum*. quod *accepisti*. non quod *excogitasti*. res non *ingenii*, sed *doctrinae*, non usurpationis privatae, sed publicae traditionis. No hemos de fijarnos en la letra de la Escritura, sino en su recta interpretacion. Hilar. *Ad Constant.* II. 9: Memento, neminem haeticorum esse, qui se non secundum Scripturas praedicare ea. quibus blasphematur, mentiatur. Hinc enim Marcellus verbum Dei cum legit, non intelligit. Hinc Photinus hominem Jesum Christum, dum loquitur, non intelligit. Hinc et Sabellius, dum "Ego et Pater unum sumus," (Joan. 10, 30) non intelligit, sine Deo Patre et sine Deo Filio est. Hinc et Montanus per insanas feminas suas Paraclitum alium defendit. Hinc et Manichaeus et Marcion legem odit, quia "litera occidit," (II Cor. 3, 6) et mundi princeps diabolus est. *Omnes Scripturas sine Scripturae sensu loquuntur, et fidem sine fide praetendunt. Scripturae enim non in legendo sunt. sed in intelligendo.*

c) Es una hipótesis enteramente arbitraria que el Credo de la Iglesia en tiempo de los Apóstoles esté contenido en los escritos de los Padres Apostólicos. En sus obras, escritas las más con ocasion de casos particulares, no podían ni querían decir estos sino lo que importaba á la persona ó personas á quien se dirigían: exhortábanles para que conservasen la fe y la caridad, les daban advertencias para preservarlos de la herejía y del cisna. Y como el Cristianismo, como fruto, no de la investigacion humana, sino de la Revelacion divina, exigía de sus adeptos la fe, y por esto la principal mision de los que primeramente lo abrazaron era poner en práctica las salvadoras doctrinas de la Religion, de aquí que no fuese necesaria su demostracion científica, mucho ménos si se atiende á que la mayor parte de los fieles pertenecían á la clase más humilde de la sociedad. Sin embargo, ya en aquellos tiempos, encontramos las formas principales con que despues aparecen todas las disciplinas teológicas: la Apologética en las Cartas á Diogneto, el Derecho canónico en las Epístolas de Clemente Romano á los Corintios, los Fundamentos de la organizacion eclesiástica católica en las Cartas de San Ignacio, un comienzo de Dogmática especulativa en la Carta de San Bernabé. el primer ensayo de Moral cristiana en el Pastor de Hermas, y el primer trabajo de Historia de la Iglesia en las Actas del martirio de San Ignacio. Vid. la *Patrología* de Möhler (en aleman), pág. 51.

d) Si estos escritos hubieran sido de todo punto indispensables despues de la muerte de los Apóstoles, ¿cómo es que dos Epístolas de San Pablo (I. Cor.

5, 9. Col. 4, 16) no han llegado hasta nosotros, ni siquiera eran ya conocidas de la Iglesia en los primeros tiempos? ¿Cómo es que “la tradicion fué el fundamento de la Iglesia,” hasta mediados del siglo II, y que, segun Tertuliano, “la palabra tradicional es la base de la fe,” (Kahnis, *Op. cit.* I. pág. 654)? ¿Por dónde sabe el cristiano que los Apóstoles eran doctores inspirados, y que sus escritos contienen doctrinas inspiradas? Única y exclusivamente por la tradicion y la autoridad de la Iglesia. Por esto el que reconoce como norma de fe las Sagradas Escrituras, no puede negar tampoco lógicamente su sumision al magisterio eclesiástico, que descansa sobre la misma tradicion.

e) En la Iglesia, decia San Ireneo (I. 1), que conocia ya los Evangelios, está la regla incommovible de la fe que hemos recibido en el bautismo, y esta regla la recibimos de los Jefes de la Iglesia. III. 3: Traditionem Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere omnibus, qui vere velint: et habemus annumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt episcopi in Ecclesiis et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt nec cognoverunt, quale ab his (los Gnósticos) deliratur. Etenim si recondita mysteria scivissent Apostoli... his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas Ecclesias committebant; valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes. IV. 26: Quapropter eis, qui in Ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his, qui successionem habent, ab Apostolis, sicut ostendimus, qui cum Episcopatus successione *charisma veritatis certum secundum placitum Patris* acceperunt... Ubi igitur charismata Domini posita sunt, *ibi discere oportet* veritatem, apud quos est ea, quae est ab Apostolis Ecclesiae successio et id, quod est sanum et irreprobabile conversationis, et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. El Protestantismo no puede mostrar un cambio de esta índole y naturaleza en la enseñanza cristiana, y por lo mismo que, de existir, habría producido graves consecuencias, debería ser demostrado con los argumentos más eficaces, porque semejante hecho habría alterado enteramente la forma del magisterio eclesiástico. Pero ni siquiera puede concebirse su posibilidad; pues cabalmente en la Sagrada Escritura se representa frecuentemente á este magisterio como norma de la fe cristiana, y está íntima y esencialmente enlazado con las verdades reveladas. II Petr. 1, 20. 21: Hoc primum intelligentes, quod omnis prophetia Scripturae propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. El uso de la Sagrada Escritura fué más frecuente y más general á medida que el Cristianismo se desenvolvió y que surgió la herejía bajo diversas formas; mas no pudo producir una diferencia esencial en el principio formal del Cristianismo ni en la manera de concebirlo y aplicarlo. Por esta razon los Apóstoles no dijeron nunca que sus escritos interpretados por el espíritu privado debieran sustituir en lo porvenir la autoridad viviente del magisterio eclesiástico. Por el contrario, á medida que corrieron los tiempos y que se modificaron las condiciones en que había vivido la Iglesia primitiva, se hubo de pensar mucho ménos en considerar á la Escritura como única y exclusiva fuente de la fe cristiana. El encargo del Señor, Matth. 28, 18 sq. Marc. 16, 15.

Luc. 24. 47. Act. 1, 8. Joan. 17, 18. Es ley de la Iglesia en todos los tiempos. Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi, y el camino de la fe es exactamente el mismo que enseña San Pablo. Rom. 10, 9 sq. Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? Ergo *fides ex auditu*, auditus autem per verbum Christi. La Iglesia descansa sobre el magisterio. Ephes. 4, 11 sq. Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei . . . ut jam non simus parvuli fluctuantes et circumferamur ab omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris. Como ley fundamental de la Iglesia influye constantemente en los sucesores de los Apóstoles. II Tim. 1, 13 sq. Formam habe sanam verborum, quae a me audisti in fide . . . bonum depositum custodi per Spiritum sanctum, qui habitat in nobis. Por tanto, la vía de la tradicion es y será siempre la general y ordinaria del magisterio eclesiástico (Act. 20, 18), de la misma manera que en tiempo de los Apóstoles, que no se sirvieron de la palabra escrita, sino rara vez, ocasionalmente y por modo extraordinario para comunicarse con los fieles.

f) Lo único que hay de verdadero en todas estas objeciones es que la tradicion, considerada aisladamente en sí misma, no basta, como no basta tampoco por sí sola la Sagrada Escritura, para impedir que se desfigure el Cristianismo y que surjan los errores. Y de aquí precisamente se deriva la necesidad de que la palabra divina transmitida, ya oralmente, ya por escrito, tenga una interpretacion auténtica é infalible, por medio del magisterio siempre presente y siempre vivo de la Iglesia.

Por esto dice San Ireneo III. 24: Praedicationem vero Ecclesiae undique constantem et aequaliter perseverantem et testimonium habentem a prophetis et ab Apostolis et ab omnibus discipulis ostendimus per initia et medietates et finem . . . quam perceptam ab Ecclesia custodimus et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vaso bono eximum quoddam depositum juvenescens, et juvenescere faciens ipsum vas, in quo est. Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus (don), quemadmodum ad inspirationem plasmationi . . . et in eo disposita est communicatio Christi, i. e., Spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensus ad Deum. In Ecclesia enim, inquit, posuit Deus Apostolos, Prophetas, doctores et universam reliquam operationem Spiritus; cujus non sunt participes omnes, qui non currunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita, per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, ibi Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem veritas. Tertullian. *l. c. c.* 15: Communicamus cum Ecclesiis apostolicis, quod nulli doctrina diversa; hoc est testimonium veritatis. c. 28. Age nunc, omnes Ecclesiae erraverint . . . nullam *respexerit Sp. st., ad hoc postulatus a Patre*, ut sit doctor veritatis; neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius, sinens Ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quod ipse per Apostolos praedicabat: ecquid verisimile est, ut tot et tantae in unam fidem erraverint.

III. Si inquirimos los testimonios de la certeza histórica de los hechos evangélicos, hallaremos en primera línea la misma Iglesia, que

lo es: *a*) por el hecho mismo de su existencia, *b*) por su tradicion constante desde su origen y *c*) consignada por escrito en los libros del Nuevo Testamento.

La Iglesia "el cuerpo de Cristo," (Eph. 4, 15 y ss.) y el Cristianismo están patentes á la vista de todos; y su existencia há menester una explicacion. Vatican. *l. c.* cap. LI.: *Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae revelationis testimonium irrefragabile.* Vemos que en tiempo de Cristo se juntan en Israel la cultura judía, griega y romana, y que la civilizacion entera y sus bases fundamentales, el Estado y la sociedad, se hallan en estado de progresiva disolucion. Los supremos poderes históricos, las autoridades eclesiásticas y politicas han apostatado de Dios, y la vida religiosa ha venido á degenerar en gran parte en formalismo seco y descarnado. Enfrente de él están el Naturalismo pagano, y la Filosofia sumida ya en los abismos del indiferentismo y del escepticismo que le preguntan en son de burla: ¿Cuál es la verdad? Y en medio de esta disolucion surgen una vida superior, un mundo nuevo, una humanidad nueva. De esta suerte la sola existencia de la Iglesia nos conduce necesariamente á Cristo, de quien ella procede. Asi como no se concibe efecto sin causa, así tampoco puede concebirse el Cristianismo sin Cristo.

IV. La eficacia de esta prueba resalta aún con más evidencia si consideramos: *a*) la propagacion, duracion y unidad de la Iglesia; hechos que no se explican sin una causa histórica y constante, cual es la realidad histórica de la persona y de la obra de Cristo; *b*) los actos de sublime perfeccion moral, y en general los efectos morales por cuyo medio la Iglesia cristiana ha fundado un nuevo orden del universo.

1. San Ireneo (I. 10) encarece ya la importancia de este hecho nuevo é inaudito de la unidad en la fe: *Una fides, doctrina et traditio, una anima, unum cor, unum os, una ac eadem praedicatio ac ecclesiastici regiminis forma;* y describe despues oratoriamente esta unidad. Lo mismo vemos en Tertuliano (*c. Marcion. V. 18. y ss. De praescription., c. 20*); que hace resaltar muy especialmente el hecho de la rápida propagacion del Cristianismo, *Apolog. c. 37. Ad Scapul. c. 11.*

2. Este nuevo orden del mundo se manifiesta en todas las esferas, en el Estado y la familia, en la ciencia y el arte, en la moral y el derecho, y es quien ha dado á los pueblos cristianos la hegemonía sobre el universo entero. Fijese sobre todo la atencion en la admirable fecundidad de la Iglesia para producir santos, verdaderos prodigios de amor de Dios y del prójimo, en todos los siglos y en las obras grandiosas llevadas á cabo por ellos, y compárese esto con el egoismo dominante en el mundo pagano y judáico.

V. No atenúan, ni siquiera en lo más mínimo, la eficacia de esta prueba las vanas afirmaciones de que: *a*) el Cristianismo y todos sus

efectos no son sino el resultado de las ideas dominantes en la época, nacidas del contacto de los mitos paganos con la filosofía griega y las esperanzas de los judíos acerca del Mesías; *b*) que se concretaron como su punto de partida y su centro en la persona de Jesús. Pues:

a) por el contrario, las ideas de la época, lejos de ser paralelas á las doctrinas del Cristianismo, las contradecían en muchos puntos esenciales; *b*) y, si se admite la segunda afirmación, resulta un enigma indescifrable por qué fué en la persona de Jesús de Nazareth donde concretó la humanidad sus más sublimes ideas religiosas y morales, por las cuales padecieron y murieron muchos millares de hombres, si no fué Él realmente y en modo particularísimo fundador de una nueva religion.

1. Strauss considera como factores del mito de Jesús y de sus milagros las ideas mesiánicas dominantes entre los judíos, y como factores especiales del milagro de la Resurrección, la interpretación de muchos pasajes del Antiguo Testamento en que se dice que el Mesías vivirá eternamente, así como el hecho de haberse sustraído casualmente su cadáver de la sepultura (*Vida de Jesús*, en alemán, t. II, § 137. *La fe antigua y la fe nueva*, 6.^a edición alemana, pág. 66 y ss.) Chr. Baur, Scholten, Keim, Volckmar sostienen también que las "leyendas milagrosas," nacieron al calor de las imágenes y esperanzas mesiánicas. Pero, prescindiendo de otros argumentos en contrario, tenemos que el Antiguo Testamento no nos ofrece paralelo alguno para la mayor parte de los milagros obrados por el Señor; antes bien, la exposición minuciosa que de ellos poseemos contradice absolutamente la posibilidad de derivarlos de las profecías generales del período mesiánico. El milagro de los milagros, la Resurrección, no tiene ningún paralelo en el Antiguo Testamento. Además, aún los más profundos conocedores de la literatura judaica tienen que confesar que no se encuentra en ella rastro alguno de los dos dogmas fundamentales del Cristianismo, la Trinidad y la Encarnación. La obra principal de la Kabbala, el Sohar, pertenece al siglo XIII, y en ella se manifiesta ciertamente la necesidad de una idea más viva de Dios, que la que ofrece el monoteísmo abstracto; pero respecto á la encarnación de Dios en Cristo, se recorrerá en vano toda la literatura cabalística en busca de una palabra que designe al Mesías, como encarnación de la hipóstasis intermedia de la divinidad. Esta idea es tan ajena á la Kabbala como al Alejandrino existente en los primeros tiempos del Cristianismo. Véase á Delitzsch, *Apologética*, en alemán, pág. 441. El panteísmo con su identificación de Dios y el mundo, había aparecido mucho antes que Jesús; y pasó sin dejar en ninguna parte rastro de sí: ¿por qué, pues, se le atribuyen importantes efectos en este punto? Además el Judaísmo y Paganismo se encontraban en mútua y ruda oposición; ¿de qué manera, cuándo y por mediación de quién se llevó á cabo la fusión de ambas religiones? Si el Cristianismo fuese resultado de las ideas de la época, ésta habría reconocido en él la expresión de sus propias tendencias, y no lo habría mirado, por el contrario, como corrupción y locura, ni lo habría perseguido de muerte como constantemente lo persiguió.

2. La afirmacion, que el Cristianismo no es sino un desenvolvimiento de las ideas platónicas, se encuentra ya en Celso (*Origenes. c. Cels.* VI. 1. 16, cf. San Agustin. *De consens. Evang.* I. 7. *De doctrin. christian.* II. 23. Ep. 31); y ya refutaron los Santos Padres, haciendo una reseña comparativa del Cristianismo y el Platonismo. "Se consideró el sistema de Platon como el mejor relativamente de todos los sistemas filosóficos paganos; pero, por lo demás, se le miró como á otro cualquiera de ellos, y la conciencia cristiana no buscó en ninguno los fundamentos de sus creencias.," Staudenmaier, *Escoto Erigena*, I. pág. 375. Cf. Souverain, *Le Platonisme dévoilé*, Amsterdam, 1700. Véase en contrario á Baltus, *Défense des St. Pères accusés de Platonisme*, Paris, 1711. La teoría platónica del *Logos*, tal como aparece en las obras de Filon, es el único punto de semejanza entre el Cristianismo y el Platonismo, que puede alegarse con alguna apariencia de fundamento en el estado actual de la ciencia. Pero el *Logos* de Filon es esencialmente distinto del de San Juan. Aquél está subordinado á la divinidad, es creado (*κτιστος λογος*), no creador del mundo, y ni siquiera conserva su personalidad; y además Filon no pensaba en que su *Logos* se hiciese hombre ni se manifestase como Mesías. Por el contrario, la doctrina de San Juan sobre el *Logos* se encontraba real y áun literalmente, aunque no enteramente desarrollada, en el Antiguo Testamento, especialmente en los Libros de la Sabiduria: y se presenta, por una parte, como antitesis de la teoría alejandrina del *Logos*. por otra. como afirmacion del elemento de verdad que habia en ella, elevado á la categoría de pensamiento revelado.

3. Que Jesús de Nazareth no surgió como producto natural del judaismo de su época, lo demuestra Schürer (*Manual de historia de los tiempos del Nuevo Testamento*, en aleman, pág. 506. 510): "Si prescindimos, así de algunos rayos de luz como de las profundas sombras que vienen á contraponerse á ellos, no podemos caracterizar mejor la tendencia universal del judaismo en aquel tiempo que con las palabras del Apóstol: muestran celo por Dios, pero sin comprenderlo (Rom. 10. 2). La Ética y la Teología se habían resuelto en la Jurisprudencia; y ya hemos indicado en algunos casos las perniciosas consecuencias de esta concepcion exterior en la vida práctica. Aun en el caso más favorable, cuando la casuística jurídica se movía en la esfera concretamente moral, no venía á ser en suma sino una corrupcion del principio moral. En estos últimos tiempos han salido á luz muchos escritos, especialmente libros apócrifos, extraños á la tradicion rabínica consignada en el Talmud y el Midraschim. En todos ellos se manifiesta claramente la absoluta oposicion entre el espíritu judío-rabínico y el cristiano, que explica perfectamente las persecuciones de los cristianos que por necesidad habian de surgir.

4. No pudiendo establecer relacion alguna entre Alejandria, Grecia, Roma y el Judaismo oficial por una parte, y Jesús de Nazareth por otra, algunos enemigos, así antiguos como modernos, del Cristianismo, han afirmado que éste debe su origen á la secta de los Esenios. Vid. Wächter, *De primordiis Christianae religionis*, 1713; Voltaire en su *Dictionnaire philosoph.*, vid. h. v., y en especial los escritores afiliados á la masoneria, los racionalistas del siglo pasado, y entre los contemporáneos, Strauss (*Vida de Jesús para uso del pueblo aleman*, pág. 175 y ss.), Hilgenfeld (*El Apocalipsis judaico*) y muchos escritores judíos.

Ahora bien; si comparamos las reseñas de la vida y la doctrina de los Esenios (Josefo, *Bell. judaic.* II. 8, 2. *Antiquit.* XIII. 5, 9. XV. 10, 4. XVIII. 1, 2. Filon, *quod omnes probus liber.* ed. Mang. II. pág. 458 ss. Plinio, *Hist. natur.* VIII. 16. Véase á Clemens, *Las fuentes de la historia de los Esenios*, en alemán. Hilgenfeld, *Revista de teología científica*, 1869, pág. 328 y ss.) con la vida y las doctrinas de Cristo, salta desde luégo á la vista, no obstante su aparente semejanza, la mayor oposicion entre ellas. Los Esenios, procedentes del partido farisáico, se retiran enteramente del mundo para realizar su ideal, la pureza levítica y la estricta observancia de la ley; de aquí su angustioso cuidado por celebrar la fiesta del sábado, porque se cumpliera el precepto de no fabricar estatuas, por hacer las abluciones y purificaciones, etc., junto con su afición á profetizar y á interpretar los sueños.

Superaban los Esenios á los Fariseos en celo por la observancia de la ley; para permanecer puros, se retiraban á la soledad; y este prurito por conservar la pureza, junto con ciertas reminiscencias de los sistemas religiosos dualistas del Parsismo y de los Alejandrinos, son el carácter fundamental del Esenismo. Los elementos constitutivos del dualismo peculiar de esta secta eran: la creencia en un reino del Dios bueno, y otro de los espíritus malignos, en la fuerza del destino que todo lo avasalla, en un alma tejida del éter más puro del mundo superior y que ha caído en el inferior, en la luz principio del bien, á quien saludaban con himnos á la salida del sol, y en el gran esmero con que cuidaban de que sus sagrados rayos no iluminasen ningun acto impuro. Miraban con horror el vino y la carne. Sus instituciones y sus dogmas eran, pues, precisamente la antítesis de las instituciones y los dogmas del Cristianismo. Véase á Hausrath, *Historia de los tiempos del Nuevo Testamento*. I. pág. 146.

El Señor no tiene doctrinas ocultas (Marc. 4, 21. Luc. 8, 17), no hace revelaciones fantásticas, sobre las cuales deba guardarse el mayor secreto. En cuanto á las relaciones amistosas de Jesús con los Esenios, de que se complacen en hablar los escritores racionalistas, lo único que hay de verdad es que mientras atacaba directamente á los Fariseos y Saduceos, guardaba silencio en cuanto á los Esenios, é indirectamente reconocía alguno de sus principios, como por ejemplo, que los que permanecían célibes podían alcanzar mejor el reino de Dios.

5. Méenos aún puede afirmarse que Jesús de Nazareth, de quien osa decir Strauss (*Op. cit.* pág. 77), "que no sabemos lo que quiso, lo que fué y cómo llegó á serlo...", vino á ser casualmente el centro de cristalización en derredor del cual vinieron á fijarse las ideas cristianas (Strauss, *Vida de Jesús*, disertación final. II. pág. 374 y ss):

"Tal es la clave - dice - de toda la Cristología. El sujeto de los atributos que la Iglesia da á Jesucristo no es un individuo, sino una idea, pero una idea real, no una idea sin realidad como las de Kant. Colocadas en un individuo, en un Dios-hombre, las propiedades y las funciones que la Iglesia atribuye á Cristo se contradicen: mas concuerdan en la idea de la especie. La humanidad es la reunion de las dos naturalezas: el Dios hecho hombre, esto es, el espíritu infinito que ha descendido hasta la naturaleza finita, y el espíritu finito

que se acuerda de su infinidad. Es la hija de la madre visible y del padre invisible, del espíritu y de la naturaleza. Ella quien hace milagros: porque en el transcurso de la historia humana, el espíritu domina cada vez más completamente la naturaleza, así en el interior del hombre, como fuera de él, y ésta, frente al hombre, desciende al papel de materia inerte, sobre la cual se ejercita la actividad humana. Ella es la impecable, porque la marcha de su desarrollo es irrevocable: el pecado no mancha más que al individuo, nunca á la especie, ni á su historia. Ella es quien muere, quien resucita y quien sube al cielo; pues al desprenderse de la naturaleza surge para ella una vida espiritual más elevada; y al desprenderse de lo finito que la limita como espíritu individual, nacional y planetario, surge su unidad con el espíritu infinito del cielo. Por medio de la fe en este Cristo, especialmente en su muerte y en su Resurrección, el hombre se justifica delante de Dios; es decir, que el mismo individuo, vivificando en sí la idea de la humanidad, participa de la vida divinamente humana de la especie, sobre todo si se considera que la única vía para llegar á la verdadera vida espiritual es la negación de la naturalidad y de la sensibilidad, que son ya por sí solas la negación del espíritu; de modo que es la negación de la negación.

Este únicamente es el fondo absoluto de la Cristología, cuya forma histórica es la sola causa que le hace aparecer ligada á la persona y á la historia de un individuo. La razón subjetiva es que este individuo por su persona y su destino fué la ocasión para que aquel fondo se manifestase en la conciencia universal; y que el grado de cultura del mundo antiguo y el general del pueblo en cada época, no puede contemplar la idea de la humanidad sino en la figura concreta de un individuo. En una época de profunda desorganización, y que se encuentra en la mayor miseria material y moral, muere en medio de dolores un individuo reverenciado como enviado de Dios, y muy luego se forma la creencia en su Resurrección: entónces debe ocurrirse á todos el *tua res agitur*, y representarse en Cristo á aquel que, como en sentido algo diferente decía Clemente de Alejandría: *τὸ ὄραμα τῆς ἀληθοπρότητος ὑπεκρίβετο*.

Así como en sus sufrimientos concentró la humanidad la necesidad exterior que la oprimía, y vió reflejada su necesidad interior, así en su Resurrección figuró el consuelo de que el espíritu no se agota en aquellos sufrimientos, sino que se conserva; y que al negar la naturalidad no se niega á sí mismo, sino que se afirma de un modo superior. Y pues Dios, á causa de los pecados de los hombres, había entregado á sus profetas y aun á su hijo predilecto á tales miserias, se reconoció este límite extremo de la finalidad como elemento de la vida divina, y aprendió el hombre humillado por el pecado y la miseria á sentirse poseído de la libertad divina. — Como el Dios de Platon formaba el mundo contemplando sus ideas, del mismo modo los fieles al bosquejar con ocasión de la persona y la vida de Jesús la imagen de Cristo, contemplaban inconscientemente la idea de la humanidad en sus relaciones con la divinidad. Véase su *Teología* (en alemán) II, página 212 y ss. De esta suerte, dice Strauss, todo se explica sencilla y naturalmente. Chr. Baur se expresa de una manera algo distinta en este punto, pues reconoce en el origen del Cristianismo un milagro aunque de un carácter especialísimo: (*El Cristianismo de los tres primeros siglos*, en alemán, pág. 21 : El milagro que se observa en la historia del origen del Cristianismo consiste en haber reunido éste en sí los elementos del judaísmo, paganismos y esenismo, existentes ya, concretándolos en un punto y en un individuo determinados para engendrar una nueva vida.)

Contra esto alegamos nosotros:

a) El concepto panteístico de la unidad esencial de todas las cosas en y con Dios, había aparecido en el mundo millares de años ántes de la venida de Cristo: en la India bajo las varias formas del Brahmanismo y del sistema Vedanta; en Grecia en la doctrina unitaria de Empedocles y de los Eleatas

(Aristóteles, *Metaphys.* I. 5. cf. Euseb. *Præparat. evangel.* I. 8. Diogen. *Laert.* VII. 134. 142). y en el Hilozoísmo de los Estóicos. Producto de una época y de un pueblo determinados, desapareció juntamente con ellos sin crear nada nuevo, nada duradero ni estable.

b) Si el tipo de Jesucristo hubiera sido bosquejado por los cristianos primitivos, podría decirse que era producto suyo. ¿Pero entre quiénes se reclutó la primitiva sociedad cristiana? Entre los judíos y los paganos, entre los adeptos de la ley antigua y los filósofos, entre todos los pueblos, no obstante su diversidad de ideas religiosas, políticas y nacionales. La sociedad cristiana no surgió como el pueblo griego ó el pueblo alemán espontáneamente de las condiciones geográficas y climatológicas, con especiales caracteres físicos é intelectuales, sino que debió su origen á la libre iniciativa de sus individuos. ¿Quién reunió estos elementos dispersos, infundiendo en sus entendimientos un concepto uniforme de Dios y del mundo? ¿De dónde recibió la sociedad cristiana primitiva los rasgos con que formó el tipo grandioso, sublime y armonioso de Jesucristo, con el cual no puede compararse otro ninguno? Y si este tipo fué obra suya, ¿cómo no pudo elevarse sobre Él, y superarlo, en vez de recibir de Él constantemente fuerza y elevacion?

c) ¿Cómo es que el rabino del pueblo judío, que segun Strauss (*Nueva vida de Jesús para el pueblo alemán*, conclusion; *La fe antigua y la fe nueva*, pág. 79) "murió como un iluso, marchitadas sus ilusiones y con el corazón destrozado,.. y cuyas más elevadas doctrinas" eran conocidas ya y practicadas, mucho ántes que Él viniese al mundo, por judíos, estóicos y budistas.., cómo es que vino á ser sublimado hasta tal punto, si su vida y sus hechos no ofrecían nada de sorprendente ni extraordinario? ¿Cómo es que una generacion que, segun dicen nuestros adversarios, pedía tan tenazmente al Señor que hiciese milagros, y que áun inventó para atribuirselos á su Mesías milagros imaginarios, llega á tener por el Mesías á un hombre que no obró nunca ningun milagro?

d) Todas estas hipótesis caen por su base sólo con examinar atentamente los relatos de la vida de Jesús que la Iglesia ofrece á nuestra consideracion. Son tan circunstanciados, y tan exactos los datos que contienen, que no cabe decir de ellos en manera alguna que son la "creacion inconsciente.. de una "leyenda inventada sin objeto.. De aquí que no sea posible explicarlos sin reconocer plenamente su carácter estrictamente histórico; á ménos que se apele al absurdo, sostenido por Chr. Baur y con algunas modificaciones por Strauss en su *Nueva vida de Jesús*, y que ni siquiera merece ser refutado, de decir que son escritos inventados con el deliberado propósito de enganar á las gentes sencillas.

VI. La tradicion de la Iglesia está consignada en la *Regula fidei*, en el Credo, que remontándose á los tiempos apostólicos, muestra la creencia constante de la Iglesia en la persona y la obra de Jesucristo.

1. San Ireneo (I. 10): menciona la *regula fidei*. *καθὼς τῆς ἀληθείας, πιστῆς, ἐπιλογῆς; σωμάτων τῆς ἀληθείας*. Tertuliano, *De præscrip.* c. 13. *De virgin.*

veland. c. 1. *Adv. Prax.* c. 2. Origenes, *De princip.* praef. n. 4. 5. San Ambrosio (Ep. 42 *ad Siric.*): dice del *Symbolum Apostolicum*: *Credatur Symbolum Apostolorum, quod Ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat;* y Rufino (*In Exposit. Symbol.*): *In diversis Ecclesiis aliqua in his verbis inveniuntur adjuncta, in Ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum.* El celo con que velaba la Iglesia por la pureza del simbolo se manifiesta en el panegirico que hace San Leon (Ep. CII. 2) del *incommutabile symbolum* de la Iglesia Romana, y el de San Agustin (Serm. 215) en su descripcion de la *redditio symboli*, y de la "fidei professio, quae verbis certis conceptis retentisque memoriter de loco eminentiore, in conspectu populi fidelis reddi solet.", Tertuliano, *De praescriptionibus l. c.*, desenvuelve ámpliamente el texto del simbolo. Hablando de la administracion del bautismo, dice Tertuliano, *De corona militis* c. 3: *Ter mergitatur amplius aliquid respondentis, quam Dominus in Evangelio determinavit.* "El simbolo del bautismo se remonta íntegro en su fondo, y cuando ménos en la forma en su mayor parte, á los tiempos apostólicos, á la época de San Juan ó quizá á la segunda mitad de la de San Pablo, cuando ya empezaron á fijarse y desenvolverse las formas de la organizacion y del culto. Lo poco que vino á agregársele despues, no sólo fué predicado por los Apóstoles y creído por los fieles desde los primeros tiempos del Cristianismo, sino que no es en realidad sino desarrollo de la fórmula ya existente, motivado por causas externas de diversa índole.", Caspari, *Fuentes para la historia de la regla de fe y del simbolo del bautismo.* en aleman, Cristianía, 1860. Krautzcky, *Estudios sobre San Pedro*, cuaderno I, Breslau, 1873.

2. El simbolo apostólico, segun la fórmula romana (Denz. 2) es como sigue: *Credo in Deum Patrem omnipotentem; et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine, sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum Sanctum, Sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.* La fórmula bautismal en nombre de las tres personas de la Santísima Trinidad es idéntica en los diversos formularios de la Iglesia oriental y de la occidental, como vemos en los de Aquileya, Rávena, África, España, Galia, Alejandría, Cesárea, Antioquía, Jerusalem, aunque algo ampliada á veces para combatir las herejías.

§ 28. LOS LIBROS DEL NUEVO TESTAMENTO.

I. Los escritos del Nuevo Testamento son, como los del Antiguo, importantísimos para la fe y la Teología bajo dos aspectos. En primer lugar son «libros divinos,» esto es, redactados por inspiracion del Espíritu Santo, y bajo su especial direccion, de modo que su primer Autor, aunque no el único, es el mismo Dios, y el escritor humano no es en este caso sino instrumento consciente de la divinidad. En segundo lugar, son documentos auténticos sobre el origen y desarrollo de la Revelacion, y por tanto, imágen fiel y monumento histórico de los comienzos del Cristianismo.

1. Conc. Florent. *Decr. pro Jacob.*: Sancta Romana Ecclesia unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti, h. e., Legis atque Prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem, quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt (Denz. 600). Conc. Trident. Sess. IV.: S. Synodus omnes libros tum Veteris, quum Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas . . . tanquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas pari pietatis affectu et reverentia suscipit et veneratur (Denz. 666). Conc. Vatican. *l. c.* Cap. II: Eos Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti *Deum habent auctorem* atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt. El hecho de la inspiracion da á estos escritos el carácter de libros divinos é infalibles, por donde son norma y fuente de la cual, asi como de la tradicion oral, saca la Iglesia sus dogmas — *regula fidei remota*. En lo cual precisamente se distinguen de todos los demás escritos que surgieron despues en el seno de la Iglesia. San Ignacio, *ad Philipp.* c. 3: Οὐτε γὰρ ἐγὼ οὔτε ἄλλος ἄριστος ἐμοὶ δύνανται κατακολληθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου, ὅς . . . ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον. ὅς καὶ ἀπὸν ὑμῶν ἐγραψεν ἐπιστολὰς, εἰς ἃς ἂν ἐγκρίπτετε, θυνήθησθε οἰκουμενίστην ὑμῶν πίστιν. San Agustín, *C. Faust.* XI. 5: Distincta est a posteriorum libris excellentia canonicae auctoritatis V. et N. T., quae Apostolorum confirmata temporibus per successiones Episcoporum et propagationes Ecclesiarum tanquam in sede quadam sublimiter constituta est, cui serviat omnis fidelis et pius intellectus. . . In opusculis autem posteriorum, quae libris innumerabilibus continentur, sed nullo modo illae sacratissimae canonicarum Scripturarum excellentiae coaequantur, etiam in quibuscumque eorum invenitur eadem veritas, longe tamen impar est auctoritas. Id. *De Gratia Chr.* c. 43. San Ignacio, *ad Trall.* c. 3. *ad Rom.* c. 3. Tertuliano, *c. Marc.* IV. 2: Constitaimus in primis, evangelicum instrumentum Apostolos auctores habere, quibus hoc munus Evangelium praedicandi ab ipso Domino sit impositum; si et Apostolicos, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos, quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, imo Christi, quae magistros Apostolos fecit. San Ireneo, *l. c.* III. 1.

2. Además de su carácter de escritos inspirados por Dios, debemos considerar tambien que los libros del Nuevo Testamento son los documentos más antiguos y auténticos, como redactados por los mismos Apóstoles y sus discipulos, que poseemos acerca de la vida de Jesús, la cual se refiere en ellos con bastante extension. Nosotros prescindimos ahora del carácter de órganos extraordinarios de la Revelacion que muestran sus Autores, del carisma de la inspiracion y de la infalibilidad de que está dotada su palabra hablada y escrita, de la obligacion que nos imponen de creer las enseñanzas en ellos contenidas. No vemos en ellos sino la fiel exposicion de las obras y de la pasion del Señor, merced á la cual nos representamos la vida y la doctrina de Jesús, su palabra y su obra, de donde se infiere como consecuencia necesaria el divino origen del Cristianismo.

II. Cuando la Apologética católica, partiendo de los hechos consignados en los escritos del Nuevo Testamento, y despues de considerar atentamente su contenido, infiere de él la divinidad del Cristianismo y de la Iglesia, sosteniendo, sin embargo, por otra parte, que quien únicamente garantiza la existencia y la recta interpretacion de la Revelacion divina es la autoridad de la Iglesia, no puede sostenerse que se mueva en un círculo vicioso, porque: *a)* considera las Sagradas Escrituras bajo el segundo punto de vista que hemos indicado, como documentos dignos de crédito á los ojos de la razon humana. La Iglesia, y sólo ella, puede demostrar, apoyándose en la tradicion, el carácter inspirado é infalible de estos libros, cuya credibilidad histórica puede reconocer la razon humana, tanto más *b)* cuanto que para conocer ciertamente la vida y la doctrina de Jesús, no se necesita en manera alguna demostrar la autenticidad y credibilidad de todos los escritos del Nuevo Testamento y de todas las partes de que cada uno consta, sino solamente la de algunos, cuya autenticidad reconoce aún la crítica más exigente y extremada. *c)* Además cuando la Apologética se convierte en Polémica enfrente del Protestantismo, tiene derecho á colocarse en el punto de vista elegido por el adversario respecto de la Sagrada Escritura, para demostrar desde él la divina autoridad de la Iglesia; conservando siempre incólume el principio supremo de que sólo la Iglesia puede garantizar, así la existencia, como la interpretacion dogmática de la Sagrada Escritura.

1. Desde los tiempos de Gerhard (*Loc. theol.*, Jena, 1621) se cuenta entre las objeciones tradicionales del Protestantismo echar en cara á la Polémica católica que incurre en un círculo vicioso; pues, por una parte, se dice, que la Iglesia es quien interpreta la Escritura, y por otra, que este derecho de la Iglesia se funda precisamente en la Escritura. Ambas cosas son ciertas: si bien se dirigen á distintos fines y parten de diverso punto de vista. Los fieles reciben de la Iglesia el texto de la Escritura no como letra muerta, sino interpretado por la Iglesia. Los que están fuera de la Iglesia tienen á la Escritura por un libro divino, ó por lo ménos históricamente digno de crédito, y contra ellos apelamos al testimonio de la Escritura para demostrarles la autoridad de la Iglesia. Argumentamos, pues, *ex concessis*.

2. Esta fué la conducta observada desde los principios del Cristianismo. La *regula fidei* era el fundamento de la fe, y la fórmula que debían profesar los catecúmenos al recibir el bautismo. San Ireneo *l. c.* II. 22: Quum teneamus nos regulam veritatis, licet varia et multa dicant (haeretici), facile eos deviasse a veritate agnoscimus. Cf. Hilar. *ad Constant.* Aug. II. 7. Origenes, *De princ.* praef.: Servetur ecclesiastica praedicationis per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in Ecclesia permanens; illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab Apostolica et ecclesiastica discordat tradi-

tionem. San Agustín, *De doctr. christian.* III. 2: *Consulat regulam fidei*, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit. Iren. *l. c.* IV. 23: Agnitio (ᾠδοσία) vera est Apostolorum doctrina et antiquus Ecclesiae status (ἑρμηνεία) in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones Episcoporum, quibus illi eam, quae in uno quoque loco est, Ecclesiam tradiderunt. Pero apoyándose en el magisterio eclesiástico, Tertuliano, *De praescript.* c. 19—21, ya los Santos Padres, al combatir á los herejes, que aducían, ora supuestas enseñanzas secretas de los Apóstoles, ya escritos apócrifos, ya falsos Concilios, ya hechos supuestos como, por ejemplo, los milagros de los Arrianos, recurrían constantemente á las Escrituras como terreno comun para decidir la controversia. Asi procedía San Agustín contra los Arrianos y los Donatistas: *c. Maximin. Arim.* III. 14: Nunc nec ego Nicaenum, nec tu debes Ariminense tanquam praejudicaturus proferre Concilium. Nec ego hujus auctoritate, nec tu illius detineris. Scripturarum auctoritatibus non quocumque propriis, sed *utriusque communibus testibus* res cum re . . . concertet. Id. *De unit. Eccl. c. Donat.* c. 3: Non audiamus: Haec dicis, Haec dico; sed audiamus: Haec dicit Dominus. *Sunt certe libri Domini, quorum auctoritati utriusque credimus . . . ibi quaeramus Ecclesiam.* Tertuliano declara (*l. c. c.* 37) que no es lícito disputar con los herejes sobre la Sagrada Escritura, pues nosotros, sin recurrir á ella, podemos demostrar que no les pertenece, y que por el hecho de apartarse de la enseñanza de la Iglesia se condenan de antemano á caer en el error. Sin embargo, los combate con argumentos sacados de la Sagrada Escritura, c. 26 y ss., porque los textos que ellos no han desiguado deponen contra las doctrinas que sustentan, c. 37: Si haec ita se habent, ut veritas nobis adjudicetur, quicumque in ea regula incedimus, quam Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri, definientis, non esse admittendos haereticos ad ineundam de Scripturis provocationem, quos sine Scripturis probamus ad Scripturas non pertinere. Si enim haeretici sunt, Christiani esse non possunt, non a Christo habendo, quod de sua electione sectati haeticorum nomine admittunt. c. 38: Illis igitur et Scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est, ubi diversitas doctrinae invenitur. Quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coegit aliter disponendi instrumenta doctrinae . . . Sicut illis non potuisset succedere corruptela doctrinae sine corruptela instrumentorum: ita et nobis integritas doctrinae non competisset sine integritate eorum, per quae doctrina tractatur.

Los sofismas de los herejes obligaron muy particularmente á los Santos Padres á profundizar en el estudio de la Sagrada Escritura. Sus predicaciones, consideradas en si mismas, no se apoyaban en la Escritura, sino en la *regula fidei*, en la tradicion apostólica. Servianse en ocasiones de los escritos de los Apóstoles, aunque sin atenerse estrictamente á su letra. Su principal argumento era su adhesion á la tradicion apostólica; cf. Eusebio, *II. E.* II. 23. "Una demostracion calcada exclusivamente sobre los libros del Nuevo Testamento habria parecido en ellos la renuncia al más elevado de sus privilegios, á la participacion en la enseñanza oral de los Apóstoles." Schogg, *Vita de*

Jesús, en alemán, Friburgo, 1874. Prólogo. Pero los herejes más antiguos, como, por ejemplo, Basíledes (que vivió entre 63 y 132), de cuyas obras han llegado hasta nosotros algunos fragmentos, buscaban un refugio en la Sagrada Escritura, por lo mismo que los errores que propalaban no estaban en consonancia con la enseñanza de la Iglesia, pretendiendo acreditarlos por medio de una falsa interpretación del texto sagrado. Y como no podían conseguirlo, apelaban por último al arbitrio de suponer tradiciones secretas de los Apóstoles en armonía con sus doctrinas (Teruliano, *l. c. c.* 25. 36. San Ireneo, *l. c.* III. 1), ó al de falsificar é intercalar los escritos canónicos. De esta manera los Santos Padres para volver por los fueros de la verdad se veían obligados á recurrir á los libros auténticos de la Sagrada Escritura.

3. Por último, á los que están fuera del Cristianismo, les demostramos la credibilidad histórica de los escritos del Nuevo Testamento, garantizada por testimonios tan eficaces como pueda presentarlos el que más de todos los monumentos literarios del mundo antiguo que han llegado hasta nosotros. Si bien no podemos argüirles mostrándoles la elevada misión y el carisma del Espíritu Santo que ostenta la Iglesia, podemos, sin embargo, mostrarles en ella como corporación grandiosa, pública y gerárquica, un testimonio y una garantía superiores á todos los que pueda presentar ningún escrito de carácter profano. Con razón, pues, dice San Agustín (*Contra Faustum*, XXXIII, 6): “¿Qué libro podrá tenerse por autorizado, si no se considera fuera de toda duda la autenticidad de los libros que la Iglesia califica de apostólicos y conserva en este concepto, que proceden de los mismos Apóstoles, y por tan excelente manera son considerados como tales por todos los pueblos? Quae unquam literae unquam habebunt pondus auctoritatis, si evangelicae, si apostolicae non habebunt? De quo libro certum erit, cujus sit, si literae, quas Apostolorum dicit et tenet Ecclesia ab ipsis Apostolis propagata et ab omnibus gentibus tanta eminentia declarata, utrum Apostolorum sint, incertum est?... Platonis, Aristotelis, Ciceronis, Varronis, aliorumque ejusmodi auctororum libros, unde noverunt homines, quod ipsorum sint, nisi eadem temporum sibimet succedentium contestatione continua?... Quis tandem tanto furore caecatur... qui dicat, hoc mereri non potuisse Apostolorum Ecclesiam, tam fidam, tam numerosam fratrum concordiam, ut eorum scripta fideliter ad posterum trajicerent, cum eorum cathedras usque ad praesentes Episcopos certissima successione servaverint, cum hoc qualiumcumque hominum scriptis, sive extra Ecclesiam, sive in ipsa Ecclesia, tanta facilitate proveniat?”

III. Considerando atentamente los libros sagrados del Nuevo Testamento, se observa que, considerados desde el punto de vista puramente humano, se distinguen por estos tres singularísimos caracteres: a) son en junto veintisiete escritos de ocho distintos autores, escritos en diversos lugares desde Palestina hasta Roma, en diversas lenguas, y en un estilo en que se manifiesta que en el Oriente y el Occidente, en los judíos y los paganos influía ya el espíritu de la verdad cristiana; b) obra de ocho distintos autores, separados unos de otros material-

mente, pero unidos en espíritu, así en orden al relato histórico como á la doctrina que todos ellos exponen; y aunque los más de estos escritos son escritos de circunstancias, muestran, sin ser idénticos, una grandiosa unidad; e) y aunque redactados en su mayor parte en forma ruda por hombres indoctos, son de sublime elevacion, de insondable profundidad, y de la mayor importancia para todos los tiempos y países.

1. En los libros del Nuevo Testamento, la extension de la dominacion romana da el fondo (de aquí que se hallen palabras latinas helenizadas, como *λεγεών, σουδάριον, κουστωδία, κεντρούριον*), la lengua griega (*γλώσσα, διάλεκτος κωνί*), la palabra, y la transformacion que empieza á sufrir ya en la traducción de los LXX para exponer el objeto de la Revelacion, el colorido hebraico. San Jerónimo, *in Gal. I. 12*: ut proprietatem peregrini sermonis experimerent.

2. San Agustín describe en estos términos la primera impresion que ejercen en el ánimo del lector los libros del Nuevo Testamento: (*Confession. III. 5*): Institui animum intendere in Scripturas sanctas, ut viderent, quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis, neque nudatam pueris; sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis; et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad ejus gressus... Tumor meus refugiebat modum ejus, et acies mea non penetrabat interiora ejus. Admira su profundidad en medio de su forma sencilla *I. c. VI. 8*: Jam enim absurditatem, quae me in illis literis solebat offendere, . . . ad mysteriorum altitudinem referebam: coque mihi illa venerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quo et omnibus ad legendum esset in promptu, et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret, verbis apertissimis et humillimo genere loquendi se cunctis praebens, et exercens intentionem eorum, qui non sunt leves corde. Acerca de su unidad armónica en medio de su diversidad, dice el mismo Santo: *c. Faust. XXXIII. 6*: Multa diversa, nulla tamen adversa, et multa varia, nulla contraria.

IV. Los hechos reseñados en los libros del Nuevo Testamento pertenecen en su esencia al orden de lo sobrenatural en la vida de la naturaleza y del espíritu; demostrando su credibilidad se demuestra de antemano, por el mismo caso, en general, el carácter sobrenatural de la Revelacion cristiana. Por tanto los que niegan la Revelacion y en general el orden sobrenatural por razones ajenas á la investigacion histórica, tienen tambien que negar el carácter histórico de los hechos que allí se refieren.

Esta es la causa de que los incrédulos se afanen por combatir la historia de la vida de Jesús. Zeller (*Disertaciones históricas*, en alemán, 1865, pág. 491) declara que no podría creer en la Resurreccion de Jesús, "aunque estuviese demostrada por los testimonios más eficaces." Strauss (*Vida de Jesús para el pueblo alemán*, 1864, pág. 18): "Si los Evangelios son realmente documentos históricos, no hay derecho para descartar los milagros de la historia de la vida del Señor; mas si por el contrario, el milagro es incompatible con la

historia, entónces los Evangelios no pueden ser en manera alguna fuentes históricas., (pág. 19): “El que quiera echar á los curas de la Iglesia, debe empezar por echar los milagros de la Religion.,” (pág. 13): “Quien escribe sobre los monarcas de Ninive ó sobre los Faraones egipcios, puede dejarse llevar, al hacerlo, únicamente del interés que le inspiran desde el punto de vista meramente histórico; pero como el Cristianismo es un poder viviente, y la cuestion de cómo surgió encierra consecuencias tan trascendentales para los tiempos presentes, el que se dedica á investigar sus orígenes sería un estúpido si no se inspirase, al resolver aquellas cuestiones, sino en el interés puramente histórico.,”

§ 29. AUTENTICIDAD, INTEGRIDAD Y CREDIBILIDAD DE LOS EVANGELIOS.

Richard Simon. *Histoire critique du Nouveau Testament*, Roterd. 1689 — 1695. J. L. Hug, *Introducción á los escritos del Nuevo Testamento*, en alemán, 4.^a ed., Stuttgart y Tubinga, 1847. F. X. Reithmayr. *Introducción á los libros canónicos de la Nueva Alianza*, Ratisbona, 1852. A. Maier, *Introducción á los libros del Nuevo Testamento*. Friburgo, 1852. G. J. Güntner, *Introductio in sacros N. T. libros*, Praga, 1868. J. Danko, *Historia revelationis N. T.*, Viena, 1867. J. Langen, *Bosquejo de introducción al Nuevo Testamento*, Friburgo, 1868. Kaulen, *Introducción á las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento*, Friburgo, 1876. M. de Aberle, *Introducción al Nuevo Testamento*, Friburgo, 1877. C. Tischendorff, *¿Cuándo se escribieron nuestros Evangelios?* 2.^a ed., 1866.

I. El principal testimonio de la autenticidad y credibilidad de los Evangelios es la Iglesia católica, en la cual y para la cual se escribieron los Evangelios y los demás escritos del Nuevo Testamento. Su testimonio está formulado ante todo en los epígrafes que lleva cada libro del Cánón del Nuevo Testamento, y garantizado por la sucesión pública é incontestable de los Obispos.

1. Desde el momento en que empiezan á surgir las primeras fuentes de la historia de la Iglesia, se observa en todas las Iglesias una práctica tan uniforme respecto de los libros apostólicos, como si una misma autoridad la hubiese establecido en todas ellas. “Todos nuestros estudios nos convencen de que ninguno de los escritos del Nuevo Testamento alcanzó aisladamente y por sí sólo autoridad canónica.,” Tischendorff, *Op. cit.*, pág. 47. Así es, que ya á mediados del siglo II se emprendieron trabajos de concordancia sobre los cuatro Evangelios (Taciano, † 170, *Diatessaron*, ed. Semisch 1856, i. e. εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων; Teófilo, † 181, en una obra que se ha perdido). San Ireneo († 202, III. 11) declara que no hay sino cuatro Evangelios, é intenta explicar este hecho con razones de congruencia tales como el ser cuatro las partes del mundo, y procura demostrar su unidad, su universalidad y su dignidad, así como su necesidad relativa. Miéntas tenemos noticia de muchas controversias, como, por ejemplo, la relativa á la celebracion de la Pascua en el siglo II, vemos que al finalizar este mismo siglo, el Cánón estaba terminado

hacia ya mucho tiempo, sin que se diga en parte alguna que hubiese en orden á esto ningun género de disidencia en la Iglesia. Segun Eusebio (*H. E.* III. 24), que se refiere á noticias antiguas, San Juan, al escribir su Evangelio, tenia ya á la vista los tres primeros, cuyos relatos quiso completar á ruego de sus amigos.

2. La creencia en la unidad de la Iglesia estaba profundamente arraigada en la Iglesia misma desde los primeros tiempos, y se manifestaba en la mútua proteccion, en el ejercicio de la hospitalidad, en la frecuente comunicacion de los Obispos entre sí (*ἁγάπη καὶ συστατικὰ*) etc. Tertuliano, *De praescript.* c. 20: Itaque tot ac tantae Ecclesiae, una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et Apostolicae, dum una omnes probant unitatem. Communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae jura non alia ratio regit, quam ejusdem sacramenti una traditio. Cf. Cipr. *De unit. Eccles. pass.* San Juan Crisóstomo, *Hom.* I. 1. *in Ep.* I. *ad Cor.* Así que los escritos apostólicos se consideraron desde el principio comunes á todas las Iglesias, con tanta más razon, cuanto que los más de ellos se escribieron desde luégo para un extenso círculo de comunidades cristianas (como las Epístolas de San Juan, de San Pedro y algunas de las de San Pablo). Respecto de otros se ordenaba que circularan por todas partes, para lo cual servia eficazmente la institucion de los metropolitanos. Tertuliano, *l. c. c.* 20: A quibus (Ecclesiis) traducem fidei et semina doctrinae et ceterae exinde Ecclesiae mutuatae sunt. c. 21: Communicamus cum Ecclesiis Apostolicis, quod nulla doctrinae diversitas. San Ireneo, *c. Haer.* III. 3. 4. Las Iglesias que se fundaban recibian juntamente con la doctrina los escritos apostólicos. Eusebio, *H. E.* III. 37: *κρίθησαν τῶν Χριστῶν εὐαγγελισμῶν καὶ τῶν τῶν εὐαγγελίων παραδόσων γραφῶν.*

3. Así la Iglesia misma era testigo de ellos, pues los Autores de los libros Sagrados eran miembros suyos (Apóstoles ó discipulos de los Apóstoles) y eran recibidos por otros miembros suyos — las sociedades ó iglesias particulares — á quienes iban dirigidos y eran llevados por mensajeros especiales (*II Thess.* 3. 17). De manera que su testimonio recorre toda la sucesion de los Obispos. San Ireneo, *l. c.* III. 3. Tertuliano, *l. c. c.* 32. *c. Marcion.* IV. 5: Etsi Apocalypsin ejus Marcion respuit, ordo tamen Episcoporum ad originem recens in Joannem stabit auctorem. Sic et ceterarum (Scripturarum) generositas recognoscitur... Eadem auctoritas Ecclesiarum ceteris quoque patrocinabitur Ecclesiis. quae proinde per illas et secundum illas habemus, Joannis dico et Matthaei: licet et Marcus quod edidit, Petri affirmetur, cujus interpres Marcus. c. 5: His fere compendiis utimur, cum de Evangelii fide adversus haeticos expeditus, defendentibus et temporum ordinem posteritati falsariorum praescribentem et auctoritatem Ecclesiarum traditioni Apostolorum patrocinantem; quia veritas falsum praecedere necesse est, et ab eis procedat, a quibus tradita est. San Agustin. *De doctrina christ.* II. 12: In canonicis autem scripturis Ecclesiarum catholicarum quam plurium auctoritatem sequatur, inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. *c. Faust.* XI. 2: Vides in hac re, quid Ecclesiae catholicae valeat auctoritas. La

Iglesia tiene, pues, el convencimiento de ser poseedora de los escritos apostólicos, y su autoridad tiene para los fieles certeza absoluta; y en cuanto á las objeciones de la herejía, las deshace todas con la prueba de prescripcion, pues las aseveraciones de los herejes caen por su base á la vista de esta posesion indiscutible. De la tradicion de la doctrina que auténtica se contiene en los escritos apostólicos, infiere la Iglesia la autenticidad de estos escritos, y viceversa. Tertuliano, *De carn. Chr. c. 2. adv. Mar.* IV. 5. La Iglesia católica dice: "Yo tengo certeza inmediata de cuál es la verdadera doctrina de Cristo y de los Apóstoles, por haber sido instruida, formada y educada en esa doctrina por ellos mismos, y lo que he aprendido se ha grabado y confirmado profundamente en mi corazon por obra del Espíritu Santo. La palabra escrita de los Apóstoles no puede ménos de convenir con su palabra hablada, y debe ser entendida conforme á ella., Mohler. *Simbólica*, pág. 40.

Fundándose en el mismo principio, rechaza la Iglesia los libros apócrifos. Estos libros no los recibió de los Apóstoles, "τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν., (Serapion, obispo de Antioquia en el año 190. ap. Eusebio, *H. E.* VI. 12). Eusebio, *l. c.* III. 25: ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἤξιοσεν. San Agustin, *c. Faust.* XI. 2: apocryphi... quia nulla justificationis luce declarati. Lo mismo se expresa Clemente de Alejandría, *Strom.* III. 13: ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῶν πίστασιν ἀποκρυφίως οὐκ ἔργουεν τὸ ἕρηθόν. Cyrill. Hierosolym. *Catech.* IV. 35. San Ireneo, *l. c.* III. 11.

El hecho, que algunos consideran como un argumento contra lo que acabamos de exponer, de dividirse los escritos del Nuevo Testamento por razon de su canonicidad en ἁπολόγητα (tenidos universalmente como canónicos), ἀπιλεγόμενα (no considerados por todos como tales, por lo cual se les llama tambien οὐκ ἐπιλεγόμενα), y νόθα (seguramente no canónicos, y heréticos), Eusebio, *H. E.* III. 24., depone por el contrario en favor nuestro. Pertenecen á los ἀπιλεγόμενα las Epistolas católicas á excepcion de la primera de San Pedro y la primera de San Juan. Mientras todas las Epistolas de San Pablo se dirigen á determinadas Iglesias, las cuales garantizaban su autenticidad, las Epistolas de Santiago y San Judas y la segunda de San Pedro se dirigían en general á los fieles, y la Epistola á los hebreos tambien en general al pueblo judío; las otras dos Epistolas católicas eran escritos de carácter privado. De aquí que no fueran incluidas en el Cánón, mientras no se demostró suficientemente su carácter apostólico. San Jerónimo, *ad Dardan.* Ep. CXXIX. 3: Quodsi eam (Epistolam ad Hebraeos) Latinorum consuetudo non recipit inter Scripturas canonicas, nec Graecorum quidem Ecclesiae Apocalypsin Joannis eadem libertate suscipiunt; et tamen nos utraque suscipimus, nequaquam hujus temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes. A medida que se hicieron más frecuentes las relaciones entre las Iglesias oriental y occidental. en los grandes sinodos del siglo IV, se fijó la concordancia de la tradicion y consiguientemente la unidad del Cánón.

4. El testimonio de la Iglesia está expresamente formulado en los epigra-

fes (ἐπιγραφαί, *tituli*) de cada uno de los libros del Nuevo Testamento: εὐαγγέλιον κατὰ... San Ireneo, *l. c.* I. 26. III. 16. Clem. Alex. *Strom.* I. 21. Tertull. *pass.* especialmente *c. Marc.* IV. 2: Marcion evangelio scl. suo nullum adscribit auctorem:.. *Et possem hic jam gradum figere, non agnoscendum contendens opus quod non erigat frontem, quod nullam constantiam praeferat, nullam fidem repromittat de plenitudine tituli et professione debita auctoris.* Por esto precisamente declara la Iglesia respecto de los libros pseudo-epígrafos que no proceden de los Autores á quienes se atribuyen. Y al fijarse el Cánón en los Sinodos de Cartago (años 397 y 419) y de Hipona (393), menciona la Iglesia los libros incluidos en el Cánón con sus inscripciones para proclamar de esta suerte su origen apostólico, su carácter oficial y su divinidad. De aquí se infiere lo que sostiene San Agustín combatiendo á los Maniqueos: *C. Epistolam Fundam.* c. 6: Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas. *c. Faust.* XVIII. 2: Sicut ergo certum est, illos libros esse Manichaei, et omnino ridendus est, qui ex transverso veniens tanto post natus, litem vobis hujus contentiois intenderit: ita certum est, Manichaeum vel Manichaeos esse ridendos, qui tam fundatae auctoritati a temporibus Apostolorum usque ad haec tempora certis successionibus custoditae atque perductae audeant tale aliquid dicere. “No hay libro alguno,,” observa más adelante, “cuya autenticidad pueda considerarse fuera de toda duda, si no se tiene como invenciblemente demostrada la de aquellos libros que la Iglesia califica de apostólicos y conserva en concepto de tales, que le han sido transmitidos por los mismos Apóstoles y cuyo carácter apostólico comprueban á porfía todas las naciones..”

II. Agrégase á esto que los Evangelios, como todos los escritos del Nuevo Testamento, así por razón de sus Autores, como de la doctrina cristiana que en ellos se expone. no pueden considerarse como escritos de carácter privado, sino que tienen carácter oficial. Como escritos por los Apóstoles en el desempeño del cargo que ejercían en la Iglesia. fueron recibidos, conservados y acreditados por los Jefes de la Iglesia en concepto de tales, y leídos en ellas para sustituir la voz de los Apóstoles ausentes. y por tanto se usaron pública y oficialmente.

1. El nombre “Apóstol., designa un ministerio ó cargo especial. Rom. 1, 1. Paulus, servus Jesu Christi, segregatus in Evangelium Dei. I. Tim. 1, 1. Paulus, Apostolus Jesu Christo secundum imperium Dei Salvatoris nostri et Christi Jesu spei nostrae. I Petr. 1, 1. Petrus, Apostolus Jesu Christi, electis advenis dispersionis. Por esto al principio de sus cartas, hace mérito de su cargo, para significar el carácter obligatorio para todos los fieles de los preceptos en ellas contenidos. Hieronym. *Explorat. in Tit.* I, 1: Ut enim iudices saeculi hujus, quo nobiliores esse videantur, ex regibus, quibus serviunt et ex dignitate, qua intumescunt, vocabula sortiuntur, ita et Apostolus grandem inter Christianos sibi vendicans dignitatem *Apostolum se Christi titulo praenotavit, ut ex ipsa lecturos nominis auctoritate terreret, indicans, omnes, qui*

in Christo crederent, sibi esse subjectos... Como lugartenientes de Cristo son los representantes de la potestad espiritual en la Iglesia. Cyprian. *Ep.* 69, 4 (Hart. 66): *Judicem Dei et Christo te constituis, qui dicit ad Apostolos, et per vos ad omnes praepositos, qui Apostolis vicaria ordinatione succedunt: qui audit vos, me audit, et qui rejicit vos, me rejicit. et eum, qui me misit.* Luc. 10, 16. Matth. 18, 17; 10, 14. Act. 1, 3. Su carácter oficial se manifiesta en el texto mismo de las cartas, I Cor. 5, 3. cf. II Cor. 2, 3. I Cor. 5, 21; 6, 12. II Cor. 10, 6. I Cor. 7, 10; 11, 34, donde se habla en términos generales de la potestad de castigar ("la vara..), y se observa su aplicacion en el hecho de admitir á unos individuos en el gremio de la Iglesia y expulsar á otros, y dónde se establece la distincion entre precepto oficial y consejo privado: II Cor. 10, 1 — 11. II Thess. 2, 14, se considera como acto de carácter oficial el dirigirse por escrito á los fieles. Lo que los Apóstoles escribían á una Iglesia particular, era obligatorio para todos; Tertuliano, *c. Marcion.* V. 17: *Nihil autem de titulis interest, eum ad omnes Apostolos scripserit, dum ad quosdam.* En grado superior todavia se aplica esto mismo á los Evangelios; pues eran un "anuncio,, de los Apóstoles al mundo entero y la suma de la tradicion eclesiástica: aunque dos de ellos no procedian inmediatamente de los Apóstoles, sino de discipulos suyos, la Iglesia sabía bien dónde habia de buscar su origen mediato, y la autoridad de los Apóstoles garantizaba por si sola la obra del discipulo: Tertuliano, *c. Marcion.* IV. 2: *Constituimus in primis evangelicum instrumentum Apostolos auctores habere, quibus hoc nomen Evangelium promulgandi ab ipso Domino sit impositum: si et Apostolicos, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos.* IV. 5: *Eadem auctoritas ecclesiarum Apostolicarum ceteris quoque patrociniabitur evangeliiis, quae proinde per illas et secundum illas habemus.* Joannis dico et Matthaei; licet et Marcus quod edidit, Petri affirmetur, cujus interpretes Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent; capit magistrorum videri, quae discipuli promulgarent. Eusebio, *Demonstrat. evang.* III. 3. En cuanto á la relacion del Evangelio de San Márcos con San Pedro, cf. San Ireneo, *adv. Haeres.* III. 1. Tertuliano, *c. Marcion.* IV. 5. San Jerónimo. *ad. Hedib.* Ep. 120. Eusebio, *H. E.* II. 15: sobre la relacion entre San Lúcas y San Pablo á Tertuliano, *c. Marc.* IV. 5. Eusebio, *H. E.* III. 4. San Jerónimo, *De viris illustrib.* c. 7. VI. 14. San Ireneo, *adv. Haeres.* III. 1.

2. Los escritos apostólicos se dirigían á las comunidades cristianas, afrente de cada una de las cuales habia siempre un jefe puesto por los Apóstoles, que, en vida de éstos, las gobernaba bajo su autoridad y por encargo suyo. I Tim. 4, 11. I Tim. 5, 17; 19, 21. II Tim. 2, 2. Tit. 1, 5. Act. 20, 27. *Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos, regere Ecclesiam Dei.* Ellos representaban sus respectivas Iglesias, recibían los escritos apostólicos y cuidaban de su observancia, haciéndolos leer ante todos los fieles reunidos al efecto. Como lugartenientes de los Apóstoles, su persona se eclipsaba ante el brillo del apostolado, y eran "ἀπόστολοι,, que acogían con fervor y conservaban fielmente las enseñanzas apostólicas. Por esto debia de ser tambien su testimonio de mayor importancia.

3. Los escritos sagrados de los Apóstoles se escribieron para ser leídos ante todos los fieles convocados al efecto por el ἀναγνώστης, lector. Justino, *Apolog.* I. 67: “El domingo se reúnen todos los fieles de las ciudades y de los campos en un mismo lugar y se leen las memorias (ἀπομνημονεύματα) de los Apóstoles ó los escritos de los Profetas. Luégo que el lector ha terminado su tarea, el presidente de la reunión exhorta de palabra al auditorio para que practique tan saludables enseñanzas.” Cf. Tertuliano, *De praescription.* c. 36. San Agustín, *Tract.* XXX. 1. *in Joan.*: Nos itaque sic audiamus Evangelium quasi praesentem Dominum. Quod enim pretiosum sonabat de ore Domini, et propter nos scriptum est, et nobis servatum et propter nos recitatum et recitabitur etiam propter posteros nostros et donec saeculum finiatur... Dominum ergo audiamus. Todos se levantaban y el Obispo se despojaba de sus insignias, en presencia del Supremo Pastor cuyas enseñanzas se disponían á escuchar. Isidor. *Pelus.* I. 136: “αὐτὸν ἑλιγὼν παρεῖναι τὸν κήρυον.” Cf. *Constitut. Apostol.* II. 61. De aquí la primitiva forma cristiana de la predicación, la homilía, explicación y aplicación del pasaje de la Sagrada Escritura que se acababa de leer (παρακοπή), á la manera de los antiguos parasces. (Pellicia, *De Ecclesiae christian. politia*, vol. I. c. 10). Así vemos que las Sagradas Escrituras estaban bajo la protección oficial del Obispo; que el ministerio de leerlas ante los fieles constituía un grado especial del orden eclesiástico; que se cuidaba de que no se hicieran públicas, y que hasta tal punto se las consideraba sagradas por todos los fieles, que, mirándolas con gran veneración como precioso depósito de la fe, juzgaban que el ponerlas en manos de los paganos era un crimen tan grande como el de la apostasia (San Agustín, *De baptism.* VII. 2). Las comunidades cristianas tenían un excelente modelo que imitar en el celo por conservar las Sagradas Escrituras en el exquisito cuidado con que velaba la Sinagoga por conservar incólume cada palabra de los libros del Antiguo Testamento. Cf. *Talm. Hierosolym. Taanith*, fol. 68. *Sabbat.* fol. 103. *Revista trimestral de Tubinga.* 1848, pág. 301 y ss. De esta suerte se formó el Cánón, es decir, la regla, el índice de todos los escritos idóneos para inculcar y explicar las verdades dogmáticas y que podían leerse públicamente en las Iglesias, y que se designaban por esta razón con el nombre de escritos apostólicos.

III. El origen, la importancia y el uso de las Sagradas Escrituras del Nuevo Testamento, explican por tanto el cuidado exquisito con que la Iglesia ha velado por su integridad, acreditado también por testimonios positivos.

1. Uno de los rasgos característicos de la Iglesia primitiva es el celo por conservar en toda su pureza las tradiciones apostólicas. Manifiéstase bien á las claras en las controversias sobre la celebración de la Pascua, que motivó el viaje á Roma del anciano Policarpo de Smyrna (a. 162), para acabar, manteniendo de acuerdo con el Papa Aniceto la tradición apostólica, con las diferencias que existían en este punto entre la Iglesia oriental y la occidental (Eusebio, *H. E.* V. 7). Nada recomendaba con tanto interés aquel prelado

(*Ep. ad Philipp.* c. 7) como el “mantenerse adheridos á la doctrina tradicional,” La Iglesia de Filipos se dirigió á él pidiéndole una coleccion de Epistolas de su amigo Ignacio de Antioquia. Hegesipo (Eusebio, *H. E.* IV. 30), halló que los muchos Obispos con quienes entró en relaciones en su viaje desde Oriente á Roma, profesaban una misma doctrina. Con la misma decision con que prohibia el trato y comunicacion con los herejes (II. Joan. 7. I Joan. 4, 1. Ignat. *Ad Trall.* c. 6. Smyrn. c. 6. Eusebio, *H. E.* IV. 21), velaba la Iglesia porque los escritos heréticos no se propagaron entre los fieles. Tertuliano, para precaver las falsificaciones, aconseja que se acuda á los originales conservados en las Iglesias apostólicas (*De praescr.* c. 36. Epifanio, *Haer.* 42). San Agustin habla de la fe que merecen los documentos eclesiásticos, y demuestra la imposibilidad de que se falsificaran, por el uso público que de ellos se hacia en las Iglesias, en lo cual tambien aventajaban á todos los demás escritos, áun los más notables. Ep. XCIII. 38: Neque enim sic potuit integritas atque notitia literarum unius quamlibet illustris Episcopi custodiri, quemadmodum Scriptura canonica tot linguarum literis, et ordine et successione celebrationis ecclesiasticae custoditur, contra quam tamen non defuerunt, qui sub nominibus Apostolorum multa confingerent. *Frustra* quidem, quia illa sic commendata, sic celebrata, sic nota est, etc.

2. En el empeño porque sus falsas doctrinas apareciesen en consonancia con la Sagrada Escritura, los herejes tenian que venir necesariamente á rechazar libros enteros y á interpolar otros; pero la Iglesia, que estaba segura de poseer en toda su integridad los escritos auténticos de los Apóstoles, se apoyaba en ellos para demostrar la divinidad de su doctrina, y condenaba, juntamente con las falsas doctrinas de los maniqueos, de los Gnósticos y demás sectas heréticas, las interpolaciones hechas por estos sectarios en los Sagrados Libros en interés de sus perniciosos sistemas. San Agustin, *De util. credend.* c. 7: Volunt enim (Manichaei) nescio quos corruptores divinorum librorum ante ipsius Manichaei tempora fuisse etc. . . cum id nullis in tam recenti memoria exstantibus exemplaribus possint convincere. Tertuliano, *De praescr.* c. 17: *Ista haeresis non recipit quasdam Scripturas, et si quas recipit, adjectionibus et detractationibus ad dispositionum instituti sui intervertit: et si recipit, non recipit integras; et si aliquatenus integras praestat, nihilominus in diversas expositiones commentata convertit. Tantum veritati obstrepit adulter sensus, quantum et corruptor stilus.* De Marcion en particular, dice *l. c. c.* 38: Marcion exerte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad materiam suam caedem Scripturarum confecit. Esta falsificacion se consideraba como un “sacrilegium,” y el Cánón apostólico 59 condena á todos aquellos que osasen propagar los libros apócrifos. Tertuliano (*C. Marcion.* V. 17) censura la conducta de Marcion que cambió arbitrariamente el epigrafe de la Epistola á los Efesios, “facultad que sólo compete á la Iglesia;” y un presbítero de Asia que propagó un escrito falso atribuyéndoselo al apóstol San Pablo, fué depuesto de su cargo. Tertuliano, *De baptism.* c. 17.

IV. Al testimonio de la Iglesia, viene á agregarse, ilustrándolo y

confirmándolo, así el de los antiguos Padres y documentos eclesiásticos. como el de los herejes y los libros apócrifos de los primeros tiempos.

1. Es un hecho innegable, que ya en los últimos decenios del siglo II, nuestros cuatro Evangelios eran conocidos y acatados en todo el mundo. Así lo declara terminantemente San Ireneo (*l. c.* III. 11), que había sido en su juventud discípulo de San Policarpo, y que recuerda expresamente las inolvidables enseñanzas que éste había escuchado de labios de San Juan y de otros discípulos de Jesús, advirtiéndole que todas ellas estaban en perfecta armonía con la Sagrada Escritura (Eusebio, *H. E.* V. 20. San Ireneo, *l. c.* III. 3). Cf. Tertuliano, *l. c. C. Marc.* IV. 2: *Nobis fidem ex Apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex Apostolicis Lucas et Marcus instaurant.* Clemente de Alejandria, *Strom.* III. 13. II. 15. I. 21. *Paedagog.* I. 8 y el fragmento llamado de Muratori, escrito verosimilmente en Roma en la segunda mitad del siglo II: vid. Hesse, *El fragmento de Muratori*, en alemán, Giessen, 1873. Todos estos testimonios nos muestran la firmeza de la Iglesia, apoyada en la tradición indiscutible y de todos conocida conservada por los Obispos, en mantener incólumes las Sagradas Escrituras contra las falsificaciones de los herejes y especialmente contra las de los Gnósticos. Á esta misma época se remonta la traducción siríaca del Nuevo Testamento, Peschito (Hug, *Op. cit.* I. 313 y ss.); Wichelhaus (*De N. T. versione syriaca antiqua, quam Peschito vocant*, 1850), y la latina, *Itala*, (San Agustín, *De doct. christian.* II. 15), usada por San Ireneo y Tertuliano, lo cual demuestra que ya gozaba de cierto crédito en su tiempo (Hug, *Op. cit.*, pág. 405). Esta última es evidentemente contemporánea de las primeras predicaciones de los Apóstoles en África é Italia; aquélla del anuncio de la fe cristiana en el territorio arameo, y especialmente en Edesa. Hegesipo (Eusebio, *H. E.* IV. 30) se refiere ya á una traducción siríaca.

2. Los trabajos de los Santos Padres y de los escritores eclesiásticos sobre los cuatro Evangelios, así como las citas que de ellos hacen y de que ya ántes hemos hecho mérito, nos proporcionan otro linaje de pruebas; cf. Eusebio, *H. E.* IV. 29. Teodoreto, *Haeretic. fabul.* I. 20. San Jerónimo, *Ep.* 151. q. 5., pues demuestran la existencia de una unidad, ya fijamente establecida, de los cuatro Evangelios, de modo que su reconocimiento y su uso se remonta á la primera mitad del siglo II. Justino, mártir († 166), dice que los Evangelios son “memorias (ἀπομνημονεύματα), escritas por los Apóstoles, á que se da el nombre de Evangelios,” (*Apolog.* I. 67) y los divide en dos clases: unos escritos por los mismos Apóstoles, y otros redactados por sus discípulos (*Dial. c. Tryph.* c. 103).

3. Si ahora pasamos á tratar de los testimonios relativos á cada Evangelista en particular, tenemos:

a) En pro del Evangelio de San Mateo:

α) El testimonio de Papias, obispo de Hierápolis, discípulo del Apóstol San Juan, en su *Ἀρχαίων χρηματικῶν ἐξηγήσεων*: «Ματθαῖος μὲν ὅν ἔβρα δε διαδέχεται τὸ λόγιον τοῦ κυρίου συνεγράψατο,» es decir, no sólo discursos, sino discursos y hechos, así como dice de San Marcos que había escrito «ὁ μόνος τάξι τὰ ὑπὸ Νικητοῦ ἢ λεγόμενα ἢ πραγμαθέντα» y sin

embargo los llama «*καρχαζοὶ λόγοι.*» Además Ireneo, *c. Haeres.* III. 1; Tertuliano, *c. Marcion.* IV. 2. *De carne Chr.* c. 22; Clemente de Alejandría, *Strom.* I. 21; Orígenes ap. Eusebio, *H. E.* VI. 25; Clemente de Roma, (*ad. Cor.* c. 46. c. 13), San Policarpo (*ad Smyrn.* c. 2. c. 7), San Ignacio, (*ad Smyrn.* c. 1), San Bernabé (*Ep.* c. 4) citan el Evangelio de San Mateo calificándole de «*ὄς γέγραπται.*» San Justino M. traduce libremente algunos pasajes de él en su primera Apología, escrita en el año 138.

β) Deponen también en pro de la autoridad de los Evangelios los mismos herejes. San Ireneo, *Adv. Haeres.* III. 11: Tanta est autem circa Evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egredieus unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam. Así hacía, por ejemplo, Valentin, según consta de San Ireneo, *adv. Haer.* I. 7. 8. 3. «No puede darse una prueba más irrefragable de la autoridad que habian alcanzado los Evangelios ya en los primeros decenios del siglo I, que los artificios de que usaban Valentin y sus sectarios para ver de demostrar la conformidad de su fantástico sistema con los textos evangélicos.» Tischendorf, *Op. cit.* pág. 22. Tolomeo, discípulo de Valentin (Ap. Epiphani. *Haeres.* 23) cita á San Mateo; y hacen mérito de él asimismo los Naasenós ofíticos (*Philosoph.* V. 6), Basílides (*Philosophum.* VII. 22) y el pagano Celso (Ap. Orígenes, *c. Cels.* I. 58. 65).

γ) En el Protoevangelio apócrifo de Santiago, citado ya verosímilmente por Justino en su primera Apología (138), hallamos muestras de haber sido utilizados en él los Evangelios de San Mateo y San Lucas; y lo mismo sucede con las Actas de Pilatos, mencionadas asimismo por Justino (*Apolog.* I. 35. 48) y por Tertuliano (*Apologetic.* c. 21); las cuales se apoyan ya en el Evangelio de San Juan, ya en los Sinópticos. Finalmente hallamos citados los Evangelios de San Mateo, San Lucas y aun el de San Juan en las homilías pseudoclementinas, escritas á mediados del siglo II.

b) En pro del Evangelio de San Marcos poseemos:

Los testimonios de Papías *I. c.*, de San Ireneo *adv. Haeres.* III. 1: *Μάρκος . . . τὰ ὑπὸ Πέτρος κηρυσσόμενα ἐγγράμμως ἤρπεν παρέδωκεν;* de Orígenes, ap. Eusebio, *H. E.* VI. 25: *δεύτερον (εὐαγγέλιον) ὃ ἐστὶ κατὰ Μάρκον;* de Clemente de Alejandría, ap. Eusebio, *H. E.* VI. 14; de Tertuliano, *c. Marc.* IV. 5: *Marcus quod edidit, evangelium Petri affirmatur.* Justino (*Dialog. c. Tryph.* c. 103) cita á San Marcos 3, 17; y lo mencionan también en los apócrifos arriba indicados.

c) En pro del Evangelio de San Lucas tenemos los siguientes testimonios:

α) San Ireneo, *I. c.*, Tertuliano, *c. Marc.* IV. 2: *Ex Apostolicis Lucas et Marcus;* Clemente de Alejandría, *Strom.* I. 21; Orígenes, *Hom. I. in Luc.* Justino cita también á San Lucas (*Apol.* I. c. 31. 33, *Dial. c. Tryph.* c. 100. 103).

β) Basílides (*Philosoph.* VII. 26) conoce el pasaje de San Lucas 1, 35; Valentin (San Ireneo, *adv. Haeres.* I. 8. 2. I. 74) los pasajes 7, 8 y 8, 41 del Evangelio del mismo Santo; Marción (anterior 50 años próximamente á Tertuliano) «alteró» la historia de la niñez del Señor referida en los Evangelios de San Mateo y San Lucas; cf. Tertuliano, *De carne Christi.* c. 2: *His consiliis tot originalia instrumenta Christi delere, Marcion, ausus es, ne caro ejus probaretur.* Celso (ap. Orígenes, *adv. Cels.* II. 32) conoce los Evangelios, que contienen la genealogía del Señor.

γ) El Protoevangelio de Santiago y las Actas de Pilatos hacen referencias no sólo á San Mateo, sino también á San Lucas.

d) En pro del Evangelio de San Juan:

α) Teófilo, *ad Autolyce.* II. 22: *ἐξ ὧν ὁ Ἰωάννης λέγων «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος» κτλ.;* San

Ireneo, *l. c.* III. 1; Clemente de Alejandría, ap. Eusebio, *H. E.* VI. 14; Tertuliano, *c. Marc.* IV. 2. Taciano (*Orat. c. Graec. c. 19*) cita á Joan. 3, 3; San Ignacio (*Ad Philadelph. c. 7*) á Joan. 3, 8 (*Ad Rom. c. 7*) á Joan. 6, 35 y (*Ad Philadelph. c. 9*) á Joan. 10, 7. Policarpo (*Ep. ad Philípp. c. 7*) cita I Joan. 4, 3, la carta que acompaña á su Evangelio. En la *Epístola á Diogneto*, hay reminiscencias de la doctrina de San Juan sobre el *logos*. Papias conocía también á I Joan. (Eusebio, *H. E.* III. 39); vid. Aberle, en la *Revista trimestral teológica* de Tübinga, 1864. I.

β) Herácleon escribió un Comentario á San Juan; ap. San Ireneo, *l. c.* III. 11. El sistema de Valentin no se explica sino presuponiendo cierta relacion de dependencia en él respecto del Evangelio de San Juan, en el cual intentó el heresiarca buscar algun fundamento, siquiera fuese sólo aparente, para sus errores. San Ireneo, *l. c.* III. 11: Hi autem, qui a Valentino sunt, eo (evangelio) quod est secundum Joannem plenissime utentes; hay en los escritos de aquellos herejes citas de Joan. 10, 8. Las sectas de los Naasenos y Peretas, pertenecientes á los primitivos gnósticos ofíticos, citan preferentemente, además de los Sinópticos, á San Juan (*Philosoph. V. 6. 8. 9. 12.* Basilides cita no sólo á San Lucas, sino también á San Juan (*Philosophum. VII. 22. 26. 27*). La más antigua secta de los Montanistas formó verosimilmente su doctrina acerca del Paráclito, teniendo á la vista el Evangelio de San Juan, y los Alogios, contradictores del Montanismo, que rechazaban por esto el Evangelio de San Juan, reconocían su antigüedad al atribuirsele á Cerinto, contemporáneo del Santo Evangelista (San Ireneo, *Adv. Haeres. III. 11*; Eusebio, *H. E. V. 24*; Döllinger, Hipólito y Calixto, pág. 292). Segun otros, quienes combatían á los Montanistas á causa del abuso que hacían de este Evangelio, eran los Gnósticos. Celso utilizó, además de los Sinópticos, el Evangelio de San Juan (ap. Orígenes, *c. Cels. I. 16. II. 31. II. 36*).

γ) Las Actas de Pilatos, singularmente al referir el procedimiento ante los tribunales, proponen además del conocimiento de los Sinópticos, el del Evangelio de San Juan. Las homilias Clementinas, en su parte última, recientemente descubierta (XIX. 22), refieren el milagro del ciego de nacimiento, segun San Juan.

V. La antigüedad cristiana no conoció más que cuatro Evangelios ó memorias acerca del Evangelio de Jesucristo. De ellos los tres primeros forman una unidad armónica, así en orden al asunto, como á la forma de exposicion, por lo cual se llaman sinópticos. El cuarto se diferencia de ellos bajo ambos aspectos. Ni la hipótesis de que unos Evangelistas utilizaran las obras de los otros, ni la opinion de que hubo un Evangelio primitivo que sirvió de base á todos ellos, bastan á explicar la armonía de los tres Evangelios sinópticos. La razon suficiente de este hecho no es otra sino haber servido á los tres de fuente la tradicion apostólica.

1. Sobre la primera hipótesis cf. á San Agustin, *De consensu Evangel.* I. 3. sq., véase á Hug, *Op. cit.* II. pág. 130 y ss.; la segunda que se encuentra ya en Lessing, Herder, Eichhorn, cf. á Langen, *Op. cit.* pág. 56. La última se refuta con sólo observar, que un documento, tan superior á todos los demás por razon de su antigüedad y de su importancia, como el supuesto Evangelio primitivo, ú otras fuentes escritas, de índole análoga, que se imaginen, no habrían podido perderse; sin que contradiga esto la circunstancia de hacer

mérito San Lúcas de algunos breves apuntamientos, pues estos ni eran debidos á testigos oculares, ni fueron verosimilmente sino relaciones aforísticas é inexactas. Además de esto, las ediciones de Lachmann y Tischendorf muestran que la concordancia de los Evangelios en muchos puntos, segun el llamado *Textus receptus*, es una obra de época posterior. La antigüedad cristiana no sospechó siquiera la existencia de semejante evangelista primitivo; á que se agrega que los Evangelios sinópticos difieren precisamente entre sí en cosas importantes, y concuerdan en las de ménos monta, lo cual contradice abiertamente la hipótesis mencionada.

2. La razon más verosímil que se nos ofrece de la concordancia entre los Evangelios es la tradicion apostólica. Los Apóstoles edificaron la Iglesia de Dios y anunciaron el Evangelio de Cristo predicando lo que habian visto y oído del Sagrado Maestro. Las *Actas* 2, 14; 3, 12; 4, 10; 5, 29; 7, 2; 8, 35; 10, 34; 13, 16; 17, 22; 26, 1, nos ofrecen muestras de esta predicacion, la cual, tomando como punto de partida la Resurreccion del Señor, se remontaba luégo á su pasion y muerte, su doctrina y sus hechos, y á las predicciones y tipos proféticos. El fin de estas predicaciones, que era conducir al hombre á la salvacion, servía de norma para el órden de la exposicion, en que predominaba el método sistemático (grupos de parábolas, relaciones de sábado), más bien que el cronológico. Admitido este método, tenían que resultar vacíos, y muchas narraciones se desligaron de su conexion primitiva. Por esto dice Papias de San Márcos “*οὐ μέντοι τῶξει*,” (ap. Eusebio, *H. E.* III. 39), lo cual puede aplicarse también á los otros dos en cierto sentido. Lo sagrado del asunto, así como el carácter de la historiografía semítica, cuyo rasgo característico es la estricta sujecion á la letra, junto con la pobreza de palabras y de formas sintácticas, dieron á la doctrina transmitida un sello fijo y determinado. Cuando por haber entrado en el gremio de la Iglesia muchos judíos y paganos que hablaban griego, fué necesaria una traduccion á esta lengua, dada la dificultad de encontrar expresiones propias equivalentes á las de la lengua aramea, se hubo de poner especial cuidado en usar constantemente las primeramente elegidas y consagradas por su origen y por la costumbre. Esta predicacion, que refería lo que los Apóstoles podían atestiguar (*Act.* 1, 21 y ss.) y no otra alguna, fué la fuente principal de los Evangelios. Á ella se agregaron también tradiciones auténticas sobre el nacimiento y la niñez de Jesús, que traían principalmente su origen de la Virgen Santísima, madre del Señor.

3. Aunque en la enseñanza cristiana que se organizó bien pronto de una manera regular y ordenada (*Act.* 19, 9), la predicacion breve se convirtió en una más amplia catequesis (*Luc.* 1, 1 — 4), ésta, sin embargo, se limitó á una sumaria exposicion de lo esencial de los discursos y parábolas, de los milagros y hechos del Señor. Esta enseñanza se propagó durante algun tiempo de palabra, como sucedió con la liturgia y, casi al mismo tiempo, con el Talmud. En esta tradicion oral tenemos un principio, por una parte bastante fijo, y por otra elástico, que explica, así la semejanza, como las diferencias que se advierten en los Sinópticos.

4. San Pedro predicó en Jerusalem, y el mismo San Pedro y despues San

Pablo predicaron en Antioquía. San Mateo y San Marcos dan la tradicion de San Pedro, aquél primeramente en lengua aramea; con relacion al órden de salvacion del Antiguo Testamento, éste como compañero de San Pedro é intérprete de su predicacion (Eusebio, *H. E.* III. 39. San Ireneo, III. 1), en griego; aquél para los fieles de Palestina, éste para los de Italia (Roma). San Lúcas pertenece al círculo de los adoctrinados por el apóstol San Pablo, cuyo discipulo y acompañante era. Así se explica el dicho de los testigos de la tradicion acerca del origen de los Evangelios, que refieren haber escrito San Mateo su Evangelio para los fieles de su patria (Palestina), (San Ireneo, III. 1, 1; Eusebio, *H. E.* VI. 25. V. 8. III. 24), San Marcos para los romanos convertidos al Cristianismo (Eusebio, *H. E.* V. 8. II. 15. VI. 14), y San Lúcas principalmente para la muchedumbre de los paganos convertidos al Cristianismo.

VI. El objeto del Evangelio de San Juan es desenvolver extensamente, contra el Gnosticismo de Cerinto, la proposicion, Joan. 20, 31. I Joan. 1, 4, 2. 3., que Cristo es el Verbo hecho carne. De aquí que se diferencie por su fin, su asunto y su forma de los Sinópticos, á los cuales presupone y completa.

1. Dice Clemente de Alejandria (ap. Eusebio, *H. E.* IV. 14), que despues de haber expuesto los otros dos Evangelios el aspecto externo, corporal (τὸ σωματικόν) del Señor, San Juan habia escrito, á ruegos de sus amigos (ὑπὸ τῶν γνωστικῶν) un Evangelio espiritual (πνευματικὸν εὐαγγέλιον). En términos análogos se expresan San Jerónimo (*Comment. in Matth. prolog.*) y el fragmento de Muratori. La tesis de San Juan se dirige contra el gnosticismo de Cerinto, cuya doctrina combate en varios lugares I Joan. 2, 22. 23; 4, 3. 15; 5, 1. 5. I 5, 10. I 4, 2. 9 II 7. Vid. mas en particular sobre aquella herejía á San Ireneo I. 26; III. 11. Epifanio *Haeres.* XXVIII. 1, dice que el pensamiento fundamental de San Juan es distinguir en Cristo sus dos naturalezas á saber: Jesús hombre, y el λόγος que temporalmente habitaba dentro de Él. San Juan, por tanto, no se proponía referir nada nuevo, segun se infiere de sus mismas palabras I Joan. 2, 21; sino que quiere hacer resaltar todo lo que sirve á la demostracion de su tesis, especialmente las declaraciones de Jesucristo sobre sí mismo en los discursos que el Señor pronunció en Jerusalem ante los sacerdotes y escribas, omitiendo aquellos hechos que, aunque conducentes á su objeto, habian sido referidos ya por los Evangelistas; por ejemplo, la Glorificacion. Sobre el conocimiento que tenia San Juan de los otros tres Evangelios vid. á Eusebio, *H. E.* III. 24. La personalidad, el fin y la tendencia especial del espíritu de San Juan así como el asunto de su Evangelio, dan por tanto á este cuarto Evangelio cierto brio en las concepciones y aun en el estilo, que es particularmente su rasgo característico respecto de los Sinópticos. (Origenes, *in Joan.* Tom. I. 6. San Ambrosio, *De institut. virg.* c. 7: Eadem (mater Domini) Joanni Evangelistae est tradita conjugium nescienti. Unde non miror, prae ceteris locutum divina mysteria, cui praesto erat aula coelestium sacramentorum. Ep. II. 65: In Christi pectore recumbebat Joannes, ut de

principali illo secretoque sapientiae fonte hausisse divina proderetur mysteria.

2. De lo dicho se infiere la refutacion de las objeciones contra la autenticidad del cuarto Evangelio, fundadas en que se diferencia de los otros al exponer las predicaciones de Jesús. El Señor se sirvió principalmente de parábolas en sus predicaciones en Galilea, mientras que los discursos acerca de su origen y su esencia los pronunció en presencia de los doctores de la ley. Pero en ambas formas de predicacion observó el mismo método, que fué valerse de lo más próximo, de lo natural para elevar á su auditorio á lo espiritual y celestial. En cuanto al fondo concuerda de todo punto lo que se dice de Jesús, hijo de Dios en los Sinópticos, con lo que vemos en el Evangelio de San Juan. Matth. 10, 37. Luc. 14, 26. Matth. 11, 27. Matth. 10, 22. Marc. 8, 38. cf. Joan. 3, 36; 8, 46; 3, 18; 10, 30. Ni los discursos de Jesús en el Evangelio de San Juan, ni los más extensos que nos ofrecen los Sinópticos, puede sostenerse que sean reproduccion literal de las palabras mismas del Señor, pues la circunstancia de exponerse en una lengua distinta de aquella que en que fueron pronunciados, tenía que traer necesariamente consigo ciertas modificaciones en la forma, bien que el fondo se conservara siempre con la mayor fidelidad. Por otra parte la forma ordinaria de la enseñanza era la transmision oral de la doctrina. El Talmud, que no se consignó por escrito hasta el siglo II despues de Jesucristo, se transmitió tambien de esta misma manera.

VII. La credibilidad de los escritos evangélicos resulta: *a)* así de la cualidad de testigos de la vida de Jesús que tenían sus Autores. como de su carácter moral; *b)* de la misma índole de la exposicion evangélica; *c)* de la grandeza, sublimidad y unidad del tipo de Jesús en los cuatro Evangelios; *d)* de la exactísima concordancia de todos los datos etnográficos, geográficos y cronológicos de la relacion evangélica con los resultados de la investigacion histórica; *e)* de la madurez y amor á la verdad que muestran los Autores de los Evangelios al referir los hechos, asunto de su narracion; *f)* del testimonio de San Pablo en cuanto á los hechos esenciales de la historia evangélica.

1. No sólo llevan en si mismos los Evangelios el sello de relaciones de testigos de vista y de oidas de cuanto allí se refiere, sino que presentan á nuestra mente con rasgos tan vivos y tan naturales los sucesos ocurridos hace más de diez y ocho siglos, como si nosotros mismos los hubiéramos presenciado y escuchado. En todas partes se manifiesta haber visto sus Autores lo que allí relatan; así como la exactitud y precision de los datos que contienen aún en puntos accesorios. La frescura y movimiento de la narracion no dejan lugar ni un momento á la duda de que los Autores refieren cosas que ellos mismos han presenciado. Baste aducir, por ejemplo, en particular, los pasajes de Joan. 9 y 20, y el de Luc. 22, 45: "como á un tiro de piedra de aquel sitio;,, esta circunstancia, insignificante considerada en si misma, indica ser testigo de vista quien esto escribía. Marc. 14, 13: "y cuando aún estaba hablando;,,

Luc. 22, 50: "le cortó la oreja derecha.," Un Autor de fecha posterior no habría podido puntualizar si la oreja cortada era la derecha ó la izquierda. Vemos claramente que pueden referir la verdad, porque disfrutaron años enteros del trato íntimo de Jesús, Joan. 15, 27; Luc. 24, 48; Act. 1, 21. 22. Joan. 17, 8, y vivieron en el círculo de la comunidad primitiva, que habiéndose congregado cuando aún vivía Jesús, alrededor de él, era testigo y juez de lo que se relataba en los Evangelios. Los hechos contenidos en ellos son en su mayor parte hechos públicos, para atestiguar los cuales bastaba con estar en sano juicio, I Joan. 1, 17, y que además se discutieron é investigaron públicamente Joan. 9, 1 y ss. La exactitud de su narracion nos la garantiza el carácter eminentemente moral de sus Autores, que les hizo sellar su testimonio con su sangre — no como fanáticos que mueren por una idea subjetiva — sino por testificar hechos públicos, conocidos y comprobados de muchos, acontecimientos históricos; y la pureza y elevacion de su heroísmo moral acreditada por los benéficos y saludables efectos de su predicacion.

2. La sinceridad y originalidad, la sencillez y sobriedad de su narracion, es y, sobre todo fué considerada ya desde los primeros tiempos, como señal evidente de su credibilidad. Cf. á Pascal, *Pens.* II. art. 3. Hettinger, *Apología del Cristianismo* (en aleman) I. 2. pág. 259 y ss.

3. Conocemos el ideal de los judíos justos y celosos del cumplimiento de la ley en los tiempos que precedieron y siguieron inmediatamente á Jesús. Vid. Schürer, *Historia de los tiempos evangélicos.* 1873, pág. 437; Delitzsch, *Jesús y Hillel* (en aleman), 1866, y en particular el Talmud. Renan no puede ménos de confesar: "Por fortuna para él (Jesús) no conoció la singular escolástica que se enseñaba en Jerusalem, y que debia muy pronto constituir el Talmud. Si algunos fariseos la habian llevado ya á Galilea, él no frecuentó su trato, y cuando despues conoció aquella casuística estúpida, no le inspiró más que disgusto. *Vie de Jésus.* 11.^a edicion, pág. 38. Si el retrato de Jesús no fuese histórico, entónces sería una invencion; pero los inventores habrian tenido que tomar por modelo los ejemplos de perfeccion moral que conocian, y su ideal hubiera sido el tipo nacional estrecho, exclusivo y meticuloso de los Doctores de la ley judíos. Pero el tipo de Jesús es precisamente la antítesis de aquél; y esto sólo se explica reconociendo que los Evangelistas no inventaron nada (porque si fuera invencion suya, tendríamos que "el poeta sería más grande que su héroe,," como observa Rousseau), sino que lo copiaron del natural; y la armonia de todos los rasgos de la fisonomia de Jesús no se explica sino por el esmero con que procuraron representarlo. Sólo de esta suerte se concibe la unidad del retrato de Jesús. Cf. *in Apología. l. c.*

4. Si los Evangelios no hubieran sido escritos por testigos presenciales, no poseeríamos sobre los Santos Lugares y especialmente sobre Jerusalem, que en el año 70 fué convertida en un monton de escombros, tantos detalles y tan circunstanciados como los que nos ofrecen todos los Evangelistas, y particularmente San Juan, respecto de Jerusalem. La cuestion relativa al tributo (Marc. 12, 16; Luc. 20, 22), no pudo suscitarse sino en vida de Jesucristo; no ántes ni despues. Las noticias sobre monedas — griegas, romanas, he-

breas — los nombres geográficos, que sufrieron diversas modificaciones, el reflejo de las ideas y costumbres de griegos, romanos y judíos habrían sido otras tantas ocasiones de errar para escritores de fecha posterior. “Un cristiano romano ó griego del siglo II, por conceder que fuese de los escritos de los antiguos, no habría conocido tan bien la literatura judía, y un judío convertido en aquella misma época, aunque fuese rabino, habría sabido muy poco de Grecia y de Roma.” Cf. *mi Apología. l. c.*

5. San Lúcas, que había nacido y se había educado en las tinieblas del paganismo, se convirtió luego al Cristianismo; médico de profesión y no extraño á la cultura de su época quiere confirmar (ἀποδείξει) á Teófilo en la enseñanza oral que había recibido. Infórmase, pues, exactamente de todos los hechos relativos á la vida de Jesús, desde su nacimiento (παρθενολογήσας ἀκριβώς), y quiere exponer en forma narrativa el resultado de investigaciones hechas cerca de los muchos testigos de vista y de oídas de los hechos de Jesús de quien le fué dado informarse. De aquí que San Lúcas pudiese depurar en el crisol de la más severa crítica los hechos que refiere; pues tenía á su alcance excelentes medios de información en los muchos testigos que aún vivían, y podía acudir á las fuentes más seguras. Por esto su relato y la narración de los Sinópticos, comprobada por él, muestran el sello de la más irrefragable credibilidad. No es menor el esmero de San Juan 21, 23, por exponer la verdad histórica.

6. “En cuanto á las cuatro primeras epístolas del apóstol San Pablo (la epístola á los Romanos, las dos á los Corintios y la dirigida á los Gálatas), no solamente no se ha suscitado nunca ni la más leve sospecha contra su autenticidad, sino que se refleja en ellas de un modo tan característico la originalidad de San Pablo, que no se concibe siquiera que la crítica pueda nunca ponerla en duda.” Cr. Baur, *Pablo* (en alemán) I. 276. Pues estas epístolas nos proporcionan los elementos esenciales de la vida de Jesús, especialmente la certeza de sus milagros y de los obrados por los Apóstoles y varones apóstólicos; II Cor. 12, 12. Signa tamen Apostolatus mei facta sunt super vos in omni patientia, in signis et prodigiis et virtutibus. Gal. 3, 5. Qui ergo tribuit vobis Spiritum, et operatur virtutes in vobis? I Cor. 12, 10. Alii operatio virtutum. Rom. 12, 4 — 8. El mismo San Pablo, versado en la cultura griega y romana, no se había convertido sino por la fuerza extraordinaria de los sucesos, y por esto declara siempre ser la tradición el fundamento de su fe y de la fe de la Iglesia: II Tim. 2, 14. Tit. 1, 14. Su Evangelio confirmado por San Pedro, Santiago y San Juan, es á su vez de testimonio de las narraciones de aquéllos. Gal. 2, 2. Ascendi autem . . . et contuli cum illis Evangelium, quod praedico in Gentibus . . . Et cum cognovissent gratiam, quae data est mihi, Jacobus et Petrus et Joannes, qui videbantur columnae esse, dexteram dederunt mihi et Barnabae societatis. Además los cristianos, en sus escritos públicos, invocan el testimonio de los testigos presenciales de los hechos evangélicos en pro de la verdad de tales hechos. Así en particular Quadrato, obispo de Atenas (que vivió á principios del siglo II) ap. Eusebio *H. E.* VI. 3. Cf. I Cor. 15, 6. Act. 13, 31: “Los hechos de nuestro Salvador se han conservado

mucho tiempo en la memoria de las gentes, porque son verdaderos. Díganlo si no los curados y resucitados por Él, que le sobrevivieron, algunos de los cuales han vivido hasta nuestros días.,,

VIII. Como es de todo punto imposible demostrar que los Autores de los Evangelios los escribieran con propósito de engañar á los demás (hipótesis del dolo), ni se concibe que el texto de los Evangelios sea producto de una «leyenda formada inconscientemente,» resulta que en los Evangelios tenemos un testimonio irrefragable de la verdad de la historia evangélica.

1. «Cuando yo empecé á ocuparme en este libro, se me ofrecieron dos ó mejor dicho tres opiniones acerca de la historia evangélica, y en especial sobre los hechos maravillosos que refiere y que desde el principio se han tenido como los más importantes. Unos los toman por lo que ellos se dan, como relaciones de hechos sobrenaturales, que creen realizados exactamente como se refieren, creencia que yo por mi parte no puedo aceptar. Segun otros, aquellas historias son verdaderas, pero los hechos en cuestion son del orden natural y sus narradores han omitido ciertas relaciones intermedias, ciertas circunstancias accidentales, quizá porque imaginaban que se sobreentendían por sí mismas, y de aquí su apariencia maravillosa (explicacion natural): yo no pude resolverme á admitir una interpretacion tan violenta de los relatos bíblicos. Otros, finalmente, tienen, ya los hechos, ya los relatos mismos, por invenciones y falsificaciones de algun impostor, sospecha que me repugnaba admitir. ¿Qué había de hacer, pues, para hallar una solucion? Examiné los cuentos sagrados de las antiguas religiones en los cuales nadie reconoce hoy carácter sobrenatural como Herodoto, ni los explica naturalmente como Evemero, sino que se les considera como leyendas que se han formado sin dolo ni propósito deliberado, en la piadosa fantasía de los pueblos y de sus poetas. Conforme á esto, consideré las historias milagrosas de los evangelios, por lo ménos en su mayor parte, como producto de la leyenda primitiva cristiana, como creaciones fantásticas y sin objeto.» En su *Vida de Jesús* en dos tomos, se propuso Strauss aplicar su punto de vista mitico á todas las partes de la historia evangélica.

La hipótesis de los mitos no es, pues, sino una salida, pero una salida falsa. Strauss la eligió porque ya de antemano había tomado posiciones para combatir los Evangelios, partiendo de la hipótesis, que los milagros son imposibles, que es lo que él llamaba «despreocupacion absoluta» (*Vida de Jesús*, 1835, tomo I. prol.), empezó á trabajar en su obra. De aquí su dilema (*Vida de Jesús para el pueblo aleman*, 1864, pág. 18 á 19): «Si los Evangelios son documentos históricos, no podemos eliminar al milagro en la historia de la Vida de Jesús; si, por el contrario, el milagro es incompatible con la historia, entónces los Evangelios no pueden ser fuentes históricas.»

2. La aplicacion á los Evangelios de la hipótesis de los mitos suscitó contra sí ruda contradiccion desde los primeros momentos. Vid. Tholuck, *La credibilidad de la historia evangélica* (en aleman), 2.^a ed., 1838. Ullmann, *Historia ó mito?* 1838, y especialmente Hug, *Juicio de la Vida de Jesús de Strauss*. 1844. Hoy ha sido ya abandonada casi por completo. Resumiremos, no obstante, los principales argumentos que se le pueden oponer:

a) La formacion de los mitos pertenece á los tiempos antehistóricos, que no tienen ni escritura, ni historia, ni cronologia. Por el contrario, los Evangelios aparecen en el periodo de mayor apogeo de la historiografia antigua,

cuando Grecia había ya producido á Tucídides, y Roma á Livio y de allí á poco á Tácito; y cuando ya Flavio Josefo había escrito sobre Palestina, Maneton sobre Egipto; Dion y Menandro sobre Fenicia, y Tolomeo el Mendisio acerca de Heródes. En este tiempo había ya Bibliotecas públicas y privadas en Roma y en Alejandria (Museum, Serapeum, fundado por Tolomeo I, que vivió desde el año 323 hasta el 284 a. de Cr.), y aun libreros propiamente dichos, que tenían salas para los copistas, y salones de lectura en las calles más frecuentadas de Roma.

b) El mito aparece mucho tiempo despues del suceso que viene á magnificar, y necesita que pasen muchas generaciones para formarse; miéntras que los Evangelios surgen todos en los tiempos apostólicos y entre los contemporáneos de Cristo. El de San Mateo es anterior al de San Lúcas, y se escribió, por consiguiente, ántes del año 61 a. Chr.; el de San Márcos ántes del año 70, verosimilmente despues de la muerte de San Pedro († 67); el de San Lúcas ántes del año 61, pues hácia este tiempo escribió, como continuacion de su Evangelio, la historia de los Apóstoles. San Juan escribió el suyo probablemente despues de su vuelta de Patmos en edad avanzada (Epiphan. *Hæres.* 1, 1. 2). Los Apóstoles San Pedro y San Pablo amonestan á los cristianos para que no den crédito á los mitos; saben que la corrupcion pagana trae su origen de la Mitología, y por esta razon recomiendan siempre á los fieles la enseñanza que tiene por su más elevada y definitiva garantia el testimonio de testigos presenciales. I Tim. 1, 4. Neque intendent fabulis (μύθοις) et genealogiis interminatis. 4, 7. Ineptas autem et aniles fabulas (μύθος) de vita. II Tim. 3, 14. Tu vero permance in iis, quae didicisti et credita sunt tibi; sciens, a quo didiceris Tit. 1, 14. Non intendentes judaicis fabulis. II Petr. 1, 16. Non enim doctas fabulas (σποφισμένους μύθοις) secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Jesu Christi virtutem et præsentiam, sed speculatores (ἐπόπται) facti illius magnitudinis. I Joan. 2, 21. Non scripsi vobis quasi ignorantibus veritatem, sed quasi scientibus eam. 24. Vos, quod auditis ab initio, in vobis permaneat. Si in vobis permanserit, quod auditis ab initio, et vos in Filio et Patre permanebitis.

c) Los caractéres de la narracion mitica y de la evangélica son absolutamente contradictorios. El mito es producto del espíritu del pueblo y por esto tiene colorido nacional; miéntras que la doctrina del Evangelio interesa á todos los hombres en general, y está frecuentemente en oposicion con las creencias del pueblo en donde surgió. El mito desconoce la cronología y la geografia; confunde tiempos, lugares y personas. Por el contrario, la cronología de los Evangelios es exactisima y los hechos principales de la historia de Jesús se enlazan con hechos conocidísimos de la historia universal. Vid. in *Apología*, I. 2. pág. 274 y ss.

3. Ya en su primera *Vida de Jesús*. fué imposible á Strauss explicar el origen de los Evangelios considerándolas como “creaciones fantásticas de una leyenda sin objeto.” Aun los mismos sectarios de su teoria reconocieron la imposibilidad de que aquella supuesta leyenda hubiera podido producir relatos de tanta exactitud y precision, y que por tanto no cabía otro recurso sino admitir

su credibilidad, ó tenerlos por falsificación intencionada de algunos impostores. El mismo Cr. Baur se decidió por esta segunda opinion, é intentó demostrar que nuestros Evangelios se redactaron entre los años 130 — 150 despues de Jesucristo, para conciliar la oposicion que supone haber existido en la Iglesia primitiva entre los judíos y los paganos convertidos al Cristianismo, entre los partidarios de San Pedro y los de San Pablo. Pero suponer la existencia de semejante division, de que no se encuentra rastro alguno en la historia de la Iglesia, no es sino trasladar, cometiendo un anacronismo, á los primeros tiempos del Cristianismo, el estado actual del Protestantismo; con lo cual cae por su base el motivo de la supuesta falsificación inventado por Baur, cuya insubsistencia se demuestra sencillamente con sólo observar que los Evangelios son, segun testimonios irrefragables, muy anteriores á la fecha que Baur les atribuye, aun en sentir de exégetas protestantes. Así vemos, que segun Holtzman y Keim, el Evangelio de San Mateo se escribió ántes de la destruccion de Jerusalem; el de San Márcos, segun Volkmar entre los años 60 y 80; el de San Lucas segun Keim hácia el 90, y segun Holtzmann entre el 75 y el 80; el de San Juan, segun Keim, entre el 100 y el 117, es decir, viviendo todavia el Apóstol. El mismo Strauss, aunque siguió usando la palabra mito, dió “más parte á la invencion intencionada,, en su *Vida de Jesús para el pueblo aleman*, no obstante haberla rechazado ántes resueltamente; y atribuyó un significado distinto del usual á esta palabra, diciendo que las invenciones intencionadas son tambien mitos “en cuanto hayan crédito y se desarrollan en relacion con la conciencia de una verdad. „

4. Los escritores paganos enemigos del Cristianismo. Celso, Porfirio, Juliano el Apóstata, intentaron ya explicar los Evangelios considerándolos como fruto de una impostura. En el período llamado de la *ilustracion*, se valieron de la misma arma para combatir al Cristianismo, principalmente los deístas y naturalistas ingleses de los siglos XVII y XVIII. Vid. Morgan, *The Moral Philosopher*, 1737; y Tomás Woolston, *Six discourses on the miracles of our Saviour*, 1721 — 1729. En Alemania introdujo esta teoría Reinarus, cuyos fragmentos, descubiertos en la Biblioteca de Wolfenbüttel, comenzó á publicar Lessing en 1774. Segun él, Jesús tenia un plan político: sus relaciones con San Juan Bautista se explican por un trato que habian hecho para cada cual de ellos elogiarse al otro delante del pueblo: la muerte de Jesús, es la aniquilacion de su plan, no prevista por él, golpe que quisieron parar sus discípulos, propalando falsamente que habia resucitado é introduciendo ciertas alteraciones en su doctrina, etc. Strauss mismo no puede ménos de calificar, así este sistema como el de la interpretacion natural, de antihistórico y antifilosófico. • *Vida de Jesus*, Introd. § 8.

IX. Las contradicciones aparentes de los Evangelios en algunos pormenores accidentales, se explican por la diversidad de su objeto, de la exposicion y el carácter peculiar de cada autor, así como por la índole de la historiografía evangélica en general, de suerte que léjos de probar algo contra los Evangelios, esas contradicciones son más bien una prueba de su credibilidad.

1. «En muchos pasajes observa San Juan Crisóstomo (*In Matth.* Hom. I. 2.) «de-

muestran los Evangelistas cierta diversidad en sus dichos; pero áun esto mismo es una gran prueba de su credibilidad. Pues si concordasen en todo absolutamente, en los tiempos, en los lugares, en las palabras, los enemigos del Cristianismo creerían que todos los Evangelistas se habían puesto de acuerdo para escribir sus obras. Semejante conformidad, dirían, no puede explicarse sino de esa manera. Pero la contradicción aparente en cosas menudas pone á los Evangelistas á cubierto de tal sospecha y es eficacísimo argumento en pro de su carácter histórico. Aunque difieren algo en orden á los tiempos y á los lugares, esto no daña ni lo más mínimo á la verdad de las cosas que refieren. »

2. Pascal observó ya por lo que toca á estas contradicciones (*Pens.* II. 13): “Esto que al principio parece un flaco, es un argumento en pro para los que consideran bien y atentamente las cosas.” Los Evangelios no tienen la pretension de ser biografías completas de Jesús. Cada cual expone la vida del Señor conforme á un plan especial. Su objeto es hacer fielmente y en el menor espacio posible el retrato de Jesús, y para esto procuran formar un todo armónico y fundir en una exposicion completa las cosas que juzgan conducentes á su plan, no sin abreviar, anticipar y posponer á veces unas á otras. “Si se pára la atencion en la carencia absoluta de sentido histórico, y especialmente de sentido cronológico que presenta el Talmud con sus anacronismos á veces risibles, no se podrá ménos de hallar grandiosa y admirable, á pesar de sus defectos, la historiografía evangélica.” Delitzsch, *Apologética*, pág. 445. Se debe comparar los Evangelios con la literatura apócrifa, para comprender todavía mejor el irrefragable carácter histórico de los Evangelios. Los apócrifos, sobre ser de origen posterior, nos muestran claramente al elemento judaizante y gnóstico, abusando de la historia y desfigurándola para sus fines. Jesucristo en los escritos de San Pablo, es el mismo Jesucristo de los Evangelios, no obstante las divergencias entre los Evangelistas: en cuanto al plan y á la exposicion, la imágen de Cristo es una misma en todos, idéntica en sus rasgos fundamentales, que es lo único que importa. San Lúcas refiere tres veces, y cada vez de un modo distinto, la conversion de San Pablo. *Act.* 9, 15; 22, 14; 26, 16. San Juan tenia á la vista al escribir el suyo, los otros tres Evangelios, y las contradicciones que hay entre ellos no le hicieron dudar un punto de su credibilidad. Lessing (*Dúplica*) trae como ejemplo á este propósito las contradicciones entre Livio, Polibio y Tácito, que, sin embargo, no perjudican ni en lo más mínimo á la credibilidad de los hechos en que concuerdan.

§ 30. LA VIDA DE JESÚS SEGUN EL TESTIMONIO DE LAS FUENTES NO CRISTIANAS.

Bullet. *Histoire de l'établissement du Christianisme, tirée des seuls auteurs juifs et païens.* Paris, 1825. Huetius, *Demonstratio evangelica.* 1679. Propos. III. P. de Colonia. *La religion chrétienne autorisée par les témoignages des anciens auteurs païens,* 1750. Addison, *Essay on the truth of the Christian religion*, seccion 1.^a, traducido al alemán por J. J. Sprenger. Zürich, 1745. D'Avís, *Los testimonios de autores no cristianos del siglo I sobre Cristo y el Cristianismo* (Programa del Instituto de Heddingen. 1873.)

I. Aunque las fuentes no cristianas que acreditan la veracidad de la historia evangélica y de los comienzos del Cristianismo, son muy escasas, y están además enturbiadas por el odio y la preocupación, sin embargo, resaltan tan claramente en ellas los elementos esenciales de la vida del Señor y los comienzos de la Iglesia, que la credibilidad de las narraciones del Nuevo Testamento recibe de aquí nueva confirmación.

Addison intentó ya desenvolver las razones por que no poseemos relaciones extensas de origen pagano y en especial de los escritores clásicos acerca de la vida de Jesús. No era, en verdad, de esperar que sucesos maravillosos ocurridos en un rincón tan insignificante del mundo antiguo como Galilea, fuesen conocidos inmediatamente y creídos en países lejanos: necesitábase desde luego algún tiempo para que la noticia de ellos se propagara en otros países. Agrégase á esto que los judíos pasaban por ser "gens superstitiosa," ("Credat Judaeus Apella," Horacio, *Sat.* I. 5, 100). El Dios de los judíos era para la mayor parte de los hombres de aquellos tiempos un sér extraño, incomprendible. Los mismos judíos, en medio de los cuales surgió el Cristianismo, esparcidos entre las naciones, eran menospreciados y á veces, y no sin razón, odiados (Hausrath, *Historia de los tiempos del Nuevo Testamento*, I. 149); y hasta la misma religion cristiana, era confundida por los más con las muchas sectas que á la sazón pululaban en el seno del judaismo, y que con sus odiosas y singulares luchas intestinas, con sus ceremonias y costumbres chocantes, no podían interesar ni fijar la atención de los escritores paganos. Sobre el odio á los judíos vid. á Ciceron, *pro Flacco*, n. 28; Juvenal, *Sat.* XIV. 95. Tácito, *Histor.* V. 2—13, *Annal.* II. 85. Amiano Marcelino, XXIII. 2. Pero aún aquellos mismos á quienes la eficacia de la verdad les había hecho convertirse al Cristianismo, como Quadrato, Aristides y otros, han de contarse entre los testimonios paganos, debiendo aplicárseles el dicho de Tertuliano (*Apolog.* c. 1): Simul ut desinunt ignorare, cessant et odisse. Ex his fiunt Christiani. Explicase también en parte la escasez de los datos que sobre este particular poseemos, considerando que en las obras de los historiadores antiguos, al revés de lo que se observa en la historiografía moderna, se dedica en general muy poca atención á los sucesos referentes á la historia de la civilización, en comparación con la que consagran á los de la historia política. Pero la razón principal de ser tan escasas las noticias de origen judío ó pagano respecto de Jesús y de los principios de nuestra sacrosanta Religion, es que ni los judíos ni los paganos supieron apreciar, ni siquiera sospecharon remotamente la capitalísima y universal importancia histórica de la nueva Religion. El mismo San Gregorio Magno (*Hom.* I. 1. *in Evang.*), al contemplar en el siglo VI desde la cumbre del Palatino las lúmeantes ruinas de las ciudades de Italia, se sentía más inclinado á creer en la proximidad del fin del mundo que en el grandioso impulso que el Cristianismo había de comunicar todavía á la Historia universal.

II. El más antiguo, y, así por razon del testigo, como por la índole de su obra, el más importante testimonio de origen no cristiano que ha llegado hasta nosotros, procede del pueblo en cuyo seno surgió y comenzó á propagarse el Cristianismo. Es Flavio Josefo (*Antiquit. Jud.* XVIII. 3, 3). Todos los argumentos aducidos contra la autenticidad de su testimonio son de carácter meramente subjetivo y no pueden debilitar la eficacia de los que tenemos en pro, ni siquiera hacer verosímil que esté interpolado el texto de que se trata.

Flavio Josefo, nacido el año 37 despues de Cristo y muerto en Roma despues del 94, fué muy bien quisto de la familia imperial. Su objeto, al escribir las *Antigüedades judáicas*, fué erigir un monumento á la memoria de su pueblo, que politicamente habia sucumbido ya. Trata pues de todas las sectas y partidos de los judíos desde Augusto hasta la destruccion de Jerusalem, lo cual le conduce naturalmente á hablar de Cristo. El pasaje en cuestion es como sigue:

Γίνεσθαι δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνὴρ, εἶνε ἀνδρα αὐτὸν λέγειν γῆν· ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής. διδάσκαλος ἀληθῶπων τῶν ἰδούη, πάληθι θεγγομένων καὶ πολλοῦς μὲν Ἰουδαίους, πολλοῦς δὲ καὶ τῶς Ἑλλήνων ἐπιγράμετος ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν καὶ αὐτὸν. ἐπέβη: τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῶν, σταυρῶ ἐπιτεταμηκότος Πιλάτου, οὗκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρώτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. ἐβλήθη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔργων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θεῶν προφητῶν τοῦτ' αὖ καὶ ἄλλα μυσία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων· εἰσέτι τε νῦν τῶν χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένων οὗκ ἐπέλιπε τὸ φῶλον.

Vid. *Joseph.* ed. Havercamp II. 2. pág. 186 — 286. Fabricius, *Biblioth. graec.* ed. Harles. Vol. V. 49 — 56. Winer, *R. W. B. I.* 568 Füst, *Bibliotheca Judaica* II. 127 — 132.

Sostienen la autenticidad: Bretschneider, *Capita theologiae Judaeorum dogmatica e Flar. Josephi scriptis collecta*, 1812. pág. 59 — 66. Böhmert, *Sobre el testimonio de Flavio Josefo acerca de Cristo*, 1823. Schödel, *Flavius Josephus de Jesu Christo testatus*, 1840. Mayaud, *Le témoignage de Joseph*, Estrasburgo, 1858. Langen. *Revista teologica* de Tubinga, 1865, cuaderno 1.º. Danko, *Historia revelationis divinae N. T.*, 1867, pág. 308 — 314.

Lo creen interpolado: Gieseler, *Historia de la Iglesia* (en aleman), I. 1. pág. 81 y ss. Hase, *Vida de Jesús*, § 9. Ewald, *Historia del pueblo de Israel*, V. págs. 181 — 186. Paret (en la *Enciclopedia teológica* de Herzog, VII. págs. 27 — 29). Heinichen en su edicion de los *Scripta Historica* de Eusebio, vol. III. ed. 2.ª, pág. 621 y ss.

Combaten la autenticidad: Eichstaedt, *Flavianii de Jesu Christo testimonii ἀποκρίσις, quo jure nuper defensa sit.* Qu. I — VI. 1813 — 1841. *Questionibus sex super Flaviano de Jesu Christo auctarium* I — IV. 1841 — 1845. Lewitz, *Questionum Flavianarum specimen*, 1835. Reuss, *Nouvelle Revue de Théologie*, 1859, pág. 312. Gerlach, *El supuesto testimonio de Cristo en los escritos de Flavio Josefo*, 1863. Höhne, *Del supuesto testimonio de Josefo*, 1871. Schürer, *Op. cit.* pág. 287.

Prueban la autenticidad de este pasaje: a) Los manuscritos de dicha obra, que en no escaso número han llegado hasta nosotros, y en todos los cuales se encuentra. Para negarla sería preciso admitir, lo que es inconcebible, que todos estos manuscritos anduvieron en manos de cristianos, los cuales los falsifica-

ron; *b*) los Santos Padres y escritores eclesiásticos que hacen referencias á este pasaje: Eusebio, *H. E.* I. 11. Cf. *Demonstrat. evang.* III. 5; Sozomeno, *H. E.* I. 1; Rufino, *H. E.* III. 11; Isidoro Pelusiota, *IV. Ep.* 225; San Jerónimo, *Catalog. script. ecclesiast.* c. 13; Ambrosio, Casiodoro, etc. *c*) Podía y debía hablar de Cristo, cuya influencia en la historia de su pueblo había sido tan grande, Josefo, fariseo culto y enciclopédico, que ya á los catorce años pasaba entre los suyos por una autoridad (*De bell. Jud.* praefat.) y cuya juventud casi coincide con la muerte del Señor; él, que habla de todas las sectas, entre ellas de la de San Juan Bautista (*l. c.* XVIII. 5, 2), y de Santiago, el hermano (primo) de Jesús, que es llamado Cristo. *d*) Así como el odio farisáico no le impedía elogiar al Bautista, á pesar de que éste había censurado duramente la conducta de los fariseos, tampoco podía impedirle hablar de Cristo y de los cristianos.

El pasaje relativo al Bautista (*l. c.* XVIII. 5, 2) está concebido en estos términos: Muchos judíos veían en la derrota del ejército de Herodes una disposición del Señor, que le imponía tan justo castigo para que expiase su crueldad con Juan, apellidado el Bautista (*ἐπιβαπτισμένος βαπτιστοῦ*) á quien Herodes hizo quitar la vida. Era el Bautista un hombre justo, que exhortaba á los judíos á que practicasen la virtud, y fuesen caritativos con sus prójimos y amasen á Dios, y á que con estas disposiciones se acrecieran á recibir el bautismo (*ἀγαθὸν ἀνθρώπου καὶ τοῦ θεοῦ ἰουδαίου καλεῖσθαι, ἀρετῆν ἐπισπουδῆσαι καὶ πρὸς ἀλλήλους ἀγαπᾶσθαι καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεῖν ἡρωμένους*) . . . Y como muchos se dirigiesen á él, sintiéndose arrastrados por sus discursos, temió Herodes que la extraordinaria influencia que ejercía el Bautista sobre el pueblo, pudiera producir una sedición (pues parecían obrar en todo según su consejo) . . . Esta sospecha bastó á Herodes para mandar que llevaran á Juan cargado de cadenas á Mecaro y hacerle cortar la cabeza. » Josefo censura asimismo que se sentenciara á muerte por infracción de la ley á « Santiago, » hermano (primo) de Jesús (*τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ*). « Hasta los ciudadanos más juiciosos y más celosos del cumplimiento de la ley, tomaron á mal aquella medida *βλάβος ἤρχετο ἐπὶ τούτῳ*. » Con estas palabras da Josefo indirectamente un testimonio favorable de Cristo y del Cristianismo.

e) Josefo pudo muy bien llamar al Señor « *παραδόξων ἔργων ποιητὴν* », pues los judíos nunca negaron sus milagros, limitándose á intentar explicarlos por otras causas que por la divinidad de su Autor, Joan. 11, 47. *Act.* 4, 19, opinión que tiene eco también en el Talmúd. Ni se avendría con el respeto que muestra Josefo hácia el Bautista, el menosprecio hácia Cristo, cuando, después de muerto el Bautista, unos consideraban á Jesús como el Bautista resucitado, otros como Elías ó alguno de los antiguos Profetas. Matth. 16, 14. *f*) Al llamar á Jesús el Mesías y referir su resurrección, Josefo no hace una profesión de fe, sino que refiere como historiador lo que oyó acerca de Cristo y lo que creían acerca de Él sus discípulos. San Jerónimo comprendió esto perfectamente al traducir: *credebatur esse Christus*. El eclecticismo de Josefo y su posición en la corte romana explican esta manera de concebir las cosas. *g*) Tertuliano y Justino no mencionan el testimonio de Josefo, porque éste, á causa de sus adulaciones para conseguir el favor imperial, y por haber intentado justificar la guerra de los romanos contra los judíos, era muy menospre-

ciado de sus compatriotas. El silencio de los más antiguos apologistas se explica tambien, porque estando tan próximos á la tradicion apostólica no daban gran valor al testimonio de los judíos. En cuanto á la hipótesis de haber sido interpolado el texto que nos ocupa, baste decir que carece en absoluto de fundamento positivo, y que, aún considerado sintácticamente, el relato de que se trata forma un todo perfectamente homogéneo.

III. Las acusaciones y tradiciones propaladas por los judíos hostiles al Cristianismo, en el punto mismo en que éste aparece y se manifiesta, y que se encuentran en los escritos de los más antiguos enemigos del Cristianismo y más tarde reunidas en el Talmud, acreditan tambien la verdad histórica de la vida de Jesús.

Véase sobre este particular á Wagenseil, *Tela ignea satanae*; Lightfoot, *Horae Hebraicae Lipsiae*, Altdorf, 1681; Eisenmenger, *El judaismo descubierto* (en aleman), Königsberg, 1711; Schoettgen, *Horae Hebraicae*, Dresde y Leipzig, 1740.

1. La tradicion judía se refiere principalmente al nacimiento de Jesús, y sostiene ser ilegítimo. Así lo afirman, por ejemplo, los judíos en las *Acta Pilati* (cf. Justino, *Apol.* I. 35) ap. Thilo, *Codex apocryph. N. T.* Tom. I. pág. 526: ἀποκριθέντες δὲ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων λέγουσι τῷ Ἰησοῦ, τί ἡμεῖς ὀφείλομεθα; πρῶτον ὅτι ἐκ πορνείας γενένηται. Del nacimiento ilegítimo se convierte una adúltera con un soldado en pantera. Orígenes, *C. Cels.* I. 28. 32: φησὶ δὲ αὐτὴν καὶ ὑπὸ τοῦ γήμαντός, τέκτονος τὴν τέγγιν ὄντος, ἐξεῶσθαι ἐλεγχθεῖσθαι ὡς μεμολυγμένῃ... τίκτουσα ἀπὸ τινος στρατιώτου Πανθήρα τοῦνομα. El nombre del supuesto amante se halla en el *Gemara Sanhedrin* babilónico y en el *Sohabbath* Cap. 7 y 12: vid. Eisenmenger, I. 109; Schöttgen, II. 696. Buxtorf, *Lexic. Chaldaicum*, Basil. 1639, pág. 1459. Al libelo judío יְשִׁי תְּהִיָּהּ (no anterior al siglo XIII) debió su último desarrollo la leyenda de la pantera. Cf. J. J. Huldreich, יְשִׁי תְּהִיָּהּ וְיִשׁוּעַ הַבְּרִי. Segun Rösch (*Estudios y críticas*, en aleman, pág. 85) esta tradicion es posterior al siglo I.

2. El Talmud conoce la degollacion de los Inocentes en Belen y la huida á Egipto, Wagenseil, *Confut. Libr. Toldoth*, pág. 15. Eisenmenger, I. 116. Schöttgen, II. 667; sólo que trastorna el orden cronológico y relaciona estos hechos con la sangrienta persecucion de Alejandro Janeo contra los fariseos (Josefo, *Antiquit.* XIII. 13). La *Gemara* desfigura el discurso de Jesús, cuando no tenia sino solos doce años, en el templo (*Massechet Calla.* cf. Schöttgen, *l. c.* T. II. pág. 696), y se esfuerza por presentarlo como un acto irrespetuoso hácia los ancianos.

Jesús aprendió la magia en casa de su maestro Rabbi Josuá. Wagenseil, *l. c.* I. 150, dice el *Gemara Sanhedrin* fol. 17, cf. Orígenes, *C. Cels.* I. 26: γορταίχ προσκεῖσθαι. En Egipto aprendió nuevas artes mágicas, Orígenes, *C. Cels.* I. 28: κακὰ δυνάμειω τινῶν πεπραχθεῖς. Wagenseil, *Conf.* pág. 17. *Sohabb.* fol. 104^b: Stadae filius secum extulit ex Aegyptio artes magicas in incisura, quam in carne sua fecerat. Segun una modificación que se halla en Wagenseil pág. 6. 7., habia

arrancado el *nomen ineffabile* de la cubierta del precipicio en el templo. Justinio dice (*Dialog. c. Tryph. c. 10. 17. 188*) que los judíos enviaron á todas partes emisarios con esta noticia: ὅτι αἰρεσίς τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐξήγγετα ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου (prestidigitador). Á su vuelta de Egipto congregó Jesús sus discípulos en número de diez ú once, segun Celso (Orígenes, *l. c. I. 12.*), y de cinco, segun el Talmud *Sanhedrin*, 43^a. Wagenseil *l. c.* pág. 17. Schöttgen pág. 713. Todos ellos, dicen, eran aduaneros ó marineros de la peor especie. Orígenes, *l. c. y II. 46*: τοὺς ἐξωλεστάτους μόνους εἶλε.

3. Ensoberbecido, añaden, con las artes mágicas que había aprendido en Egipto, Jesús se proclamó Dios. Orígenes, *Op. cit. I. 28*: ἐν ταῖς δυνάμεσι ἐγκυφρονῶν καὶ δι' αὐτὰς θεὸν αὐτὸν ἀγγεγόρευσε. El Talmud (en Eisenmenger, I. 152. Schöttgen, pág. 699) siguiendo al *Sanhedrin y Sota*, le acusa de profesar falsas doctrinas. Celso dice que los milagros de Cristo se reducen á curaciones supuestas de ciegos y paralíticos y á fingidas resurrecciones de muertos. Orígenes, II. 48: ἐπεὶ γωλοῦς καὶ τυφλοῦς ἐθεράπευσε· προστίθησι, ὅθ' καὶ τὸ, ὡς ὑμεῖς φατέ, ἀνίστη νεκροῦς.

4. Sobre la muerte del Señor dice Celso, (Orígenes, *C. Cels. II. 9*.) ὅπ' αὐτῶν δὲ ὧν ὠνόμαζε προσδόξει, que sus discípulos le hicieron traicion y le negaron II. 45: ἀλλὰ καὶ ἠρνήσαντο εἶναι μαθηταί; que fué crucificado, y que innumerables personas presenciaron su muerte II. 68. 70: ἀπὸ τοῦ σκόλοπος . . . κοιλάζόμενος μὲν ἄρα πᾶσιν ἐωρᾶτο. El Talmud consigna tradiciones esencialmente distintas en el Schabbath jerosolimitano, y en el Sanhedrin babilónico ap. Buxtorf, *l. c.* pág. 1458. Lightfoot, pág. 458. 490. 498. Eisenmenger, página 185; Schöttgen, pág. 699 — 700. Una de ellas (*Sanhedrin. c. 6. ap. Lightf. 490*) está concebida en estos términos: Traditio est, vespera Paschatis suspensum fuisse Jesum praeissequae praeconem per quadraginta dies sic dicentem: "prodit iste lapidandus, eo quod praestigiis egit et persuasit et seduxit Israel; quicumque novit pro eo defensionem, prodeat et proferat,," at non invenerunt pro eo defensionem; suspenderunt ergo eum vespera paschatis.

5. Celso intenta combatir la credibilidad de la Resurreccion, II. 55, sosteniendo que los testigos de ella fueron, una mujer loca, y un desconocido perteneciente á la turba multa de mágicos é impostores y que era juntamente impostor y visionario. El Talmud no habla siquiera de la Resurreccion; y los Toledoth (ap. Wagenseil, pág. 19) reproducen el cuento de que los discípulos de Jesús extrajeron del sepulcro el cuerpo del Señor.

IV. El menosprecio con que los Romanos del siglo I miraban no sólo á los judíos, sino tambien á los Cristianos, considerados por ellos como una secta judía, las acusaciones propaladas singularmente por los Judíos contra los Cristianos, no nos permiten esperar de aquella época un juicio imparcial y meditado acerca de estos últimos. Á pesar de esto, los testimonios de Tácito, Suetonio y Plinio comprueban en lo esencial el relato de la historia evangélica.

1. La dureza con que juzgan á los cristianos los escritores romanos, se

explica por el ódio que éstos tenían á los judíos, y por el hecho de confundir el Cristianismo con el Judaismo. Los judíos odiaban á los romanos como á enemigos mortales de su nacionalidad y de su teocracia, y los romanos les pagaban con creces este ódio, á lo cual contribuía no poco el espíritu usurero de la numerosa comunidad judía (después de la muerte de Herodes I se reunieron á los emisarios venidos de Jerusalem, 8.000 judíos que habitaban en Roma), establecida en Roma (Juven. VI. 145; Horacio, *Sat.* I. 4. 143; Marcial, 11, 94; Ciceron, *pro Flacco* n. 28. La falta de un Dios visible y su desprecio hácia las deidades paganas, parecía á los romanos un crimen: Plinio, *Hist. natur.* XIII. 9: Gens contumelia decorum insignis, y Tácito, *Histor.* V. 2 — 13, se expresa al hablar de ellos con la mayor saña. Los cristianos eran acusados por este supuesto crimen, así como por su intolerancia religiosa, por su celo en propagar su fe y por negarse á adorar á los emperadores deificados.

Sobre las ideas de los paganos acerca del judaismo, véase á Meier, *Judaica, seu veterum scriptorum profanorum de rebus Judaicis fragmenta*, Jena, 1832; Schmitthenner, *De rebus Judaicis quaecunque prolixerunt ethnici scriptores Graeci et Latini*, 1844; Goldschmidt, *De Judaeorum apud Romanos conditione*, 1866; *Revista trimestral teológica* de Tubinga, 1868. pág. 505 y ss.; Scheuffgen, *Unde Romanorum opiniones de Judaicis conflatae sint* (Programa del gimnasio de Bedbury de 1870). Gill, *Notices of the Jews and their country by the classic writers of antiquity*, 1872; L. Geiger, *Quid de Romanorum moribus atque institutis scriptoribus Romanis persuasum fuerit*, 1872.

2. El siguiente pasaje de Tácito (*Annal.* XV. 44) es el primer testimonio de origen romano y en lengua latina acerca de los cristianos:

Abolendo rumori Nero sabbidit reos et quaesitissimis poenis affectit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumperebat, non modo per Judaeam, originem ejus mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocía aut pudenda confluent celebranturque. Igitur primum corrupti, qui fitebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. Et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contacti lauiatu canum interirent, aut crucibus affixi aut flammandi, atque ubi defuissent dies, in usum nocturni huiusmodi urerentur. Hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat, et circense ludierum edebat, habitu aurigae permixtus plebi vel curriculo insistens, unde quanquam adversus scotos et novissima exempla meritos, miseratio oriebatur tanquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur.

Un incendio voracísimo, que estalló el 19 de Julio del año 64, redujo á cenizas en seis días y siete noches tres de los catorce barrios de Roma y destruyó otros siete en su mayor parte. Neron, que había contemplado el siniestro desde el más próximo de sus palacios, fué considerado generalmente como autor del incendio. Movido probablemente por sugerencias de los judíos, designó como autores á los cristianos, entregándolos á las iras del populacho. No sólo los falsamente acusados de haber promovido el incendio, sino muchos otros cristianos, fueron condenados á muerte, y en gran número perecieron víctimas del ódio del populacho al nombre cristiano. Sobre el alcance

numérico de la frase "ingens multitudo", cf. á Livio, *Dec.* IV. 9: el cual se sirve de esta frase para designar á los iniciados en los misterios de Baco, indicando luégo en el mismo pasaje que su número se elevaba á 7.000. Sobre los asesinatos en masa entre los romanos vid. mi *Apología del Cristianismo*, I. 2. pág. 234. El pasaje de Tácito arriba citado, da noticia del año de la muerte de Cristo, de la rápida propagacion de su Iglesia y del carácter de su doctrina, que parecía enteramente nueva y nunca oída á los romanos.

3. Los pasajes de Suetonio son más breves: su texto es como sigue:

Judaeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit. Y sobre la persecucion de Neron, dice (*Ner.* c. 16 : Multa sub eo et animadversa severe, et coercita, nec minus instituta . . . afflicti supplicii Christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae. Suetonio considera á Cristo como un conspirador judío que vivía á la sazón; pero la causa de las alteraciones á que hace referencia, eran las encarnizadas luchas promovidas por los judíos acerca de si Cristo era ó no el Mesías, y sobre los derechos de la Iglesia cristiana. Tertuliano, *Apolog.* c. 3 y *Ad. nation.* I. 3 refiere que los paganos llamaban á los judíos «Christianos.» Lactancio, *Instit. dic.* IV. 7: ignorantia eorum qui cum immutata litera Chrestum solent dicere. Los «cristianos,» dice Clemente de Alejandria (*Stom.* II. 4, «*χριστοὶ τὲ εἰσι καὶ λέγονται.*»

4. Más importante es la Epístola de C. Plinio Secundo, gobernador de Bitinia, contemporáneo de Tácito y Suetonio (aunque la Epístola es de los primeros años del siglo II) al emperador Trajano (*Ep.* X. 96):

In iis, quid ad me tanquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum: interrogavi ipsos, an essent Christiani? Confitentes iterum et tertio interrogavi, supplicium minatus; perseverantes duci jussi. Neque enim dubitabam (qualecunq; esset, quod faterentur) pervicaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. Fuerunt alii similis amentiae quos (quia cives Romani erant) annotavi in urbem remittendos: mox, ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine plures species inciderunt. Propositus est libellus sine auctore, multorum nomina continens, qui negarent se esse Christianos aut fuisse. Quum praesente me deos appellarent, et imagini tuae, quam propter hoc jusseram cum simulacris numinum afferri, thure ac vino supplicarent, praeterea maledicerent Christo: quorum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt revera Christiani, dimittendos putavi: alii ab indice nominati, esse se Christianos dixerunt, et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desiisse, quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti quoque; omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt, et Christo maledixerunt.

Affirmabant autem, hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris: quod essent soliti stato die ante horam convenire, carmenque Christo, quasi Deo, dicere invicem; seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. Quibus peractis, morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desiisse, quo secundum mandata tua hetaerias esse veteram.

Quo magis necessarium credidi, ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quaerere; sed nihil aliud inveni, quam superstitionem pravam et immodicam; ideoque dilata cognitione, ad consulendum te decurri. Visa est mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus, et jam vocantur in periculum et vocabuntur. Neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est; quae vide-

tur sisti et corrigi posse. Certe satis constat, prope jam desolata templa coepisse celebrari, et sacra solemnia diu intermissa repeti, passimque vaenire victima, quorum adhuc rarissimus emptor inveniebatur. Ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si fiat poenitentiae locus.

Tampoco Plinio sabe decir, en órden á la esencia del Cristianismo, sino "no veo en él más que una supersticion extraña y desmedida., Mas á pesar de esto, su testimonio no carece de importancia. El Cristianismo no es para él, como para Tácito y Suetonio, una religion de criminales; ántes reconoce la elevacion de sus doctrinas morales y admira la firme adhesion de los cristianos á su fe "pervicacia et inflexibilis obstinatio;,, y señala el fundamento y el centro de esta fe cuando dice: cantan las alabanzas de Cristo, como á su Dios (carmenque Christo, quasi Deo dicere).

5. Entre los testimonios de dudosa autenticidad, se cuentan:

a) La correspondencia de Cristo con Abgaro, rey de Edesa, ap. Eusebio, *H. E.* I. 13; Asseman. *Bibliotheca orientalis*. Tom. I. pág. 554. Tom. III. P. 2. pág. 8. Welte (*Revista trimestral* de Tubinga, 1842; pág. 335 y ss.) intenta demostrar su autenticidad.

b) Una carta, en lengua siríaca que se supone escrita por Mara á su hijo Serapion, en el año 72, acerca de la vida y muerte de Jesús; ed. Cureton, *Spicilegium Syriacum*, Lond. 1855.

Son resueltamente falsas las relaciones apócrifas sobre el nacimiento, la juventud y la vida de Jesús, aunque contienen muchos elementos históricos, como sucede en particular con las *Acta Pilati*, conocidas ya de Justino (*Apolog.* I. 34. 48) y de Tertuliano (*Apolog.* 2. 5); cf. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1853; Plétzter, *Elementos históricos de los Evangelios apócrifos sobre la niñez de Jesús* (en alemán), 1864.

SECCION SEGUNDA.

JESÚS, DIOS Y ENVIADO DE DIOS.

Jesús de Nazareth se presenta en el mundo como el Cristo, el Mesías prometido. Dios se ha revelado en Él definitivamente y por modo eminente: de aquí que el Cristianismo sea la Revelacion plena, la Religion absoluta. Por esta razon debemos considerar ante todo lo que Jesucristo declaró respecto de sí mismo, y luego examinar los criterios externos que nos ofrecen las profecias y los milagros, y los internos que se desprenden del carácter de la persona y de la doctrina de Jesús.

§ 31. LAS DECLARACIONES DE JESÚS SOBRE SÍ MISMO.

I. Jesús de Nazareth afirma que Él es el Mesías esperado y el Rey de los judíos; y esta afirmacion es el fundamento para acusarlo y el letrero que se pone sobre su cruz.

Cuando el Señor apareció, preguntó Israel: ¿Eres tú el que ha de venir? Matth. XI, 3. Luc. 3, 15. Sócrates y Platon, Virgilio y Ciceron, el Oriente y el Occidente esperaban: Él es el único que no espera, antes bien declara que es el esperado.

II. El Señor afirma que es el Mesías y el verdadero Hijo de Dios ante los discípulos, ante el pueblo, ante las autoridades temporal y espiritual.

Dorner, *Historia del desarrollo de la doctrina concerniente á la persona de Cristo*, 2.^a ed., 2.^a parte, Berlin, 1853, pág. 931 y ss. Beyschlag, *La Cristología del Nuevo Testamento*, Berlin, 1866. Tratan esta materia el punto de vista racionalista, Strauss, *Vida de Jesús*, 2 tomos, Tubinga, 1853. Weizsäcker, *Investigaciones sobre la historia evangélica, sus fuentes y su desarrollo*, Gotha, 1864. Keim, *Historia de Jesús de Nazara*, 3 tomos, 1867—1874.

Matth. 16, 13 sq. Quem dicunt homines esse Filium hominis? At illi (discipuli) dixerunt: Alii Joannem Baptistam, alii autem Eliam, alii vero Jeremiam aut unum ex prophetis. Dicit illis Jesus: Vos autem, quem me esse dicitis? Respondens Simon Petrus dixit: Tu es Christus, Filius Dei vivi. Respondens autem Jesus dixit ei: Beatus es, Simon Bar Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est. Joan. 10, 30 sq. Ego et Pater unum sumus. Sustulerunt ergo lapides Judaei, ut lapidarent eum. Respondit eis Jesus: Multa bona opera ostendi vobis ex Patre meo, propter quod eorum opus me lapidatis? Responderunt ei Judaei: De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia; et quia tu, homo cum sis, facias teipsum Deum. Joan. 5, 18. Propterea ergo magis Judaei quaerebant eum interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo. Joan. 19, 7. Responderunt ei (Pilato) Judaei: Nos legem habemus, et secundum legem debet mori, quia Fillium Dei se fecit. Matth. 27, 11. Jesus autem stetit ante praesidem, et interrogavit eum praeses dicens: Tu es rex Judaeorum? Dicit illi Jesus: Tu dicis. Matth. 26, 63. Et princeps sacerdotum ait illi: Adjuro te per Deum vivum, ut dicas nobis, si tu es Christus Filius Dei. Dicit illi Jesus: Tu dixisti! Verum tamen dico vobis: Amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei, et venientem in nubibus coeli. Tunc princeps sacerdotum scidit vestimenta sua dicens: Blasphemavit, quid adhuc egemus testibus? ecce, nunc, audistis blasphemiam!

Χριστός, traduccion al griego de משיח, משיחה, משיחה y cuya forma he-lenizada es Μεσσίας (Joan. 1, 42; 4, 25), "el ungi-do," alusion al acto en que los reyes de Israel eran ungidos, recibiendo así la consagracion de su mision teocrática, (I Reg. 10, 1; 16, 13; II Reg. 2, 7; 5, 17), expresa la dignidad real de Jesús en el reino espiritual de que es fundador (Joan. 1, 41. 50; 18, 36; 12, 14). Pero como los Profetas eran ungidos tambien (III Reg. 19,

16), siguese de aquí que el concepto de Mesías comprende tambien el de Profeta; el Mesías es el Profeta $\alpha\alpha\tau' \xi\zeta\omicron\gamma\gamma\iota\nu$ (Deuteron. 18, 15. 18; Joan. 1, 42. 46; Act. 3, 20. 22), mediador de la Revelacion perfecta (Hebr. 1, 1). Jesús hace referencia á su carácter de unguido. Luc. 4, 18. Cf. Jes. 61, 1, que se mostró de una manera visible en su bautismo al aparecer sobre él el Espiritu de Dios (Matth. 3, 16). Los Apóstoles profesaban esta misma creencia (Act. 4, 37; 10, 38. II Cor. 1, 21. Unidas á las palabras $\acute{\omicron} \chi\epsilon\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ (Joan. 11, 27. Matth. 16, 16; 26, 63; Marc. 1, 1; 14, 61; Joan. 1, 50), ó empleadas en lugar suyo (I Joan. 2, 22. 23; 4, 2. 15; 5, 1. 5; Luc. 4, 41; 22, 67. 70; Matth. 3, 17; 26, 63; 27, 42; Act. 9, 20 — 22) hallamos estas otras $\acute{\omicron} \theta\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$. Tanto la denominacion de Hijo de Dios como la de unguido tienen en el lenguaje biblico una acepcion ámplia, en la cual se aplican á hombres como David y Salomon (II Reg. 7, 14; Ps. 2, 7), á causa de su relacion típica como reyes teocráticos con el supremo y verdadero monarca del reino de Dios. La objeccion, que el significado de la denominacion "Hijo de Dios," es solamente teocrático y no ontológico (Colani: "en el sentido místico y cristiano,,"), cae por su base, observando que la palabra Jesús no fué entendida más que en este último sentido por los discípulos (cf. Joan. 20, 28: *Dominus meus et Deus meus!*). por el pueblo, por los tribunales civiles y eclesiásticos. La simple confesion de que era el Mesías no se hubiera tenido, en otro caso, por un delito de lesa majestad divina, ni se habrían irritado porque Jesús se llamase á sí propio con este nombre (Joan. 5, 18 sq. 10, 33); pero segun las ideas corrientes entre el pueblo, aún en el mismo Mesías, se tenía por una usurpacion el llamarse Hijo de Dios (Joan. 10, 33; 19, 7). De aquí que, Matth. 16, 16; 19, 7, la frase "Hijo de Dios vivo," no sea un calificativo idéntico al de Mesías, sino una de terminacion más precisa del Mesías. La idea del Mesías dominante entre los judíos nos la da á conocer Justino, *Dialog. c. Tryph.* c. 48: era para ellos el $\acute{\alpha}\theta\eta\omega\pi\omicron\varsigma \xi\zeta \acute{\alpha}\theta\eta\omega\pi\omicron\omega\nu$, y elegido como Mesías, por Dios, á causa de sus virtudes $\alpha\alpha\tau' \acute{\epsilon}\kappa\lambda\omicron\gamma\gamma\iota\nu$. La interpretacion del testimonio de Jesús respecto de sí mismo nos la dan además estas palabras de que va acompañado: amodo videbitis Filium nominis sedentem a dextris virtutis Dei, etc.

III. Explican y confirman estas palabras del Señor otras declaraciones suyas ante el pueblo, los discípulos y los sacerdotes. Él es Señor de la Creacion y del hombre (Joan. 5, 17; Matth. 8, 3), del Cielo y de los ángeles (Matth. 35, 31; 16, 19; 28, 18); Dios es «su padre» en sentido estricto (no en el sentido que dice «nuestro padre») (Matth. 10, 32 sq.; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18. 10. 14. 19. 35; 20, 23; 24, 36; 25, 34; 26, 53); Él era ántes que el mundo fuese (Joan. 8, 58), y es la luz y la vida del mundo (Joan. 14, 6), dispensador de la vida é igual en todo al Padre (Joan. 10, 28 — 30); y el orar en su nombre, es orar á Él (Joan. 14, 14; 9, 35). En Él se cumplió la profecía de que Dios bajaría al mundo para salvar á su pueblo (Matth. 11, 5. Luc. 4, 21; Cf. Jes. 61, 1). Es el legislador y el Rey del Universo (Matth. 5, 1 sq.; 11, 27 — 30.

Joan. 8, 36); quien perdona los pecados (Matth. 9, 2), y resucita los muertos (Joan. 5, 21. 22); el juez omnipotente del mundo (Matth. 13, 41; Joan. 10, 28), del cielo y de la tierra (Joan. 3, 13). Él quien únicamente conoce al Padre (Matth. 11, 27; Luc. 10, 22), así como el Padre no reconoce á nadie más que á él; debemos amarle más que á nuestro padre y nuestra madre (Matth. 10, 37); Él no abandona á los suyos (Matth. 28, 18—20. Joan. 14, 18). So le debe tributar el mismo honor (Joan. 5, 23), la misma fe (Joan. 6, 29) y la misma confianza (Joan. 14, 1) que al padre.

IV. Mientras que en los Evangelios sinópticos y particularmente en el de San Mateo resalta más principalmente la dignidad de Mesías del Señor, en el de San Juan es donde más particularmente se manifiesta el origen divino de Jesús, su esencia divina. Así sucede primeramente en el prólogo de su Evangelio (1, 1—14), y en el testimonio de Jesús respecto de sí mismo consignado tambien en este Evangelio, acerca de su unidad metafísica y real, y no meramente típica y moral, con el Padre (Joan. 10, 27—30). Jesús contrapone á su origen terreno su origen celestial (7, 28; 8, 14; 6, 46); ántes de su existencia terrena estaba en el Cielo (6, 62), al lado de Dios Padre (17, 5), de modo que existía ántes de Abraham (8, 58) y áun ántes del principio del mundo (17, 5, 24). Ha bajado del Cielo (3, 13; 6, 38. 51. 63) enviado por el Padre (7, 29; 8, 42; 13, 3. 16. 27; 18, 8) y desde el mundo volverá al lado de su Padre (6, 62; 8, 14; 16, 28; 20, 17). Dios es su padre en sentido estricto y que sólo á Él conviene (5, 17. 43; 6, 32; 8, 19—28. 36. 54.); y es esencialmente uno con el Padre (5, 19), en cuya virtud no puede hacer nada sin Él, porque la actividad externa de ambos es una misma. Es uno con el Padre y el Espíritu Santo, pues por medio de este último permanece juntamente con el Padre al lado de los suyos, áun despues de su partida (14, 23; 14, 3. 16. 17. 26; 15, 26).

1. Jesús es el *Λόγος* hecho hombre (1, 1. 14. I Joan. 1, 1. *Apoc.* 19, 13), en quien Dios se ha revelado al mundo; se le llama tambien *μονογενής*, *μονογενής υἱός*, el hijo increado del Padre (1, 14. 18; 3, 16. 18; I Joan. 4, 9), *ὁ υἱός, ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ*, para expresar su carácter real y verdadero de Hijo de Dios. El *λόγος* era *ἐν ἀρχῇ*, esto es, existía ántes de la creacion del mundo (Genes. 1, 1); el mundo ha sido creado por Él (1, 3. 10). Un sér existente ántes de la creacion del mundo es, segun el lenguaje bíblico, un sér divino, pues ántes de ser creado el mundo no existía más que Dios (*Prov.* 8, 22. 23; *Ps.* 91, 2; *Col.* 1, 17; I Petr. 1, 20; *Apoc.* 1, 17; 2, 8; 22, 13). Ántes de bajar al mundo el *λόγος* estaba *πρὸς τὸν Θεόν*, al lado de Dios, por donde, como persona, se le distingue de Dios, pero al mismo tiempo se expresa su asociacion íntima con Él. Y en esta asociacion eterna con Dios, era Dios asimismo y constituía con Dios Padre una sola esencia.

El *logos* es un sér independiente, personal, no mera personificacion de una fuerza ó atributo de Dios, ni tampoco una simple idea divina. Por esto está *πρὸς τὸν θεόν*, obra por sí (1, 3. 10. 11. 12), por esto se cree en Él (1, 12. cf. 2, 23; 3, 8; 15, 13. I Joan. 3, 23) y es enviado al mundo por el Padre (I Joan. 4, 9). El *logos* se ha hecho Carne (1, 14), es decir, se ha hecho hombre y está unido hipostáticamente á la humanidad; *σάρξ* no significa solamente la naturaleza corporal sino toda la naturaleza humana (I Joan. 4, 2; II Joan. 7: *ἐρχόμενον ἐν σαρκί*; I Tim. 3, 16: *ἐφανερώθη ἐν σαρκί*; *Rom.* 1, 3; 9, 3: *κατὰ σάρκα*), porque San Juan atribuye además expresamente al *Λόγος* hecho Carne *ψυχή* y *πνεῦμα* (10, 15. 17; 11, 23; 12, 27; 13, 21). Al aparecer el *logos* en la humanidad revela su magnificencia, mostrando muy especialmente su verdad, su gracia (1, 14) y su poder (2, 11. cf. 12, 37. 41).

2. No habrá quien, conociendo el estado actual de los estudios, se atreva á sostener que la doctrina de San Juan acerca del *logos*, es producto de la teosofía judío-alejandrina y de la especulacion gnóstica. Vid. lo dicho en la pág. 258 y mi *Apología* II. 1. pág. 98 y ss. Los sistemas gnósticos en que se observa cierta afinidad con el Evangelio de San Juan, léjos de informarlo, están con él en una relacion de dependencia evidentes. San Ireneo, *adv. Haeres.* III. 11: Tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, *et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam* . . . hi autem, qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem planissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum. Antes bien, la palabra y el concepto de *logos* existían ya desde hacia mucho tiempo en la Revelacion y la tradicion del Antiguo Testamento, especialmente en las Teofanías (*Exod.* 3, 2 — 4; 23, 20. 21; 33, 2. 14; *Num.* 20, 16), en la descripcion de la sabiduría y la palabra de Dios, *Proverb.* 8, 22 sq.; 30, 4; *Eccles.* 1, 2. 5; 24, 6 — 9; *Sap.* 7, 26; 8, 4; 9, 4. 7, 25 — 27: *ἀπίς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόφοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εὐλακρινής . . . ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀίδιου, καὶ ἔσπερον ἀκρίβωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγνόητος αὐτοῦ, μία δὲ οὕσα πάντα δύναται, καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα κινεῖ.* Cf. *Hebr.* 1, 3: *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τὰ πάντα τῷ λόγῳ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ κτλ.* cf. *Coloss.* 1, 14 — 20. En el Targumín de Onkelos y Jonatam, aparece el *logos* (*לוגוֹס*) en relacion con los textos arriba citados y se usa juntamente con *יהוה* para designar el verbo personal de Dios.

3. Jesús sin rechazar el ataque de los judíos (10, 33), autoriza sus propias palabras con un *argumentum a minori ad majus* (10, 34): quem Pater sanctificavit et misit in mundum: la santificacion es la comunicacion de la esencia divina del Padre al Hijo y precede por tanto á su mision al mundo. La unidad de su esencia, se infiere muy especialmente de la unidad de poder del Hijo y del Padre (10, 27 — 30). Como nadie puede arrebatarse al Padre la veja, tampoco puede arrebatársela al Hijo, porque (10, 30) *Ego et Pater num sumus*; de una unidad puramente moral no podría resultar en manera alguna unidad de poder. Manifiéstase asimismo la unidad de esencia en Joan. 5, 17 sq., donde comprueba el Señor el dicho que tanto irritaba á los judíos

(Patrem suum, *πατέρα ἑωτον*, dicebat Deum, aequalem se faciens Deo), alegando la unidad de su actividad y la del Padre (Joan. 5, 29. non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem; quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter faciet. cf. 30), que se deriva de su unidad de esencia con Él. Cierta, que San Juan emplea también las palabras "unum esse", para designar la asociación de los fieles entre sí, á que se sirve de prototipo la unidad esencial del *logos* con el Padre. Pero ni aún esta asociación de los fieles es puramente moral, sino mística basada en la comunión de la Carne y sangre de Cristo, y por consiguiente corporal (*σωματικῶς*) en cierto sentido. Cf. Cirilo de Alejandría, i. h. l., San Hilario, *De Trinit.* VIII. 13.

4. Del mismo modo que el Señor se llama á sí mismo "Hijo de Dios," *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, ó en términos generales "El Hijo," (*ὁ υἱός*), nómbrese juntamente en San Juan *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, recordando el pasaje de Dan. 7, 13 sq. Allí aparece sobre las nubes el Mesías *כְּבַר אֲנוּשׁ*, como un hijo del hombre, para defender su reino; pero es algo más que esto, porque el andar sobre las nubes no se atribuye sino á Dios (Jes. 19, 1; Nah. 1, 3; Ps. 17, 10. 11; 103, 3); es por tanto un sér divino en figura de hombre, el Mesías con sus dos naturalezas (Joan. 1, 15. 52; 3, 13. 14; 5, 27; 6, 27; 12, 34). En los Sinópticos se refiere el Señor especialmente á Daniel, al hablar de su exaltación celestial (Matth. 10, 23; 16, 28; cf. Marc. 9, 1; Luc. 9, 27; Matth. 26, 64; cf. Marc. 14, 52; Luc. 22, 69; Matth. 13, 41; 15, 27; cf. Marc. 8, 58; Luc. 9, 20; Matth. 19, 28; 24, 30 sq.; cf. Marc. 13, 20 sq.; Luc. 21, 27 sq.) Esta expresión significa también indirectamente que el Mesías existía ántes que el mundo, recordando el prototipo profético, así como Jesús "como hijo del hombre," cura á los enfermos y por virtud de su solo poder perdona los pecados, en lo cual veían los escribas una blasfemia (Matth. 9, 2 sq.; Marc. 2, 5 sq.; Luc. 5, 20 sq.); y también como hijo del hombre juzga á todos los hombres (Matth. 13, 14; 16, 27; 24, 31). Por esta razón al contestar Jesús á la pregunta del Sumo Sacerdote, si era el Mesías, el Hijo de Dios vivo, añade al mismo tiempo: *Amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem in nubibus caeli*; cf. *Apocal.* 1, 13; 14, 14. La opinión de algunos modernos (Schleiermacher, Neander, Kahnis) que niegan la relación de estos lugares con Dan. 7, y pretenden que la frase hijo del hombre no significa sino que Cristo es "el hombre ideal, la recapitulación de la especie humana," no puede sostenerse en manera alguna. Por otra parte la indicada relación con Dan. 7, no es inconciliable con lo que hay de verdadero en esta última opinión.

V. En las Epístolas del Apóstol San Pablo, contemporáneo de los primeros discípulos del Señor, escritas ántes de que se redactaran los Evangelios. Jesús aparece habitando en el Cielo, ántes de ser enviado á la Tierra (Eph. 4, 9; Rom. 10, 6; 8, 3; Gal. 4, 1. I Tim. 1, 15), y ántes de la creación del mundo (Col. 1, 16) el cual ha sido creado por Él (Col. 1, 16. I Cor. 8, 6). En su existencia anterior al mundo es la imagen personal de Dios (Col. 1, 15. II Cor. 4, 4), figura de Dios é igual á Dios (Phil. 2, 6. II Cor. 8, 9. Hebr. 1, 3), y en quien habita

corporalmente la plenitud de la divinidad (Col. 2, 9): Es sobre todo Dios, eternamente alabado (Rom. 9, 5), nuestro Salvador y nuestro Dios (Tit. 2, 13).

Rom. 1, 5: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεός ἐὼς ἄνωγειτός εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. La relacion de esta doxología con Cristo es la más natural gramática y lógicamente considerada. Hay otros pasajes en que de una manera más clara se llama á Jesucristo Dios: II Thess. 1, 12. Secundum gratiam Dei nostri et Domini Jesu Christi. Ephes. 5, 5. Non habet haereditatem in regno Christi et Dei. II Petr. 1, 1. In justitia Dei nostri et Salvatoris Jesu Christi. Tit. 1, 3. Secundum praeceptum Salvatoris nostri Dei; 2, 10. ut doctrinam Salvatoris nostri Dei ornent in omnibus. I Tim. 1, 1. secundum imperium Dei Salvatoris nostri et Jesu Christi spei nostrae. 2, 3. Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo. 4, 10. quia speravimus in Deum vivum, qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium. Tit. 2, 13. Expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi; cf. 3, 4. Cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei... quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorem nostrum. Es lo más verosímil que en Tit. 2, 13, el "magni Dei," y el "Salvatoris nostri Jesu Christi," (καὶ σωτήρος ἡμῶν), se han de entender como atributos coordinados de Jesús, pues por otra parte el vocablo "adventus," (ἐπιφάνεια), no se aplica nunca más que á Cristo (II Thess. 2, 8; I Tim. 6, 14; II Tim. 1, 10; 4, 1). El adjetivo "magni," junto con "Dei," no se emplea nunca al hablar del Padre en el Nuevo Testamento.

LOS CRITERIOS EXTERNOS DEL CRISTIANISMO.

TRATADO PRIMERO.

LA PRUEBA POR LAS PROFECÍAS.

Al tratar de esta prueba debemos discurrir separadamente: a) sobre las profecías de la Antigua Alianza acerca de Cristo; y

b) sobre las profecías de Cristo acerca de la historia de su Iglesia y el fin del mundo.

§ 32. LA ANTIGUA ALIANZA.

I. El hombre caído recibió, juntamente con el castigo de su pecado, la revelacion de los designios de Dios para redimirlo; y debía prepararse para la redencion futura por medio de la fe en la palabra divina y de la esperanza en Aquél que había de venir á quebrantar la cabeza de la serpiente. Como la humanidad se fuese apartando cada vez más de

la primitiva Revelacion divina, y hasta el conocimiento natural de Dios llegase á degenerar en idolatría, Dios eligió primero una familia y luégo un pueblo para que fuesen depositarios de la verdad revelada y de la esperanza en la redencion.

Gen. 3, 15: Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus. *Semen* (זרע) no significa aquí la colectividad, la descendencia en general, sino un individuo: cf. II Reg. 7, 12. *Paralip.* 17, 11. 12, como lo demuestra la circunstancia de estar en singular la proposicion relativa: cf. Gen. 15, 13; Exod. 30, 21; Levit. 20, 17; IV Reg. 17, 20; Ezech. 20, 5.

II. Dios despues de haber probado la fidelidad de Abraham natural de Ur en Caldea, concertó con él una alianza, en virtud de la cual prometió á éste. que le había hecho sacrificio voluntario de su obediencia, una posteridad bendita y que atraería sobre el mundo las bendiciones de Dios. La alianza con Abraham, el individuo escogido, contiene en gérmen la alianza con todo el pueblo de Israel. Dios la renovó con Isaac y con Jacob, el último de los cuales vió proféticamente las bendiciones que desde Judá habían de derramarse sobre todos los pueblos.

1. El escrito fundamental de la Antigua Alianza, la Ley, enlaza con el origen del mundo, del hombre y de todos los pueblos el origen del pueblo escogido por medio del cual habian de ser benditos todos los pueblos de la tierra. La Historia Sagrada no comienza con la descripcion de la esencia divina, sino con la del primer acto de Dios, con la creacion. La sagrada voluntad de Dios que dió vida y conserva á las criaturas es el fundamento de la doctrina de la Ley; el cantar hebreo "no describe la naturaleza como algo existente por si mismo, y magnificado por su propia hermosura," sino siempre en relacion constante con un elevado poder espiritual que la rige y gobierna (A. de Humboldt, *Cosmos*, II. pág. 45). La doctrina de la unidad de Dios, y especialmente la de la creacion del mundo es la base firmísima sobre que descansa la alianza, y coloca al pueblo escogido muy por encima de las filosofías y teogonías de todos los demás pueblos. Esta concepcion purísima de Dios y del mundo, no perturbada por ningun fantasma mitológico, está, como un milagro, al principio de la historia de la Alianza. y no puede concebirse, ni como fruto del instinto de la raza semitica (Renan, *Études d'histoire religieuse*, pág. 85 y ss., *Considérations sur le caractère général du peuple sémitique*, en el *Journal Asiatique*, 1859), ni como espiritualizacion progresiva de una deidad de tribus (Strauss, *La antigua y la nueva fe*, 6.^a ed., pág. 106). Véase contra Renan mi *Apología*. I. 2. pág. 339 y ss. A esto se agrega que miéntras la historia de los demás pueblos es puramente nacional, los libros de Moisés contienen la historia de la humanidad y su principio es el universalismo. Todos los hombres descienden de una sola pareja; despues del diluvio, Noé es el segundo padre del género humano. Y la misma eleccion de Abraham no es sino el camino por donde Dios ha de derramar sus bendiciones

sobre todos los pueblos de la tierra. De modo que el punto de partida y el término de los caminos de Dios es el universalismo: Cf. Genes. 12, 8; 18, 17; 22, 16; 28, 14. Israel es un pueblo sacerdotal, porque es el mediador de la Redencion: Rom. 3, 21; 9, 5. ex quibus Christus secundum carnem. Gal. 3, 16. Abrahæ dictæ sunt promissiones et semini ejus. Non dicit: Et seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno: Et semini tuo, qui est Christus.

2. La vocacion de Abraham es la base de la vocacion de Israel como pueblo escogido; con él comienza la más grande de todas las historias, la historia de la Alianza. Cierto que su vocacion es obra de la gracia; pero en ella intervino la cooperacion de Abraham que se manifiesta particularmente en su obediencia, en su fe, Gen. 12, 1 — 3; 15, 1 y ss., y en la santidad de su vida, Gen. 17, 1. 2. Una semilla bendita y fecunda en bendiciones tiene que engendrar una descendencia consagrada á Dios; de aquí trae su origen la circuncision como señal de alianza. En la circuncision que se encuentra tambien, aunque con distinta significacion, en otros pueblos, da Dios una prenda de la promesa de una semilla santa, la de Abraham y su posteridad. Es el símbolo de la santificacion de la descendencia para la propagacion del pueblo escogido y del más puro y noble de sus frutos, Cristo nacido de la Virgen Maria. De aquí tambien el cambio del nombre, Genes. 17, 5. Despues que por su sacrificio (Gen. 22, 2 ss.), ha probado del modo más eficaz su sumision á la voluntad divina, viene á ser para todas las edades “el padre de los creyentes.,” Rom. 4, 11.

3. Por amor á Abraham renueva Dios la alianza con Isaac (Gen. 26, 5. 4) y con Jacob (28, 13 — 15). Éste, al morir, bendice á sus doce hijos, cuyos descendientes forman un solo pueblo dividido en doce tribus, que se reconoce á sí mismo como tal (49, 7), ostentando el nombre de Israel, que Dios habia dado á su fundador (32, 30), y en el cual persevera el espíritu de Jacob. Á Judá corresponde ejercer la dignidad real, entre todas las tribus, hasta la venida de aquel á quien propiamente pertenece (el príncipe de la alianza); el שִׁילָה (es decir אֲשֶׁר לִי ó שִׁילָה), el esperado de todas las naciones.

III. Despues de habitar las doce tribus cuatrocientos treinta años en la tierra de Gosen en Egipto, Dios envió á Israel quien lo salvase de la opresion de los Faraones. Este fué Moisés, á quien Dios encomendó esa mision, revelándole su nombre. Despues de manifestar Dios con sus milagros su poder y su gracia en Egipto y de haber educado y preparado en el desierto al pueblo de Israel, celebró con él una alianza, por virtud de la cual, Israel habia de ser propiedad y heredero de Dios (Ex. 19, 8; Deuter. 32, 9).

1. Dios se apareció á Moisés (Exod. 3, 14) en el desierto bajo el símbolo del fuego ardiendo en una zarza (imágen de la humanidad degenerada). Dios dice de sí mismo: “Yo soy el que soy,” y por esto su nombre como Dios de la alianza es: “El es el que es,” en oposicion al אֱלֹהִים, la forma abstracta אֱלֹהִים (de אָלָה, temer, vid. Delitzsch, *Comentario al Génesis*, en aleman, pág. 30 y ss.

como Dios de la Revelacion universal (*nomen appellativum*) en la naturaleza יהוה, con la vocalizacion de יהוהי, es tercera persona de singular futura de יהוה ó היה, se llama por tanto יהוה, יהוה, ó יהוה. Segun Teodoreto (*Qu. in Exod. XVI*), los judios leian יהוה, los samaritanos יאזé, y otros judios יזó; Diodoro Siculo, I. 94; Macrobio, *Sat.* I. 18; San Jerónimo, *in Ps.* 8, 2.

El es el Dios verdadero y personal, que con este nombre, que es el suyo propio, se ha manifestado como Dios á su pueblo y se ha revelado á los patriarcas, "el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob." Tras de una larga lucha entre el milagroso poder de Dios y el de la mágia, y sólo despues de la noche en que dió muerte el Ángel del Señor á todos los primogénitos de Egipto, Faraon dejó en libertad al pueblo de Israel. La Sagrada Escritura no dice si las artes mágicas de los egipcios pertenecian á la mágia natural ó á la demoniaca. Defiende la primera opinion, *Sap.* 17, 7, Josefo, *Antiquit.* II. 13: la segunda Teodoreto, i. h. l. Pero el Ángel de la muerte recorre (פסח) las casas, cuyas puertas han sido marcadas con la sangre de la victima sacrificada á Dios. En memoria de este suceso, el pueblo debía celebrar anualmente la Páscoa; la comida del Cordero pascual es sacramental, es una asimilacion de la gracia salvadora; y esta misma es un sacrificio (*Exod.* 2, 27; 23, 18; 24, 25) un sacrificio de reconciliacion (*Exod.* 12, 11. 12. 22. 23). De aquí tambien el pan sin levadura, no corrompido por la podredumbre del pecado, las yerbas amargas y todo el condimento de los manjares en la cena.

2. El desierto fué para Israel un lugar de purificacion y de educacion; allí se encontró sólo con su Dios, experimentó el poder de su brazo, y de esta suerte fué preparado para celebrar alianza con Él. Dios quiere cumplir lo que ha ofrecido á su pueblo, si él por su parte, observa la alianza. El pueblo escogido ha de ser "una monarquia sacerdotal y un pueblo santo," (*Exod.* 19, 4). La ley fundamental de la alianza es promulgada desde el Sinai, que humea como un altar, sobre el cual se asienta la majestad de Dios (*Exod.* 20). La alianza es sellada por medio de un sacrificio (*Exod.* 24); Moisés rocia el altar con la mitad de la sangre de la victima, en señal de la adhesion del pueblo á Dios, y con la otra mitad al pueblo, como simbolo del estado nuevo, puro y agradable á los ojos de Dios, á que ha sido elevado en virtud de la Alianza.

IV. La ley promulgada desde el Sinai, para que el pueblo la observase, es en parte moral (*lex moralis*), en parte civil (*lex judicialis*) y en parte litúrgica (*lex caeremonialis*). El decálogo es la ley fundamental de la Alianza y la suma de la ley moral; su norma suprema es el servicio del único verdadero Dios. La ley civil descansa sobre la idea, que Dios es el Rey de Israel. La ley litúrgica presupone que Israel es un pueblo sacerdotal. Esta misma ley establece que haya un lugar santo donde Dios habita y está cerca de su pueblo; tiempos santos y ante todo las fiestas anuales de la Páscoa, de Pentecostés y de los tabernáculos; personas santas, sacerdotes de la tribu de Levi, de la familia de Aaron, que sirvan de mediadores entre Dios y el pueblo; actos santos y especial-

mente sacrificios cruentos é incruentos. De esta suerte la ley «educa al pueblo para Cristo» (Gal. 3, 24), y es prototipo de la redencion futura (Col. 2, 17; Hebr. 9).

1. El Decálogo abarca las normas de la fe y de la moral; enseña la esencia de Dios, y de este fundamento deriva nuestros deberes morales para con Dios, para con nuestros prójimos y para con nosotros mismos. Es el núcleo de la religion del pueblo escogido y la suma de toda la religion (*Deuteron. 6, 5; 10, 12; Num. 19. 18. 24. cf. Matth. 22. 34*), la regla de nuestros pensamientos, palabras y acciones. Es y será siempre la base de toda nuestra educacion y cultura; por esto mereció ser escrito sobre tablas de bronce por el dedo mismo de Dios (*Exod. 31, 18; 32, 15*) y ser conservado en el *Sancta Sanctorum*.

Es asunto de controversia como fueron distribuidos estos diez mandamientos «diez palabras» (*Exod. 34, 28; Deuteron. 4, 13; 10, 4*) en las dos tablas. La opinion más probable es la corriente en los países occidentales, á contar desde San Agustin, y aceptada por católicos y luteranos, segun la cual en la primera tabla se escribieron los tres primeros mandamientos (contando como una sola la prohibicion de adorar á otros dioses y la del culto de las imágenes), y en la segunda los siete siguientes (considerando como dos mandamientos distintos el no desear la mujer del prójimo y el no codiciar los bienes ajenos). Una tabla por tanto sostenia los deberes para con Dios y la otra los deberes para con el prójimo.

2. Dios es el rey de Israel; tal es la ley fundamental del reino israelita; por esto todas las leyes eran preceptos de Dios, y por esta misma razon estaba prohibido á los israelitas toda asociacion con los pueblos paganos (*Exod. 23, 24 ss.*) Israel es un pueblo sagrado, separado de los demás pueblos y especialmente consagrado á Dios — un pueblo sacerdotal, (*Exod. 19, 5, 6*). De aqui la diferencia que establece la ley entre animales puros é impuros, que se remonta á la más remota antigüedad; en la Antigua Alianza fué esto una muralla que separaba á Israel del resto del mundo. Las leyes acerca de la purificacion se refieren tambien á la vocacion de Israel, y son expresion al mismo tiempo de la corrupcion general.

3. Las ceremonias sagradas estaban á cargo de los sacerdotes: los cuales no poseían tierras, ni podían desempeñar cargos civiles, y vivían del diezmo. Los sacerdotes y el Sumo Sacerdote jefe de todos ellos, salían de la familia de Aaron, y los descendientes de la tribu de Levi (*Levitas*) estaban al servicio del Santuario. La vestidura sagrada de los sacerdotes (la túnica blanca) y especialmente la del Sumo Sacerdote (la diadema con esta inscripcion: «consagrado á Dios,») son simbolo de la pureza y santidad de su cargo. Su mision es enseñar la ley (*Lev. 10, 11; Malach. 2, 7*), bendecir al pueblo (*Num. 6, 24*) y particularmente reconciliarlo con Dios por medio de los sacrificios y la oracion (*Hebr. 9*). Esta expiacion no sólo se indica sino que se verifica por medio del sacrificio, no ciertamente por la virtud propia de este acto, sino por los méritos de Aquél, de cuyo sacrificio era anticipacion. San Agustin, *Qu. XXV. in Num.*: Quae sacrificia, si per se ipsa intenduntur, nulli peccato possunt mederi; si autem res ipsae, quarum haec sacramenta sunt, in eis inveniri potuerit purgatio peccatorum. Cf. *Hebr. 9*. Ni el sumo Sacerdote realiza la idea de la

santidad perfecta (*Hebr.* 7, 26), ni el sacrificio produce una verdadera y perfecta expiación: por esto la institucion del sacrificio de los animales y su ofrecimiento por el sacerdote son tipos del verdadero sacerdocio y del verdadero sacrificio futuros.

Como el pecado es en su esencia un goce natural, por eso la abstinencia es, despues de la caída, un elemento esencial, así del sacrificio cruento como del incruento. De aquí que el objeto del sacrificio fuese consagrado á Dios y sustraído al uso del hombre. Así el sacrificio simbolizaba la adhesión del alma á Dios, y era al mismo tiempo una renuncia del hombre á sí mismo. Los animales destinados al sacrificio eran los domésticos, por estar más próximos al hombre; excluyéndose sólo al perro y al cerdo á causa de su impureza simbólica. Por el contrario, el animal sin mancha era el símbolo del sacrificio enteramente puro (*Levit.* 22, 10. *I Petr.* 1, 19). Despues de haber transmitido el israelita sus culpas simbólicamente, por medio de la imposición de las manos, al animal que iba á ser sacrificado, y de reconocer delante de Dios por medio del sacrificio de que por su pecado había merecido la muerte, el sacerdote rociaba con la sangre de la víctima las columnas del altar de la alianza en el pórtico, ó del altar de los perfumes en el *Sancta*, ó las del Arca de la Alianza en el *Sancta Sanctorum*: porque la expiación está en la sangre, en donde está la vida (*Levit.* 17, 11). La quema total ó parcial del animal sacrificado indicaba la purificación del hombre, reconciliado con Dios, por medio del fuego (*Ezech.* 43, 15. 16). Al consumirlo en el fuego del altar renunciaba el israelita á disfrutar del animal sacrificado y lo consagraba á Dios, que en su infinita bondad lo aceptaba y lo purificaba, y de esta suerte toda criatura era santificada en principio nuevamente por medio del sacrificio (*Gen.* 15, 7).

En el holocausto (*עֹלָה*) se quemaba enteramente la víctima, lo cual significaba perfecta sumisión á Dios. En el sacrificio expiatorio del pecado (*חַטָּאת*) y de la culpa (*אֲשָׁם*) se imploraba el perdón de sus pecados; en el sacrificio propiciatorio (*שְׂלֵמִים*) daba el israelita á Dios el tributo que le debía; no se quemaban más que las partes grasientas, y el resto podían disfrutarlo los sacerdotes y los sacrificantes. Había un sacrificio expiatorio en el cual la expiación perfecta no se verificaba en la cena (*Ezech.* 45, 15; *Deuteron.* 12, 12). El sacrificio incruento ó de manjares (*בְּבִיחָה*) se hacia á veces unido con el holocausto ó con el sacrificio propiciatorio, y á veces independientemente. Vid. Kurtz, *Los sacrificios del Nuevo Testamento*, en alemán, pág. 74 y ss.; Keil, *Arqueología bíblica*, I, pág. 200 y ss.; Tholuk, *El Antiguo Testamento en el Nuevo*, 5.^a ed., 1861, pág. 90 y ss.; Thalhoffer, *El sacrificio de la Antigua y de la Nueva Alianza*, Ratisbona, 1870.

Así como la transmisión de los pecados por medio de la imposición de las manos, era meramente típica, aludiendo á su futura y real transmisión al verdadero é inmaculado cordero de Dios, que tomó sobre sí los pecados del mundo (*Joan.* 1, 29; *II Cor.* 5, 21; *I Petr.* 1, 19; *Jes.* 54, 4 sq.), así también el sacrificio y el rociar la sangre de la víctima aludían al sacrificio voluntario de Cristo (*Hebr.* 9, 15, 27 — 28; *Philipp.* 2, 8 sq.; *II Cor.* 5, 15; *I Cor.* 15, 3; *Ephes.* 2, 13). En la cena del sacrificio propiciatorio, el israelita venía á ser comensal de Dios, pero sólo típicamente, hasta que, no ya en prototipo y símbolo, sino realmente, lo llegase á recibir en la Sagrada Eucaristía, en la tierra, y en la cena de las bodas en el Cielo (*Matth.* 29, 29).

Así como no podían sacrificar sino los sacerdotes instituidos por Dios y de la manera por Él establecida, así tampoco debían celebrarse los sacrificios sino en el lugar que Dios había destinado para este objeto. Este era el Tabernáculo (בֵּית כֶּן וְ אֹהֶל מוֹעֵד) espacio de cien varas de largo y cincuenta de ancho, que constaba de las partes siguientes: el pórtico (הַצֵּנִי), donde estaba el altar de los holocaustos y el estanque de las purificaciones, y el tabernáculo, dividido por una cortina en dos partes: el *Sancta* de veinte varas de largo y diez de ancho, y el *Sancta Sanctorum*, pieza cúbica de diez varas. En el *Sancta* estaban el altar de los perfumes, los candelabros y la mesa de los panes de proposición; en el *Sancta Sanctorum* el Arca con las tablas de bronce; sobre ella, como símbolo de la presencia de Dios, en tiempo de Moisés constantemente, y después sólo algunos momentos, un rayo de luz (שִׁבְעָה). Esta misma división se observó después en la construcción del templo. El pueblo estaba en el pórtico; y como necesitaba expiar sus pecados por los cuales había merecido la muerte, no podía acercarse al *Sancta* (Rom. 7; Hebr. 10, 11), donde sólo era permitido entrar al santo teocrático (Num. 16, 8), al sacerdote como representante de Dios. El *Sancta Sanctorum* alude á Cristo crucificado, el verdadero Schechinah (Joan. 1, 14; Hebr. 10, 1) que habita corporalmente entre los suyos (Hebr. 12, 22). Con su muerte se rasga la cortina que separa el *Sancta* del *Sancta Sanctorum* (Matth. 27, 51; Hebr. 10, 20). Su vida corporal, es un sufrimiento y una lucha constante, y durante ella, su magnificencia celestial está oculta bajo el velo del cuerpo. Por eso el *Sancta Sanctorum* representa típicamente á la Iglesia triunfante con Cristo en la otra vida, el *Sancta* á la iglesia militante con Cristo en la vida presente (Hebr. 6, 19). Toda la ley ceremonial, es, pues, típico-simbólica, conforme al espíritu de la antigüedad, cuyo lenguaje natural era el símbolo. Interviniendo en todos los actos de la vida, esta ley debía santificar y elevar al pueblo, preservarlo de caer en los errores del paganismo y de toda impureza, infundirle con la práctica de las virtudes del celo por las cosas sagradas y prepararlo de esta suerte para la redención futura.

5. El número siete era la norma de los tiempos santos. El día sétimo era el sábado, día de descanso consagrado á Dios (entrada de un nuevo cuarto de luna, alusión á los días de la creación : en el sétimo mes (Tischri) caía la gran fiesta de la reconciliación: el sétimo año era el año de sábado, en el cual se daba tregua á las tareas del campo, y todo lo que espontáneamente producía la tierra era propiedad común: el año siete veces sétimo era el año de jubileo (שֵׁשֶׁת הַיָּבֵיב), y en él todos los bienes enajenados volvían á poder de sus primitivos poseedores. La Pascua (פֶּסַח) era una fiesta de primavera en que se conmemoraba la salida de Egipto: la de Pentecostés, fiesta de verano, conmemorativa de la promulgación de la ley en el Sinai; la de las palmas, fiesta del otoño en recuerdo del paso por el Desierto. Estas fiestas y tiempos eran, pues, alusiones al gran año del jubileo, en que había de verificarse la verdadera, la eterna reconciliación y en que todo había de ser restaurado.

V. La tierra prometida está en el centro del mundo antiguo, en

contacto con las tres partes del mundo antiguo y con sus naciones (Ezech. 5, 5) más importantes, viniendo á ser como un elevado puente entre el Eufrates y el Nilo, que une entre sí á los pueblos cultos de la antigüedad. Allí vivió Israel más de cuatrocientos años gobernado por jueces, hasta que Samuel, el regenerador moral y político de su pueblo, estableció la monarquía.

1. Israel no tenía desde el punto de vista humano ningún derecho sobre Canaan; pero fué instrumento de la justicia penal de Dios (Gen. 15, 16). El período que se extiende desde Josué hasta Samuel fué un período de lucha y á veces de decadencia. La monarquía considerada en sí misma estaba en contradicción con la idea de Israel, que no debía tener por rey sino á Dios; pero Samuel accedió á las súplicas de su pueblo, porque éste no podía ya comprender aquella relación meramente espiritual. Saul fundó su reino sobre su propia fuerza, sobre la fuerza material y olvidó que no era sino representante de Dios; por lo cual tuvo que sucumbir. Después fué elegido David, en cuyo tiempo plugo á Dios elevar al orden divino la monarquía, que no había hecho sino tolerar en Saul. Por esto David fué ungido (II Reg. 2, 4; 5, 3) y vino á ser símbolo del Mesías. David hizo de Jerusalem el centro del imperio, la sede de la monarquía y del Arca de la Alianza. Dios renovó la alianza con él, prometiendo á su descendencia un reino eterno, cuyo monarca habría de ser hijo de Dios (II Reg. 7, 8 sq.; Ps. 88, 4. 5. 31.).

Bajo el reinado del hijo de Salomón, que siguió las huellas de su padre, se dividió el reino en dos partes: el de Judá formado por dos tribus, y el de Israel por las otras diez. Al primero correspondieron las bendiciones que Jacob había prometido á Judá, y en él perseveraron la monarquía y el sacerdocio legítimos. Todos los reyes de Israel, á contar desde Jeroboam, y la mayor parte de los de Judá cayeron en la idolatría. En el reinado de Oseas fué Israel cautivo de los asirios (722 a. Chr.), y en tiempo de Ezequías sufrió Judá el cautiverio de Babilonia (589 a. Chr.).

2. Así como la división del reino de Israel representa la futura división entre el reino espiritual del Mesías y el reino temporal, así también la ruina del Estado israelita fué el medio de que Dios se sirvió para que los verdaderos israelitas (Joan. 1, 47) suspirasen todavía con más impaciencia por el reino divino del Mesías. A fin de prepararlos más y más para la Redención futura los grandes Profetas procuraron despertar y avivar esta aspiración antes y mientras duró el cautiverio.

3. Los Profetas fueron escogidos inmediatamente por Dios para que anunciaran su verdad, revelasen su voluntad y "viesen", lo porvenir (Jes. 6; Jerem. 1; Ezech. 1). Recibieron, pues, una misión extraordinaria, además de la ordinaria de sacerdotes instituidos por Dios: y donde, como en Israel, faltaba este sacerdocio, recibieron una organización sólida y formaron discípulos animados de su mismo espíritu (I Reg. 20, 35; II Reg. 2, 3. 5); en Judá, por el contrario, su cargo tuvo más bien carácter supletorio. La misión del sacerdote es servir de mediador entre Dios y el pueblo, la del Rey dirigir al pue

blo en nombre de Dios y conforme á sus leyes, y la del Profeta, anunciar, lleno del espíritu de Dios, que hablaba por él (אֲנִי, יְיָ, II Petr. 1, 21: II Reg. 10, 6), lo que Dios quiere comunicar á su pueblo. En los Profetas se manifiesta con gran fuerza y eficacia el espíritu que informa toda la saludable economía del Antiguo Testamento. Pero Dios conducía á la Antigua Alianza hácia la Nueva. Por esta razon el futuro reinado del Mesías es el asunto fundamental de las predicciones de los Profetas mayores, los cuales cuanto más se acercaba la plenitud de los tiempos, bosquejaban con rasgos más precisos y determinados el cuadro de lo que había de suceder.

§ 33. LAS PROFECÍAS MESIÁNICAS DE LA ANTIGUA ALIANZA.

E. W. Hengstenberg. *Cristología de la Antigua Alianza* (en alemán), 3 vol., Berlin, 1829. J. Bade, *Cristología del Antiguo Testamento*, 3 vol., Münster, 1850—51. L. Reinke, *Las profecías mesiánicas de los Profetas mayores y de los menores*, 4 vol., Giesen, 1859—1862; *Los salvos mesiánicos*, 2 vol., 1857—58.

I. El comienzo de las profecías mesiánicas coincide con los comienzos del linaje humano, con la promesa de un Salvador que vendría á quebrantar la cabeza de la serpiente (Gen. 3, 15). La promesa de la Redención que había de llevar á cabo un hijo de mujer, fué precisada más todavía, al decirse que procedería de la estirpe de Abraham, por quien serían benditas todas las naciones de la tierra (Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18); fué renovada a Isaac y Jacob (Gen. 26, 4; 28, 4) y éste último la transmitió á Judá como su última y mejor bendición (Gen. 49, 10).

1. Gen. 3, 14 sq. Et ait Dominus Deus ad serpentem: Quia fecisti hoc, maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae: super pectus tuum gradieris et terram comedes cunctis diebus vitae tuae. 15: Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus (הָיָא יְשׁוּפֵךְ רֵאשׁ יְאִתָּהּ הַשִּׁימָנִי עֲקֵבָהּ). A semejanza de la maldición de la higuera por el Señor (Matth. 21, 19) y del acto simbólico de la gran fiesta de la reconciliación (Lev. 16, 20) la pena y la maldición hieren directa é inmediatamente á la serpiente, é indirectamente á quien fué, por causa de ella, autor del pecado. San Agustín, *Gen. ad lit.* XI. 36: Nunc ergo, quod serpenti dicitur, et ad eam, qui per serpentem operatus est, utique refertur, procul dubio figuratum est; nam in his verbis tentator ille describitur, qualis generi humano futurus esset. La maldición, y la promesa subsiguiente de un Redentor que quebrantaría la cabeza de la serpiente, no se hizo á ésta sino al hombre; por eso Dios se acomodó á la manera de ver del hombre, en quien no estaban aún divorciados los sentidos y el entendimiento. El seductor se presentó al hombre en figura de serpiente, y por esto al maldecir Dios al reptil, comprendió el hombre que maldecía también al autor del pecado, y entendió que al prometérselo el triunfo sobre la serpiente y que la

cabeza de ésta sería quebrantada por el hijo de la mujer, se le prometió la redención del poder y de la influencia de la serpiente. No se trata de una enemistad entre el hombre y la serpiente, pues que el hombre, y no la mujer, es el representante del linaje humano. Esta enemistad (אִיְבוּהָ) la estableció Dios entre la mujer y la serpiente, cuya descendencia es identificada con la serpiente misma (Joan. 8, 44. Act. 13, 10. I Joan. 5, 8). La lucha es, pues, entre «la mujer», צַדִּיקֵי אֱלֹהִים (Jes. 7, 14. Mich. 5, 3) y el diablo. Cf. Leo, *De Nativ. Dom. Serm.* II. 1: Denuntians serpenti futurum semen mulieris, quod noxii capitis elationem sua virtute conteret; Christum scil. in carne venturum. Cf. Patrizi, *De interpretatione Script. sacr.* Lib. II. pág. 41 sq.

2. La promesa hecha á Jacob es la que más claramente revela el concepto mesiánico. Gen. 28, 14: Benedicentur in te et in semine tuo cunctae tribus terrae. La bendición se trasmite por medio de Abraham (22, 18) y de Jacob (26, 4) á toda su posteridad (בְּךָ יִבְרַךְ יְהוָה).

Sobre el significado de las formas variables Niphal ó Hithphael (הִתְבְּרַכְתִּי y בִּרְבִּיתִי) en בְּךָ véase á Gesenius, *Gramática*, en alemán. § 68. 71; la traducción «se felicitan mutuamente» no la consienten ni la Gramática ni el sentido.

II. Al fundar el reino de las doce tribus, transmitió Jacob moribundo la bendición de Dios á Judá, y señaló al mismo tiempo la época en que vendría al mundo el Redentor prometido, á saber, cuando perdiera su independencia el reino de Judá (Gen. 49, 11).

Gen. 49, 10. Non auferetur sceptrum de Juda et dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit exspectatio gentium (שִׁילָה). (וְיָלֵךְ יַקָּהָת עַמִּיּוֹם לֹא יִכְיֶיךָ שֶׁבֶר בַּיְהוּדָה יִבְהַקֵּם בֵּינָם יִגְלֶיךָ עַד כִּי-יָבֹא שִׁבְתָּ). Cetro significa soberanía política, independencia, cf. Ps. 2, 9. Num. 24, 17 LXX. אֶת־בְּהֵמֶת עֹסֶה לְעַמּוֹ, legislador LXX. אֶת־עֲלֵמֵי־מֵטֶסֶט. La estirpe de Judá no conservó su autonomía sino hasta la venida de Cristo, y su nombre sirvió para designar á todos los demás israelitas (judíos) I *Maccab.* 8, 20; I *Esd.* 1, 5: 4, 12. Cf. Josefo, *De bell. judaic.* VI. 6. Joan. 8, 5. 18, 31. 19, 6. Con la venida de Schiloh vendrá también un nuevo y bendito imperio. La interpretación gramatical no es de influencia esencial para la explicación del sentido mesiánico שִׁלָּה = שִׁלָּה = שִׁלָּה = שִׁלָּה cf. Ezech. 21, 32. (עַד-בּוֹא אֲשֶׁר לֵךְ), “hasta la venida de Aquel á quien pertenece la soberanía”; así el *Targum. Samar.* LXX. *Syr.* cf. Jahn, *Append. hermeneut. fascic.* II. pág. 179 sq. Patrizi, *l. c.* pág. 94, ó la ciudad de Silo (véase á Delitzsch, Rosenmüller, i. h. 1. ó el que ha de traer la paz שִׁלָּה = שִׁלָּה = שִׁלָּה = שִׁלָּה Henstenberg, *Cristología de la Antigua Alianza*, I. pág. 67; San Jerónimo: “qui mittendus est,” de שִׁלָּה; “su hijo,” de שִׁלָּה, póstumo *Deuter.* 28, 57. Calmet, *Bade (Cristología)*, I. pág. 95. עַמִּיּוֹם significa no sólo la estirpe de Israel sino todos los pueblos de la tierra; cf. Gen. 12, 3; Is. 2, 2. 3; Is. 11, 10; Dan. 7, 11, donde גִּזְרֵי עַמִּיּוֹם alterna con יָלֵךְ וְיַקָּהָת y puede significar “y será la esperanza del pueblo,” (*LXX. Syr. Vulg.*) “y el pueblo le obedecerá,” (Kimchi, Gesenius, Winer, Rosenmüller), “y los pueblos se congregarán en torno de él,” (*Aquil. Sam.*). Autorizan la primera

interpretacion todos los pasajes que dicen ser el Mesías el esperado de las gentes, Is. 11, 10; 42, 4; 51, 5; 60, 9; Hagg. 2, 8; Mal. 3, 1.

III. En el desierto, durante las guerras que sostuvieron los Israelitas para conquistar la tierra de promision, profetiza Balaam la estrella que ha de salir de Jacob y el cetro que ha de levantarse de Israel. Próximo al término de sus expediciones, anuncia Moisés al profeta que Dios suscitaría de enmedio del pueblo, y el cual sería su representante en la tierra, fundador de una nueva y más elevada alianza, y legislador.

1. Num. 24, 17. Videbo eum, sed non modo: intueor illum, sed non prope. Orietur stella ex Jacob et consurget virga de Israel: et percuetur duces Moab vastabitque (יִקְרַר) recreabit, de קָרַר) omnes filios Seth.

Balaam ve al Mesías bajo el símbolo de la estrella y del cetro; y en vez de maldecir á Israel, como deseaba Balac, lo bendice, por consideracion al monarca Divino que había de surgir de aquel pueblo. Cf. Matth. 2, 2; Luc. 1, 78; אֲנִי הָאֵלֹהִים הַגָּדֹל אֲנִי הַמְּשֻׁבָּח. Apoc., 22, 16; cf. II Petr. 1, 19: stella splendida et matutina. Calmet, *Dissert. de Mag.*, p. 29. ed. Wirceburg.: Jesus Christus verum erat astrum, cujus adventum indicatura tantum materialis ea stella fulgebatur. Justino, *Dial. c. Tryph.*, c. 106: Cuando al nacer el Señor apareció una estrella en el cielo, vinieron á adorarle magos de Arabia, que conocieron por esta señal el suceso que acababa de verificarse. Eusebio, *Demonstr. evang.* IX. 1: La estrella que se apareció á los Magos era un símbolo de Cristo. La última sublevacion de los judíos (131 p. Chr.) fué capitaneada por Bar-Chochba (בַּר כּוֹחְבָּא), que bajo este nombre pretendía pasar por el Mesías. Sobre שֶׁבַע cf. Is. 11, 1.

2. Deuter. 18, 15: Prophetam de gente tua et de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus: ipsum audies. 18: Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui: et ponam verba mea in ore ejus, loqueturque ad eos omnia, quae praecepero illi. 19: Qui autem verba ejus, quae loquetur in nomine meo, audire noluerit, ego ultor existam.

Moisés prohibe al pueblo en nombre de Dios, que cuando habite en la tierra prometida, interrogue á los falsos profetas, y le recuerda la promesa que Dios le había hecho al promulgar la ley desde el Sinai, de que entre ellos surgiría el Profeta אֲנִי הָאֵלֹהִים הַגָּדֹל אֲנִי הַמְּשֻׁבָּח, á quien deberían escuchar. El cual sería un profeta como Moisés (מֹשֶׁה), á quien no igualaría ningun otro profeta humano. Deuter., 34, 10: Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem. Será, como Moisés, salvador, fundador de una alianza y mediador. Cayetano, i. h. l. . . Non de propheta in generi, sed de propheta vice Dei legislatore est sermo (ut ex circumstantiis patet.) Deum siquidem timebant audire ad ulteriora legis procedentem, atque ideo aptissime. . . ex tunc promittitur ipsemet Deus in natura humana allocuturus populum humanissime, non majestate. . . Extra propositum erat tunc Deum revelare Moysi, futurum prophetam similem ipsi Moysi. nisi de propheta legislatore loqueretur. La interpretacion de אֲנִי הָאֵלֹהִים en sentido colectivo, como si se tratase de una

série de profetas (El Tostado, Dathe, Vater, Rosenmüller) es inadmisibile, porque el origen de la profecía se remonta á la promulgacion de la ley por el Señor y á su promesa.

Cf. Joan. 1. 19, 21: Et interrogaverunt eum. . . Propheta (ὁ προφήτης) es tu? Joan. 6, 14: Quia hic est vere propheta (ὁ προφήτης), qui venturus est in mundum. Así lo acredita tambien la creencia de la Samaritana, cuyo pueblo sólo creía en el Pentateuco. Joan. 4. 25: Scio quia Messias venit; cum ergo venerit, ille nobis annuntiabit omnia. Matth. 17. 5. Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui: ipsum audite. Joan. 5 46: Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit. Act. 3, 22: Moyses quidem dixit: Quoniam Prophetam suscitabit vobis Deus vester de fratribus vestris tanquam me, ipsum audietis juxta omnia, quaecumque locutus fuerit vobis.

IV. Como la misión profética y el sumo sacerdocio, la monarquía representa tambien típicamente al rey de Israel, al Mesías, cuyo reino será eterno. Así está consignado principalmente en la promesa hecha á David, sobre la cual se fundan todas las profecías posteriores acerca del Mesías, hijo de David.

II. *Reg.* 7. 11. Et regnum dabo tibi ab omnibus inimicis tuis: praedicteque tibi Dominus, quod domum faciam tibi Dominus. 12. Cumque completi fuerint dies tui, et dormieris cum patribus tuis, suscitabo semen tuum post te, quod egredietur de utero tuo, et firmabo regnum ejus. Ipse aedificabit domum nomini meo, et stabiliam thronum regni ejus usque in sempiternum. 14. Ego ero ei in patrem, et ipse erit mihi in filium: qui si inique aliquid gesserit, arguam eum in virga virorum, et in plagis filiorum hominum. 15. Misericordiam autem meam non auferam ab eo, sicut abstuli a Saul, quem amovi a facie mea. Cf. III *Reg.* 9, 3 — 5. I *Paralip.* 17, 10 — 14.

David, despues de haber triunfado de sus enemigos, quiso erigir al Señor un templo digno de Él. (II *Reg.* 7, 2); Natan, que habia aprobado este proyecto, tuvo por la noche una revelacion del Señor, el cual le dijo que el Rey no debía edificar una casa para Dios, que Dios la edificaria para él. Sobre el significado de esta profecía hay tres opiniones. Segun una de ellas se refiere exclusivamente á Cristo (Tertuliano, San Cipriano, Lactancio, San Agustin, San Ambrosio, San Braulio, San Cirilo de Alejandria): segun otra, que es la corriente entre los Judios, se refiere únicamente á Salomon; segun la tercera, se refiere en parte á Cristo y en parte á Salomon (Calmet). Nosotros creemos ser esta última la mejor interpretacion: así, tomada en sentido literal se refiere á Salomon; tomada en sentido típico, al Mesías. Ps. 78, 4. 5. 36 — 38: Ecd. 24, 34: 47, 13: I *Mace.* 2. 57; Act. 2, 30; 13. 23; Hebr. 1. 5; Ego ero illi in patrem, et ipse erit mihi in filium. Segun su sentido completo y más profundo, esta promesa no se cumplió sino en Cristo, que es el único que podía edificar á su Padre una casa digna de Él, la Iglesia cristiana. Luc. 1, 32: Ille erit magnus et filius Altissimi vocabitur, et dabit illi Dominus Deus sedem *David patris ejus* et regnabit in domo Jacob in aeternum. Cf. Matth. 1, 1: 20, 30, 31: 21, 9, 22, 42; Marc. 11, 12; Apoc. 22, 16: 5, 5; 3, 8; Act. 2, 30. 31. Precisamente por esto se llama ya al Mesías en la Antigua Alianza, David. Ezech. 34, 23, 24; 37, 24; Jerem. 30, 9; Hos. 3, 5.

V. En los libros históricos se consignó ya la esperanza en el Mesías, relacionándola con los grandes períodos de la historia del pueblo escogido. Los Salmos de David y el ciclo de Cantares sagrados que vino á agregarse á ellos, ofrecen con los rasgos más claros, precisos y característicos la imágen del futuro rey ungido por Dios, cuyo grandioso imperio y universal soberanía anuncian, inmediata y propiamente en parte, y en parte de una manera figurada. (Matth. 22, 43; Act. 4, 25; II Petr. 1, 20, 21; I Petr. 1, 11). La profecía relativa á la pasión del Mesías no está más que aparentemente en oposicion con esta descripción de un rey sacerdotal, poderoso y magnífico, cuyo reino lleno de paz y de ventura se ha de extender por todas las naciones y ha de durar eternamente.

1. Las citas de los Salmos en que el Nuevo Testamento reconoce que hay una profecía en sentido estricto, ó literal ó típico (sentido figurado) son: Matth. 13, 35; cf. Ps. 77, 2. Matth. 21, 9; Ps. 117, 25, 26. Matth. 21, 42; cf. Ps. 117, 22; Matth. 22, 43; cf. Ps. 109, 1. Matth. 27, 35; cf. Ps. 21, 19. Matth. 27, 46; cf. Ps. 21, 2. Joan. 13, 18; cf. Ps. 40, 10. Joan. 15, 25; cf. Ps. 24, 19; 68, 5. Joan. 19, 28, 30; cf. Ps. 68, 22. Joan. 21, 17; cf. Ps. 21, 23. Act. 2, 25; cf. Ps. 15, 8. Act. 2, 30; cf. Ps. 88, 5. Act. 4, 25; cf. Ps. 2, 1. Act. 13, 33; cf. Ps. 2, 7. Hebr. 1, 8, 9; cf. Ps. 44, 7, 8. Hebr. 1, 13; cf. Ps. 109, 1. Hebr. 2, 11, 12; cf. Ps. 21, 23. Hebr. 5, 6; cf. Ps. 109, 4. Hebr. 10, 5; cf. Ps. 39, 7.

2. Entre los Salmos propiamente mesiánicos, ocupa el primer lugar el Ps. 2. Ni David, ni Salomon, ni otro rey alguno puede ser sujeto del siguiente pasaje, V. 8: *Postula a me et dabo tibi gentes haereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae.* Cf. Gen. 12, 13; 18, 18; 22, 18, 26, 4; 28, 14; ni tampoco de estos otros, V. 10, 12: *Et nunc reges intelligite, erudimini qui iudicatis terram.* V. 11: *Servite Domino in timore; et exultate ei cum tremore.* V. 12: *Apprehendite disciplinam (בְּיַסְדֵי-יְהוָה), ne quando irascatur Dominus, et pereatis de via justa; ni del V. 7: Filius meus es tu, ego hodie genui te,* texto que no hay ningún fundamento para interpretar sólo en sentido figurado (en el de declararlo engendrado, Hengstenberg); cf. Hebr. 1, 5; 5, 5; Act. 13, 37. De la dignidad de Cristo como hijo de Dios se deriva su sumo sacerdocio y su resurrección.

3. El Ps. 71 describe la felicidad del reino, cuyo soberano instituido por Dios, gobierna justamente y procura eterna paz á sus pueblos, administrando justicia á los oprimidos y amparando á los pobres; y que ha de imperar sobre el universo entero, recibiendo homenaje de todos los reyes y naciones. Que el sujeto de las promesas es el Mesías lo afirman la tradición Targum, Aben-Esra, Kimchis, Teodoreto, i. h. l. y sus mismos atributos (véase á Hengstenberg, *Christologia*, Umbreit, Tholuet, Bade, Reinke).

4. El Ps. 109 describe al Mesías en su trono, ejerciendo la soberanía con Dios: el cual luchará contra sus enemigos hasta convertirlos en escabel de los piés del Mesías, V. 1 — 6. El Mesías no solo es rey, sino que es tambien al mismo tiempo sacerdote V. 4. Este atributo es esencial, é indica un

progreso en el conocimiento de la dignidad mesiánica. Además de la tradición (Talmud en Schoettgen, *De Messia* 17. 48. p. 117. 205. 453 — 55. 849. 897. 919. 941.), deponen en pro del carácter mesiánico de este Salmo, todos los Santos Padres. En V. 1, se llama al Mesías “Señor”, del rey, y se dice que está sentado á la derecha de Dios. V. 3, adorno sagrado del guerrero y (segun LXX Vulg.), engendrado desde la eternidad — en hebreo בִּישְׁתֵּי יְהוָה בְּרֵךְ יְהוָה : el rocío de tu juventud procede de la eternidad — V. 4. En él se une la dignidad sacerdotal segun el orden de Melquisedec con la real (cf. Zach. 6, 13, V. 7) y Él es quien alcanzará la completa victoria sobre los paganos.

La aplicacion de estos pasajes á Cristo se halla en los siguientes lugares: Luc. 20, 1. Marc. 12, 35. 37. I Cor. 15, 25. Hebr. 7, 17. Matth. 22, 43. Quomodo ergo David in Spiritu vocat eum Dominum, dicens: dixit Dominus Domino meo: sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. 45. Si ergo David vocat eum Dominum, quomodo filius ejus est? Act. 2, 34. Non enim Deus ascendit in caelum: Dixit autem ipse: Dixit Dominus Domino meo, sede a dextris meis. 35. Donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. 36. Certissime ergo sciat omnis domus Israel, quia et Dominum eum et Christum fecit Deus, hunc Jesum, quem vos crucifixistis.

5. El Ps. 44 celebra la benignidad del Rey y su gracia delante de Dios, por virtud de la cual triunfa de todos los enemigos (V. 1 — 6); Él, cuyo reinado es eterno, se casa con una hija de rey (V. 7 — 16), de cuya union desciende una numerosa posteridad, que se distingue por sus virtudes y sus gloriosos hechos (V. 17). Este Salmo es tambien estrictamente mesiánico, segun lo acreditan la tradicion, los lugares paralelos, Ps. 2, 8; 72, 5; 11, 17; Jes. 11, 5; Zach. 12, 10, donde se atribuyen al Mesias cualidades divinas, las bodas simbólicas, Jes. 47, 54; Jer. 46, 11; Hos. 2, 19. 26; y V. 7, 8, donde se llama al rey אֱלֹהִים. Cf. Matth. 22, 2. 4. 8. 11; Ephes. 5, 25 y siguientes: 11 Cor. 11, 2; Apoc. 19, 7 — 9, en que aparece la Iglesia como esposa de Cristo. “Así como Juan el Bautista llama á Cristo el Mesias, el esposo, y al pueblo de Israel la esposa (Joan. 3, 29), y cómo el mismo Señor representa la union del pueblo con Él bajo la imágen de una boda (Matth. 22, 2; II Cor. 11, 2; Apoc. 20, 4), así tambien aquí se representa al Mesias como rey, al pueblo de Israel como la esposa confiada á su solicitud, como la reina, y á los pueblos paganos como amigas y compañeras de juego á quienes se lleva á palacio juntamente con la reina. . . (Tholuck) Hebr. 1, 8: Ad Filium autem (dicit): Thronus tuus Deus in saeculum saeculi, virga aequitatis, virga regni tui. 9: Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo exultationis prae participibus tuis.

6. El Ps. 21 describe la pasion del Mesias. Está en gran tribulacion, entregado al menosprecio y á las burlas de sus enemigos (V. 5. 8.); ruega á Dios que no lo abandone (V. 10 — 12); sus sufrimientos son muchos y grandes (V. 13 — 19), pero espera verse libre de ellos (V. 20 — 22); su pasion ha de ser fecunda en bendiciones (V. 23 — 25); quiere celebrar una cena en que tomen parte y se refrigeren los Judios y los Paganos (V. 26 — 29); todas las generaciones celebrarán lo que Dios ha obrado en Él (V. 31 — 32). El asunto del Salmo no son los sufrimientos del justo idealmente considerado (Hengsten-

berg), ni David ó Ezequías (Jahn) ó Jeremías (Hibrig, Waihinger), ni una personificación del pueblo judío en el destierro (De Wette), sino el Mesías. Así lo demuestra la tradición (Schoettgen, *l. c.* pág. 232), así opinan todos los Padres y lo prueba, sobre todo, el texto mismo del Salmo. Sufrimientos graves é inmerecidos que sirven para expiar culpas ajenas, que redundan en bien de todos y en honra de Dios, es indisputable que sólo se avienen con la misión de mediador y redentor del Mesías. Las circunstancias especiales de estos sufrimientos no se encuentran, por otra parte, sino en la historia de la pasión del Señor.

V. 8. Omnes videntes me, deriserunt me: locuti sunt labiis et moverunt caput. Cf. Matth. 27, 39. Practereuntes autem blasphemabant eum: moventes capita sua. V. 9. Speravit in Domino, eripiat eum: salvum faciat eum, quoniam vult eum. Cf. Matth. 27, 43. Confidit in Deo, liberet nunc, si vult eum: dixit enim: Quia filius Dei sum. V. 15. Sicut aqua effusus sum: et dispersa sunt omnia ossa mea. Factum est cor meum tanquam cera liquescens in medio ventris mei. 16. Aruit tanquam testa virtus mea, et lingua mea adhaesit faucibus meis: et in pulverem mortis deluxisti me. Cf. Joan. 19. 28. Postea sciens Jesus quia omnia consummata sunt, ut consummaretur Scriptura, dixit: Sitio. V. 17. Quoniam circumdederunt me canes multi, concilium malignantium obsedit me. Foderunt manus meos et pedes meos, dinumeraverunt omnia ossa mea (variantes פָּרְסוּ אֶת הָעוֹצְמוֹתַי, פָּרְסוּ אֶת הָעוֹצְמוֹתַי, פָּרְסוּ אֶת הָעוֹצְמוֹתַי, de פָּרַס las taladran ó taladrándolas); partic. plur.) traducido « cómo un león » no tiene sentido y contradice, además, las traducciones antiguas (LXX. Symm. Theodoret. *Syr. Arab.* Jahn, De Wette, Winer, Tholuck, Waihinger). V. 19. Diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem. Cf. Joan. 19, 23. Milites ergo cum crucifixissent eum, acceperunt vestimenta ejus et fecerunt quatuor partes: unicuique militi partem, et tunicam. Erat autem tunica inconsutilis, desuper contexta per totum. 24. Dixerunt ergo ad invicem. Non scindamus eam, sed sortiamur de illa, cujus sit. Ut Scriptura impleretur, dicens: Partita sunt vestimenta mea sibi et in vestem meam miserunt sortem. V. 28. Reminiscuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae: Et adorabunt in conspectu ejus universae familiae gentium. Cf. Gen. 12. 23. Zachar. 14. 19.

7. El Ps. 15 describe la confianza del justo en Dios, su adhesión y su regocijo en Él (V. 2—7): y junto con esto la esperanza de que su muerte será transitoria (V. 8. 11). Los Santos Padres y la mayor parte de los exégetas católicos antiguos y modernos (entre ellos Bade, Schogg y Reinke) creen que se refiere al Mesías; y confirman además esta opinión, la analogía del V. 8. 11 con el Ps. 21, y especialmente la declaración de San Pedro y San Pablo. Act. 2, 25—31: Providens locutus est (David) de resurrectione Christi, quia neque derelictus est in inferno, nec caro ejus vidit corruptionem. Act. 13, 16. David enim in sua generatione cum administrasset, voluntati Dei dormivit, et appositus est ad patres suos, et vidit corruptionem. 37. Quem vero Deus suscitavit a mortuis, non vidit corruptionem.

8. Al lado de los Salmos propiamente mesiánicos, han de considerarse también los que son mesiánicos típicamente, es decir, aquellos que, aunque en sentido literal (*sensus literalis et obvius*) no hablan del Mesías, sin embargo, se aluden á él (*indirecte et mediate*), porque la persona ó el suceso á que se refieren, es una figura del Mesías.

a) Ps. 29. La piedad consiste en confiar en Dios, sometién dose voluntariamente á la

voluntad Divina, manifestada en la Ley. V. 7. 9. אֲנִי־יְהוָה לֹא־אֶחְזָק־בְּלֶחֶם־לֶחֶם־לֶחֶם־לֶחֶם LXX menos claramente σῶμα καὶ ζωοποιῶσιν ἄρτον; καὶ ἄρτον καὶ ζωοποιῶσιν ἄρτον καὶ ζωοποιῶσιν ἄρτον; mejor dicho, «se me ha prescrito»). Hebr. 10, 5 — 7: Ideo ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluidisti, corpus autem aptasti mihi. . . Tunc dixit: Ecce venio; in capite libri scriptum est de me.

b) Ps. 8. cf. I Cor. 15, 26. Matth. 21, 16. Hebr. 2, 6 — 8.

c) Ps. 40, especialmente V. 10: Etenim homo pacis meae, in quo speravi: qui edebat panes meos, magnificavit super me supplantationem. Cf. Act. 1, 16; Joan. 13, 18. Ut adimpleatur Scriptura; Qui manducat mecum panem, levabit contra me calcaneum suum.

d) Ps. 67 muestra en su última parte la esperanza de que los paganos se conviertan. San Pablo lo refiere á la ascension de Jesucristo al cielo, Eph. 4, 8.

e) El Ps. 68 contiene una plegaria de Aquel que sufre el sarcasmo y la persecucion por amor de Dios. V. 5. Cf. Joan. 15, 25: Oderunt me gratis. V. 10; Cf. Joan. 2, 17: Quia scriptum est: Zelus domus tuae comedit me. V. 22. Et dederunt in escam meam fel, et in siti mea potaverunt me aceto. Cf. Joan. 19, 28. Matth. 27, 34, 48. V. 26. cf. Act. 1, 20. Scriptum est enim in libro psalmoreum: Fiat commoratio eorum deserta, et non sit qui in inhabitet in ea, et episcopatum ejus accipiat alter.

f) El Ps. 88, en especial el V. 28—31, recuerda la promesa que hizo Dios á David por medio del profeta Natán, de que su trono sería eterno, lo cual no puede aplicarse en sentido propio y perfecto más que al reino de Cristo. Matth. 16, 18; 20, 30, 31; 21, 9; 22, 42. I Tim. 3, 15.

g) El Ps. 117 es un cántico de gratitud por haber sido libertado Israel de una gran tribulacion; y en el cual se expresa la confianza en que Dios le daría una completa victoria sobre los paganos. El pueblo de Israel, la Iglesia de Dios en la Antigua Alianza alude típicamente á la verdadera piedra angular sobre la cual habia de descansar el reino de Dios. V. 22. Lapidem, quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli. Cf. Matth. 21, 42; Act. 4, 11. Rom. 9, 33. I Petr. 2, 7.

8. Si reunimos los rasgos aislados de la imagen del Mesías contenidos en los Salmos, vemos que esta imagen resalta en ellos con mucha mayor claridad y precision que en tiempo de los patriarcas y de Moisés. El Mesías es un descendiente de David (Ps. 88, 30 — 38), rey tambien (Ps. 44, 2, 12, 14, 16), triunfador de sus enemigos (Ps. 2, 1 sq. 109, 1 sq.), por el cual combate el mismo Dios (Ps. 7, c.) y un pueblo numeroso (7, c.). El dominará en justicia y verdad (Ps. 44, 5, 7, 8. Ps. 71, 2), y amparará á los pobres (Ps. 71, 4, 12—14). Es hijo de Dios, engendrado desde la eternidad (Ps. 2, 7: descende de lo alto (71, 6); se llama Dios אֱלֹהִים Ps. 44, 7, 8. Señor מֶלֶךְ Ps. 109, 1, el fuerte בָּרֵךְ Ps. 44, 4); tiene su trono y reina á la derecha de Dios (Ps. 109, 1, 5); lleva á cabo hechos maravillosos (Ps. 44, 5, y es eternamente adorado (Ps. 2, 12; 44, 12, 17, 19; 71, 5, 9, 11, 17. Es sacerdote eterno, segun el orden de Melquisedec (Ps. 109, 4. é instituye una cena en que toman parte todos los hombres (Ps. 21, 26 sq.). Sufre grandes dolores, burlas y desprecios (21, 2, 7—22), y ve taladrados sus manos y sus piés (Ps. 21, 17—21); sus vestidos son sorteados (21, 29), padece gran sed (Ps. 21, 17, 21), parece abandonado de Dios (Ps. 21, 2), pero despues de muerto resucita Glorioso de su sepulcro (Ps. 21, 31; Ps. 15, 8 — 11). El reino que ha de fundar el Mesías es eterno (Ps. 44, 7; 71, 5, 7, 17; 21, 31, 32), abarca todos los pueblos

de la tierra (Ps. 2, 8. 10; 21, 28 — 30: 44, 17; 71, 8 — 11. 15 — 17); es un reino de paz (Ps. 71, 3. 7) y bendicion (Ps. 71, 6. 15 — 17; 22. 27. 30 — 32), lleno de bienes espirituales (Ps. 44, 10. 12. 14 — 16).

VI. Los Profetas surgieron en Judá y en Israel en la época del destierro, para consolar al pueblo en medio de sus grandes infortunios, con la perspectiva del favor divino y especialmente con la de la venida del Mesías. Por esto, mientras en los Salmos predomina el elemento lírico, en las profecías se anuncia el juicio de Dios sobre los pueblos y la salvación final de los justos. Jesaias es, entre todos los Profetas, quien predice, más como «evangelista» que como Profeta, así los profundos dolores, como la magnificencia y la gloria del Mesías.

1. Jes. C. 2, 2 — 4, describe la casa de Dios, situada sobre la cumbre de la montaña, á la cual acuden todos los paganos., C. 4, 2 — 6, y anuncia la era feliz traída al mundo por el «vástago de Dios», (עֵצְהָאֵל, por quien ha de ser santificado el verdadero Israel, y en quien Dios está siempre presente. En Jes. 7, 10 — 16 se halla la importante profecía de Emmanuel, V. 14: Ecce virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel, cuya traducción literal es: Mira, la Virgen concebirá y parirá un hijo, al cual se dará el nombre de: Dios (está) con nosotros (אלֹהֵי הַמְּרֻבָּה הָהָא יִלְדֶה בֵּן). Dios dió al incrédulo Acáz y á su pueblo esta señal de la salvación futura: Israel no perecerá hasta que venga al mundo el Mesías nacido de la Virgen (Theodoret, i. h. 1., Hävernicks, *Teología del Antiguo Testamento*, II. pág. 157), lo cual profetiza asimismo Miqueas (5, 1). También en el *Exod.* 3, 17; Jes. 37, 30, se predice, como señal de cumplimiento de la promesa, un suceso posterior á ella y que la presupone por consiguiente. Jes. 7, 16, fija el tiempo en que se verificará la redención. La Virgen (no «una Virgen», San Crisóstomo, i. h. 1.): ni podría llamar á un mero hombre «Dios con nosotros»,; porque el nombre expresa la esencia (*Exod.* 23, 21; Jes. 8, 8; 9, 5. 6); cf. Luc. 1, 35: Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei.

El Profeta retrata en íntima conexión con esto, al Mesías como Salvador y bienhechor, dotado de sabiduría y fuerza sobrehumanas. C. 9, 5: Parvulus natus est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum ejus, et vocabitur nomen ejus Admirabilis (פֶּלִיאָ), Consiliarius (יִיעָץ), Deus (אֵל), Fortis (גִּבּוֹרִי), Pater futuri saeculi (אֲבִי-עַד). Princeps pacis (שֵׁר-שָׁלֵמִים). «¿Podría expresar más claramente el Profeta á quien se refería? Ciertamente que á ningun Hiskías ó hijo de Hiskías, como si escribiese una canción de natalicio; habla de un Rey, que reúne en sí todos los nombres y bendiciones de la estirpe de David, y da al mundo «la edad feliz, la edad de oro, que le había sido prometida», Herder, *Poesía hebreaica*, en alemán, II. página 437. Cf. Matth. 4, 14; 8, 23; 9, 1. Esta magnificencia del reinado del Mesías, reinado de paz universal para los pueblos, la describe el Profeta con

colores todavía más vivos, para fortalecer al pueblo cuando es atacado por los asirios, y para que dirija su vista lleno de confianza al porvenir (Cap. 11 y 12). Es un vástago (אֶבְנִי) de la estirpe de David, que gobierna con sabiduría y con justicia, castiga á los malvados (V. 40. *percutiet terram virga oris sui, et spiritu laborum suorum interficiet impium*) y funda en la naturaleza y entre los hombres un reino de paz universal (V. 5—9). Entonces, dice se convertirá y volverá á unirse el pueblo escogido (V. 12, 16; cf. *Matth. 2. 23; II Thess 2. 8.*)

2. La profecía del “siervo de Dios,” (אֲדָמוּן), C. 49, 1—9. es notabilísima. El siervo de Dios es enviado á Israel, (V. 1—3); y como éste se muestra rebelde é infiel, dirige su voz á los paganos, que le adoran (V. 5—9), y con los cuales celebra alianza (8). Cf. *Act. 13, 46. 47. II Cor. 6, 12.* Isaías describe en el cap. 53 la humillacion y los sufrimientos del Mesías, sufrimientos voluntarios, soportados con paciencia, y que sirven para expiacion de nuestros pecados (V. 4—7). Va á la muerte como victima expiatoria (V. 8—10); pero su sepulcro será célebre (V. 9) y por su muerte serán salvadas las naciones (V. 10—12). El siervo de Dios no es Israel (Ewald, Aben Esra, Jarchi, Kimk), porque se habla de él como distinto del pueblo, al cual se le contrapone (V. 5. cf. 42, 6; 49. 5. 6), prescindiendo de que las cualidades morales del pueblo las describe el Profeta de un modo enteramente distinto; ni los Profetas considerados como clase (Schenkel, Hofmann, Umbreit), porque nunca se les representa como víctimas expiatorias de los pecados del mundo, ni como fundadores de una nueva alianza (42, 6; 49, 8). Los mismos Profetas no vacilan en declarar que ellos tampoco están exentos de pecado (*Jerem. 20, 29*), y que son impotentes para libertar de sus prisiones á los paganos y á Israel (49, 9); cf. *Joan. 12, 37; Rom. 10, 16.*

Si formamos un retrato completo con los rasgos que nos ofrece la Cristología de Isaías, tendremos: que el Mesías descende de David (7, 14; 11, 1. 10); nace cuando su casa se encuentra en la más profunda humillacion (11, 1; 53, 2), de una madre Virgen (7, 14); recibe su nombre del mismo Dios (49, 1. 5) é ilustra principalmente á Galilea (V. 18—23; 9, 1). Posee todos los dones del Espíritu Santo (11, 2; 42, 1; 49, 3); es justo y sin mancha (11, 4. 5; 45, 8; 51, 5; 53, 9); refrigera á los que sufren (50, 4; 51, 16; 49, 2); es mediador en la alianza con Israel (42, 6; 49, 6) y luz de los paganos (2, 2; 11, 9. 11; 42, 1. 6. 7). Los Reyes le rinden homenaje (11, 9; 42, 7), y su reino se extiende hasta los últimos confines de la tierra (66, 7. 9. 18—26). Entonces cesará el sacerdocio de Aaron y serán consagrados sacerdotes de todos los pueblos (66, 21. cf. *Mal. 1, 11*). Al Mesías le convienen nombres y propiedades divinas (7, 14; 9, 5; 11, 3. 4); sufre y muere voluntariamente como víctima expiatoria por nuestros pecados, pero luégo resucita y es glorificado (53, 1—12).

VII. Jeremías, Ezequiel y Miqueas anuncian, como Isaías, una nueva indisoluble alianza, que Dios ha de celebrar con su pueblo; en virtud de la cual todos los pecados serán perdonados, se dispensarán ricos dones espirituales, y la nueva ley será grabada en los corazones.

1. Jerem. 31. 31 — 40. V. 33. Hoc erit pactum (הַבְּרִית), quod feriam cum domo Israel post dies illos, dicit Dominus. Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eum: et ero eis in Deum et ip-si erunt mihi in populum. Cf. Hebr. 10, 16. Ezech. 36. 26. Et dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri: et auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carneum . . . 28. Et habitabit in terra, quam dedi patribus vestris, et eritis mihi in populum et ego ero vobis in Deum. Cf. Ezech. 11, 19. 20.

2. Jerusalem, profetiza Miqueas, es conquistada por los enemigos, y sus habitantes serán llevados cautivos á Babilonia (4, 9 — 12). Pero despues Sion será restaurada y triunfará de sus enemigos. De Belen surgirá un monarca poderoso que gobernará con poder y majestad divinos.

Mich. 5. 1. Nunc vastaberis filia latronis: obsidionem posuerunt super nos, in virga percutiens maxillam iudicis Israel. 2. Et tu Bethlehem Ephrata parvulus es in millibus Juda: ex te mihi egredietur, qui sit dominator in Israel, et egressus ejus ab initio, a diebus aeternitatis. Cf. Matth. 2. 6. Joan. 7. 42.

VIII. Daniel explica á Nabucodonosor en el cautiverio de Babilonia el sueño de los cuatro reinos del mundo, despues de los cuales, Dios fundaria un reino que durará eternamente. Todos los otros reinos serán destruidos: pues una piedra lanzada desde la montaña, y no por la mano del hombre, reducirá á polvo el hierro, el bronce, el barro, la plata y el oro. En otro sueño que tuvo el mismo Daniel, vió « cómo un hijo del hombre venia del cielo por entre las nubes, al cual fueron dadas dominacion, honor é imperio eternos, y á quien debían servir todos los pueblos, naciones y lenguas. Meditando Daniel, hácia el término del destierro de setenta años profetizado por Jeremías, sobre la profecía de éste, é impetrando de Dios salud y gracia para el pueblo de Israel, recibió por un Ángel el grato mensaje de que la Redencion se verificaria, no pasados setenta años, sino setenta semanas de años, á contar desde el edicto mandando reedificar la ciudad; y que la salvacion estaria en la muerte del Mesias.

1. Dan. 2. 32 — 35. 44. 45. Hujus statuæ caput ex auro optimo erat, pectus autem et brachia de argento, porro venter et femora ex aere. Tibiae autem ferreae, pedum quedam pars erat ferrea, quedam autem fictilis. Vid-eas ita, donec abscissus est lapis de monte sine manibus: et percussit statuam in pedibus ejus ferreis et fictilibus, et comminavit eos. 35. . . lapis autem, qui percusserat statuam, factus est mons magnus, et implevit universam terram. 44. In diebus autem regnorum illorum, suscitabit Deus coeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur וַיִּקַּם אֱלֹהִים שִׁבְעִימָה כִּרְשֵׁי דָן רַעֲשִׁימִין כֹּחַ תְּתַבֵּר, et regnum ejus alteri populo non tradetur: comminet autem et consumet *universa regna* haec: et ipsum stabit in aeternum. Segun la opation más verosímil, estos cuatro imperios son el babilónico, el medo-pérsico, el greco-macedónico y el romano. El imperio fundado por Dios, es el del Mesias, la Iglesia cristiana, que es la piedra que luego se convierte en gigantesca montaña.

2. Dan. 7. 13. Aspicebam ergo in visiones noctis, et ecce cum nebulis coeli quasi filius hominis וַיֵּרָא כְּבִן אָדָם veniebat, et usque ad antiquum dierum וַיֵּרָא עִתִּיק, et in

conspectu ejus obtulerunt eum. 14. Et dedit ei potestatem et honorem et regnum: et omnes populi et tribus et linguae ipsi servient: potestas ejus, potestas aeterna, quae non auferetur: et regnum ejus, quod non corrumpetur. El «Hijo del hombre» es el Mesías, y su venida desde las nubes indica su poder y magnificencia divinos (*Exod.* 40, 31. *Nah.* 1, 3 ; cf. *Matth.* 26, 64).

3. La profecía de las setenta semanas, se distingue principalmente, porque en ella aparece enlazada la reconciliación con la muerte del ungido, y se fija cronológicamente cuándo había de verificarse esta reconciliación.

Dan. 9, 24 — 27. Septuaginta hebdomadae abbreviatae (שְׁבַע־עֶשְׂרֵים וְשֵׁשׁ) sunt super populum tuum et super urbem sanctam tuam, ut consummetur praevaricatio et finem accipiat peccatum et deleatur iniquitas et adducatur justitia sempiterna et impleatur visio et ungatur Sanctus Sanctorum (לְבִישָׁה כְּדֵשׁ בְּרָשִׁים). 25. Scito ergo, et animadvertite: Ab exitu sermonis, ut interum aedificetur Jerusalem, usque ad Christum ducem עַד-בִּישִׁיָהּ בְּגֵידָהּ hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae erunt: et rursus aedificabitur platea et muri in angustia temporum. 26. Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus: et non erit ejus populus, qui eum negaturus est (יֵאָמְרוּ לוֹ יֵהְיֶה). Et civitatem et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo, et finis ejus vastitas, et post finem belli statuta desolatio. 27. Confirmabit autem pactum multis hebdomada una: et in dimidio hebdomadis deficiet hostia: et usque ad consummationem (עַד בְּגַרְשֵׁי שְׁמַרְתֵּימָם) et finem perseverabit desolatio.

Daniel habla de semanas de años, II *Paralip.* 36, 21; *Lev.* 25, 2. 4. 5; 26, 34, 38, refiriéndose al año del jubileo y a los setenta años del cautiverio. La determinación de la fecha con el *terminus a quo* y *ad quem* tiene su analogía en *Gen.* 15, 13, donde se dice que la permanencia de los Israelitas en Egipto duraría cuatrocientos años; con *Jerem.* 25, 11; 29, 10, que fija los setenta años del destierro babilónico; con *Jes.* 38, 5, que Ezequías viviría cincuenta años más; con *Jes.* 7, 8, que Efraim dejaría de ser un pueblo sesenta y cinco años después; con *Jes.* 23, 15, 17, que la destruida Tiro volvería a florecer pasados setenta años. Antes de cumplirse las setenta semanas de años será consagrado el Mesías, el príncipe ungido (según otros, la Iglesia de la Nueva Alianza). A causa de la muerte del Mesías, el templo se convertirá en una «montaña de abominaciones...» por lo cual será destruido: la abolición de los sacrificios es consecuencia de la destrucción del templo. En cuanto al *terminus a quo* (דְּבַר בְּרִינָא), creen unos que es el séptimo y otros que el vigésimo año del reinado de Artajerjes Longimano; esto último parece lo más probable (Hengstenberg, Bade, Reinke). En el año vigésimo de Artajerjes fué cuando Nehemias se presentó atribulado en presencia del rey y dijo: «¿Cómo no he de afligirme, si la ciudad que encierra las sepulturas de mis padres está desolada, y sus puertas han sido incendiadas?», (*Nehem.* 2, 1 — 3. 13. 17); después de lo cual impetró el permiso para volver á la ciudad y reedificarla, con lo cual se cumplió el mandato de Dios (דְּבַר). El año vigésimo del reinado de Artajerjes cae en el año 454 antes de Cristo = 298 a. u. c.; contando desde él 69 semanas de años = 483 años, resultará el año 781, en que comienza la vida pública de Jesús, y

la mitad de la septuagésima semana (3 años y $\frac{1}{2}$) 784 a. u. c., como año de la muerte de Jesús (el de su nacimiento fué verosíblemente el 750 a. u. c.), Cf. Matth. 24, 15. Sobre el cómputo de las semanas de años, véase á Auberlen, *El profeta Daniel*, Basilea, 1857, p. 103. (Cf. Neteler, *Revista trimestral de Tubinga*, 1873, p. 130 y sig.). Acerca de los argumentos en pro de la unidad y autenticidad del libro de Daniel, véase á Reusch, § 43; las principales objeciones versan sobre los milagros y profecías que contiene.

IX. Poco tiempo despues de la vuelta del destierro babilónico. el profeta Hageo exhorta á su pueblo á que no se desaliente por la pobreza del nuevo templo, pues su magnificencia sería tan grande, que superaría con mucho la del templo de Salomon.

Hagg. 2, 6. Nolite timere. 7. Quia haec dicit Dominus exercituum. Adhuc unum modicum est, et ego commovebo coelum et terram et mare et aridam. 8. Et movebo omnes gentes: Et veniet desideratus cunctis gentibus (כָּל-הַגֵּוִיִּם רָצוּהוּ): et implebo domum ista gloria, dicit Dominus exercituum. 10. Magna erit gloria domus istius novissimae plus quam primae, dicit Dominus Deus exercituum: et in loco isto dabo pacem, dicit Dominus exercituum. Despues de grandes catástrofes políticas y sociales aparecerá el nuevo reino del Mesías; el cual estaria designado perfectamente por las palabras כָּל-הַגֵּוִיִּם רָצוּהוּ: si la traduccion de la Vulgata, *desideratus cunctis gentibus*, no presentase dificultades gramaticales (רָצוּהוּ); otros traducen en vez de esto: "los más nobles,, ó "las cosas más preciosas de todos los paganos ,, es decir, los paganos convertidos (Theodoro de Mopsuestia, Hitzig, Ewald, Umbreit), ó sus más preciosos dones (LXX. Syr., Teodoreto, Hengstenberg, Umbreit). La magnificencia (כְּבֹדוֹ) de que ha de estar lleno el segundo templo, es la presencia visible de Dios. Cf. Joan. 1. 14: vidimus gloriam (τὴν δόξαν) ejus; I Tim. 6. 16. La כְּבֹדוֹ es en la antigua Alianza el simbolo de la presencia de Dios sobre el Arca de la Alianza y en su templo, III Reg. 8, 10; Exod. 24, 17; 40, 34; Jes. 6, 3.

X. Mientras todos los países circunvecinos, predice Zacarías, serán destruidos por un ejército enemigo victorioso, el territorio de su pueblo permanecerá incólume. Pero mayores serán las bendiciones que experimentará con la venida de su rey en humildad y pobreza. Él, que es el buen pastor, querrá librar á su pueblo, rebaño destinado á las batallas, á quien quieren seducir pastores malvados; pero su pueblo lo rechazará y no lo juzgará digno de otra recompensa que del mísero salario que se da anualmente á un esclavo. Este dinero, testimonio del pecado de su pueblo, será arrojado á un lugar impuro; se romperá la alianza con el pueblo, é Israel será dispersado. Entónces se convertirá Israel y se lamentará amarguísicamente del crimen que ha cometido dando muerte al Mesías.

1. Zachar. 9, 9. Exulta satis filia Sion, jubila, filia Jerusalem: Ecce rex tuus veniet tibi justus et salvator (זַיִשׁוּן); ipse pauper et ascendens super asinam et super pullum filium asinae. Zacarías ve al Rey. (tu Rey como Isaias vio á la Virgen, en espíritu. רַבְּבָה. Cf. Ps. 44 y 71. El es el Justo, Ps. 44, 71; Jerem. 23, 5; Jes. 11, 3—5. Sobre lo humilde de su apariencia, cabalgando sobre un pollino, véase el *Sanhedrin* XI. fol. 98: Dixit Rex Sapores R. Samueli: Dicitis Messiam super asinum venturum. Ego mittam isti equum splendidum, quem habeo. Cf. Matth. 21, 5.

2. Zachar. 11, 4. Haec dicit Dominus Deus meus: Pasce pecora occisionis. . . 10. Et tuli virgam meam, quae vocabatur decus (בָּצֵב) et absceidi eam, ut irritum faciam foedus meum, quod percussi cum omnibus populis (הַעַמִּים). 11. Et in irritum deductum est in die illa: et cognoverunt sic pauperes gregis, qui custodiunt mihi, quia verbum Domini est. 12. Et dixi ad eos: Si bonum est in oculis vestris, afferte mercedam meam: et si non, quiescite. Et appenderunt mercedem meam triginta argenteos. 13. Et dicit Dominus ad me: Projice illud ad statuarium (אֶל-הַרְרִיעִי) decoram pretium, quo appetiatus sum ab eis. Et praecidi virgam meam secundum, quae appellabatur funiculus (הַסֵּלִים), ut dissolvent germanitatem inter Judam et Israel.

Los dos báculos rotos “decus,” y “funiculus,” simbolizan la ruptura de la paz en el interior y en el exterior. En vez de recompensar con su docilidad los desvelos de su pastor, no le dan sino el miserable salario anual de un esclavo. Descontento de tan despreciable remuneración, el Profeta la arroja en el templo, donde no puede quedarse por ser tan mezquina, y entonces la tira á un lugar impuro, propiedad de un alfarero en el valle de Hinnom (Cf. Jeremias, 18, 1; 19, 2; IV. Reg. 33, 10). Muestra con esto el pueblo que ha llegado la hora de que se castigue su delito. Cf. Matth. 27, 4. sq. (Combinación de las profecías de Jeremias y Zacarías.)

3. Zachar. 12, 9: Et erit in illa die: quaeram conterere omnes gentes, quae veniunt contra Jerusalem. 10. Et effundam super domum David et super habitatores Jerusalem spiritum gratiae et preciam: et adspiciet ad me, quem confixerunt (אֶשְׁרֵי-הַרְרָה); et plangent cum planctu quasi super unigenitum, et dolebunt super eum, ut doleri solet in morte primogeniti. La gracia divina despierta en el pueblo escogido el conocimiento de sus pecados, para que se vuelva arrepentido hácia el Mesías, crucificado por él.

4. Zachar. 13, 6: Et dicetur ei: Quid sunt plagae istae in medio manuum tuarum? Et dicet: His plagatus sum in domo eorum, qui diligebant me. 7. Framea, suscitare super pastorem meum et super virum cohaerentem mihi, dicit Dominus Deus exercituum, percutite pastorem et dispergentur oves, et convertam manum meam ad parvulos. El falso profeta confiesa sus pecados anteriores, después de haber conocido la malicia de su idolatría, de que son testimonio las heridas de sus manos: heridas que el mismo se causaba, III Reg. 18, 28; Jerem. 17, 5; 48, 37; Kreuzer, *Simbólica*, tomo II, p. 40). V. 7—9 es una reproducción de la profecía contenida en los cap. 11 y 12. El pastor (עֶלְ-גֹּבֵר עֲבוּתִי) estrechamente unido con Dios será arrebatado por una muerte violenta a sus ovejas, las cuales se dispersarán; el Señor volverá á recibir en su gracia al pueblo amaestrado por el sufrimiento; Cf. Matth. 26, 31, 32.

XI. El último profeta es Malaquías, el cual anuncia al «Angel.» al precursor enviado por Dios, que debe preparar el camino al Mesías, y que como Elías aparecerá antes del día del juicio exhortando á los pueblos á la penitencia. Entónces llegará á su templo el Mesías tan deseado,

y despues de abolir el sacerdocio de Aarón, fundará una Nueva Alianza é instituirá un nuevo sacerdocio. Los sacerdotes de la Nueva Alianza ofrecerán al Señor oblacones puras, desde el Oriente hasta el Occidente, aun entre los paganos.

1. Malach. 3, 1: Ecce ego mitto angelum meum, et praeeparabit viam ante faciem meam. Et statim veniet ad templum suum dominator, quem vos queritis et angelus testamenti, quem vos vultis. Ecce venit, dicit Dominus exercituum. Cf. Zachar. 4, 5. Ecce ego mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis. El Señor contesta á los profetas que le exponen las quejas y dudas del pueblo, que á la venida del Mesías precederá la de un mensajero que le abrirá el camino, por medio del arrepentimiento y la penitencia. Despues de este mensajero, aparecerá el Señor אֲדֹנָי, el mensajero de la Alianza מַלְאָךְ הַבְּרִית, súbitamente (פְּתָאִים); Cf. Matth. 11, 10: Hic Joannes est enim de quo scriptum est: Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeeparabit viam tuam ante te: cf. Luc. 7, 27. Marc. 1, 1—4. El mediador de la Alianza es el Mesías.

2. Malach. 1, 10: Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus exercituum: et munus בְּרִבְרָה non accipiam de manu vestra. 11. Ab ortu enim solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus: et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda (בְּרִבְרָה בְּיַמֵּי שְׂמֵי שָׁמַיִם בְּרִבְרָה בְּהַלְוָה), quia magnum est nomen meum in gentibus. 3, 3. Et sedebit condans et emundans argentum, et purgabit filios Levi, et colabit eos quasi aurum et quasi argentum, et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia.

El Señor rechaza los sacrificios que se le ofrecen porque no están informados del espíritu que vivifica. A estos sacrificios externos y visibles que rechaza, opone El otro sacrificio externo y visible, que le será ofrecido en todo el universo, aun entre los paganos, por un nuevo sacerdocio instituido por Él. Este sacrificio no es solamente figurado (oracion), sino real, porque la oracion no sería un nuevo sacrificio; y es puro, considerado en sí mismo, es decir, *ex opere operato*: es una בְּרִבְרָה oblacon. Cf. Concil. Trident. Sess. XXIII. Cap. I: Et haec quidam illa munda oblatio est, quae nulla indiguitate aut multitudine offerentium inquinari potest; quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam prae-dixit.

§ 34. LOS TIPOS MESIÁNICOS.

F. Patrizi, *De interpretatione Scripturarum Sacrarum*. L. I. Romae, 1844. B. G. Wiltke, *Hermeneutica biblica según los principios católicos*, en aleman. Wurzburg, 1853. Reithmayer, *Hermeneutica biblica*, 1874. Santo Tomás, *Quodlib.* VII.

I. Dáse el nombre de tipos (τύποι, *figura*) á ciertas personas, instituciones y actos, ordenados, por especial disposicion divina, de tal suerte, que sirven para indicar algo más elevado y futuro perteneciente al Cristianismo. Entre ellos ocupan el primer lugar los tipos proféticos, imagen de sucesos futuros, los cuales predicen por tanto no con palabras sino por

si mismos. La significacion de las personas, instituciones ó actos en sí mismos nos la da el sentido literal (*sensus literalis et obrinus*); su elevada relacion profética nos la enseña el sentido espiritual (*sensus spiritualis seu mysticus*).

Véase lo dicho en las p. 127 y 238. Miétras que el sentido literal se refiere inmediatamente de las palabras de la Sagrada Escritura, el sentido espiritual no está en él más que mediatamente, es decir, por medio de los tipos que nos ofrece el sentido literal. Así, por ejemplo, la promesa del Señor (II. Reg. 7. 14. Ego ero et in patrem et ipse erit mihi in filium, se refiere inmediatamente á Salomon, pero mediatamente, como Salomon es un tipo de Cristo, al mismo Cristo; esta relacion constituye el sentido espiritual (Hebr. 1, 5). Cf. San Agustín, *Civ. Dei*, XVII, 3: Tripartita reperiuntur eloquia prophetarum: si quidem aliqua sunt ad terrenam Jerusalem spectantia. aliqua ad coelestem, nonnulla ad utramque. San Agustín combatió ya la exageracion de aquellos que quieren interpretar tipicamente todo el Antiguo Testamento: (*Civ. Dei*, XVII, 3): Mibi autem multum videntur errare, qui nullas res gestas in eo genere literarum aliquid aliud praeter id, quod eo modo gesta sunt, significare arbitrantur, ita multum audent, qui prorsus sibi omnia significationibus allegoricis involuta esse contendunt. Hieronym. in Os. 11, 1: Qui ex parte typi fuerunt Domini Salvatoris, non omnia, quae fuisse narrantur, in typo ejus fuisse credendi sunt. Thom. l. c. art. 15: Sensus spiritualis... consistit in hoc, quod quaedam res per figuram aliarum rerum exprimuntur.

II. La division más general de los tipos del Antiguo Testamento es en personales y reales. Los principales tipos personales son: *a*) Adán. *b*) Noé, *c*) Melquisedec. *d*) Agar y Sara con sus hijos, *e*) Moises, *f*) Josué, *g*) el pueblo de Israel, *h*) David y Salomon, *i*) Jonás.

a. Adán.

Rom. 5, 14: Qui est forma futuri. Cf. I Cor. 15, 45. Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus homo in animam vivificantem. 47. Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de coelo, coelestis. Cf. Rom. 5, 18, 19. El hombre antiguo, Adán, es padre del linaje corporal, pecador; Cristo padre del género humano redimido y perdonado. El hombre nuevo, Cristo, ha restaurado la imágen pura de Dios, que se reflejaba en el hombre ántes del pecado original (Gen. 1, 26 — 27; Eph. 4, 23; Col. 3, 9).

b. Noé.

Su carácter típico aparece principalmente en las pinturas más arcaicas de las catacumbas — Kraus, *Roma sotterranea*, pág. 242: I Petr. 3, 20. Qui increduli fuerant aliquando, quando expectabant Dei patientiam in diebus Noé, cum fabricaretur arca, in qua pauci, i. e. octo animae salvae factae sunt per aquam. 21. Quod et vos nunc similis formae salvos facit baptismum. Cf. Tertuliano, *De baptism.*, c. 8: Quemadmodum enim post aquas diluvii, quibus iniquitas antiqua purgata est, post baptismum, ut ita dixerim, mundi pacem coelestis irae praeco columba terris admittavit dimissa ex arca et cum olea reversa, quod signum etiam apud nationes paci praetenditur: eadem dispositione spiritualis effectus terrae,

i. e. carni nostrae emergenti de lavacro post vetera delicta columba spiritus sancti advocat. pacem Dei afferens, emissa de coelis, ubi Ecclesia est arca figurata.

c) Melquisedec.

Cristo es el sacerdote eterno segun el órden ⲙⲉⲗⲕⲓⲥⲉⲉⲥ . Κατὰ τὴν τάξιν de Melquisedec. Hebr. 5, 6; 10. 6. 20; 7, 11, 17. 21. $\text{Κατὰ τὴν ἑποσότητά}$ Hebr. 7. 15. Su carácter típico resulta:

α) en el nombre Rey de la justicia, cf. Hebr. 7, 1. 2; Joan. 18, 37. β) en el origen: Sine patre et matre, neque initium dierum neque finem habens. Hebr. 7, 3. Aparece entre los hombres sin origen visible, sin descendencia, sin principio ni fin, como una aparición única en su género: lo que aquí se ve típicamente, se verifica realmente en Cristo. γ) Melquisedec ofrece en sacrificio pan y vino como sacerdote del Altísimo (Concil. Trident. Sess. XXII. cap. I. *De sacrific. Miss.*), y es tipo del sacerdote perfecto como rey de la justicia y de la paz. δ) Melquisedec es rey sacerdote, no de un solo pueblo como los sacerdotes de la familia de Aaron, sino de todos. Por esto su dignidad era superior á la del sacerdocio aarónico, Hebr. 7, 4. 9. 10; y no había menester tampoco como ellos del arca de la alianza.

d) Agar y Sara, con sus hijos Israel ó Isaac.

Gal. 4. 22. Scriptum est enim: Quoniam Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera. 23. Sed qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui autem de libera, per repositionem. 24. Quae sunt per allegoriam dicta. Haec enim sunt duo testamenta. Unam quidem in monte Sina, in servitutem generans, quae est Agar... 28. Nos autem fratres, secundum Isaac promissionis filii sumus.

e) Moisés.

α) como profeta. *Deuter.* 18. 15. 18. β) como legislador. *Deuter. l. c.* Matth. 17, 5.

f) Josué.

San Jerónimo, *Ad Paulin.* Ep. LIII. 8: Veniam ad Jesum Nave, qui *typus Domini* non solum gestis verum etiam nomine transit Jordanem, hostium regna subvertit, divisit terram victori populo, et per singulas urbes, vinculos, montes, flumina, torrentes atque confinia, Ecclesiae coelestisque Jerusalem spiritualia regna describit.

g) El pueblo de Israel.

Es el Hijo de Dios, aludiendo á Aquél á quien pudo darse con perfecta razon este nombre Mt. 11, 1; Matth. 2. 15, de quien Israel descende segun la carne: es un pueblo sacerdotal y real, figura del sumo sacerdote rey *Exod.* 19, 6, tipo en sus sufrimientos y su destierro de la humanidad que habia de ser redimida. Los cristianos son el verdadero pueblo de Israel.

h) David y Salomon.

Su reino, su poder y su soberanía, y en particular el reinado pacífico de Salomon, aluden al que ha de ser llamado Hijo de David, « David, » « príncipe de la paz. » Ps. 2, 109. 44. 71; Jerem. 30, 9; Ezech. 34, 23; Jes. 9, 5.

i) Jonás.

Las palabras del Señor en Matth. 12, 39, nos muestran su significacion típica: Generatio mala et adultera signum quaerit; et signum non dabitur ei, nisi signum Jonae prophetae. 40. Sicut enim fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus; sic erit Filius

hominis in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus. 41. Viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam: quia poenitentiam egerunt in praedicatione Jonae. Et ecce plus quam Jonas hic. Cf. Jb. 4. Luc. 11, 30 — 32. Jonás es salvado de los abismos del mar en el vientre de la ballena (Blumeabach, *Historia natural*, en alemán, s. v. *Carcharias*), para que exhorte á la penitencia á los Ninivitas: Cristo surge del seno de la tierra para exhortar también á su pueblo infiel. Luc. 11, 30. El ejemplo de los Ninivitas es un baldón para los judíos que no se convierten; y el anuncio de la redención, en vez de hacerse á ellos, se hace á los paganos. Jesus sub nomine Niive salutem gentibus nuntiat. San Jerónimo, *in Jon.* 1, 1: In condemnationem Israelis Jonas ad gentes mittitur, quod Niive agente poenitentiam illi in malitia perseverant. Id. *l. c.*: Credit Niive et Israel incredulus perseverat; credidit praepitium et circumcisio permanet infidelis. Id. *in Jon.* 3, 5. Jonás, es pues, un tipo de Cristo, el cual realizó plenamente la idea, á cuyo servicio se dedicó Jonás mal de su grado, que la predicación de la buena nueva só hiciese, no á los israelitas impenitentes, sino á los paganos dispuestos á convertirse á Dios. Por eso es éste, entre los asuntos del Antiguo Testamento, el más frecuentemente representado en las Catacumbas. Kraus, *Op. cit.*, pág. 346.

III. Los principales tipos reales son: *a)* el Cordero pascual, *b)* el maná, *c)* el agua que Moisés hizo brotar de la roca, *d)* la serpiente de bronce, *e)* Sion y Jerusalem, *f)* el arca de la alianza y el templo, el sacerdocio y el sacrificio.

a) El Cordero pascual.

Ha de ser un Cordero sin hiel (שה תמים), con cuya sangre se señalarán las puertas de los israelitas, en señal de que el Señor quiere librar de la matanza á sus primogénitos: ningún extranjero debe alimentarse de la carne del Cordero. No se le deben romper las piernas y ha de comerse con pan sin levadura. *Exod.* 12, 5, 7, 8, 13, 14, 26, 27, 43, 46. Nuestro verdadero Cordero pascual es Cristo; I Cor. 5, 7: Etenim pascha nostrum immolatus est Christus. Cf. Praefat. in Pasch. Joan. 1, 29, 36. Ecce agnus Dei. I Petr. 1, 19. Apoc. 13, 8: Agnus, qui occisus est ab origine mundi. Es el verdadero Cordero sin hiel, I Petr. 1, 18, 19, agni immaculati. En su sangre está la redención de la muerte eterna. Eph. 1, 7. Col. 1, 13, 14. No se le rompieron las piernas Joan. 19, 33 sq., porque no fué necesario para la muerte del Redentor. Sólo los hijos de la Iglesia pueden comer este Cordero, Hebr. 13, 10: Habemus altare, de quo edere non habent potestatem, qui tabernaculo deserviunt. Cristo, por último, es como el Cordero del sacrificio, víctima y cena.

b) El maná.

Es, *Exod.* 16, 14, 15. (מן הים), tipo del verdadero pan del Cielo que Cristo nos da en la peregrinación hácia el Canaam celestial. Joan. 6, 30 — 35; 48, 52. I Cor. 10, 3. En las Catacumbas se halla como tipo de la Eucaristía. Vid. Kraus, *Op. cit.*, pág. 236.

c) El agua de la roca.

Exod. 17, 6. El agua de la roca es, como el maná, tipo de la vida de la gracia que debemos á Cristo. Omnes eandem escam spiritualem manducaverunt. 4. Et omnes eundem potum spiritualem potaverunt bibebant autem de spirituali consequente eos petra; petra autem erat Christus. El paso de Israel por el mar Rojo, y su marcha envuelto en nubes (I Cor. 3, 1), es del mismo modo que el agua de la roca, tipo del bautismo. I Petr. 3, 18 — 21. San Hilario. *In Ps.* 67, 9: Christo aquam petra praebente potati sunt. Justin. *Dial. c. Tryph.* c. 69. San Cipriano, *Ad Caccil.* Ep. LXIII, 8: Quod in evangelio adimpletur.

quando Christus, qui est petra, fuditur ictu lanceae in passione: qui et admonens, quid per prophetam sit ante praedictum, clamat et dicit: si quis sitit, veniat et bibat. Qui credit in me, sicut Scriptura dicit, flumina de ventre ejus fluent aquae vitae. Atque ut magis posset esse manifestum, quia non de caetero, sed de baptismo illo loquitur Dominus, addit Scriptura dicens: hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant, qui in eum credebant. Per baptismum enim Spiritus sanctus accipitur. Es muy de notar que San Pedro aparece en las pinturas de las Catacumbas con su distintivo y su inscripcion tradicional, bajo el tipo de Moisés hiriendo la roca. San Pedro es jefe del pueblo del Nuevo Testamento, como Moisés lo era del de la Antigua Alianza.

d) La serpiente de bronce.

Moisés le hizo levantar á gran altura en el Desierto por mandato de Dios, para que todos los que la mirasen, sanasen de la mordelura de la serpiente Num. 21, 8, sq. : Joan. 3, 14: Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis. 15. Ut omnis, qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam; cf. Joan. 12, 32; 8, 28. Israel es tipo del género humano que ha de ser redimido; por eso experimentó en figuras todo lo que había de verificarse de un modo espiritual en el Nuevo Testamento. La serpiente, imágen del mal, es vencida por Él que es levantado en la cruz.

e) Sion y Jerusalem.

Sion y Jerusalem son las sedes del rey teocrático; desde donde ha de dominar todos los pueblos; donde han de acudir los paganos para recibir la luz y la paz Ps. 2, 6; Jes. 28, 16; Mich. 4, 7. S: son tipos de la Iglesia del Nuevo Testamento. Hebr. 12, 22: Accessistis ad Sion montem et civitatem Dei viventis, Jerusalem coelestem et multorum millium angelorum frequentiam.

f) El area de la alianza y el templo, el sacerdocio y el sacrificio.

Véase lo dicho en la pág. 305 y ss.

§ 35. LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS.

1. El Cristianismo es «la plenitud de los tiempos» (Gal. 4, 4); lo que separa al mundo antiguo del mundo nuevo; el centro de la historia universal. A él conduce todo lo que le precede, y de él procede todo lo que le sigue. Aunque establecido primordialmente en los designios divinos, presupone, sin embargo, que el género humano había alcanzado el grado de desarrollo y preparacion necesario para recibirlo.

Véase á Ezech. 5, 2; Dan. 10, 3; Eph. 1, 9, acerca de la frase $\pi\lambda\eta\rho\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \delta\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\rho\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$, en que se expresa la idea de que se habían verificado todos los sucesos, y cumplido todas las condiciones que debían preceder á la venida de Cristo. San Buenaventura, *Breviloqu.* IV. 4: Quoniam integritas et perfectio Universi requirit, ut universa sint ordinata quantum ad loca et quantum ad tempora, et hoc opus incarnationis erat perfectissimum inter omnia opera divina, et processus debet esse ab imperfecto ad perfectum, hinc est, quod opus illud debuit fieri in fine temporum, ut sicut primus homo, quod erat totius mundi sensibilis ornamentum, ultimo fuerat conditus, sel.

sexto die ad totius completionem, sic secundus homo, *totius mundi reparati complementum*, in quo primum principium conjungitur cum ultimo, scilicet Deus cum limo, fieri in fine temporum, hoc est in sexta aetate... Hinc est, quod in adventu filii Dei dicitur esse plenitudo temporum, non propter hoc, quod in ejus adventu tempus finiatur, sed quia *temporalia mysteria compleantur*... decebat Salvatorem inter tempus morbi et tempus judicii introducere *tempus remedii*. Decebat mediatorem quaedam suorum membrorum praecedere, quaedam sequi. Con más profundidad aún dice Santo Tomás, *Summ.* III. qu. 1. a. 6: Respondeo dicendum, quod sicut non fuit conveniens Deum incarnari a principio mundi, ita non fuit conveniens quod incarnatio differretur usque in finem mundi. Quod quidem apparet primo ex *unione divinae et humanae naturae*. Sicut enim dictum est, perfectum uno modo tempore praecedit imperfectum; alio modo e converso imperfectum praecedit perfectum. In eo enim, quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore praecedit perfectum: in eo autem, quod est causa perfectionis efficiens, perfectum tempore praecedit imperfectum. In opere autem incarnationis utrumque concurrit, quia natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem, et ideo non dequit, quod a principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanae causa efficiens, sec. illud Joannis 1, 16. De plenitudine ejus nos omnes accepimus: et ideo non debuit incarnationis opus usque in finem mundi differri, sed perfectio gloriae, ad quam perducendam ultimo natura humana per Verbum incarnatum erit in fine mundi.

II. Siendo los tiempos que precedieron á la venida de Cristo un período de preparacion respecto de Él, preparacion que puede referirse, así á la vida interior espiritual y sobrenatural del género humano, como á las circunstancias externas naturales é históricas; síguese de aquí que debemos distinguir dos géneros de preparacion del mundo antiguo para recibir á Cristo, una interna y otra externa.

Dios conduce á los pueblos hácia Cristo, y por medio de Él al fin último, que es la santificacion de todas las criaturas por medio de la gracia interior y de sollicitaciones exteriores. La vida interior, cuando es verdadera y sana, se manifiesta exteriormente en la historia, y reciprocamente, el lugar de un pueblo en la historia del mundo y su vario destino influyen de un modo decisivo en su desenvolvimiento espiritual y religioso. La preparacion interna para recibir á Cristo la indica el Apóstol, Hebr. 1, 1: *Multifariam multisque modis loquens olim Deus patribus per prophetas*; la preparacion externa la indica Juan de Müller (*Obras*, en aleman. VIII. pág. 245 y en la carta á Bonnet, vid. mi *Apologia*, II. 3. pág. 491 y ss., al hablar del "drama maravilloso, del enlace de todos los sucesos humanos para la fundacion y conservacion del Cristianismo... Toda la saludable economia de la Antigua Alianza sirvió especialmente para educar á Israel para Cristo, y á esto contribuyeron tambien los destinos posteriores de este pueblo, el cautiverio, la dominacion de los Seleucidas y

Macabeos y el reinado de Herodes. De esto trata extensamente Eusebio, *Demonstrat. evangelic.* III. 6 y particularmente San Agustin, en su gran obra *De civitate Dei*. Cabalmente esta sorprendente conexión de circunstancias y acontecimientos externos con los comienzos del Cristianismo, ha servido de pretexto á los racionalistas para querer explicar el origen del Cristianismo, considerándolo como mero producto de la concurrencia de circunstancias externas y sucesos transitorios. San Agustin junta los dos géneros de preparacion, la interna y la externa, cuando dice (*De gratia Christi*, c. 13): Haec gratia . . . sic dicatur, ut *altius et interiorius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere, non solum per eas, qui plantant et rigant exterius, sed etiam per se ipsam, qui incrementum suum ministrat occultus.*

III. La preparacion interna fué de dos clases, negativa y positiva. Aquella despertó el deseo vehemente de la Redencion, por medio del conocimiento de la impotencia espiritual, de la debilidad y de la corrupcion moral, que hacía que el hombre buscase luz, fuerza y salvacion. Ésta descansaba en el conocimiento cada vez, más puro y profundo merced á los Profetas, de Dios y del Mesías, y en la mayor reflexion e ilustracion de los israelitas, sobre todo después de su decadencia; por virtud de la cual pudieron concebir mejor el carácter espiritual del reino del Mesías, en oposicion al servilismo literal de los doctores de la ley y de los fariseos, como se observa en los judíos que el Salvador reúne en torno suyo.

I. Sobre la preparacion interna negativa, dice Santo Tomás, *l. c.* art. 6: *Sed nec etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat, unde eo modo erat homo liberandus, ut humiliatus recognosceret, se liberatore indigere . . . Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii in lege naturali, ut sic vires naturae suae cognosceret: ubi cum deficeret, legem accepit; qua data invaluit morbus, non legis, sed naturae vitio, ut ita cognita sua infirmitate clamaret ad medicum et gratiae quaereret auxilium. San Buenaventura, *l. c.* pág. 123: *Quoniam ergo libertas arbitrii hoc requirit, ut ad nihil trahatur invita, sic debuit Deus genus humanum reparare, ut salutem inveniret, qui vellet quaerere Salvatorem, qui vero nollet quaerere Salvatorem, nec salutem per consequens inveniret. Nullus autem quaerit medicum, nisi recognoscat morbum; nullus quaerit doctorem, nisi recognoscat se ignorantem; nullus quaerit adiutorem, nisi recognoscat se impotentem. Quia igitur homo in principio sui lapsus adhuc superbiebat de scientia et virtute, ideo praemisit Deus tempus legis naturae, in quo convinceretur de ignorantia. Et post, cognita ignorantia, sed permanente superbia de virtute . . . addidit legem praeceptis moralibus erudientem et caeremonialibus aggravantem, ut habita scientia et cognita impotentia confugeret homo ad divinam misericordiam et gratiam postulandam, quae data est nobis per adventum Christi. Et ideo post legem naturae et Scripturae subsequi debuit incarnatio Verbi.**

Cf. á San Gregorio Niseno, *Orat. catech.* c. 29: *Ἐὶ κτίον καὶ πρέπον τῷ Θεῷ τὸ γενέ-*

γεννησθαι ἐν ἀνάγκῃ τῆν εὐαγγελίαν . . . ὅτι σοφία γέγονε καὶ τὸ ἰσχυροῦς τῆ φύσεως προηβία ἢ πρὸς τῆν εὐαγγελίαν ἴσως ἀνάγκη. Καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν σωριατικῶν νοσημάτων, πρὸ ἅπαν ἐπὶ τῆν ἐπιφανῆσαν ἐγκαταλείπειν τὸ παρὰ φύσιν ἔγκλημα, ὃ κατασκευάζεται τοῖς πονηταῖς τὸ σῶμα παρὰ τὴν περικύβητον μεθοδεύοντων τὰ πάθη, ἀλλ' ἀναμένουσι τὸ ἐνδομύσθον ἅπαν ἕξω γενέσθαι, καὶ οὕτω γυμνῶ τῶ πάθει τῆν ἰατρικὴν προστασίαν. Εἰρ. καὶ Diogn. c. 9: PP. Apost. ed. Heidele: Μέχρι γὰρ ὅν τὸν πρόθετον χρόνον εἴπατε ἴμας, ὡς εὐσεβήματα, ἀτακτοῦς φοραῖς ἐπέσθαι, ἰδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις ἀγομένους. . . καὶ τὸ κατ' ἐπιτοῦς φανερωσάμενος ἀδύνατον εἰσελθεῖν εἰς τῆν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, τῆ δοξαί τοῦ Θεοῦ ἀδυνατοὶ γενέσθαι. . . Ἐλέγξας οὖν ἐν γέν τῶ πρόθετον χρόνον τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τοῦ γέν ζῶντος. γὰρ ὅτι τὸν σωτήρα δεύξας, ἀδύνατον σοφίαν καὶ τὰ ἀδύνατα, εἰ μικροτέρων ἐβουλήθη πιστεῖν ἡμᾶς τῆ γενεστότητι αὐτοῦ κατ'.

2. Acerca de la preparación positiva interna vid. á Santo Tomás, *l. c.*: Propter dignitatem Verbi incarnati, quia super illud Gal. 4, 4 dicit Glossa (Augustin. *Tract. XXXI. 5 in Joan.*): Quanto major iudex veniebat, tanto praeconum series longior praecedere debebat. Precisamente poco antes de la venida de Cristo no faltaban Israelitas en quienes el concepto del Mesias ni se perdía en el vano idealismo de los Alejandrinos, enemigo de la realidad, ni había degenerado hasta convertirse en esperanza de bienes sensuales y materiales. Hombres y mujeres piadosos, como Simeon, Zacarias, Juan, la Virgen María, Ana, Isabel, fundaban sus esperanzas, en aquellos tiempos calamitosos, en el renacimiento moral y religioso que había de traer el Mesias á su pueblo. Creían que el fin de la redención era “servir á Dios santa y justamente . . . y que la salvación prometida consistiría principalmente en el perdón de los pecados, y en que los paganos se viesan libres de las tinieblas de la idolatría. (Luc. I. 67 sq.; 2, 28, sq.) Vid. Langen, *El Judaismo en Palestina en tiempo de Cristo*. Friburgo, 1866. La aspiración vivísima y las oraciones de los Israelitas piadosos aceleraron la venida del Mesias, al cual le fué preparado en las entrañas de María un tabernáculo digno de Él. Santo Tomás. III. q. 2. a. 11: *Ex congruo meruerunt sancti patres incarnationem, desiderando et petendo: congruum enim erat, ut Deus exaudiret eos, qui ei obediebant. . . Beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei.*

IV. Entre los pueblos paganos, así del antiguo como del nuevo mundo, aparece bajo las figuras, formas y concepciones más diversas la esperanza de un Redentor futuro: esperanza basada en la Revelación primitiva, y que contribuyeron á mantener viva, la convicción cada vez mayor en los pueblos de su impotencia moral y espiritual, y la influencia de las esperanzas mesiánicas del pueblo escogido, diseminado en todas las demás naciones.

1. Luken, *Las tradiciones del género humano*. en al. 2.^a ed., 1868, formula las tesis siguientes, p. 343: *a*) la esperanza de los paganos en un Redentor se fundó siempre en una profecía ú oráculo antiguo, según el cual el demonio que imperaba á la sazón había de ser vencido, renaciendo en su consecuencia

la edad de oro; profecía relacionada siempre con la caída del primer hombre. *b*) Este restaurador ha de nacer de las entrañas de la primera mujer mortal, y su padre es el sumo Dios. *c*) Su venida coincide con el fin de la edad de hierro del pecado. *d*) El fin de esta edad lo confunde muchas veces con el fin del mundo; del mismo modo que los Profetas de Israel, cuya vista profética tenía tanto alcance, confunden también á veces la primera y la segunda venida de Cristo.

Sobre las tradiciones de los Persas acerca de este particular. cf. Plutarco, *De Is. et Osir.* c. 47: " Llegará entónces el tiempo en que dicen que Ahriman será aniquilado enteramente, en que la tierra se convertirá en una llanura uniforme, y surgirá un imperio universal habitado por hombres felices, los cuales hablarán un solo idioma., Vid. Kleuker, *Zenda Vesta.* parte III, p. 104; II, p. 273. Hyde, *De religione veter. Persar.*, Oxford, 1710, p. 382. Rhode, *Las leyendas sagradas y el sistema religioso del pueblo zendo.* p. 463: " El Sosiosch „ (*Caoshyac*, participio futuro de *ca*, ser útil = el que ha de ser útil, el auxiliar. Spiegel, *Avesta*, I. p. 244) es representado en el Vendidad (el libro Sagrado de los Parsis), como vencedor y destructor de Dews, como redentor del hombre. En el Bundehesch (el primer monumento escrito de los Persas despues de los libros zendos), su esfera de accion es todavía más elevada: no es ya solamente vencedor de Dews, sino que es también vencedor de la muerte y juez del mundo. El es quien ha de resucitar los muertos por virtud del poder de Ormuzd, y quien les dará á beber *hom* blanco con lo cual alcanzarán también la inmortalidad, no sin ser ántes sujetos á juicio en un lugar elevado. „ Vid. Max Müller, *Essays.* disertaciones III y IV; Spiegel, *Avesta*: Windischmann, *Estudios Zoroástricos.* Sorprenden desde luego los puntos de contacto entre estas doctrinas pérsicas y las bíblicas; pero es indudable. que aunque procedentes de un mismo origen, se desarrollaron independientemente las unas de las otras, pues las pérsicas se remontan cuando ménos á la época de los Aquemenides. Vid. Delitzsch, *Apologética.* en alemán, p. 249. Los Indios creen que al final de la cuarta edad del pecado que es la presente (*Kali-yuga*), (la última de las diez *Avatáras*), aparecerá Vischnu como *Kalki*, y hará renacer la edad feliz, como era al principio. Kleuker, *Disquisiciones asiáticas.* en alemán. I. p. 185; Wurm., *Historia de la religion india*, 1874, p. 244 y ss. "En China, era creencia antigua que, á la religion idolátrica, que vino á corromper la religion primitiva, sucedería otra religion nueva „, Desguignes, *Mémoir. de l'Académ. des Inscript.* Tom. XLV. p. 543. La idea de la venida de un Redentor, que aparecería en Occidente, es general en aquel imperio desde el siglo sexto de nuestra Era; cf. A. Rémusat, *L'invariable Milieu*, p. 158 (*Notices et Extracts des Manuser.*, T. X): Rémusat, *La vie et les opinions de Lao-tsen.* Paris, 1823, p. 9, 12; y así como conciben el paraíso como el imperio en su primitivo esplendor, así también se figuran la Redencion como la restauracion de la armonía del Universo por uno de sus emperadores. Entre los Egipcios la oposicion entre Osiris y Tifon, física en un principio, vino á ser también despues oposicion moral. Horo, el hijo de la primera madre, Isis, el vengador de Osiris, y que es propiamente el mismo Osiris resucitado. es perseguido por Tifon, y arrojado

al abismo; pero luego resucita, y encadena y da muerte á la serpiente Piton. Plutarco, *De Isid. et Osir.*, c. 19; Diodoro, III. 73. Segun la Mitología escandinava, el mundo antiguo perecerá con todos los dioses en un incendio, y surgirán una nueva tierra y un nuevo cielo, habitados por todos los hombres justos de todos los tiempos, miéntras los malos serán sepultados en el infierno: el dios luminoso Baldur, asesinado por instigaciones de Lokis, volverá á aparecer, y un dios sin nombre, más poderoso que Thor, reinará sobre este nuevo universo. Simrok, *Mitología*, en aleman, p. 124; Grimm, *Mitología*, p. 540. A. de Humboldt ha demostrado la existencia de la doctrina de la palingenesia aun entre los antiguos mejicanos (*Vues des Cordillères*, I. p. 265; cf. Clavigero, *Storia di Messico*, II. p. 11): Quetzalcoatl, su patriarca, volverá un dia para devolverles la felicidad de que primitivamente gozaban; entonces será abolida la antigua religion con sus sacrificios humanos, y se ofrecerán á Dios. como en los primeros tiempos, dones inocentes. Esta misma creencia tenian los Peruanos respecto de Viracocha, su patriarca (Garcilaso de la Vega, *Historia de los Incas*, V. c. 28)

2. Los Griegos creian, que Prometeo era el forjador del hombre, el hombre primitivo, representante de la humanidad entera, á la cual salva cuando Zeus ha jurado destruirla. Irritado este lo sujeta á una roca, donde un águila roe sus entrañas: él sabe que le aguarda este tormento y puede sustraerse á él, pero fortalecido por la conviccion de su inmortalidad, se hace superior á su suerte.

Esquilo, *Prometh. vincet.* v. 239 :

Ἐγὼ δ' ἐπὸ ληΐσ' ἐξυρασάμην βροτοῦς
 Τὸς μὲν διαβλάσθητος εἰς Ἄιδου γοαεῖν.
 Τῶν τὰ ποταῖσ' ὁ πικροτάτῃ κέρπτουσι,
 Πάτρυν γὰρ ἀλγενοτάτων οἰκτραῖτων τιθεῖν.
 Θνητοῦς δ' ἐν οἴκῳ προθέμενος. τοῦτος τυχεῖν
 Ὅσα ἤξιώθη κέρως, ἀλλὰ γλιεῖσθαι
 Ὅδ' ἐρῶσθαι. Ζεὺς δὲς κλειρθεῖα.

Un oráculo que nadie sin él conocía, le anuncia que la dominacion de Zeus tendría su término; y ve en el lejano porvenir á Herácles su libertador, que da muerte al águila. Dícele que para que logre verse libre de su tormento, es preciso, como anunció Hermes, que un Dios muera por él voluntariamente; y entónces se sacrifica por salvarlo, Quiron, el hijo de Cronos, el más justo de los Centáuros. Hesiodo, *Opp. et dies* 42 sqq. Esquilo, *Prometh. vincet.* v. 119 sq. 443 — 546; 1025. Apolodoro, II. 465. Buttmann, *El mito de Herácles*, en aleman.

El destino de Prometeo es el destino del género humano, que bajo el peso de la maldicion en que ha incurrido por el pecado, vive divorciado de Dios. Al hacer el poeta que el hombre, Prometeo, sea redimido por un Dios, Quiron, que baja al infierno por libertarlo, expresa la esperanza en el Mesias, del modo más acabado como se halla entre los pueblos paganos. Guarda relacion con la esperanza de que la edad presente terminará bajo la dominacion de Zeus, el mito consignado por Platon (*De Politic.* c. 16), segun el cual, Dios moria y dirigía la rueda del mundo; reinando en el universo Cronos, bajo

cuyo imperio se gozaba de perpétua paz, y se vivía sin cuidado ni fatiga alguna; pero entregado á sí mismo, el universo ha tomado una direccion contraria al impulso divino. Hesíodo *Opp. et dies*, v. 96 — 160; *Theogon.* v. 500 — 616) se hace eco de la aspiracion hácia el restablecimiento de la primitiva edad de oro (*Saturnia regna*, como decían los romanos, Virgilio, *Aeneid.* VIII. v. 315 sq.).

3. Los antiguos libros sibilinos perecieron, como es sabido, en el incendio del Capitolio a. u. c. 669; para reemplazarlos se enviaron mensajeros que reuniesen las respuestas de los oráculos, á Italia, Asia, África y singularmente á Egipto de Jonia, cuna de la Sibila (Lactancio, *Inst. div.* I. 6), los cuales fueron luégo depurados. Suetonio, *Octav.* c. 31; Tácito, *Annal.* VI. 12. Pauly, *Enciclopedia de la antigüedad clásica.* tomo VI. pág. 1152. De esta suerte pudieron penetrar en Roma las profecías mesiánicas, como resulta de Josefo Flavio, Tácito y Suetonio. Josefo Flavio, *Bell. jud.* VII. 31 (Cf. Dion Cacio, LXVI. 11: *Ἦν χρηστικός ἀπειροβόλος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐρηγόμενος πρόφηται, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκείνου ἀπὸ τῆς γῶρας τῆς αὐτῶν ἀρχῆς τῆς ἀκουσμένης.* Tácito, *Hist.* v. 13: *Pluribus persuasio inerat fore, ut convalesceret Oriens et e Judaea profecti rerum potirentur.* Suetonio, *Vespas.* c. 4: *Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur.* Es por tanto, muy verosímil que estas profecías dieran ocasion á la IV Egloga de Virgilio, relativa al nacimiento del hijo del cónsul Polion, sin otra modificacion sino que el poeta no mira á Oriente, sino á Roma. En la idea de la Redencion y de sus efectos, así como en la persona del Salvador ofrece la Egloga una sorprendente semejanza con las profecías del Antiguo Testamento, especialmente con Jes. c. 7:

4. Ultima Camaei venit jam carminis aetas;
Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;
Jam nova progenies coelo demittitur alto.
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet ac toto surget gens aurea mundo,
10. Casta, fave. Lucina: tuis jam regnat Apollo.
Teque adeo deus hoc aevi, te consule, inibit,
Pollio, et incipient magni procedere menses;
Te duce, si qua manent, secleris vestigia nostri,
Irrita perpetua solvent formidine terras.
15. Ille deum vitam accipiet, divisque videbit
Permixtos heroas, et ipse videbitur illis,
Pacatumque reget patriis virtutibus orbem.
At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu,
Errantes hederas passim cum baccare tellus.
20. Mixtaeque ridenti colocasia fundet acantho.
Ipsae lacte domum referent distenta capellae
Ubera, nec magnos metuent armenta leones.
Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores.
Occidet et serpens, et fallax herba veneni

25. Occidet.
 49. Cara Deum soboles, magnum Jovis incrementum!
 50. Adspice convexo nutantem pondere mundum,
 Terrasque tractusque maris coelumque profundum,
 Adspice, venturo laetentur ut omnia saeculo!

Apolo v. 10 es Ἀπέλλων, Ἄνεξιζωτος Pausanias, I. 3, Ἐπιζώζιος Pausanias, VIII. 30, Ἀζέπιος Pausanias, VI. 21, el que aparta las maldiciones, el que libra del pecado. Cf. O. Müller, *Los Dóricos*, II. 301. Cf. Horacio, *Carm.* I. 2:

Cui dabit partes scelus expiandi
 Iupiter? Tandem venias, precamur.
 Nube candentes humeros amictus
 Augur Apollo.

V. La preparación externa para recibir á Cristo se manifiesta principalmente en estos tres hechos: *a)* la dispersion de los judíos entre las naciones; *b)* el desenvolvimiento de la especulacion filosófica entre los griegos, que preparó el terreno para recibir mejor la semilla de la verdad cristiana, é hizo que esta pudiera expresarse más adecuadamente; *c)* la union de los pueblos por la comunidad de lengua, de legislacion y de gobierno en el imperio romano.

1. Los judíos fueron dispersados entre los pueblos paganos, para impedir que se extinguiese por completo la Revelacion primitiva y las esperanzas mesiánicas nacidas con ella. El Cautiverio asirio (717 a Chr.), y el babilónico (606 a Chr.) no sólo fueron castigos que Dios impuso á Israel por su apostasia, sino sucesos ocurridos por disposicion divina, que favorecieron grandemente la mision de Israel en la historia del mundo. Así pudieron los judíos intervenir en los importantes acontecimientos que caracterizan el siglo sexto: pues hácia este tiempo hubo un gran movimiento intelectual en todos los pueblos cultos del mundo antiguo. En Grecia empieza á tomar vuelo la Filosofía con Pitágoras; Zoroastro surge en la Bactrana; en la India, Budha, y Kong-fut-se y Lao-tse en China. Cf. Haneberg, *Historia de la revelacion bíblica*, en aleman, pág. 347. Los judíos parecen haberse esparcido desde Asiria en todas direcciones, y principalmente por la India. Bajo los Tolomeos hallaron acogida en Egipto, donde ya se había dirigido ántes el torrente de la emigracion (Os. 8, 16; 9, 3). Antes del nacimiento de Jesucristo se extendía por todo el mundo conocido la red de sus relaciones comerciales. La traduccion de los Setenta en el siglo III ántes de Cristo, había hecho accesible á todos, sus libros Sagrados. Sucesos como los que Josefo refiere (*Bell. jud.* II. 8 ὅτι περὶ ὀκτακιστάλιος, *Antiquit.* XVIII. 5), evidencian la afluencia de los Judíos en Roma.

Tácito (*Annal.* II. 85) y Ciceron (*Orat. pro Flacco*, c. 28) dicen: quanta sit manus [Judeorum]... quantum valeat in concionibus. El espíritu propagandista de los judíos procuró á su religion muchos prosélitos (Matth. 23, 15., incircuncisos (περιβόμνοι τὸ θεῖον, εὐβόμνοι) "de la puerta, y circuncisos "de la justicia., Cf. Act. 13, 43; 16, 14; 17, 17. Sobre el gran número de los

judíos, especialmente entre las mujeres cf. *Josefo, Bell. jud.* II. 25; *Arch.* XIV. 12; Tácito, *Histor.* V. 5; Juvenal, *Satir.* XIV. 96 sq. Las profecías de cuya posesion se glorriaban los judíos, eran una de las principales causas del ódio de los paganos, que las consideraban como el motivo de las que ellos juzgaban inauditas preensiones de los judíos. Tácito, *Histor.* V. 4.

2. Miéntias el pueblo de Israel, ménos dado á la especulacion, fué elegido para conservar el depósito de la Revelacion primitiva, y por esto precisamente no fué llamado al cultivo especial de la filosofia, vemos que poco despues de las guerras médicas toma en Grecia la especulacion aquel alto vuelo, cuyos principales frutos, singularmente en lo tocante á la doctrina de Dios, se admiran en Platon y Aristóteles. Así se disponía el espíritu humano para recibir la verdad de lo alto: el trabajo de los siglos lo puso en estado de elevar sus conocimientos, de formular con precision y exactitud en conceptos humanos la palabra divina, expresada antes principalmente por medio de figuras al alcance del pueblo, de enlazar sistemáticamente las nuevas ideas y de rechazar todas las objeciones de la razon inclinada á la duda.

3. Eusebio (*Demonstr. evang.* III. 6) considera ya la union de todos los pueblos en el *Orbis Romanus* como particular disposicion de la Providencia divina. El conocimiento de las lenguas latina y griega se había difundido por todas partes (Plinio, *Hist. nat.* III. 5); y las vias militares construidas por los romanos para poder trasladar rápidamente sus legiones de un extremo á otro del imperio llegaban hasta las fronteras. Desde Milan, atravesando los Alpes, llegaban á Arlés, Lyon, Maguncia, el Tirol, la Istria. Con Arlés se enlazaban Nimes, Narbona, todo el Mediodia de Francia, y España hasta Cádiz. En Lyon se cruzaban las cuatro grandes vias de la Galia, la de Marsella que comunicaba con el Mediterráneo, la de Saintes con el Atlántico, la de Boulogne con el paso de Calais, la de Maguncia con el Rhin y el mar del Norte. Desde Tréveris hasta Sirmium se extendía á lo largo del Danubio una gran via que enlazaba á la Recia, Vindelicia y Panonia con las Galias, y desde allí seguía á través de la Mesia, la Escitia, y el Asia menor, Siria y Egipto. Otro camino recorría la costa Norte de África y pasando sobre Cádiz, Málaga, Cartagena llegaba hasta los Pirineos. Véase mi *Apología, l. c.*, pág. 497.

§ 36. LAS ESPERANZAS DEL MESÍAS EN LA ÉPOCA DE CRISTO. Y SU CUMPLIMIENTO EN ÉL.

Hausrath, *Historia de los tiempos del Nuevo Testamento*, en alemán, 1872. I. página 165 y ss. Schärer, *Manual de la historia de los tiempos del Nuevo Testamento*, 1874, pág. 564 y ss. Langen, *El Judaismo en Palestina en tiempo de Cristo*, 1864, pág. 391 y ss. Mack, *Las esperanzas acerca del Mesías. (Revista trimestral teológica de Tübinga, 1836, pág. 1 y ss.)*. Schütgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae*, Tom. II. *De Messia*, 1742. Bertheld, *Christologia Judaeorum Jesu Apostolorumque actate*, 1811. Morath, *De his, quae ad cognoscendam Christologiam evangelia nobis exhibeant*, 1828. Gfrörer, *El siglo de la Redencion*, II, pág. 195 y ss. Zeller, *Sobre la aseveracion, que el Judaismo*

no tuvo una dogmática mesiánica antes de Cristo. (*Anales de Teología*, 1843, página 35 y ss.).

I. Según muestran los Evangelios de una manera irrefragable, Israel esperaba que el Mesías apareciese en un brevísimo plazo.

Esta esperanza la manifestaban los sacerdotes y levitas al preguntar al Señor (Joan. 1, 19): Tu quis es? ... 21. Quid ergo? Elias es tu? ... Propheta (ὁ προφήτης) es tu? Luc. 3, 15. Existimante autem populo, et cogitantibus omnibus in cordibus suis de Joanne, ne forte ipse esset Christus (ὁ Χριστός). El sacerdote Zacarías dice (Luc. 1, 76): Et tu puer! propheta Altissimi vocaberis; praeibis enim ante faciem Domini parare vias ejus. El anciano Simeon exclama (Luc. 2, 30): Quia viderunt oculi mei salutare tuum ... lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel. De la piadosa Ana se dice (Luc. 2, 38): Et haec, ipsa hora superveniens, confitebatur Domino et loquebatur de illo omnibus, qui expectabant redemptionem Israel. José de Arimatea, miembro del Synedrion, era también de los que esperaban el reinado del Mesías (Marc. 15, 43). El pueblo de Galilea en la solemne procesion del templo decía (Joan. 6, 14. Marc. 11, 10): Hic est vere propheta (ὁ προφήτης), qui venturus est in mundum.

II. Aunque los judíos de Palestina tergiversaban las esperanzas mesiánicas, sustituyendo al verdadero concepto del Mesías un ideal político y material, mientras, por el contrario, los Alejandrinos lo reducían a una mera abstraccion, el Nuevo Testamento nos ofrece datos suficientes que nos muestran la imagen del Mesías con rasgos correspondientes a los que señalaron los Profetas.

9. El Mesías saldrá de Belén en la tierra de Judá (Matth. 2, 6); procede de la de la estirpe de David (Joan. 7, 41 — 43), y sin embargo, su origen, por lo mismo que es Divino, es oscuro (Joan. 7, 25); es rey en Israel (Matth. 2, 2; Joan. 6, 15; Luc. 23, 2). El gran profeta (Joan. 6, 14), hijo de Dios (Joan. 11, 27; 12, 34; Matth. 4, 3. 6; Marc. 3, 11; Matth. 16, 16; 26, 36; Joan. 1, 15), dotado de poder y vida divinos (Joan. 7, 31), fundará una institucion salvadora en que brille un orden nuevo y más elevado (Matth. 3, 2—11); redimirá los pecados de su pueblo (Luc. 1, 76 sq.); y reinará sobre él en medio de una felicidad sin término (Joan. 12, 34), que se difundirá desde Israel a todos los pueblos (Luc. 1, 78; 2, 30—32).

III. Los escritos de origen judaico pertenecientes a los tiempos que precedieron y que siguieron inmediatamente a la venida del Señor, y a las varias tendencias a la sazón en boga entre los Judíos, demuestran, de la misma manera que los Evangelios, la universalidad de las esperanzas mesiánicas.

1. Entre los Samaritanos era muy viva la esperanza en el Mesías, no obstante su separacion de la saludable economía del Antiguo Testamento, y su

error de considerar únicamente al Pentateuco como revelacion divina. El Mesías era, segun ellos, el Profeta que había de venir, y que los instruiría sobre todas las cosas (Deuter. 18, 15. 18. sq.; Joan. 4, 25, 29), el “misionero” הַמְשִׁיחַ, cf. Gesenius, *De Theolog. Samarit.* p. 44., el “Redentor del mundo”, Joan. 4, 42. Filon el Alejandrino (*De exerat.* § 8.) enlaza, á este propósito, con la idea general de que Israel sería libertado algun día de la dominacion pagana, sus opiniones sobre el poder de la virtud, sin poner por esto en tela de juicio que el *Logos* sería el Salvador al mundo. Ejemplo característico de las esperanzas mesiánicas de los Alejandrinos es el III. V. 784 de los libros sibilinos, que ofrece reminiscencias evidentes de Jes. 7, 14 y pasmosa semejanza con la *Ecl.* IV de Virgilio; y donde celebra á la doncella “en quien habitaria Dios, adornándola de inmortal aureola”. Este libro hubo de redactarse verosímilmente á mediados del siglo II antes de la Era cristiana. No ménos visibles que en el pasaje indicado, son las esperanzas mesiánicas en V. 414 sq., donde se describe al Mesías, que bajando del cielo se sienta en su tribunal y reedifica el templo con más esplendor y magnificencia que antes.

2. Entre los Judíos de Palestina brilló nuevamente la esperanza en el Mesías durante las guerras de los Macabeos I Macc. I, 25; 14, 14. El primer libro de los Macabeos refiere que Simon no aceptó la soberanía, sino hasta que llegase el “verdadero profeta”, anunciado por Moisés. El libro de Henoch, escrito primitivamente en arameo, á mediados del siglo II antes de Cristo, en el territorio de Palestina, describe como futuros los tiempos del “Mesías”, del “Hijo de Dios”, del “Elegido”; el cual, dice, será un gran profeta, que juzgará las “cosas ocultas”; con cuya venida se transformarán el cielo y la tierra y se acabarán los pecadores (15, 3. 4. 5; 46. 1 sq. 62. 6; 69, 29). El libro de los Salmos de Salomon, escrito despues de la conquista de Jerusalem por Pompeyo (63 a. Chr.), consigna la esperanza de que el Mesías restauraría el reino de David, reuniría á los Israelitas dispersos y sujetaría los paganos á su dominacion. Bajo el reinado del Mesías, del immaculado, serán santificados todos los hombres (17, 29. 36. 41. 46; 17, 48; 18, 6—10). Las paráfrasis caldeas, de Onkelos sobre el Pentateuco, y de Jonathan ben Uziel sobre los Profetas, escritas al comenzar la Era cristiana, traducen el misteriosísimo הַמְשִׁיחַ con הַמְשִׁיחַ (Gen. 49, 10). Nadie podía dudar que el cetro había sido ya arrebatado de las manos de Judá. Hasta la profecía de la estrella de Jacob (Núm. 14, 17) se interpretaba mesiánicamente. El Mesías es rey y profeta (Jes. 9, 6; 11, 1; 52, 1 sq.), mediador para el perdón de los pecados (Jes. 53, 10) y juez (Jes. 53, 7; el Antimesías (Armillus) será aniquilado por la virtud de su palabra (Jes. 11, 2). El libro de los Jubileos, escrito en hebreo poco despues de la muerte de Cristo, en Palestina, promete las bendiciones del Mesías. “El Señor”, dice “salvará á sus servidores, los cuales, levantándose de su postracion, gozarán siempre de profunda paz, perseguirán nuevamente á sus enemigos, y se regocijarán eternamente”, (cap. 23).

3. Al libro de los Jubileos sigue en el orden cronológico Flavio Josefo. Su frialdad, su vanidad y su cobardía le hicieron expresar muy débilmente en sus obras la esperanza en el cumplimiento de las profecías, en que él creía por

su parte (*Antiquit.* IV. 6. 8.; *Bell. judaic.* V. 9), con ocasion de la profecía de Daniel revelando aquella vileza que le hace mentir á veces por miedo á los Romanos. En un pasaje que muestra mejor que ningun otro su desvergüenza y su servilismo (*Bell. Jud.* VI. 5), se atreve á calificar de “óráculo ambiguo,” la promesa de la venida del Mesías, á que él mismo prestaba el homenaje de su fe. Pero áun la misma circunstancia de aplicarla á Vespasiano, en lo cual le signió Tácito (*Histor.* V. 13), muestra de un modo decisivo que lo que se esperaba era un Mesías personal y no meramente una edad mesiánica. El mismo Josefo habla de los impostores que pretendían pasar por el Mesías, y se explica que hallasen crédito entre el pueblo, por la creencia de que habian de cumplirse las profecías mesiánicas (*Antiquit.* X. 11; *Bell. jud.* VI. 5). “Acaso recobrarás tu antiguo esplendor,” exclama Josefo al contemplar las ruinas de Jerusalem, “cuando te reconcilies con Dios que te ha aniquilado; pero el oficio del historiador pone coto á mis sentimientos; no me toca lamentar las desgracias de mi patria, sino referir lo acaecido,” (*Bell. jud.* V. 1). A pesar de lo cual declara (*Antiquit.* IV. 6) que su pueblo está destinado á dilatarse por todo el universo, y á triunfar y dominar aun sobre aquellos á quienes solía favorecer la victoria.

4. El “Libro cuarto de Esdras,” y el de la “Ascension de Moisés al cielo,” escritos ambos por judíos de Palestina, el primero bajo el reinado de Nerva y poco ántes el segundo, reflejan de un modo característico las opiniones dominantes en los tiempos inmediatamente posteriores á la destruccion de la ciudad. Mientras que entre los doctores de la ley se materializaba cada vez más la idea del Mesías, en estos libros hallamos una concepcion espiritual, puramente religiosa de los tiempos mesiánicos.

5. Los elementos esenciales de la idea del Mesías, son estos:

a) A su venida precederán dias de angustia y de necesidad (*Matth.* 24, 8; *Marc.* 13, 9; *Mischna Sota*, IX, 15).

b) Elías será su precursor (*Matth.* 17, 10; *Marc.* 9, 11; *Matth.* 11, 14; 16, 14; *Marc.* 6, 15; 8, 28; *Joan.* 1, 21; *Mischna Edujoth* VIII. 7).

c) El Mesías, llamado tambien el Hijo del hombre (*Henoch.* 46, 1, 4; 48, 2; 69, 26) y el Escogido (45, 3, 4; 49, 2; 51, 3, 5), con ménos frecuencia Hijo de Dios (102, 2. IV. *Esdr.* 7, 28; 13, 32), es de la estirpe de David (*Psalter. Salom.* 17, 5; *Matth.* 22, 42; *Marc.* 12, 35; *Luc.* 20, 40; *Joan.* 7, 41; *Targum Jonath. in Jes.* 11, 1; *Jerem.* 23, 5). Por esto nació en Belem, la ciudad de David (*Mich.* 5, 1). Segun el libro de Henoch y el libro cuarto de Esdras, y el *Targum. Jonath in Zach.* 4, 7, el Mesías preexiste desde la eternidad (*Hen.* 46, 1; 62, 7; 48, 3; *Esdr.* 12, 32; 13, 26, 52; cf. *Mich.* 5, 1; *Dan.* 7, 13). Por el contrario, el Judaismo posterior al Cristianismo ponía empeño en hacer resaltar el lado humano del Mesías (*Justino. Dial. c. Tryph.* c. 49: πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἀθερώπων ἐξ ἀθρώπων προσεκόμισαν γενέσθαι. *Talm. Jerusal.* Taanith II. 1.).

d) A su venida sufrirá Israel un nuevo ataque y será aniquilado el poder de sus enemigos (*IV. Esdr.* 13, 83; *Hen.* 90, 16; *Mischna Sanhedr.* X. 6. fin.)

e) Y Jerusalem será restaurada (*Hen.* 53, 6; 90, 28; *Esdr.* 7, 26. cf. Schoettgen, *Hor. hebr.* I. p. 1205 sq.)

f) Los dispersos se reunirán bajo el reinado del Mesías (*Psalter. Salom.* XI. XVIII. *Esdr.* 13, 39), en el territorio de su imperio (*Psalter. Salom.* XVII: ζῆλονα τὸς θεῶς, τὸν οὐρανόν. מִלְכֻת שְׁמוֹיִם *Mischn. Berasch.* II. cf. *Dan.* 7, 13).

q) El Mesías reinará sobre todo el universo. Segun los libros Sibílinos III. 698 sq.), y Filon (*De praem. et poen.* § 16) la sumision de los paganos será voluntaria, segun otros *Assumpt. Moys.* 10, 8 obra de la fuerza.

h) Traerá alegría y placeres inefables *Sibyll.* III. 371 sq.; *Phil.* I. c. 3, y la santidad y la justicia reinarán en el mundo (Luc. 1, 74; *Hen.* 48, 4).

i) El mundo se renovará. הַיְיָרִים הַבָּא הַיְיָרִים הַבָּא ὁ κόσμος ἀναστρέφεται ὁ κόσμος ὁ γέννησος ὁ ἐξῆγγενος *Math.* 12, 32; *Maic.* 10, 30; *Ephes.* 1, 21). Unos creían que el reinado del Mesías duraría eternamente, de modo que con su venida comenzaría un mundo nuevo, y otros, por el contrario, pensaban que después de él, vendría el día del juicio y la renovación del universo (*Psalter. Salom.* 17, 4; *Sibyll.* III. 49; *Hen.* 62, 14). Véase en sentido contrario al *Sanhedr.* 99, a.; *Esd.* 7, 28. La última de las dos opiniones indicadas es la dominante entre los teólogos judíos de época posterior (*Esd.* 7, 30).

k) En su reinado se verificará la resurrección universal (*Dan.* 12, 2; II *Macc.* 7, 9. 14. 23. 36; 12, 43; *Hen.* 51; *Josefo, Antiquit.* XVIII. 1; *Bell. jud.* II. 8; *Misch. Sanhedr.* II. 1).

l) Y el juicio final, en que cada cual, segun sus obras, será destinado á la bienaventuranza ó la condenacion eterna (*Esd.* 7, 33; *Assumpt. Moys.* 10, 9).

IV. En Jesús de Nazareth se cumplieron, como declaró Él mismo, como lo prueban la concordancia de todas las fechas, y como demuestran las cualidades todas que concurren en Él, las profecías concernientes al Mesías prometido.

1. Jesús declaró que Él era el Mesías (הַיְיָרִים, Χριστός), el ungido, esto es, el lleno y santificado por el espíritu de Dios. *Joan.* 41. 25: Dicit ei mulier: Scio, quod Messias venit, qui dicitur Christus. . . 26: Dicit ei Jesus: Ego sum, qui loquor tecum. *Luc.* 18, 31: Ecce, ascendimus Jerosolymam, et consummabuntur omnia, quae scripta sunt per Prophetas de Filio hominis: cf. *Joan.* 19, 12 sq.; *Math.* 26, 63: Adjuro te per Deum vivum! ut dicas nobis. si tu es Christus, Filius Dei. 64: Dixit illi Jesus: Tu dixisti.

2. Cuando apareció Jesús, Israel había ya perdido su independendencia política (*Gen.* 49, 11). Ya Herodes, hijo de un idumeo, había hecho colocar el águila sobre la puerta principal del templo de Jerusalem, como signo de la dominacion romana (*Josefo, Antiquit.* XVII. 6). Después de su muerte, ocurrida en la Pascua del año 4, su hijo dominó todavía algun tiempo como Etnarca sobre Judea, Samaria ó Idumea; mas luego fué desterrado, y Judea agregada á la Siria, vine á ser gobernada por un procurador romano. “Nosotros no tenemos otro rey que el César . . .”, decían á una los Sacerdotes y los acusadores de Jesús (*Joan.* 19, 5). Cf. Flavio Josefo, *Antiquit.*, XX. 9; *Hausrath, Op. cit.*, p. 64 y sq. 264 y sq. Como hasta los Sumos Sacerdotes se habian convertido en instrumentos de una política hostil á la religion, el espíritu propiamente judío se refugió más bien en las escuelas de los rabinos, la principal de las cuales hubo de ser el Synedrium, considerado además como legitimo tribunal teológico. Con la destruccion de la ciudad y del templo bajo el reinado de Vespasiano (70 p. Chr.) desapareció el último resto de vínculo político entre los judíos. Jesús vino al mundo al final de la sexagésima nona semana de años á contar desde la reedificacion del templo (*Dan.* 9, 24 — 27). Apareció en el

segundo templo, construido por Zorobabel despues del destierro, y que ántes de ser destruido, había de sobrepujar al primero por haberse manifestado en él la magnificencia divina (Hagg. 2, 6—9; las obras llevadas á cabo en el templo bajo el reinado de Herodes [23 a. Chr.] no fueron una reedificacion del templo). Jesús apareció cuando todavía estaba al servicio del santuario el sacerdocio aarónico, que de allí á poco había de ser abrogado juntamente con todo el culto de los sacrificios, y sustituido por un nuevo sacrificio y un nuevo sacerdocio (Mal. 1, 10; 3, 3); despues de haber el Precursor exhortado al pueblo á la penitencia en el espíritu de Elías (Mal. 3, 1; Luc. 1, 76; Matth. 3, 1), y cuando la esperanza en el Mesías había llegado al apogeo (Matth. 26, 14; 11, 14; Marc. 6, 15; 8, 28, 9, 11; Luc. 9, 8; Joan. 1, 19).

3. En Jesús de Nazareth vemos todas las cualidades que los Profetas habían anunciado en el Mesías. Es hijo de Abraham (*Gen.* 12, 3; 18, 18; cf. Matth. 1, 1 sq.), de la raza de Judá (*Gen.* 49, 10; cf. Matth. 1, 1 sq.), de la familia de David (II *Reg.* 7, 12; cf. Matth. 1, 1); nacido en Belen (Mich. 5, 2; cf. Matth. 2, 6), de una virgen (Jes. 7, 14; cf. Matth. 1, 20), pobre y humilde (Zach. 9, 9, 10; cf. Matth. 21, 5). Su aparicion y sus hechos son milagrosos (Jes. 9, 6; cf. Joan. 15, 24); padece y muere, pero resucita glorioso de su sepulcro (Zach. 9; Ps. 21; Jes. 53). Poco despues de su muerte la ciudad y el templo son destruidos: Israel es dispersado entre los demás pueblos (Dan. 7, 1; Hos. 3, 4); se instituye una Nueva Alianza y un nuevo sacerdocio (Mal. 1, 10, 11; Matth. 26, 26; I *Cor.* 11, 24), y el Mesías es anunciado á los paganos, que le rinden homenaje (Jes. 60—63; Rom. 10, 18).

V. El Mesías no puede venir al mundo despues de la ruina de Israel, porque segun las profecías, su venida había de verificarse cuando aun subsistía la primitiva organizacion político-religiosa del pueblo de Israel; cuando todavía estaba dividido en tribus; cuando aún funcionaba el sacerdocio y se ofrecían los sacrificios legales, y el templo con el Santo de los Santos era el centro del pueblo escogido. Por esto, ó la esperanza del Mesías es ilusoria, ó (como segun lo expuesto hasta aquí, esto no puede sostenerse) claró es que el Mesías ha venido ya. De todos los que se anunciaron como Mesías, Jesús es el único á quien convienen plenamente todos los atributos señalados en las profecías. Por esto ó no ha existido el Mesías, ó este Mesías no es otro que Jesús de Nazareth.

1. Tan arraigado estaba en los judios el convencimiento de que con la ruina del templo había transcurrido el último término de sus esperanzas, que de aquí se formó la leyenda de que el Mesías había nacido en Belen de Judá en los dias de la destruccion del templo, pero que despues, por razones especiales, se había ocultado en el retiro. Cf. *Saahedrin*, 96^b—97^a; pasaje que transcribe Delitzsch en su *Comentario á la Epistola de los hebreos*, pág. 762 y ss. Sepp., *Vida de Jesús*, en alemán, IV, pág. 278. Pero los judios no quisieron renunciar por nada á la esperanza del Mesías (*Gemar. Hierosolym. Tract. Berach.* 5, 1), como lo demuestran los muchos falsos Mesías de aquellos

tiempos; mas como los plazos que se habian fijado posteriormente para la aparicion del Mesías resultaron todos fallidos, se abstuvieron en adelante de todo cálculo. Rab. dixit: Omnes termini Messiae transierunt. ap. Schoettgen, *De Mess.* V. pág. 489. Los talmudistas maldicían á todo el que en lo sucesivo se atreviese á fijar la época de su venida. Véanse los pasajes que aduce en comprobacion de esto Sepp, *Op. cit.* pág. 284 y ss.

2. Ni el cautiverio asirio, ni el babilónico pueden compararse con el estado actual de los judíos: pues durante el cautiverio tuvieron sus profetas, Miqueas é Isaías en el asirio, Jeremías y Daniel en el babilónico, la sociedad eclesiástico-política salió intacta del destierro, el pueblo siguió organizado en tribus y familias, Levi daba los levitas, Aaron los sacerdotes, y todos esperaban al Mesías que había de nacer de la estirpe de David. Despues de las luchas de los Macabeos, el pueblo escogido disfruta nuevamente dias de gloria, hasta que con la ruina de los Asmoneos y la dominacion de Herodes el Magno, fué arrebatado el cetro para siempre de las manos de Israel. «Un estado de cosas que ha desaparecido de la vida y de la historia hace ya diez y ocho siglos no puede considerarse en manera alguna como interrumpido transitoria y provisionalmente. Holdheim, *La ley ceremonial en el reino del Mesías*, en aleman, 1845.

VI. La mision de San Juan, el último y el más sublime de los Profetas, fué demostrar la concordancia de la imagen del Mesías bosquejada por los Profetas con su realizacion en Jesús de Nazareth. Mientras que Moisés, el primero de todos ellos, indica el Mesías que había de venir, San Juan señala al Mesías que ha venido ya. Asi la profecía cumplió, por medio de San Juan, del modo más perfecto su mision de «conducir hácia Cristo,» y el mismo Espíritu Santo certificó por él á todos los israelitas que Jesús de Nazareth era el Mesías prometido.

Joan. 1, 29. Vidit Joannes Jesum venientem ad se et ait: Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi! 30. Post me venit vir, qui ante me factus est; quia prior me erat. 31. Et ego nesciebam eum, sed *ut manifestetur in Israel*, propterea veni ego in aqua baptizans. 32. Et *testimonium perhibuit* Joannes dicens: Quia vidi Spiritum descendantem quasi columbam de coelo, et mansit super eum. 33. Et ego nesciebam eum; sed qui *misit me baptizare* in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendantem, et manentem super eum, hic est, qui baptizat in Spiritu sancto. 34. Et ego vidi; et *testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei*. 36. Et respiciens Jesum ambulans, dixit: Ecce Agnus Dei. El pueblo judío infería de IV Regg. 2, 11, que Elías no había muerto, y que volvería de nuevo (Malach. 3, 23), ántes de los dias del Señor para convertir á los pecadores (Eccli. 48, 10; Joan. 1, 21; Matth. 16, 14); su venida se consideraba como criterio de la proximidad de la venida del Mesías (Matth. 17, 10). El mismo Salvador se refiere á esta idea, pero declarando que Juan es el Elías que ha vuelto de nuevo al mundo (Matth. 11, 13 sq.: 17, 12): en este concepto la venida de Juan había sido

anunciada también ántes de su nacimiento (Luc. 1, 17) y se ve que en toda su conducta sigue las huellas de Elías (Marc. 1, 6; IV Regg. 1, 8). Los judíos dominados por sus ideas materialistas se aferraban á que el Mesías no había venido, porque aún no había aparecido Elías (Justino, *Dial. c. Tryph.* c. 8. *Mischna Edajoth* VIII. 7). La Iglesia ha declarado que esta era la significación de San Juan en el himno de su fiesta:

Ceteri tantum cecinere Vatum
 Corde praesago jubar affuturum,
 Tu quidem mundi seclis auferentem
 Indice prodís.

VII. Las principales causas de que una gran parte de los judíos no reconociesen á Jesús como verdadero Mesías, fueron: *a*) las opiniones religiosas de los fariseos y de sus aliados los sacerdotes y los doctores de la ley; *b*) las esperanzas carnales que fundaban en el Mesías, en sus obras y su reinado, gran parte de los judíos; *c*) la venalidad de los sumos sacerdotes, y la corrupcion moral de estos dignatarios y de una parte considerable del pueblo; *d*) la índole misma de las profecías mesiánicas.

1. Cuando apareció Jesús hacia ya mucho tiempo que, al lado de los levitas, primitivos maestros del pueblo, había venido á colocarse otra clase, los doctores de la ley (שׂב, מְרַמְמְסֵי, I Esdr. 7, 11), los cuales por medio de un acto solemne (la presentación de las llaves, Schoettgen, *Hor. hebr.* II. 894) pasaban á ser Rabinos, y entre quienes las Sinagogas elegían sus predicadores y los Synedrios sus miembros. Su tendencia consistía en este dicho de Simon el Justo (contemporáneo de Alejandro Magno): Haced de la ley un freno (*Pirke Aboth* II.). Regulaban todos los actos de la vida comentando la ley y completándola con ayuda de la tradición; y para los casos en que la ley no establecía ningún precepto, lo inventaban conforme á ciertas analogías reales ó aparentes; lo cual hubo de engendrar necesariamente un casuismo extravagante y absurdo. Un ejemplo de esto nos ofrece la cuestion que se propuso á Jesús: qué debía hacerse si un cordero caía á una cisterna en sábado; unos creían que debía alimentársele hasta la noche, otros que debía sacársele de allí. Otra cuestion análoga era, si para dar de beber á los animales en sábado se les había de llevar el agua donde estaban, ó si por el contrario se los debía llevar al sitio donde estaba el agua. Se procuró especialmente acentuar los preceptos acerca de los manjares (Luc. 10, 8; Matth. 15, 11; I Cor. 10, 25), y se aumentaron las purificaciones. Aún el mismo sol nos lo purificáis, decía á un sacerdote cierto saduceo (Graetz, *Historia de los judíos.* III. 361; Marc. 7. 1 — 4; Matth. 23, 27). Las leyes del sábado prohibían dedicarse á 39 ocupaciones. Vid. Jost, *El Judaismo y sus costumbres.* en aleman, I 178; Delitzsch, *Jesús é Hillel*, 1866; Hausrath, *Historia de los tiempos del Nuevo Testamento.* pág. 80 y ss.; Graetz, *Historia de los judíos.* III. pág. 70 y ss. Vid. mi *Apología*, I. 2. pág. 512 y ss. La

influencia del Rabino en el pueblo se explica por el hecho de ser él quien fijaba las normas de lo que se consideraba como virtud. Teniase como cosa corriente que el israelita debía honrar al Rabino más que á su propio padre, y debía acudir primero en su auxilio si había menester de él (II Cor. 11, 20). Los israelitas que más se imbuían en estas doctrinas, para preservarse de toda impureza, cuidaban de apartarse de aquellos que estaban sumidos en ella, según sus opiniones, y así se formó la secta de los "separados", פְּרִישִׁים, en arameo פְּרִישִׁין, *stat. emphat.* פְּרִישִׁא, Fariseos. Los Saduceos צְדֻקִים, representantes de la aristocracia, conservaban las formas externas de la ley mosaica, pero sin las tradiciones de escuela: aunque ocupaban frecuentemente las más elevadas dignidades eclesiásticas, en el fondo eran extraños á la religion de sus padres y se inclinaban á las ideas políticas y religiosas del extranjero. "Los fariseos tienen tanta influencia sobre el pueblo que todas las instituciones del culto, los sacrificios y las oraciones se verifican según su capricho. . . Los Saduceos son pocos en número: y en cuanto obtienen alguna dignidad, aunque mal de su grado y forzosamente, obran de acuerdo con los fariseos, porque si no el pueblo no los toleraría.", Josefo, *Antiquit.* XVIII. 1. El reino de Dios, que Jesús anunciaba estaba en contradicción esencial con la teocracia que querían los fariseos. Jesús preceptuaba la renovación moral, condenaba las meras exterioridades, y llamaba á todos al reino de Dios. Los fariseos se envanecían de su celo por el cumplimiento exterior de la ley, tergiversada por ellos en el sentido arriba indicado, y se consideraban como los escogidos de Dios. Las respuestas de Jesús les sorprendían y les avergonzaban: y como descubría el vacío de su corazón, se inflamaba más el ódio de la secta contra Él (Matth. 6. 1 — 8; 21, 16. 23 sq.; 22, 17 sq.; Joan. 11, 47). Las fanáticas instigaciones de los fariseos tenían mucho eco entre la multitud, especialmente en Jerusalem y en Judea.

2. De los pasajes arriba transcritos se infiere cómo el pueblo había llegado á desnaturalizar, dándole un sentido material y político, la idea del Mesías (Schoettg. *l. c.* VI, 4). No consideraban en las profecias mesiánicas sino lo que, tal como ellos lo entendían, halagaba el orgullo nacional, el ódio contra el opresor, singularmente contra Roma, y su convencimiento de ser él el pueblo escogido. Y olvidaban la otra serie de profecias, que representan al Mesías como esclavo pobre y humilde del Señor, hasta el punto de aplicarlas á otra persona, distinguiendo un Mesías hijo de David y otro Mesías hijo de José (Berthold, *Christolog. Judaic.* p. 74). La idea de un Mesías que padece era tan refractaria á la generalidad de los Judíos, que el *Targum. Jonath. Jes.* 53, que trata del Mesías, aplica sin embargo al pueblo todos los pasajes que hablan de su pasión. Por eso parecía contraria á la Escritura aun á los mismos discípulos la idea de un Mesías que padece (Joan. 12. 32; Luc. 24, 19; 18, 23; Matth. 16, 22; Act. 26. 23).

De Wette combite resueltamente la opinión de que los Judíos creyesen que el Mesías había de padecer (*De morte Christi expiatoria*, p. 1 — 148): Wünsche (*La pasión del Mesías*, en al., 1870) sostiene la opinión contraria. Ciertamente en el Talmud se habla repetidas veces de la pasión del Mesías, y que Trifón mismo comprueba esta manera de ver

(Justino, *Dialog. cum Tryph.* c. 68. 89). El Talmud (*Sanhedrin* 986 refiriéndose á *Jes.* 53, vid. Wünsche, *Op. cit.* p. 65 y ss.) llega hasta á hablar de pasion sufrida por causa de los pecados de los hombres. Pudo suceder que ciertos círculos del judaismo, sobre todo á contar desde el siglo II despues de Cristo, se familiarizasen con la idea de un Mesías que padece y es redentor; pero en general esta idea fué enteramente ajena al Judaismo.

Desvaneciase cada día más la idea de que todos los pueblos de la Tierra serían benditos por causa de Israel. El Mesías esperado pertenecería al pueblo elegido, y como el haber sido elegido entre todos los pueblos de la tierra para conservar el verdadero culto lo colocaba en posición hostil respecto de los demás pueblos, de aquí que consideraran al Mesías como vencedor de los paganos, pero en sentido enteramente profano y político, que les hizo olvidar completamente el concepto espiritual. Teniase como un crimen de lesa majestad el predicar que los paganos estaban llamados del mismo modo que los Judíos á gozar del reino de los cielos, en vez de sostener que habían de ser esclavizados por los Judíos (*Act.* 22, 21 — 22). La historia entera del pueblo de Israel, regido por instituciones teocráticas, daba á esta opinión alguna apariencia de fundamento. En Roma el Estado absorbía enteramente la Religión: en Israel, por el contrario, el orden político estaba ordenado enteramente al servicio de la Religión y subordinado á ella. Allí vemos una religión de Estado; aquí un Estado religioso.

3. El *Psalterium Salomonis*, VIII, 9 — 11 hace terribles indicaciones sobre el estado de la moralidad en Jerusalem. Desde que había llegado á ser única ocupacion de los doctores de la Ley fijar el número de las purificaciones, los diezmos y los preceptos concernientes á los ayunos y al sábado, venía decauyendo cada vez más la vida interior, la vida del corazón y del sentimiento. Por esto Jesús les decía que parasen atención en los pecados que cometían, á pesar de la estricta observancia de los preceptos relativos á la purificación (*Matth.* 23, 25), y los llamaba generacion adúltera (*Matth.* 12, 39; 16, 4; *Marc.* 8, 3).

El Talmud atestigua la inmoralidad de los Rabinos. *Gittin.*, fol. 34, 2. *Babyl. Joma.* fol. 18, 2: Cum Rabbi iret ad Darsisum (Gl. quo frequenter ivit) publico praecone edixit: quoniam mihi erit in diem? Rabbi Nachman, cum iret Saenezib, publico praecone edixit: quoniam mihi erit in diem? Gl. annon est aliqua mulier, quae mihi uxor erit, dum in hoc loco commoror?. *Hierosol. Berachoth.* fol. 18, 3: Rabbam Simeon oblectabatur formosas mulieres aspiciere, ut conspecta earum venustate, ad Deum laudandum moveretur. Cf. *Gittin.*, fol. 34, 2.

El pueblo judío podía leer en sus propias Escrituras Sagradas que él mismo había dado muerte á todos sus profetas (II Esdr. 9, 26; Jerem. 2, 30); y, San Estéban lo acusó al morir de este mismo crimen, de que ya le había acusado Moisés (*Act.* 7, 51; *Exod.* 32, 9; 33, 3, 5; 39, 4). El testimonio de Josefo, aunque no del todo imparcial, no por eso deja de tener carácter histórico (*Bell. Jud.* VI, 2): " Si los Romanos hubiesen tardado en caer sobre esta generacion de malvados, ó se la hubiera tragado un temblor de tierra ó habría sido consumida por el fuego como Sodoma; porque la generacion de que se trata era aún

más impía que las que sufrieron semejantes castigos. „ Las antiguas familias sacerdotales, así como las elevadas por Herodes al Sumo Sacerdocio, tenían esta dignidad por gracia de los procuradores imperiales ó de los herodianos; eran hombres corrompidos en el fondo, y á quienes el afán de obtener nuevos puestos y favores les hacía colocarse en cierta relacion de humillante dependencia respecto del poder político. razon por la cual eran menospreciados y odiados del pueblo (Josefo, *Antiquit.* XVIII. 2; XIX. 6. Schürer, *Op. cit.*).

De los Fariseos y Saduceos trata Müller. «Fariseos y Saduceos ó Judaísmo y Paganismo.» (*Noticias de las Actas de la Academia de Viena*, vol. XXXIV, pág. 95 y ss.) *Historia del pueblo de Israel*, en alemán, III. pág. 356 y ss. Jost, *Historia del Judaísmo*, I. página 197 y ss. 213 y ss. Graetz, *Historia de los Judíos*, III. pág. 71 y ss. Winer, B. W. B. II. 244. 352. Dellinger, *Judaísmo y Paganismo*, pág. 754 y ss.

4. Aun á los mismos discipulos del Señor, vemos cuán difícil les era distinguir la primera de la segunda venida de Cristo. Sabian por la Ley que el Mesías permanecería eternamente entre ellos (Joan. 12, 32); y de las profecías mesiánicas parece resultar, que el triunfo completo del reino de Dios en la tierra, que no ha de tener lugar hasta el fin de los tiempos, había de coincidir con la venida del Mesías. Como la inspiracion de los Profetas no era habitual ni general, (Santo Tomás, II. II. q. 171. a. 2. 4) de aqui que lo futuro no se exponga en cada profecía sino de un modo fragmentario; que alguna vez parezcan estar en contradiccion unas profecías con otras; y que aún los sucesos mismos que predicen, aunque muy distantes cronológicamente entre sí, resulten en la perspectiva profética como inmediatamente posteriores años á otros. Según los libros apócrifos de los Judíos (por ejemplo, el de Henoch), el Mesías no ha de venir al mundo más que una sola vez, para salvar á los justos y juzgar á los pecadores. Así se extinguió entre los Judíos la idea de la muerte del Mesías y de su reaparicion en el mundo al final de los tiempos.

§ 37. LAS PROFECÍAS DE CRISTO.

I. Moisés, el profeta, mediador y promulgador de la ley en la Antigua Alianza, anunció á Cristo, profeta, mediador y fundador de la Nueva. Y así como aquel profetizó la historia futura de su pueblo en sus líneas fundamentales, así Cristo profetizó también los grandes sucesos y las crisis de la vida de la Iglesia desde su origen hasta su fin. Estas profecías del Señor sirven por lo mismo de complemento á la prueba de las profecías en general, y muestran claramente que el centro de la historia de la redencion y de la historia universal es Cristo.

II. Las profecías de Cristo se dividen en tres clases: a) las relativas á él mismo; b) las concernientes á la historia de la Iglesia; c) y las referentes á los Judíos, á Jerusalem y al templo.

1. Jesús predijo la traición de Judas (Matth. 26, 21 ss.; Marc. 14, 18; Luc. 22, 21 ss.; Joan. 13, 21): que San Pedro, aunque protestaba querer morir con Él, en la noche siguiente le negaría tres veces (Matth. 26, 34, 35). Conoció los pensamientos de Nathanael y hasta le señaló el lugar en que se había acordado de Él (Joan. 4, 48—50), así como los pecados de la Samaritana (Joan. 4, 17), y los de los acusadores de la mujer adúltera (Joan. 8, 7), de la misma manera que los proyectos de sus enemigos (Matth. 9, 4; 12, 25; Joan. 2, 22). Predijo que los discípulos lo abandonarían (Matth. 26, 31), que sería entregado á los paganos, condenado á muerte, escarnecido, azotado y crucificado, pero que resucitaría á los tres días y volvería al seno de su Padre (Matth. 20, 18, 19; 16, 21; 17, 9; Marc. 10, 32—35; Luc. 9, 44; 6, 63; 20, 17). Aunque el estado de las cosas, la conducta de los enemigos de Jesús etc., ofrecían algun apoyo á alguna de estas predicciones, no puede sostenerse esto en manera alguna en cuanto á las relativas al género y á las circunstancias de su muerte, á su resurrección al tercer día y á la subida al cielo. Estos dos últimos importantísimos sucesos los predijo el Señor para confirmar á sus discípulos en la fe, y eran considerados aun por sus mismos enemigos como prueba de la verdad de su causa (Matth. 24, 25; 27, 63).

2. Jesús predijo que, no obstante los humildes comienzos de su Evangelio, éste se propagaría y triunfaría; que la Iglesia se consolidaría á pesar de las persecuciones y de la muerte (Matth. 13, 31, 32, 35; 16, 18; Joan. 12, 32; 10, 16); y que su Evangelio sería predicado en todo el mundo (Matth. 12, 14; 26, 13; Marc. 13, 10; Luc. 13, 29). Profetizó á los Apóstoles que recibirían el Espíritu Santo (Matth. 10, 19, 20; Joan. 14, 26; 16, 7, 13) y que serían perseguidos por los Judíos (Matth. 24, 9; 10, 17; Luc. 21, 12; Joan. 15, 26; 16, 24). Profetizó asimismo que el reino de los cielos se extendería á los paganos (Matth. 21, 43; Marc. 23, 29; Luc. 20, 16), y que la Iglesia fundada por Él permanecería incommovible y firme como una roca en medio de las persecuciones (Matth. 16, 28; 28, 20). Todas estas profecías presuponen un conocimiento tan perfecto de lo futuro, que se sustrae á todos los cálculos humanos.

3. Predijo las alteraciones y la guerra de Judea, y la destrucción de la ciudad y del templo de Jerusalem, indicando muchas de sus circunstancias (Matth. 24, 5 ss.; Luc. 19, 43 ss.); y que todo esto sucedería en el espacio de una sola generación (Matth. 24, 34; Marc. 13, 30; Luc. 23, 32); y predijo también la constante dispersión de los Judíos sobre la tierra hasta el fin del mundo (Luc. 21, 24).

4. De la historia del Señor y de la de sus Apóstoles, de la historia de la Iglesia y de la del pueblo judío, resulta con evidencia que se cumplieron todas las profecías. La promesa relativa á la duración de la Iglesia se cumple desde hace dos mil años y sigue cumpliéndose á medida que pasan los días. Ni la total destrucción de la ciudad y del templo, ni ménos la dispersión constante de los Judíos entre los pueblos tienen analogía en la historia. Siracusa, Antioquia y Alejandria no perdieron con la conquista romana ni un ápice de su antiguo esplendor; mientras la desolación de Jerusalem no tiene ejemplo. La destrucción del templo es contraria á la política romana, y aun fué contraria de

hecho á los deseos de Tito Joséfo. *Bell. Jul.* VI. 4). El consejo de guerra habia acordado días ántes, de acuerdo con Tito, librar el templo de la devastacion general. La dispersion permanente de los Judios es un fenómeno enteramente anormal y único en su género en la historia. Los pueblos sometidos desaparecen ordinariamente como tales, y son absorbidos por la nacionalidad más fuerte, fundiéndose con ella para formar un solo Estado y un solo pueblo.

La sublevacion y la guerra civil precedieron á la ruina de Jerusalem (Tácito, *Histor.* I. 2: tempus... opimum casibus, atrox proeliis, discors seditiionibus, ipsa etiam pace saevum). Acerca de los falsos Mesías cf. Joséfo. *Bell. jul.* II. 13. VI. 5. Como la insurreccion estalló en el año 66 p. Chr., llegaron á presenciársela los contemporáneos de Jesús. Sobre los horrores del sitio; vid. Joséfo, *l. c.* VI. 3. Segun Joséfo, cuyos datos no merecen ciertamente una confianza absoluta, murieron cerca de un millon de hombres; noventa mil fueron llevados como esclavos, y la ciudad, á excepcion de tres torres, quedó enteramente arrasada (Id. *l. c.* VII. 1). La dispersion permanente de los Judios es una profecia ya cumplida y que sigue cumpliéndose constantemente. San Agustín, *in Ps.* 58. Serm. 1: per omnes gentes dispersi (Judaei), testes iniquitatis suae et nostrae veritatis sunt. *De Fál. c.* VI. 9: Occisi non sunt, sed dispersi... in libris suffragatores. in cordibus nostri hostes, in codicibus testes. Adriano erigió al otro lado de la montaña, despues de la última insurreccion capitaneada por Bar-Cochba, para sustituir á la destruida Jerusalem, á Elia Capitolina (135 p. Chr.) El templo siguió reducido á miserables ruinas, á pesar de que el emperador Juliano emprendió su reedificacion, á fin de contradecir, levantándolo de nuevo, la palabra del Señor.

Fuego que brotó de la tierra y descendió del cielo aterró á los obreros y destruyó los cimientos: Amia o Marcelino. *Rev. gest.* I. XXIII. 1: Dum itaque rei idem fertiter instret Alypius juvareque provinciae rector, metuendi globi flammarum prope fundamenta crebris assultibus erumpentes fecerunt locum exustis aliquoties operantibus inaccessum; hocque modo de nento obstinatius erumpente cessavit inceptum. Sócrates, *H. E.* III. 20: καὶ ὅτι τῆς νυκτὸς σεισμὸς μέγας ἐπὶ τὸν ἱερόν ἀνέβη καὶ τὸς λίθους, πῶν πολλὰ θεμελίων τοῦ ναοῦ καὶ πάντων διέσπειρε τὸν ναόν παρακείμενους οὐράματι. Sozomeno, *H. E.* v. 22. Theodoro, *H. E.* III. 20. Rufino, *H. E.* I. 38. Philostorgio, *H. E.* VII. 9. San Gregorio Nazianceno, *in Julian.* Or. IV.

San Jerónimo describe en términos conmovedores, cómo todavía en su tiempo los Judios no lograban sino á costa de mucho dinero, de los guardas romanos, el permiso para poder llorar sin ser inquietados, junto á los Santos Lugares (*In Sophon.* I. 15): Ut ruinae suae eis flere liceat civitatis pretio redimunt, ut, qui quondam pretio emerant sanguinem Christi, emant lacrymas suas... Videas in die, quo capta est a Romanis et diruta Jerusalem, venire populum lugubrem, confluere decrepitas mulierculas et senes pamiis annisque obsitos, in corporibus et in habitu suo iram Domini demonstrantes. Congregatur turba miserorum... adhuc fletur in genis et livida brachia et sparsi crines, et miles mercedem postulat, ut illis flere plus liceat... Ululat super cineres Sanctuarii et super civitates quondam munitas et super excelsos angulos templi, de quibus quondam Jacobum, fratrem Domini, praecipitaverunt.

5. La hipótesis de Strauss (*Vida de Jesús*, II. pág. 367), Hausrath (*Op. cit.* pág. 175) y otros, que tienen á estas profecias como *vaticinia post eventum*,

es insostenible; porque *a*) está demostrado que los Evangelios se escribieron antes de la destrucción de la ciudad; *b*) como lo demuestra especialmente su narración, que está en armonía con las circunstancias y el estado de las cosas antes de la ruina de Jerusalem, y que no habría podido ser inventada por un escritor de tiempos posteriores, en que ya habían cambiado aquellas circunstancias; *c*) el que el sentido verdadero y perfecto de la profecía relativa á la constante dispersión de los judíos, y el de la concerniente á la predicación del Evangelio por todo el universo, no eran enteramente conocidos todavía en el siglo primero después de la destrucción de la ciudad; *d*) el hecho de emigrar á Pella, al otro lado del Jordán, los cristianos, que recordaban las profecías (Eusebio, *H. E.* III. 5; Epifanio, *De ponder. et mensur.* c. 5; Luc. 21, 20), contradice también la hipótesis que nos ocupa *e*) se observa además, (Matth. 24, 29) también la perspectiva profética, en la profecía que presenta como poco posterior al juicio (εἰς τέλος) de los judíos, el juicio final: un *ratióñium post eventum* se habría expresado en otros términos.

III. Jesús profetiza sucesos futuros relativos á su Iglesia y al mundo, que no han de verificarse hasta el fin de los tiempos. Su reaparición en gloria y majestad en el día del juicio universal cerrará la historia del Nuevo Testamento, como su aparición en la humildad y el juicio de Jerusalem vinieron á cerrar los tiempos del Antiguo Testamento. El cumplimiento de la primera parte de las profecías es garantía de que la segunda se cumplirá también indefectiblemente.

El asunto esencial de estas profecías lo constituyen *a*) la segunda aparición del Señor en gloria y majestad (Matth. 24, 30; 26, 64; Marc. 13, 26; 14, 62; Luc. 9, 26; 12, 40); *b*) la resurrección de los muertos (Matth. 22, 29; Luc. 20, 36; Joan. 5, 25); *c*) el juicio universal (Matth. 25, 31; Marc. 8, 38; Luc. 9, 26; 13, 25 sq.; *d*) el fin del mundo actual y el comienzo de un nuevo estado de cosas (Matth. 24, 35; 25, 46; Marc. 13, 31; Luc. 21, 31).

Estas profecías no pueden emanar sino del espíritu de Dios, porque su asunto es inaccesible al hombre y misterioso aun para los ángeles (Matth. 24, 36). Sobre la certeza de su cumplimiento, dice San Agustín, *De catechiz. rudib.* c. 24: Nos, quia omnia ista completa sunt, sicut ea in libris legimus, qui longe, antequam haec complerentur, conscripti sunt, ubi omnia futura dicebantur, et praesentia jam videntur, aedificamur ad fidem, ut etiam illa, quae restant, sustinentes et perseverantes in Domino sine dubitatione ventura credamus.

TRATADO SEGUNDO.

LA PRUEBA POR LOS MILAGROS.

Al tratar de la prueba por los milagros, disertaremos en primer término acerca de los milagros de la historia del Señor, y despues sobre los que se observan en la historia de su Iglesia; conforme a lo cual dividimos la presente disertacion en dos partes.

PRIMERA PARTE

LOS MILAGROS EN LA HISTORIA DEL SEÑOR.

Dieringer, *Los hechos divinos del Cristianismo*, en aleman, 2 vol., Maguncia. 1841
Wissenman, *Eseritos carios*, traducidos al aleman, I. pág. 160 y ss.

§ 38. LOS MILAGROS OBRADOS POR CRISTO.

I. La primera de las varias clases en que dividimos estos milagros la constituyen los milagros obrados en los elementos, expresion visible y confirmacion del imperio de Cristo sobre la naturaleza, anticipacion de la futura glorificacion de la criatura, símbolo de la accion salvadora de Cristo en la Iglesia y en el reino de las almas. Entre ellos sobresalen: *a)* el hecho de calmar subitamente la tempestad; *b)* el de andar sobre las olas del mar; *c)* la transformacion del agua en vino; *d)* y la milagrosa multiplicacion de los cinco panes y los dos peces.

Los Evangelistas atestiguan unánimes todos estos milagros. *a)* Matth. 8, 23 — 27. Marc. 4, 36 sq. Luc. 8, 22 sq. *b)* Matth. 14, 39. Joan. 6, 19 — 21. *c)* Joan. 2, 1 — 12. *d)* Matth. 14, 14 — 27. Marc. 6, 31 — 44. Luc. 9, 10 — 17. Joan. 6, 5 — 13 (multiplicacion de cinco panes y dos peces hasta el punto de que, despues de satisfacer su hambre cinco mil personas, todavía sobraron doce canastas llenas) Matth. 15, 32 — 39. Marc. 8, 1 — 12 (multiplicacion de siete panes y algunos peces, con que se hartaron cuatro mil personas, sobrando siete canastas llenas). Estos dos últimos milagros ofrecen cierta analogia con la accion creadora de Dios.

II. Los milagros obrados por el Señor en los hombres fueron de tres clases: *a)* curar enfermos; *b)* expulsar los demonios; *c)* resucitar muertos. En ellos aparece Cristo como Redentor, librando al hombre del pecado y del demonio, padre del pecado, así como de la enfermedad y la muerte, que como secuela necesaria del pecado, afligen á la humanidad.

1. Después de hablar en general de la acción milagrosa y salvadora de Jesús (Matth. 6, 23 sq.; 8, 16; Luc. 6, 18) refieren los Evangelistas la curación del ciego de nacimiento (Joan. 9, 1 — 39), la de los dos ciegos (Matth. 9, 27), la de dos ciegos que había junto al camino (Matth. 20, 30 sq.), las del ciego y del paralítico en el templo (Matth. 21, 14), la del sordo-mudo (Marc. 7, 32 sq.), la de la mujer que padecía el flujo de sangre (Luc. 8, 43 sq.), la del siervo del centurion de Cafarnaum (Matth. 8, 5 — 13), la del hijo del empleado real (Joan. 4, 46 sq.), la de los diez paralíticos (Matth. 8, 2 sq.; Marc. 1, 40 sq.; Luc. 5, 12 — 14), la del leproso (Matth. 9, 2 — 7; Marc. 2, 3 sq.; Luc. 5, 18 sq.), la del enfermo que llevaba treinta y ocho años de padecer. Si paramos atención en esta variedad de males corporales, veremos que en ella están representadas todas sus gradaciones, desde los que curan la fuerza de la naturaleza y la medicina (como la fiebre), hasta los males crónicos (la lepra, la gota, la parálisis, el que contaba treinta y ocho años de duración, la mano seca), que rara vez logra curar el arte médica, y hasta los defectos orgánicos que nacen con la persona (como los del mudo y ciego de nacimiento), que el arte ni siquiera intenta curar.

2. La expulsión de los demonios se verificó en los dos Gerasenos (Matth. 8, 28 sq.; Marc. 5, 1 sq.; Luc. 8, 41 sq.), en la Sinagoga de Cafarnaum (Marc. 1, 23 sq.; Luc. 4, 33 sq.); y estos hechos, acompañados de la curación del mal corporal del oído ó la lengua (Matth. 12, 22), Matth. 8, 16; Marc. 1, 34; Luc. 4, 41; 6, 17, muestran en general la acción de Jesús en este orden.

3. Tres fueron los muertos resucitados por Cristo: el hijo de la viuda de Naim, á quien volvió á la vida el Señor tocando el féretro y por medio de su palabra (Luc. 7, 13 — 17); la hija del presidente de la Sinagoga Jairo, á quien resucitó tocando el cadáver y por su palabra (Matth. 9, 18 sq.; Marc. 5, 22 sq.; Luc. 8, 21 sq.); y finalmente Lázaro, resucitado cuatro días después de muerto, por la eficacia de la palabra del Señor (Joan. 4, 32).

III. La realidad de todos los milagros que hemos mencionado se desprende: *a)* del hecho de relatarlos, conformes en los principales detalles, los más de los Evangelistas; *b)* del testimonio del pueblo y aún de los enemigos del Señor; *c)* de las mismas declaraciones del Señor; *d)* y hasta de las confesiones de los modernos impugnadores de los milagros de Cristo.

1. Contra Strauss (*Vida de Jesús*. II. pág. 1 y ss.) que pretende sacar una objeción de las diferencias entre los Evangelistas al referir cada milagro, véase

á Hug, *Dictámen sobre la vida de Jesús*, de Strauss, 2.^a ed., pág. 72 y ss. Estas diferencias no dañan en lo más mínimo á la verdad histórica de los sucesos de que se trata. Matth. 8, 28; cf. Marc. 5, 1; Luc. 8, 26 (allí dos, aquí un solo Geraseno). Matth. 20, 30; cf. Marc. 10, 46; Luc. 18, 35 (allí dos, aquí un solo ciego); Matth. 8, 5; cf. Luc. 7, 1 (allí es el centurion quien acude á Cristo; aquí Cristo quien envia un mensajero al centurion); Matth. 9, 18; cf. Marc. 5, 23 (allí se dice que ha muerto ya la hija, aquí que está moribunda), etc. La narracion de un mismo suceso ofrece ciertas divergencias segun quien lo relata, sin que cada divergencia sea una contradiccion, pues los varios narradores consideran cada suceso desde diverso punto de vista, y el mismo suceso ofrece diversos aspectos, que cada uno hace resaltar.

Además de los Evangelistas, San Pablo atestigua tambien la realidad histórica de los milagros obrados por Cristo, y de los que el mismo San Pablo y los demás Apóstoles hicieron constantemente en nombre del Señor. II Cor. 12, 12. Signa Apostolatus mei facta sunt super vos in omni patientia, in signis et prodigiis et virtutibus. Gal. 3, 5. Qui ergo tribuit vobis, Spiritum et operatur virtutes *δυνάμεις* in vobis? I Cor. 12, 10. Alii operatio virtutum *ἐνεργήματα δυνάμεων*. Rom. 12, 4—8. Hebr. 2, 4. Contestante *Deo signis et potentis et variis virtutibus*.

2. El mismo Señor se remite á sus milagros (Joan. 9, 1 sq.; 10, 37); y sus enemigos, que no los pueden negar, pretenden explicarlos por la influencia demoniaca. Joan. 8, 48: Nonne bene dicimus nos, quia Samaritanus es tu et daemonium habes? Matth. 9, 34. Pharisei autem dicebant: In principe daemoniorum eiecit daemones. Cf. 12, 24. Marc. 5, 23. Luc. 11, 14. 15. Joan. 11, 47. Quid facimus, quia hic homo multa signa facit? Estas mismas importantes objeciones las repetian despues los judios y los paganos. Véase lo dicho en la pág. 396. Origenes dice, á este propósito, contra Celso (II, 51): "Se admite que las artes engañosas de los espíritus producen efectos maravillosos y se niega el poder de hacer milagros al Sér divino é inefable?... Si admitimos que los artificios de los magos y hechiceros pueden producir efectos con ayuda de los espíritus malignos invocados por ellos, no podemos ménos de admitir tambien la existencia de manifestaciones de la accion divina entre los hombres.. Los paganos decian que sus dioses no hacian ningun milagro en presencia de los cristianos por ódio al nombre cristiano (Lactancio, *Lustit. Div.* IV, 27; San Cipriano, *Ad Demetr.* pág. 191), y creian que los dioses no prestaban su ayuda sino á los hombres buenos (Arnobio, *Adv. Gent.* I, 17). A los milagros de Cristo oponian los paganos los falsos milagros de sus dioses, tales como los de Aristeas (Origenes, *Adv. Cels.* III, 27, 28), Simon Mago (San Ireneo, *Adv. Haer.* II, 31; Eusebio, *Hist. Eccl.* II, 13; III, 26), y Apolonio de Tiana (Lactancio, *l. c.* V, 3; Eusebio, *Adv. Hierocl.*). Los Santos Padres demostraban la realidad de los milagros biblicos, en oposicion á los artificios del demonio, notando que los primeros se dirigian á honra de Dios y provecho de los hombres (Lactancio, *l. c.* IV, 15; Justino, *Dial. c. Tryph.* c. 7; *Recognit.* S. Clem. III, 59), mientras estos últimos causaban más daño que utilidad (San Ireneo, *l. c.* II, 31: "plus laedentes quam utilitatem praestantes,).

Origenes, *C. Cels.* II. 50; San Agustín, *De Civ. Dei* XXI. 9, 10; X. 16; *De Trinit.* III. Los efectos de los milagros del Señor son permanentes, dice Quadrato ap. Eusebio, *H. E.* IV. 3: Τοῦ δὲ σωτῆρος τὰ ἔργα αἰεὶ παρῶν ἀκινήτῃ γὰρ ἔργῳ. Los milagros del Señor no son obra de manipulaciones artificiales, sino del poder divino, Lactancio, *l. c.* IV. 15: Non praestigiis magicis, ... sed vi et potestate coelesti ... non manibus aut aliqua medela, sed verbo ac jussione. Arnob. *l. c.* I. 15: qui sine ulla vi carminum, sine herbarum et graminum succis, sine ulla aliqua observatione sollicita sacerorum, libaminum, temporum consimile aliquid Christo fecerit? Los médicos curan con ayuda de ciertos remedios; beneficia ista rerum, non sunt curantium potestates.

3. Eusebio (*Demonst. evang.* III. 3. 5. 6) encareció ya la importancia del testimonio del mismo Jesús, cuyo carácter moral, dice, desaparecería, si sus milagros no hubieran sido verdaderos; porque el Señor se remite frecuentemente á sus milagros para confirmar la verdad de su misión (Matth. 11. 2; 12, 28; Joan. 5, 21; 5, 36; 6, 27; 11, 42; 14, 10 sq.). Si aquéllos no fuesen ciertos, caerían por tierra la pureza de sus sentimientos, la ejemplaridad moral de su persona, la elevación de su moral, el fruto de sus obras; pues la hipótesis de que faltó á la verdad en alguna ocasión es incompatible con todas estas cosas. Además los milagros del Señor están íntimamente enlazados con sus discursos: El mismo se llama á sí propio el milagro y el misterio en sentido eminente (Matth. 16, 18; Joan. 5, 17 sq.; 10, 30 sq.). Por esto sus hechos milagrosos son revelaciones necesarias de su esencia y de su vida, y sus hechos sobrehumanos sirven de complemento y confirmación á su sobrehumana doctrina (Joan. 7, 46; 9, 32). Los milagros son la anticipación y el fruto primero de su obra de redención. La omnipotencia creadora se manifiesta particularmente en sus milagros sobre los elementos y en sus milagrosas curaciones, que atestiguan ser su Autor el Todopoderoso, Criador y Señor del mundo y del hombre (San Ireneo, *Adv. Haer.* V. 15). La curación de enfermedades muestra, como El mismo indica, que ha venido á redimirnos de las consecuencias del pecado (Joan. 5, 15; Matth. 9, 22 sq.; Marc. 2, 5 sq.; Luc. 5, 20); la expulsión de los demonios simboliza la destrucción del imperio del mal (Marc. 1, 23 sq.; Matth. 12, 22 — 32; Luc. 4, 33 sq.); la resurrección de los muertos, la ruina de la muerte, compañera del pecado (Joan. 3, 36; 8, 51; 11, 25; 5, 21) (Iren. *l. c.* V. 12: Fabricator universorum Dei verbum, qui ab initio plasmavit hominem, a malitia inveniens labefactatum suum plasma omnimodo curavit... Quam enim causam habebat carnis membra curare et restituere in pristinum characterem, si non habebant salvari, quae ab eo curata fuerant?.. Aut quomodo dicunt, non esse capacem carnem vitae, quae est ab eo, quae percepit curationem ab eo? Vita enim per curationem, incorruptela autem per vitam efficitur.

Finalmente, los milagros corporales simbolizan los milagros espirituales de la Redención. Lactancio, *l. c.* IV. 26: Habuerunt figuram et significantiam magnam divina illa opera, quae fecit. quorum vis et potentia valebat quidem in praesens, sed declarabat aliquid in futurum. Aperit caecorum lumbina... sed significabat fore, ut insipientium pectora illuminaret luce sapientiae;... patefecit aures surdorum... sed declarabat, brevi fore, ... ut audirent et

intelligerent divinas Dei voces. *Motorum linguas in eloquium solvit...* significatio, quae ostenderet, mox futurum, ut rerum coelestium ignari... de Deo et veritate dissererent. *Pedes quoque claudorum ad officium gradiendi reformavit:* sed figura id continebat, quod... iter veritatis aperiretur, per quod gradirentur homines ad Dei gratiam consequendam. *Labes et maculas inquinatum corporum repurgavit,*... id portendebat, quod peccatorum labibus et vitiorum maculis inquinatos doctrina ejus purificatura esset eruditione justitiae. *Jucentia mortuorum corpora erexit:* imago virtutis majoris fuit, quae demonstrabat, tantam vim habituram esse doctrinam suam, ut gentes in orbe toto... ad immortalitatis praemia pervenirent. San Agustín, *Serm. XCVIII. 3:* Dominus noster Jesus Christus ea, quae faciebat corporaliter, etiam *spiritualiter* volebat intelligi... ut, quae faciebat, *mira* essent videntibus, *vera* intelligentibus. *Serm. LXXXVIII. 1:* Noverimus omnia miracula, quae corporaliter fecit, valere ad monitionem nostram... per ista temporalia, quae videbantur, aedificabat fidem ad illa, quae non videbantur... Nunc majores sanitates operatur. propter quas non est dedignatus exhibere illas minores. Modo caro caeca non aperit oculos miraculo Domini: et cor caecum aperit oculos sermoni Domini. Modo non resurgit mortale cadaver; resurgit anima, quae mortua jacebat. Cf. Eusebio, *Demonstr. evang. IX.* pág. 453.

4. Aun los corifeos de la crítica más exagerada y destructiva se ven obligados á confesar que el Señor ejecutó actos extraordinarios, si bien niegan á estos actos carácter sobrenatural. Strauss (*Polémias*, III, pág. 153) dice: «Su poder sobre los ánimos, al cual iba unida quizá cierta virtud física curativa, obró curaciones en las cuales nosotros nos atreveríamos quizá á hallar alguna analogía con las producidas por la fuerza magnética. La fuerza creciente del espíritu sobre el organismo es lo que principalmente se manifiesta en sus prodigiosas curaciones. No se me ocurre otra explicación posible, así de la expulsión de los demonios, como de la curación de los paralíticos, de los ciegos, etc.» Hausrath (*Op. cit.* pág. 113), pretende explicar las curaciones milagrosas obradas por el Señor, por la influencia psíquica y la excitación nerviosa. Hase (*Epístola á Chr. Baur*), después de negar el carácter sobrenatural de los milagros, dice: «Bien sabéis, por lo demás, que yo admito la existencia de fuerzas desconocidas para nosotros, y en especial la de fuerzas curativas que obran súbitamente.» Schenkel (*Carácter de Jesús*, en alemán) atribuye las curaciones á la influencia de la personalidad de Jesús, dotada de condiciones intelectuales superiores y de las más raras virtudes morales. Holtzmann (*Los sinópticos*, 1863) admite que las curaciones hechas por Jesús son hechos reales; y sin entrar á examinar su posibilidad, quiere limitarse á investigar lo que hay en ellos de real y positivo conforme á las reglas de la crítica histórica. Keim (*Jesús de Nazareth*, II, pág. 140) se expresa en los términos siguientes: «Es indudable que los Evangelios refieren muchos hechos verdaderos y muchísimas palabras de Jesús, cuya autenticidad no cabe poner en duda; y siendo esto así, ¿es creíble que los grandes hechos que al lado de ellas encontramos sean pura invención? ¿Es imaginable siquiera que la fe haya podido crear en este punto algo de la nada, y no así como quiera, sino verdaderas montañas y magníficos edificios? ¿Por qué se refieren tantos milagros del Señor y ni uno sólo del Bautista? ¿De dónde emana el carácter peculiar de estos hechos, tan distintos de los narrados en el Antiguo Testamento, y en especial de los proféticos, entre los cuales resaltan los milagros sobre la naturaleza, mientras entre aquéllos sobresalen de una manera absolutamente incomparable las curaciones, y cómo Jesús obró los maravillosos efectos á que aludimos sin valerse de ningún agente material, sin agua, ni sal, ni miel, ni

levadura, sin vara ni incubación, sino por la sola virtud de su palabra? III *Regg.* 17, 21; IV *Regg.* 2, 20; 4, 29. 34. 41; 5, 10; 20, 7). Ciertamente, muchos de estos hechos, están indisolublemente ligados con las palabras auténticas de Jesús ó con hechos históricos indudables, y están enteramente comprobados inmediatamente por las palabras del mismo Jesús ó de las personas que lo rodeaban (Matth. 9, 34; 12, 23; 16, 14; 14, 2; Joan. 7, 31). Jesús instituye como sus sucesores en la obra de curar milagrosamente, á los Apóstoles (Matth. 12, 25. 43; 16, 1; 11, 21; 10, 8). Las Actas de los Apóstoles, los escritores de los tiempos apostólicos y hasta el Talmud, que no niega los hechos del Maestro ni de los discípulos, acreditan la realidad de las curaciones milagrosas obradas por el Señor. Act. 10, 38. I Cor. 12, 9. 28. 30. II Cor. 12, 12; Rom. 15, 19; Eusebio, *H. E.* IV. 3 testimonio de Quadrato; Justino, *Apol.* II. 6; *C. Tryph.* c. 36. 76. 85. 121; San Ireneo, *Ad Haer.* II. 21. 32; Eusebio, *H. E.* V. 7. Sobre el Talmud puede verse á Lightf., pág. 25. 304. 323. 540.

IV. El modo y manera como el Señor obró sus milagros, las circunstancias que los acompañaron y el fin á que se dirigían, refuerzan la demostracion de su divinidad, y hacen imposible que pueda comparárselos con ningun otro hecho de los verificados ántes ni despues en el mundo. Todos ellos los hizo el Señor públicamente, delante de testigos, con la mayor tranquilidad y aplomo, sin intervencion de nadie, por la sola eficacia de su voluntad. Estos hechos excitaron la atencion y la admiracion en grado eminente, y produjeron y fortalecieron la fe en el Señor, el cual los hizo, movido de su abnegacion y su caridad, para gloria de Dios y salud espiritual y corporal del hombre.

1. San Pablo atestigua la publicidad de la vida y los hechos de Jesús. Act. 26. 20. Scit enim de his rex: latere enim eum nihil arbitrator. Neque enim in angulo quidquam horum gestum est. Cf. Joan. 18, 20. Se verificaron en presencia de gran muchedumbre de gentes (Luc. 6, 7; Matth. 11, 5; Marc. 1, 32, 2, 3), ante hombres notables por su posición, su origen y su cultura (Marc. 3, 22; Joan. 4, 46); excitaron la envidia de los príncipes del pueblo, (Joan. 11, 47) y hasta llamaron la atencion del rey (Luc. 23, 8). Los mismos enemigos de Jesús, en cuya presencia se verificaron (Joan. 9, 1 sq.; 11, 1 sq.), y que los hicieron examinar oficialmente (Joan. 9, 1 sq.), no los negaban (Joan. 8, 48; Matth. 9, 34), ni tenían nada que oponer á Cristo cuando se remitía á sus actos para comprobar su divinidad.

2. Fueron obrados de cerca y de léjos (Matth. 8, 13; Joan. 4, 52), con sólo su palabra, sin medios exteriores, por la sola eficacia de su voluntad (Joan. 9, 7; Marc. 5, 29). Los medios externos que empleó algunas veces, como la imposición de las manos, y el tocar al paciente con polvo y saliva no son propiamente medios externos, sino que tienen una significacion simbólica — transmision de condiciones espirituales, formacion del cuerpo del polvo de la tierra — y no están en ninguna relacion con el efecto que produjeron. Jesús ejecutó estos actos tranquila y seguramente, sin temor, sin vacilacion, sin esfuerzo, como que es Señor de la creacion y del hombre (Marc. 1, 22).

3. Jesús no hizo ningun milagro por vano alarde, ni para satisfacer la codicia, ni para gloria suya; no accedió á la exigencia de los fariseos, que le

pedían que hiciese un milagro del Cielo (Matth. 12, 38); no se vengó, como deseaban sus discípulos, de la ciudad de Samaria que lo había expulsado de sus muros (Luc. 9, 54). Herodes “se habría complacido en verle hacer un milagro,, y le habría otorgado en cambio de esto la libertad, honores y dignidades; pero el Señor, vestido con la túnica blanca, consiente en ser escarnecido, ántes que hacer uso de su poder de hacer milagros con fines egoístas (Luc. 23, 8 sq.). Sufrir las mayores humillaciones, padecer y morir siendo omnipotente sin hacer ni siquiera un milagro, es sobrehumano, es un milagro en el mundo moral.

V. De que los Evangelios presenten á la fe como condicion para que el Señor mostrara su poder de hacer milagros, en especial los relativos á curaciones de enfermos, no se sigue que tales curaciones puedan explicarse como mero efecto de la excitacion física; pues prescindiendo de que en cuanto á los milagros sobre los elementos, y á los de resucitar muertos es inadmisibile semejante explicacion, Cristo curó enfermos, de quienes no se dice que tuvieran fe, y frecuentemente exigió la fe, no de aquellos á quienes iba á sanar, sino de los que le pedían que diera la salud á los enfermos. La fe no es por tanto condicion indispensable del milagro.

Á veces, sin embargo, es la fe requisito del milagro: Matth. 9, 22. 26; Marc. 10, 52; Matth. 8, 13; Luc. 8, 52. Pero Jesús obra milagros aun en gente de poca fe (Matth. 8, 26. 14, 31; Joan. 11, 24 sq.), y sana á los enfermos á ruego de otras personas (Matth. 8, 5. 13, como hizo con el siervo del centurion; 15, 21. 28 y con la hija de la Cananea; negándose en cambio á “hacer ningun milagro para satisfacer á los incrédulos,, á los que no querian participar del beneficio de la redencion (Marc. 6, 5; Matth. 13, 58. Cf. Luc. 4, 25 — 27, donde el Señor compara, bajo este aspecto, sus milagros con los de los Profetas).

VI. La tésis de los intérpretes llamados naturalistas, que pretendieron explicar ya en el siglo pasado los hechos extraordinarios del Señor, considerándolos como resultado del conocimiento de ciertos secretos de la medicina, ó pretenden explicarlos en nuestros días como manifestaciones de las fuerzas magnéticas, es de todo punto insostenible en sí misma, está en contradiccion con el texto de la Sagrada Escritura y es incompatible con la grandeza moral de Cristo.

Eichhorn (*Biblioteca universal*, tomo I, cuadernos 1.º y 2.º) fué el primero en proclamar que se debia considerar las narraciones bíblicas “á la luz de su época;,, pretendiendo explicarlo todo por el “estilo metafórico,, de la Biblia. Agregáronse el Dr. Bahrdt (*Epístolas sobre la Biblia. al alcance del pueblo*, en alemán, 1782), Venturini (*Historia natural del profeta de Nazareth*, 1800) y especialmente Paulus (*Comentario al Nuevo Testamento*, 1800). Segun este último, la principal mision del historiador pragmático consiste en separar los

dos elementos de que consta la historia evangélica y que en ella se presentan mezclados, á saber. los hechos y los juicios, y entresacar la verdadera médula de los hechos de la multitud de opiniones personales y contemporáneas en que se envuelve. Para conseguirlo, intenta completar las narraciones bíblicas, suponiendo la existencia de circunstancias que los explican, y que los narradores, dice Paulus, dominados por sus preocupaciones supernaturalistas, ni siquiera llegaron á indicar. De esta suerte, Jesús viene á ser para él no más que un hombre sábio y virtuoso, cuyos hechos extraordinarios no han de tenerse como efectos de un poder sobrenatural y divino, sino como obra ya de su bondad y de su caridad, ya de su destreza como médico, ya tambien de la casualidad y de la buena suerte. Weisse, Renan, Keim, Hausrath, Strauss, no han hecho en definitiva sino resucitar, á lo ménos en parte, este sistema naturalista de interpretacion de los racionalistas del siglo XVIII; el cual cae por su base con sólo considerar lo que Jesucristo mismo declaró acerca de sus propios actos. No podemos creer en las palabras de Cristo y negar sus obras; pues que aquéllas se refieren á éstas, y es una misma la autoridad que depone en pro de unas y otras (Luc. 24, 19; Act. 1, 1). Además ¿cómo llegó á adquirir Cristo ese conocimiento extraordinario de la ciencia y de la medicina, que se le atribuye? En cuanto á la teoría que pretende explicar los milagros del Señor por medio del magnetismo, recuérdese lo dicho en las págs. 236—237.

§ 39. MILAGROS OBRADOS POR EL PADRE PARA COMPROBAR EL CARÁCTER Y LA MISION DIVINA DE JESUCRISTO.

I. Los milagros obrados por el Padre, durante la vida terrena de su Hijo, para comprobar la divinidad de este último, se refieren: *a*) á su venida al mundo; *b*) á su entrada en la vida pública; *c*) á su confirmacion solemne por medio de la transfiguracion.

1. Pertenecen á la primera clase, *a*) el anuncio de la Encarnacion del Señor hecho por un Angel á la Virgen y á San José (Matth. 1, 18 ss.); las apariciones que tuvieron los pastores (Luc. 2, 8 ss.), así como la conduccion de los magos desde Oriente, por medio de una estrella, al sitio donde estaba la cuna del Señor (Matth. 2, 1 ss.), y la revelacion de los peligros con que la cólera de Herodes amenazaba al recién nacido (Matth. 2, 13 ss.). Los reyes magos acudieron á Belén ἀπό ἀνατολῶν (בְּרֵשִׁתָּהּ), palabra que puede designar á Persia ó á Mesopotamia. La esperanza en el Mesias se había difundido desde Israel por todo el Oriente, cuya religion más pura, fuera de la verdadera profesada por el pueblo escogido, era el Magismo. Creíase asimismo generalmente que el nacimiento del Mesias seria anunciado, como en otro tiempo el de Abraham, por una singular conjuncion de planetas. Jalkut Ruberis (ap. Berthold, *l. c.* pág. 55): qua hora natus est Abrahamus, stetit sidus quoddam in Oriente et deglutivit quatuor astra, quae erant in quatuor coeli plagis. Kepler,

Sanclemente é Ideler (*Manual de Cronología*, en alemán, II, pág. 410), demuestran que seis años ántes de nuestra Era se verificó una conjunción extraordinariamente notable de todos los principales planetas de nuestro sistema solar. Sin embargo, otros como Grimm (*Historia de la niñez de Jesús*, en alemán, pág. 136), consideran como un hecho sobrenatural la aparición de "la estrella... En cuanto á la crueldad de Herodes, está perfectamente comprobada por la historia (*Antiqu.* XIV. 9; XVII. 9; XVII. 6).

2. Pertenecce á la segunda clase, *b*) la aparición del Espíritu Santo en figura de paloma y la voz que descendió del cielo (Matt. 3, 13 ss.: Marc. 1. 9—11 ss.; Luc. 3, 21, ss.; Joan. 1, 30 ss.: Cf. Jes. 11, 1. 2; 61, 1). El carácter entera y extraordinariamente maravilloso de este suceso, que no se puede explicar en manera alguna por el sistema mítico ni por el naturalista, se funda en la necesidad que el principio de la vida pública del Mesías fuese acompañado de una confirmación pública y solemne. Él fué la causa de que el Bautista lo reconociese y anunciase como Mesías, y de que, fiados en su testimonio, se unieran al Señor, Andrés, Pedro y otro tercer discípulo (San Juan), Joan. 1, 55 ss.

3. La milagrosa transfiguración del Señor tuvo una importancia tan grande, que San Pedro la considera como el testimonio más eficaz de la misión divina de Jesús (II Petr. 1, 16—18). Non enim doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri virtutem et praesentiam: sed speculatores facti ejus magnitudinis. Accipiens enim a Deo Patre honorem et gloriam, voce delapsa hujuscemodi a magnífica gloria: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui, ipsum audite. Refieren este suceso Matth. 17, 1 ss.; Marc. 9, 2—23 y Luc. 9, 28 ss. No puede sostenerse en manera alguna que fuera ilusión de los discípulos, porque Jesús confirma después con sus palabras la realidad del suceso, Matth. 17, 9. La Transfiguración debía fortalecer á los discípulos en el trance futuro de la Pasión del Señor (San Leon M. *Serm.* LI. 2; y comprobar el testimonio de Moisés y Elías que anunciaron ser Cristo el gran profeta y legislador prometido, en quien había de tener su plenitud la Antigua Alianza (San Juan Crisóstomo, *In Matth.* Hom. LVI. 1.; San Jerónimo, *í. h. l.*; San Ambrosio, *In Luc.* X. 4. 22; San Agustín. *De quinque haer.* c. 7.

II. Los milagros que obró el Padre al morir Jesús para comprobar su misión divina, fueron: *a*) el rasgarse en dos de partes de arriba abajo el velo del templo; *b*) la resurrección de muchos muertos; *c*) el eclipse desde la hora de sexta hasta la de nona en todo el Universo, y el temblor de tierra.

Matth. 27, 50 sq.; Marc. 15, 37 sq.; Luc. 23, 44 sq. A la muerte del Salvador, los sepulcros se abrieron, los muertos se levantaron de sus tumbas, el paso cerrado que conducía al Santo de los Santos, imagen de los templos erigidos á Dios en la tierra, quedó abierto y franco para todos. Todo lo que ha de verificarse plenamente en la segunda venida del Señor se indicó ya en esta solemne ocasión. No pudiendo aplicarse á estos casos, ni el naturalismo

exegético (que pretende explicar los sucesos indicados por la hipótesis de que los sepulcros se abrieron casualmente, y por ciertos sueños que tuvieron algunos habitantes de Jerusalem), ni el sistema mítico (pues lo contradicen los muchos testigos que presenciaron la muerte de Jesús), claro es que la narracion de estos sucesos tiene su fundamento únicamente en la realidad histórica.

§ 40. LOS MILAGROS QUE SIGUIERON Á LA MUERTE DE CRISTO. LA RESURRECCION Y LA ASCENSION AL CIELO.

I. El milagro de la Resurreccion es la clave de todos los milagros del Señor, la piedra angular de la Apologética, la plenitud de la accion redentora de Cristo. Por esto la cuestion concerniente á la realidad de la Resurreccion, es una cuestion fundamental.

Sobre la importancia histórica y dogmática de la Resurreccion, leamos en II Cor. 15, 14 sq.: Si autem Christus non resurrexit, inanis est predicatio nostra, inanis est fides nostra. Invenimur autem et falsi testes Dei: quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Christum... Quodsi Christus non resurrexit, vana est fides vestra; adhuc enim estis in peccatis vestris. Si Cristo no hubiera resucitado, ni la muerte ni el pecado habrian sido vencidos, ni El sería el Redentor; su predicacion carecería de base y sería un falso Profeta, porque El mismo anunció muchas veces que resucitaria Matth. 12, 39; 16, 21; 17, 22; 20, 18. 40; Marc. 9, 39; 10, 34; 14, 28; Luc. 18, 33; Joan. 2, 13 sq. Por estas razones la cuestion relativa á la Resurreccion, es la cuestion capital de la Teología (vid. Strauss, *Los medios y los resultados*, en aleman, pág. 125.

II. La demostracion de la realidad de la Resurreccion, presupone la realidad de la muerte de Jesucristo. Ahora bien, ésta resulta: a) del relato unánime de los Evangelistas y de San Pablo; b) del carácter oficial de los funcionarios que presenciaron la crucifixion, y del testimonio de Pilatos; c) del embalsamamiento del cadáver y su colocacion en el sepulcro; d) de las circunstancias de la crucifixion; e) del testimonio de los mismos enemigos del Señor, los doctores de la ley y los fariseos; f) de la tradicion judáica y de las confesiones de los enemigos del Cristianismo; g) del testimonio mismo del Señor.

En cuanto al primero de los testimonios indicados a), tenemos los textos siguientes: Matth. 27, 50. Jesus autem iterum clamans voce magna emisit spiritum. Marc. 15, 37. Jesus autem emissa voce magna exspiravit. Luc. 23, 46. Et haec dicens exspiravit. Joan. 19, 30. Et inclinato capite tradidit spiritum. Rom. 8, 6. Hebr. 9, 28. I Petr. 3, 18. Sobre el segundo b), Joan. 19, 33 sq. Venerunt ergo milites; et primo quidem fregerunt crura et alterius, qui

crucifixus est cum eo. Ad Jesum autem cum venissent, ut viderunt eum jam mortuum, non fregerunt ejus crura, sed unus militum lancea latus ejus aperuit. Marc. 15. 43 sq. Venit Joseph ab Arimathaea, nobilis decurio, qui et ipse erat expectans regnum Dei; et audacter introivit ad Pilatum, et petiit corpus Jesu. Pilatus autem mirabatur, si jam obiisset. Et accersito centurione, interrogavit eum, si jam mortuus esset. Et cum cognovisset a centurione, donavit corpus Jesu. En cuanto á *c*), el embalsamamiento se verificó envolviendo el cadáver, desde los piés á la cabeza, ungido con aromas, en lienzos, por lo cual, si Cristo hubiera vivido todavía, habría muerto por asfixia. Durante toda esta operacion, así al desclavar de la cruz el cuerpo del Señor, como al embalsamarlo, los discípulos que la llevaron á cabo, y particularmente la Madre del Salvador, hubieran conocido seguramente si todavía le quedaba algun soplo de vida. Sobre *d*), que los sufrimientos corporales y espirituales del Señor ántes de la crucifixion y durante ella debieron acelerar su muerte, que aun sin esto, habría sido producida por la lanzada que le dió en el corazon (Joan. 19, 33) la mano ejercitada del soldado. Por otra parte, en este caso, como en el de los gladiadores caidos, era regla establecida que el puñal del confector pusiera término á la vida del paciente. Hug, *Op. cit.* II. pág. 153. Sobre *e*) Matth. 27, 63. Domine, recordati sumus, quia seductor ille dixit adhuc vivens: Post tres dies resurgam. Sobre *f*), la tradicion judáica; recuérdese lo dicho en la pág. 291. Sobre *g*), Matth. 16, 21. Exinde coepit Jesus ostendere discipulis suis, quia oporteret eum ire Jerosolymam, et multa pati a Senioribus et Scribis et principibus Sacerdotum et occidi; et tertia die resurgere. Cf. 17, 9, 22; 20, 13 sq.; 26, 32. Luc. 24, 46. Joan. 10, 17 sq. El testimonio del Señor es, por sí solo, decisivo. Cf. Grunerus, *De Jesu Christi morte vera, non simulata*, 1805.

III. La demostracion de la realidad de la Resurreccion resulta: *a*) del testimonio unánime de los Evangelistas, que refieren las apariciones posteriores del Señor; *b*) del testimonio de los guardas puestos al lado del sepulcro; *c*) de la confesion de los enemigos de Jesús; *d*) de la completa transformacion en las ideas y sentimientos de los discípulos; *e*) del hecho de predicar San Pedro y los Apóstoles que la Resurreccion es el fundamento de la fe; *f*) de los milagros obrados por los Apóstoles para comprobar la fe en Aquel que había resucitado; *g*) de los discursos del Resucitado que, por razon de su objeto, superan con mucho el horizonte de los discípulos; *h*) de la misma declaracion del Señor.

Sobre *a*) Matth. 28, 2 sq., refiere el suceso de la Resurreccion. El Señor resucitó en medio del temblor de tierra, adornado de resplandecientes vestiduras, para aterrar á los guardas. Se apareció *α*) á María Magdalena y á las mujeres que la acompañaban (Matth. 28, 9, 10; Marc. 16, 9; Joan. 20, 14 — 17); *β*) á dos de sus discípulos en el camino de Emaus (Luc. 24, 13 sq.); *γ*) á San Pedro y San Juan (Luc. 24, 34; I Cor. 15, 5; Luc. 24, 24); *δ*) á todos los

discipulos á excepcion de Tomás (Luc. 24, 36 sq.; Joan. 20, 19 sq.; Marc. 16, 14; I Cor. 15, 5); ε) á los discipulos en union de Tomás (Joan. 20, 26 sq.); ζ) á los discipulos en el lago de Tiberiades (Joan. 21, 1 sq.); η) á más de quinientos fieles y á Santiago, parte de los cuales vivian todavía en tiempo de San Pablo, que se refiere á su testimonio (I Cor. 15, 6; Marc. 16, 15 sq.; Luc. 24, 44 sq.). θ) Antes de la Ascension se apareció nuevamente á los discipulos en Jerusalem y en el monte Olivete (Marc. 16, 19; Luc. 24, 50; Act. 1-6 sq.). En cuanto á *bi*, el testimonio de la guardia del sepulcro, Matth. 28, 11, Quidam de custodibus venerunt in civitatem, et nuntiaverunt principibus Sacerdotum omnia, quae facta fuerant. Sobre *c*), el testimonio de los enemigos del Señor, Act. 4, 16: Quid faciemus hominibus istis? quoniam quidem notum signum factum est per eos (la curacion del paralítico para confirmar la fe en la Resurreccion) omnibus habitantibus Jerusalem; manifestum est et non possumus negare. Sed ne amplius divulgetur in populum, comminemur eis, ne ultra loquantur in nomine hoc ulli hominum. Agrégase á esto la tentativa para sobornar á los guardas del sepulcro (Matth. 28, 12 sq.), y la renuncia á entablar procedimiento alguno contra los discipulos por haber fracturado el sello oficial grabado sobre el sepulcro. Sobre *d*): muestra singularisima de la transformacion experimentada por los discipulos nos ofrece la conducta de San Pedro en Jerusalem (Act. 2, 22 sq.; 3, 26; 4, 10 sq.; 5, 26 sq.; 10, 40) y la vida y obras de todos ellos á contar desde el suceso que nos ocupa, tan distinta de sus ideas y de su conducta anterior, en el tiempo en que fundaban sus esperanzas en el reinado temporal del Mesías, en el cual deseaban ocupar los primeros puestos (Luc. 18, 31 sq.; Joan. 14, 9 sq.; Marc. 6, 52; Joan. 16, 12), cuando negaban al Señor (Matth. 26, 66 sq.; Marc. 14, 16 sq.), y el temor hacia que no se atrevieran á reunirse sino á puertas cerradas. Entre una y otra época debió ocurrir algun suceso que explique semejante transformacion; y este suceso no es otro que la Resurreccion del Señor y la venida del Espíritu Santo en la Pascua de Pentecostés, prometida por Él á sus discipulos (Act. 2, 2 sq.). Sobre *e*) la predicacion del Resucitado por Pedro (7. c.) y Pablo (Act. 13, 30 sq.; 17. 3: 17, 31; Rom. 4, 25: 8, 34: 14, 9; I Thess. 4, 14; I Cor. 15, 4). Sobre *f*), los milagros de los Apóstoles, Act. 3, 16; 4, 16; cf. pág. 357. Sobre *g*), los discursos del Señor resucitado, de los cuales tratan en particular, Joan. 20, 1 sq.: 21, sq.; Matth. 28, 16; Marc. 16, 15 sq.; Luc. 24, 17 sq. El Señor manda á sus discipulos que administren el bautismo; traza en pocos, pero grandiosos rasgos, el cuadro de su accion y del porvenir de su Iglesia: otorga tambien á los discipulos la potestad de perdonar los pecados — una concepcion del reino del Mesías tan espiritual, tan pura y tan grandiosa, nadie hubiera podido inventarla; y no se concibe sino en labios del Señor resucitado. Sobre *h*), el hecho de haber anunciado de antemano el mismo Jesucristo que había de resucitar (Matth. 16, 21; 17, 9. 22; 20, 16 sq.; 26, 32; Luc. 24, 26), prediccion que era conocida tambien de sus enemigos (Matth. 27. 63); quienes, por esta razon, cuidaron de vigilar y sellar el sepulcro (27, 64, 66). El testimonio del mismo Señor que declaró haber resucitado (Joan. 20, 17. 29; Matth. 28, 10; Luc. 24, 27. 36 sq.; Marc. 16, 1).

IV. Con esto caen por su base las tres hipótesis con que los enemigos del Cristianismo han pretendido explicar la creencia en la Resurreccion, y que, por el órden cronológico con que se han manifestado, son las siguientes: *a*) que fué una invencion engañosa de los discípulos; *b*) que Jesus no había muerto más que aparentemente, y que recobró los sentidos en el sepulcro; *c*) que la excitacion nerviosa engendró en los discípulos la ilusion de que Jesucristo había resucitado.

1. La primera de estas hipótesis en el órden cronológico, es la del dolo; pues fué á la que apelaron los enemigos del Señor (Matth. 28, 13), desde el día en que tuvieron noticia de su Resurreccion, que sabian haber sido predicha por Él, y que temian tanto (Matth. 27, 63), que intentaron impedirla haciendo custodiar y sellar el sepulcro (64, 66). Justino, *Dial. c. Tryph. c.* 108, y el Talmud. En época más reciente reprodujeron esta misma hipótesis los Autores de los Fragmentos de Wolfenbüttel (Reimarus, *Fragmento V.* página 427 y ss.): Despues, dice, "de haber fracasado con la muerte de Jesús el plan político del maestro, los discípulos lo interpretaron morahnente.," La hipótesis de que robaron el cadáver, es contradictoria en si misma: ¿qué habian de hacer los discípulos, desolados y desesperanzados por su muerte, con el cadáver de Jesús? ¿para qué arrostrar los peligros consiguientes al acto de robar el cadáver del sepulcro, sobre todo cuando, con ocasion de las fiestas de la Pascua, estaban plagadas de forasteros, la ciudad y sus cercanias? (habian acudido con este motivo á Jerusalem más de dos millones de peregrinos, Josefo, *Bell. judaic.* II. 19; 17, 9; Act. 2, 1 — 12); ¿cómo habia de convertirse el dolo en áncora de su esperanza, y fuente de bendicion para todo el Universo? Strauss mismo (*Vida de Jesús.* 3.^a ed., II. pág. 685) no puede ménos de rechazar hipótesis tan absurda.

2. La hipótesis de la muerte aparente es la favorita de los intérpretes naturalistas de la Escritura, y en especial de Paulus, *Op. cit.* III. pág. 837 y ss. Paulus supone que la lanzada alivió el corazon de Cristo, y que la frialdad del sepulcro y los perfumes de que se valieron para embalsamarlo, le hicieron despertar poco á poco de su letargo. Pero Josefo refiere en su vida (§ 75) que Tito le hizo donacion de tres hombres crucificados, cuando aún vivian, y que apesar de habérseles administrado inmediatamente todos los socorros de la medicina, murieron todos ellos á las pocas horas. ¿Cómo un hombre aquejado de heridas mortales, habria podido levantar la piedra del sepulcro, lo cual parecia imposible á las mujeres (Marc. 16, 3)? Además, ¿de qué habia de servir Jesús á sus discípulos, enfermo de muerte, impotente para fortalecerlos y animarlos? ¿Cómo habia de surgir en su mente, al verlo en semejante estado, la idea de su gloriosa Resurreccion? ¿Cómo aparece Cristo, si se admite esta hipótesis, delante de sus discípulos y la posteridad? ¿Como un impostor! Y, apesar de esto, todavia se atreven sus sostenedores á llamar á Jesús "el Sabio de Nazareth.," Finalmente, les preguntaremos ¿qué fué de Cristo? ¿Cuándo y cómo murió? ¿Cómo es que la historia guarda, despues de esto, acerca de Él, un silencio absoluto?

3. La hipótesis de la ilusión, se remonta también á los comienzos del Cristianismo, pues Celso se valió ya de ella (Orígenes, *C. Cels.* II. 45) para combatir la Resurrección. En la época moderna la han reproducido Holsten, Lang, Strauss, Renan, Hausrath y Schenkel. Su punto de partida es la hipótesis gratuita de que la conversión de San Pablo fué debida únicamente á visiones interiores del Apóstol: supuesto lo cual pretenden explicar las apariciones de Cristo á los discípulos como ilusiones, como visiones meramente internas, efecto de una excitación de la vida afectiva y nerviosa, que venía á reemplazar á la disposición peculiar del individuo, mientras que en otras personas, por ejemplo, en María Magdalena, se encontraba ya aquella disposición. Strauss, *Vida de Jesús.* 1864, pág. 310 y ss. Contra esto observamos nosotros:

a) La supuesta analogía con la aparición de Cristo á San Pablo, es enteramente ineficaz, porque dicha aparición no fué interna é ilusoria, sino externa y objetiva, tanto, que los que le acompañaban, aterrados y admirados, cayeron á tierra (Act. 9, 7; 22, 8; 26, 13). Cuando San Pablo habla de visiones internas, cuida de calificarlas como tales (II Cor. 12, 1). Scio hominem... sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, raptum hujusmodi usque ad tertium coelum etc. (Act. 16, 9). Et visio (ὄραμα) Paulo per noctem ostensa est (cf. 10, 10). Cecidit super eum mentis excessus (ἐκστασις). (17.) Et dum intra se haesitaret Petrus, quidnam esset visio (τί ἦν εἴτι τὸ ὄραμα). Por esta razón San Pablo compara las apariciones de Jesús á los Apóstoles con la que él tuvo delante de Damasco, y muestra ser ésta distinta de (I Cor. 15, 8), las visiones interiores las tuvo después. En dicha aparición reconoció el Apóstol el tipo de nuestra propia humanidad transfigurada (I Cor. 9, 1; Gal. 1, 1). Los demás discípulos del Señor saben asimismo distinguir entre una visión (ὄραμα) y una aparición externa, visible (ἀλλήθεις ἔστην τὸ γινόμενον. Act. 12, 9).

Esta hipótesis descansa sobre un imposible, cual es explicar naturalmente la conversión de San Pablo, y conforme á ella la aparición de Cristo, como una visión de la imaginación exaltada del Apóstol que se hallaba, añaden, en un estado semejante á la epilepsia, como lo comprueban, según ellos, las palabras "pedazo de carne," (II Cor. 12, 9). Así que aun el novísimo mantenedor de esta interpretación, Chr. Baur, se retractó de ella y la abandonó enteramente en sus últimos años (*Historia de la iglesia en los tres primeros siglos*, en alemán, pág. 45): "No podemos menos de considerar la conversión del apóstol Pablo como un milagro: ningún análisis dialéctico ni psicológico es poderoso á investigar y explicar este acto misterioso.," La misma conversión de San Pablo es una prueba convincente del hecho de la Resurrección, pues sólo de esta suerte se explica la transformación de Saulo en Paulo, del campeón del fariseísmo en Apóstol de la gracia.

b) Las visiones y alucinaciones no son sino expresión de ideas corrientes; la idea de la resurrección de un muerto ántes de la resurrección universal, está en absoluta contradicción con las ideas dominantes entre los judíos. Henoah y Elias fueron arrebatados al Cielo, pero no murieron y resucitaron después. Nadie tiene visiones de cosas ajenas á sus ideas, ni menos de cosas que están en contradicción con ellas.

c) El cadáver de Cristo hubiera sido la prueba en contrario de esas supuestas visiones; la hipótesis de Strauss (*Op. cit.* pág. 312), que el cadáver de Jesús no fué entregado á los discípulos, ni sepultado por ellos, sino que, por ódio al Señor, fué arrojado á la huesa comun y no volvió á encontrarse despues, no es sino una confesion de impotencia, y está en contradiccion con la ley romana (*Digest. L. XLVIII. Tit. 24. Ulpian.*), que ordenaba entregar á los parientes el cadáver del ajusticiado. Y siempre queda por contestar esta pregunta: ¿Qué fué del cadáver de Jesús?

d) Visiones del género de que se trata, no las tiene nunca una multitud tan grande, más de quinientas personas (I Cor. 15, 6), ni al mismo tiempo, tres días precisamente despues de la muerte de Jesús, ni con la circunstancia de cesar tambien simultáneamente.

e) ¿Cómo explican los partidarios de la hipótesis de las visiones los milagros obrados por los Apóstoles, para confirmar la fe en la Resurreccion? (Act. 2, 43; 3, 16; 4, 16; Marc. 16, 20; Act. 5, 12; 15, 16; 9, 32. 37; 14, 7; 16, 16; 20, 9; 19, 11; Rom. 15, 18; II Cor. 12, 12.) ¿Cómo la repentina transformacion de los discípulos?

V. Las enantiofonías en los relatos de la Resurreccion, de los Evangelistas y de San Pablo, se explican por la tradicion, que transmitió oralmente este hecho milagroso, y que los Evangelios consignaron por escrito como convenía al objeto su narracion y á las necesidades de sus oyentes, lo cual explica, así su concordancia en todo lo esencial, como las diferencias en puntos accesorios.

VI. La Ascension del Señor constituye el término de su accion redentora en el mundo, y el principio de su perfecta glorificacion: al cuerpo transfigurado por la Resurreccion corresponde una existencia transfigurada.

Refieren la Ascension, San Lúcas (24, 51: Act. 1, 4 — 12) y San Márcos (16, 19); San Juan la interpreta (6, 33; 20, 17), y la presuponen San Pablo (Tim. 3, 16; Eph. 4, 10) y San Pedro (Act. 2, 32; 13, 36. I Petr. 3, 22). Sobre la importancia de la Resurreccion y de la Ascension cf. Thom. III. q. 56. a. 1. Cf. q. 58. a. 1: Resurrectio Christi non est causa meritoria nostrae resurrectionis, sed est causa *efficiens* et *exemplaris*. *Efficiens* quidem, in quantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quoddammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute ejus. . . Sicut alia, quae Christus fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ejus sunt nobis salutaria, ita resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cujus proprium est, mortuos vivificare. . . Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar ejus, quod est minus perfectum. . . ita resurrectio Christi est causa exemplaris nostrae resurrectionis. q. 59. a. 4: Christus dicitur sedere ad dexteram Patris, in quantum secundum naturam divinam est in aequalitate Patris, secundum autem humanam naturam in excellenti possessione divinarum bonorum prae ceteris aliis creaturis.

SEGUNDA PARTE

LOS MILAGROS DEL SEÑOR EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA.

Cristo se refiere á sus obras, como principal prueba de su mision divina (Matth. 11, 3 sq.; 20 sq.; Joan. 5, 36; 9, 3; 10, 25; 11, 4; 14, 10; 15, 22 sq.; 16, 13); y ninguna obra es tan suya como la fundacion de la Iglesia (Matth. 16, 18; 28, 20; Joan. 10, 16. 27; 14, 16. 26; 20, 23). Por esto la historia de la Iglesia constituye una série de criterios externos de la divinidad del Cristianismo, á saber:

- a) su fundacion y propagacion;
- b) su conservacion;
- c) el testimonio de los mártires.

§ 41. LA DIVINIDAD DEL CRISTIANISMO DEMOSTRADA POR LA FUNDACION Y PROPAGACION DE LA IGLESIA.

I. La fundacion de la Iglesia se verificó en el momento en que el Espíritu Santo descendió sobre los Apóstoles. La reconciliacion del mundo con el Padre por medio del Hijo, la selló el Espíritu Santo; y los Apóstoles, con San Pedro á la cabeza. llenos del Espíritu Santo, predicaron la plenitud de la Alianza Antigua, el comienzo de la Iglesia de la Nueva Alianza.

Dios habia dado desde el Sinai á los israelitas, en el mismo día, 1500 años ántes, entre truenos y rayos, la Ley antigua; ahora aparece Sion en lugar del Sinai, Pedro en el de Moisés, en vez de la alianza de la ley, la alianza de la gracia, en vez de la circuncision, el bautismo (Act. 2, 2 sq.). Bien pronto se manifestó en los Apóstoles la eficacia del bautismo de fuego. La concepcion material del reinado del Mesías en el mundo (Luc. 18, 31; Joan. 14, 9; Marc. 6, 52; Joan. 16, 12) desapareció de su mente, y la iluminacion interior que habian experimentado se manifestó en el don de lenguas: presentáronse llenos de valor delante de sus enemigos, y confesaron el Cristianismo y el Resucitado en presencia de los sacerdotes y del pueblo. No cabe admitir ninguna otra explicacion de esta transformacion repentina, que granjeó bien pronto á la nueva doctrina millares de adeptos, que la que nos dan las Actas de los Apóstoles. La fundacion de la Iglesia es obra del Espíritu Santo, del poder de Dios.

II. Ya en el espacio de la primera generacion despues de Jesucristo, la Iglesia fundada por Él se habia propagado por todo el mundo conocido á la sazón, y contaba adeptos en todas las naciones.

Tres mil hombres recibieron ya el bautismo en el mismo día de la Pascua de Pentecostés (Act. 2, 41), y de allí á poco cinco mil. Por medio de éstos neófitos, que habían acudido de todas partes á Jerusalem (Act. 2, 8, 9), así como por las expediciones de los Apóstoles, de San Mateo á la India y Etiopia (Rufino, *H. E.* I, 9), de San Felipe á Frigia (Eusebio, *H. E.* III, 31; VI, 24), de Santo Tomás á la Parthia y la Media, de San Andrés á la Escitia (Eusebio, *l. c.* III, 1), de San Bartolomé á la India (Eusebio, *l. c.* V, 10), de San Tadeo á Edesa (Eusebio, *l. c.* I, 13), la fe cristiana fué anunciada en todas partes, en términos que San Pablo pudo decir de los Romanos (Rom. 1, 8): *Fides vestra annuntiat in universo mundo* (cf. 15, 9), *ut... per Jerusalem in circuitu usque ad Illyricum repleverim Evangelium Christi*. Confirman esta aseveración los escritores paganos ya citados (pág. 292-293), Tácito, Suetonio y Plinio. Tertuliano, *Apolog.* c. 37: *Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum. Sola vobis reliquimus templa*. Cf. Asnaldi, *Multitudo maxima eorum, qui prioribus Ecclesie saeculis Christianam religionem professi sunt, ostensa*. 1765: Mamachi, *Origines Christianae*. 1749; *Hojas político-históricas*, en alemán, vol. 74, pág. 674 y ss.; vol. 75, pág. 412 y ss.

No eran, en manera alguna, gentes pobres é incultas solamente las que abrazaban la fe cristiana, ántes llegó á contar desde el principio entre sus adeptos á personas de elevada condicion: entre los judíos á muchos sacerdotes, como Sóstenes, Apelo y Crispo (Act. 6, 7: 18, 8; 17, 24); entre los griegos y romanos al procónsul Sergio Paulo, á San Dionisio Areopagita (Act. 13, 12; 17, 34), á los filósofos Justino y Atenágoras, y á Flavio Clemente, miembro de la familia Flavia, primo de Vespasiano y á su mujer Domitila, etc. Demuéstranlo suficientemente, así las numerosas donaciones que se hacían á la pobre comunidad cristiana de Jerusalem (Act. 13; *Philipp.* 3, 24), como la compra de las catacumbas, los grandiosos trabajos llevados á cabo en su interior, y sus capillas y sepulturas. Vid. Kraus, *Roma sotterranea*. 1873, pág. 44 y ss.; Tácito, *Annal.* XIII, 32 en lo relativo á Pomponia Grecina; y Eusebio (*Chronic. ad ann.* 98) respecto de Flavia Domitila.

III. Esta rápida propagación de la Iglesia se nos presenta como un milagro, pues entre la eficacia natural de las causas y sus efectos, no hay ninguna proporción, y por tanto, debemos atribuirla á una fuerza superior, la única que puede darnos razón suficiente de este fenómeno.

IV. La desproporción entre la causa y el efecto en lo relativo á la rápida propagación del Cristianismo, se advierte considerando los medios por los cuales debía difundirse y arraigarse la Iglesia de Cristo, y verificarse la más radical transformación que nos ofrece la historia universal. Cristo menospreció todos los caminos por donde los hombres procuran comunicar sus doctrinas á otros hombres, y dictó al ministerio apostólico leyes, que, según las analogías históricas, habían de contrariar en vez de favorecer el éxito de sus predicaciones.

1. El hombre influye sobre sus semejantes por tres medios: por el poder material — con la espada y el calabozo — fuerza bruta: por el poder de los sentidos — con el oro y los placeres; por el poder del espíritu — con la ciencia y el arte. El primero de estos poderes crea imperios grandiosos, como Babilonia y Roma; el primero y el segundo religiones como la del Coran: el tercero conquista pacíficamente el mundo y atrayendo á sí los espíritus los rinde suavemente á su imperio. Cristo no se sirvió de ninguno de estos poderes para la propagacion de su reino. Prohíbe la violencia y la insurreccion (Matth. 26, 52; Luc. 20, 25); la impureza y el ódio (Matth. 5, 28; 5, 22); en vez de emplear la violencia quiere ser víctima de ella (Matth. 5, 40), en vez de tomar quiere dar (Act. 20, 35), en vez del placer, ensalza la mortificacion (Luc. 14, 27), en vez de la posesion de los bienes del mundo, la renuncia de todos ellos. (Luc. 14, 33). No quiere emplear la ciencia ni el arte como medios para alcanzar su fin (Luc. 10, 21). El principio que informaba la predicacion apostólica, era éste: (I Cor. 2, 1—5). Non in sublimitate sermonis aut sapientiae. . . in infirmitate et timore et tremore multo. . . Non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis, ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei. 1, 21. placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes... nos praedicamus Christum crucifixum, Judaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam.

2. Ni aún la misma predicacion cristiana era medio á propósito para ganar las almas, sin el auxilio de la virtud sobrenatural que obraba en y con aquella predicacion. Anunciaba un Dios invisible, idea tan incomprendible para los paganos, que por esto acusaban á los cristianos de ateísmo (Justino, *Apolog.* I. 6; Teófilo, *Ad. Autolye.* I. 2; Eusebio, *H. E.* IV. 15); la divinidad de un hombre que habia sido crucificado, ajusticiado de una manera infamante (Arnobio, *Adv. Gent.* I. 36; Origenes, *C. Cels.* II. 5. S. 9. 31; Minucio Félix, *Octav.* c. 9; Arnobio, *l. c.* I. 23); doctrina nueva (Origenes, *l. c.* I. 26; Arnobio, *l. c.* I. 91); inaudita, tan despreciable á sus ojos que el culto cristiano fué menospreciado por ellos hasta el punto de considerar á los cristianos como adoradores de un asno, (Tertuliano, *Apolog.* c. 9. 16; Minucio Félix, *l. c.* c. 9; Garrucci, *Deux Monuments des premiers siècles de l'Église.* 1862; Kraus, *El crucifijo irrisorio del Palatino.* 1872.) La predicacion cristiana impone á la voluntad tales exigencias, que su cumplimiento parece imposible al hombre natural (Justino, *Dial. c. Tryph.* c. 10), razon por la cual los paganos miraban á los cristianos como hombres dignos de compasion (Minucio Félix, *l. c.* c. 12). La solemnidad del culto cristiano estaba en abierta oposicion con la algazara del culto pagano, cuyas fiestas consistían principalmente en danzas y procesiones, en cantos y juegos, y en que hacían tan importante oficio las obras del arte plástico.

V. El origen sobrenatural de la Iglesia católica, resalta mucho más considerando los instrumentos de que se sirvió Jesucristo para la realizacion de su plan; un puñado de hombres ignorantes y de origen judío.

1. Los discípulos de Jesús eran menospreciados aún de sus mismos com-

patriotas á causa de origen galileo (porque los de esta region se habian mezclado mucho con extranjeros) (Matth. 26, 73; Joan. 1, 47; 7, 41. 52. Act. 2, 7. 8.) Ya hemos hecho mérito del ódio que todos los pueblos, y especialmente el romano, profesaban á los judíos (págs. 291 — 292); cf. Horacio, *Sat.* I. 5; Ciceron, *Pro Flacco.* 28: barbara superstitio. Juvenal, *Sat.* 14: *Sat.* 3; Plinio, *Hist. nat.* XIII. 9: gens contumelia deorum insignis. Filóstrato, *Apoll. Tyan.* V. 33; Tácito, (*Hist.* V. 13), considera sus costumbres, como Herodoto en otro tiempo las de los egipcios respecto de las de los griegos, como la antitesis de las costumbres romanas: Contemnere deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres vilia habere... despectissima pars serventium (*Hist.* V. 5), taeterrima gens (*Hist.* V. 8). Al referir que los soldados judíos de Jerusalem habian sido destinados á los puntos más malsanos, observa "sucumbieron á las inclemencias del clima; podemos por tanto consolarnos del daño," (*Annal.* II. 85; Suetonio, *Tiber.* 36). Pero la señal más evidente de este ódio es la que Aniano Marcelino refiere de los judíos (XXIII. 2): Ille enim (Marco Aurelio) cum Palaestinam transiret Aegyptum petens, Judaeorum foetentium et tumultuantium saepe taedio percitus dolenter dicitur exclamasse: O Quadi, o Sarmatae, tandem alios vobis inertiores inveni!

2. El menosprecio hácia los judíos, se transmitió á los cristianos; su doctrina era calificada por los paganos de βάρβαρον πολιτικόν, βάρβαρον ὁμιλίαν (Origenes, *C. Cels.* I. 2). El origen humilde de los Apóstoles, la carencia de aquella cultura exterior que el mundo clásico exigía en los hombres consagrados á la oratoria, su acento extranjero, que hería desagradablemente los oídos griegos y romanos, hubieron de hacer que su conducta y sus predicaciones fuesen un sonido discordante en el mundo pagano, saturado de arte y de cultura material.

VI. Agréganse á esto las dificultades internas que les opusieron en un principio: *a*) ya el organismo religioso y político existente; *b*) ya la ciencia y el arte; *c*) ya las costumbres inveteradas y el respeto á la tradición.

1. Las religiones paganas, especialmente las de Grecia y Roma, pretendían satisfacer á un tiempo mismo la necesidad imprescindible del sentimiento religioso, y las más bajas pasiones del hombre, y en esto último radicaba toda su fuerza. Eran religiones de la naturaleza; de aquí que la adoración de la naturaleza y los placeres naturales ó sensuales llevados hasta el refinamiento más grosero constituyesen su culto (Ovidio, *Trist.* II. 287; Platon, *Republ.* II. 377; Plauto, *Poen.* I. 2, 120; IV. 2, 27; V. 3, 13; Luciano, *Amor.* n. 53). Los espectáculos eran fiestas religiosas, y en las fiestas religiosas hacían un papel importantísimo los juegos musicales, gimnásticos y teatrales. Por esto el vínculo bautismal exigía que se renunciase á la "pompa diaboli.", esto es, á las solemnes procesiones de los juegos circenses, que tenían al mismo tiempo carácter religioso. Había muchos que, más bien que renunciar á ellas, renunciaban al Cristianismo (Tertuliano, *De Spectac.* c. 4; c. 11). El amor propio nacional estaba enlazado de la manera más íntima con la Religión: creíase que Roma

debía á los dioses todas sus grandezas, y que el abandonarlos habia de acarrear graves males al Estado; de aquí las acusaciones contra los cristianos, á quienes consideraban como causa de la decadencia de Roma (Tito Livio, I. 55; Ciceron, *De natur. deorum*. III. 2; Tertuliano, *Apol.* c. 40; San Agustin, *De Civ. Dei*. I. II. III.; *Serm.* LXXXI). Todos los actos públicos, la vida oficial entera, así en tiempo de paz como en tiempo de guerra, estaba consagrada por prácticas religiosas; tanto el foro como el campamento eran lugares donde se ofrecian sacrificios á los dioses. El emperador era al mismo tiempo Sumo Sacerdote, *Summus Pontifex*, y más tarde objeto de adoracion religiosa (Tertuliano, *Apolog.* c. 15. 34. 35. 38).

2. Los filósofos combatian la predicacion cristiana en nombre de la ciencia, del mismo modo que los sacerdotes la combatian (Act. 19, 24) en nombre de la religion, y los artistas é industriales movidos de su propio interés. La vanidad científica hacia que los filósofos menospreciasen la predicacion cristiana (Eusebio, *H. E.* VI. 19). El emperador Juliano contraponía á la sencillez de esta predicacion el brillo de la literatura griega. De la escuela neoplatónica salieron precisamente los enemigos más peligrosos del Cristianismo; baste citar, fuera del eclético Celso, á Filostrato, Porfirio, Hierocles, Juliano y Luciano (vid. H. Kellner, *Helenismo y Cristianismo*. en aleman, 1866). Prometian estos al mundo algo mejor, más profundo, más digno de Dios y del hombre que el Cristianismo, calificado por ellos de "*superstitio exitabilis*." (Tacito, *Annal.* XV. 44) del Galileo, de "*amentia*." (Plinio, *Ad Traj. l. c.*), "*dementia*." (Tertuliano, *Apolog.* c. 1), "*furiosa opinio*." (Minucio Félix, *Octav.* c. 11), "absurdo y barbarie." (San Gregorio de Nazianzo, *in Julian. Serm.* I. 102: ὁμῶν ἢ ἀλογία καὶ ἢ ἀγροικία). Las exhortaciones de los jueces á los mártires y confesores (que se hallan en Ruinart, *Acta sincera martyrum, pass.*) demuestran cuán orgullosos estaban romanos y griegos de su brillante literatura, y cómo menospreciaban la pobreza de la religion cristiana en este orden. El arte habia adornado con imágenes de los dioses todos los lugares y todos los actos de la vida pública y privada. El ver siquiera fuese una sola vez al Zeus de Fidias, se tenia como una felicidad que bastaba para disipar todos los dolores (Pausanias, V. 11).

3. Así que para los griegos y romanos, todo su pasado, las grandezas de su pueblo, las glorias de sus padres, tenia su origen en la religion pagana; hasta el amor paterno estaba informado por elementos paganos, y el culto de los antepasados — *Diis manibus*, Virgilio, *Georg.* IV. 489 — estaba intimamente enlazado con el amor filial.

VII. Cuando se vió que á pesar de todos los esfuerzos por combatir el Cristianismo con las armas de la ciencia, éste no cesaba de propagarse cada vez más, comenzó el Estado á perseguirlo, aplicando leyes dictadas anteriormente, con el pretexto de que los cristianos eran criminales encubiertos.

1. Al principio, el Estado romano consideró al Cristianismo como una mera

secta del judaismo (Act. 18, 12 — 17: 23, 29; 25, 19); cf. Suetonio, *In Claud.* c. 25; los judíos fueron expulsados "impulsore Chresto," Tertuliano, *Apolog.* c. 16. Desde los tiempos de Julio César, los judíos (Josefo, *Antiquit.* XIV. 10), y después, juntamente con ellos, los cristianos fueron tolerados en todo el imperio, cf. Tertuliano, *Ad Nat.* l. 11: nos quoque ut Judaicae religionis propinquo, sub umbraculo insignissimae religionis certo licitae. Los judíos fueron los primeros en denunciar á los cristianos (Mamacli, *l. c.* T. I. VI. 5); las acusaciones lanzadas contra los cristianos después del incendio de Roma dieron origen á la primera persecucion (Sulpicio Severo, *Hist. eccl.* II. 9). Para legalizar las persecuciones subsiguientes se pudo invocar leyes dictadas con anterioridad, en primer término la *Lex Julia majestatis*, la cual se violaba verbis impiis, murmuratione contra felicitatem temporum, coetu nocturno, coitione clandestina, illicito collegio (Paulo, *Sent.* V. 29, 1; Arnobio, IV. 34; Porcio Latron, *Decl. in Catil.* c. 19: *Dig.* XLII. 22; el *sacrilegium*, en que se incurria negándose á adorar á los dioses y al genio del emperador; *summa haec causa, imo tota est; sacrilegi et majestatis rei convenimur*; Tertuliano, *Apolog.* c. 10; la *mágia* de que se acusaba á los cristianos por razon de las curaciones milagrosas que hacian (Tertuliano, *Ad Scap.* c. 5), y por conservar la Sagrada Escritura, que los paganos querian destruir teniéndola por un libro mágico: el profesar cultos extranjeros (Livio, XXXIX, 16; Dion Casio, III. 36; Ciceron, *De Legg.* II. 8: Separatim nemo habessit deos... nisi publice adscitos. Trajano negó á los cristianos la tolerancia otorgada á todas las demás religiones. pues su ley sobre las heterias fué aplicada á los cristianos (Mommsen, *De collegiis et sodalitatibus Romanorum.* 1843), vid. Thiel, *Ideas jurídicas de la antigua Roma acerca de la situación de la religion cristiana en el orden político.* en la *Revista teológica trimestral* de Tubinga, 1855, cuaderno 2.º; Le Blant, *Les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs,* en los *Comptes rendus de l'Académie de Inscript.* Paris. 1856.

2. Estas leyes, cuya transgresion en la mayor parte de los casos se penaba cortando la cabeza, ó condenando á morir quemados ó en la arena del circo á los delinquentes, y cuando ménos con la confiscacion de bienes y el desterro, se aplicaron tanto más pronto cuanto que el pueblo, excitado por los enemigos del nombre cristiano, acusaba como autores de los mayores crímenes á los adeptos de la nueva religion. Acusábaseles de ateísmo porque no adoraban ningun ídolo visible (Justino, *Apolog.* I. 6; Luciano, *Alex. seu Pseudomant.* n. 25; Atenágoras, *Leg.* c. 4); de celebrar festines tyesticos; de incesto y de crímenes contra la naturaleza (Tertuliano. *Ad Nat.* l. 7; *Apolog.* c. 16. 39. 40; Minucio Félix, *Octav.* c. 9). Los paganos calumniaban además á los adeptos de la nueva fe, sosteniendo que eran ladrones, bandidos y criminales (Orígenes, *C. Cels.* III. 59): imputábanles que adoraban á los asnos (Tertuliano, *Apol.* c. 16; Minucio Félix, *Oct.* c. 9): teníanlos como gentes supersticiosas y poseidas del más pernicioso fanatismo (Plinio, *l. c.*; Tácito, *l. c.*; Suetonio, *l. c.*). Al abandonar á los dioses indígenas, decían los paganos, los Romanos convertidos al Cristianismo, han acarreado á su patria todo linaje de infortunios. Cf. Tertuliano, *Apolog.* c. 40: Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit

in arva, si coelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim "Christianos ad leones.," Mamachi, *Origin. et Antiquit.* I. 2. Tzschirner, *La ruina del paganismo*, en alemán, 1829, pág. 255 y ss. 335 y ss.

3. La primera persecucion, iniciada por Neron (64 — 67), fué cruelísima, tanto que hasta los mismos paganos compadecían á los cristianos; Tácito, *l. c.*; Suetonio, *l. c.*; Tertuliano, *Apolog.* c. 5. Bajo Domiciano (81 — 96) San Juan fué desterrado á Patmos, y Flavio Clemente martirizado (Tertuliano, *Praescr.* c. 36; Eusebio, *H. E.* III. 18). Bajo Trajano se dictó una ley para perseguir á los cristianos, cf. Plinio, *Epp.* X. 97. 98: *conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen, ut qui negaverit, se Christianum esse, . . . veniam ex poenitentia acquirat.* Cf. Tertuliano, *Apolog.* c. 2; Eusebio, *H. E.* III. 33. En tiempo de Adriano (117 — 138), se fijó el procedimiento penal aplicable á los cristianos, apesar de lo cual el pueblo desbordado perseguía á los cristianos sin forma alguna de proceso. Marco Aurelio (161 — 180) no sólo toleró las atrocidades de la cólera popular contra los cristianos, sino que ordenó que se persiguiese y acusase á los cristianos como reos de ateísmo, de festines tyésticos y de incesto. Eusebio, *H. E.* IV. 15; IV. 26. La persecucion que sufrieron bajo Septimio Severo (193 — 214), fué atrocísima (Eusebio, *l. c.* VI. 1; Tertuliano, *Ad Scap.* c. 4. Decio (249 — 251), pues promulgó nuevos y crueles edictos contra los cristianos, mandando que se les forzase, por medio de la tortura, á renegar de la fe, y que se destruyeran las Iglesias, por considerar á los cristianos como los enemigos más irreconciliables del Estado romano (Eusebio, *H. E.* VI — IX; Lactancio, *De mortib. persecut.* c. 4 — 52). La persecucion continuó bajo el imperio de Valeriano (256 — 260). Bajo el de Diocleciano (284 — 305) se promulgaron, uno tras otro, cuatro edictos, el último de los cuales no dejaba á los cristianos otro recurso que elegir entre sacrificar á los dioses y la muerte (304). La persecucion siguió causando grandes estragos en Oriente, bajo el Augusto Galerio y su César, Maximino, hasta que en 311 se dió un edicto de tolerancia. Finalmente, el edicto de Milan, promulgado por Constantino (313), dejó á todos los súbditos del imperio en libertad para abrazar el Cristianismo. Plehwe, *Las persecuciones contra los cristianos en los tres primeros siglos*, en alemán, 1866; Spörlein, *Las persecuciones de los cristianos en el imperio romano*, 1858.

VIII. Aunque el paganismo agotó todos los recursos más conducentes en apariencia para aniquilar la Iglesia cristiana, y aunque ésta no empleó ninguno de los medios que determinan el espíritu y mueven la voluntad del hombre, sino que por el contrario el Cristianismo halló en el pecho de cada uno de sus adeptos su primer enemigo, y un enemigo de que sólo podía triunfar el poder de la gracia, apesar de todo esto, decimos, la Iglesia triunfó rápida, entera, incontrastablemente y para siempre del Paganismo. No cabe, por tanto, explicar este hecho sino como efecto de fuerzas sobrenaturales.

IX. Por esta misma razon no puede en manera alguna compararse la fundacion y la propagacion del Cristianismo con la fundacion y la propagacion de las religiones falsas, como el Mahometismo, el Arrianismo y la llamada Reforma.

Ninguna persona que discorra, podrá comparar las misiones cristianas y las bendiciones de que van acompañadas, con los medios de propagacion del Mahometismo: los placeres sensuales y la sed de sangre no pueden en manera

alguna compararse con la continencia y el amor del prójimo, ni la espada puede aspirar nunca á la eficacia de la cruz. El arrianismo no fué poderoso sino mientras tuvo á su servicio los poderes políticos. Sobre las causas de la rápida propagacion del Protestantismo, vid. á Marx, *Causas que favorecieron la rápida propagacion del Protestantismo*, 1834; Möhler, *Historia de la Iglesia*, III. pág. 157. Es bien conocida la frase de Federico II, (*Mémoires de Brandebourg*): "Si se quiere reducir á principios sencillos las causas de progreso de la Reforma, se verá que en Alemania fué obra del interés, en Inglaterra del amor, y en Francia de la novedad.," La propagacion del Protestantismo se debió principalmente á la política, la codicia y la violencia de los príncipes (A. Menzel, *Historia de los alemanes en la época moderna*, II. pág. 2 y 91); á la indisciplina de una parte del clero; á las aspiraciones desordenadas de la gente de los campos hácia la libertad (Raumer, *Historia de Europa desde fines del siglo XV*, en alemán, I. pág. 380); á la ignorancia del pueblo, y á las calumnias propaladas contra la Iglesia católica por los jefes de la rebelion religiosa (A. Menzel, *Op. cit.* I. pág. 86).

X. Cierta que en las circunstancias de la época y las condiciones de la vida espiritual, social y política, había varios elementos que hicieron posible y aún facilitaron el arraigo y la propagacion de la Iglesia cristiana; pero estos elementos sólo pueden considerarse como auxiliares, nunca como causas de ese arraigo y propagacion, ni son otra cosa sino una prueba más de que la Providencia velaba de un modo especial por la Iglesia naciente.

1. Hausrath (*Op. cit.*) mismo confiesa, que en otros tiempos y en otros países se observan tambien circunstancias anómalas, sistemas filosóficos abandonados y formas religiosas gastadas, sin que por esto surgiese en ellos nada nuevo, universal y que interese y cautive al género humano. Gibbon, especialmente (*History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1776), ha intentado en la época moderna explicar la consolidacion y propagacion del Cristianismo. Lo que trae á este propósito en el cap. 16 de su citada obra, lo habian dicho ya mucho ántes que él los escritores cristianos. Eusebio, aunque atribuye al poder divino y á los milagros la rápida propagacion de la religion cristiana (*H. E.* IV. 2: *ὁρμάνῳ δυνάμει καὶ συνεργείᾳ... παραδοξοποιίας*, cf. VIII. 2: *Demonstr. evang.* III. 4), indica ya como circunstancias que la favorecieron, la universalidad de la dominacion romana, la libertad de que gozó al principio la predicacion evangélica, el valor y el celo de los Apóstoles, y su espíritu de sacrificio (*Demonstr. evang.* III. 6. pág. 140). Pero estas circunstancias, precisamente, son prueba de que el Cristianismo es obra de Dios, que ordenó de esta suerte los tiempos y las circunstancias (*οὐδὲ γὰρ καὶ τοῦτο Θεοῦ τοῦ ἐπὶ πάντων ἔργον ἵν*). La vida moral de los primeros cristianos, su caridad y su amor al prójimo, su heroismo y su abnegacion debían mover á los mejores de entre los paganos á que meditasen sobre las causas de este fenómeno (Tertuliano, *Apolog.* c. 39; Minucio Félix, *Octav.* c. 9; Lactancio, *Instit.* V. 13. "sanguis martyrum, semen

Christianorum., Tertuliano, *l. c. c.* 50; Juliano, *Ep.* 39 *Ad Arsec.*; Luciano, *De morte Peregrini*. T. II. pág. 567; Libanio, ap. San Juan Crisóstomo, *Ad vid. jun. c.* 2). La decadencia religiosa y la corrupción moral, debía despertar la aspiración hacia algo mejor, y los desgraciados, los esclavos y las mujeres, cuyo número era tan extraordinario, en el mundo antiguo, debieron recibir la predicación cristiana como á su libertadora.

2. Sin embargo, todas estas circunstancias no fueron causas sino auxiliares de la propagación del Cristianismo. Precisamente la idea de la propagación de una doctrina por todo el universo, es exclusivamente cristiana; ningún sistema filosófico pensó en esto jamás, ni ninguna de las religiones paganas, como religiones nacionales que eran, se impuso nunca semejante misión. Celso llega hasta considerar esta aspiración como prueba de que los cristianos no estaban en su sano juicio (Orígenes, *C. Cels.* II. 46, III, 54). Ciertamente que la filosofía y especialmente el estoicismo intentaba conocer los elementos de la vida moral, y que el neoplatonismo de los últimos tiempos tendía por medio de la alegoría á espiritualizar las fábulas mitológicas; mas por esto cabalmente fueron los enemigos más decididos del Cristianismo, cuyos adeptos carecían de cultura filosófica; y porque, para los neoplatónicos, Platon era superior á Jesucristo (Orígenes, *C. Cels.* VI. 16; VII. 61; San Agustín, *De Civ. Dei* XIX. 23. *Doctr. christ.* II. 28). Los más amigos de la filosofía, entre los emperadores romanos, Trajano y Marco Aurelio, fueron los enemigos más peligrosos del Cristianismo, porque reconocían la incompatibilidad entre la religión y el Estado pagano. El Cristianismo aparecía á los ojos de los esclavos y de las mujeres como un libertador; pero sólo interiormente, predicando la redención del linaje humano por Cristo y el llamamiento á su reino, no modificando violentamente las circunstancias jurídicas existentes; ántes bien los Apóstoles exhortaban á los fieles á la obediencia, y á que sufrieran con paciencia su suerte. Los mismos esclavos se hallaban en su mayor parte profundamente corrompidos, y por lo tanto su vida estaba en abierta oposición con la doctrina cristiana. Otro tanto puede decirse de las mujeres: cierto que no pocas mujeres y esclavos pudieron influir como misioneros en el interior del hogar doméstico, pero el sexo femenino estaba en general demasiado corrompido (Juvenal, *Sat.* XVI), para que su conversión se considerase como mero fruto de factores naturales. Es por tanto de todo punto verdadero lo que dice San Agustín: *De Civ. Dei*, XXII. 5): *Et ipse modus, quo mundus credidit, si consideretur, incredibilior invenitur. Ineruditos liberalibus disciplinis, et omnino, quantum ad istorum doctrinas attinet, impolitos, non peritos grammatica, non armatos dialectica, non rhetorica inflatos piscatores Christus cum retibus fidei ad mare hujus saeculi paucissimos misit, atque ita ex omni genere tam multos pisces, et tanto mirabiliores, quanto rariores etiam ipsos philosophos cepit. . . Si vero per Apostolos Christi, ut eis crederetur, resurrectionem atque ascensionem praedicantibus Christi, etiam ista miracula facta esse non credunt, hoc nobis unum grande miraculum sufficit. quod eam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit.* En cuanto á las objeciones, fundadas en la lenta propagación del Cristianismo en China, Japon etc. vid. mi *Apología*, I. 2. pág. 432.

§ 42. LA DIVINIDAD DEL CRISTIANISMO, DEMOSTRADA POR LA CONSERVACION DE LA IGLESIA EN EL CURSO DE LOS SIGLOS.

I. La conservacion de la Iglesia cristiana, en medio de toda suerte de ataques morales y materiales, no obstante hallarse siempre combatida por enemigos interiores y exteriores, estar en oposicion esencial con la naturaleza humana corrompida, y parecer un yugo duro al amor propio, y en especial á la soberbia y al orgullo científico, no puede comprenderse sino por la especial y constante proteccion de Dios.

Los primeros ataques materiales que hubo de sufrir, partieron de los paganos, y, despues de la conversion de Constantino, de los mahometanos y los persas. En cuanto á los enemigos interiores, herejes y cismáticos, han sido numerosos en todos los siglos, á contar desde los gnósticos y las sectas judaizantes, hasta los alumbrados de la Edad Media y la gran apostasia del siglo XVI. Las herejias fueron tanto más peligrosas, cuanto que despues de la conversion de los Emperadores al Cristianismo, el poder político se puso á veces al servicio de ellas, y á esto se debió que surgiese y se viera favorecido particularmente el cisma griego, y que la herejia y el cisma encontraron tambien apoyo en la autoridad pública en siglos posteriores. Á esto se han agregado en todo tiempo los enemigos encubiertos en el seno de la misma Iglesia; la tibieza y el indiferentismo de muchos de sus miembros, el espíritu mundano de parte del clero, la negligencia y la traicion de muchos Pastores; finalmente la incredulidad más ó ménos encubierta de los que en todos los órdenes del saber buscan armas con que combatir y aniquilar á la Iglesia, y de aquellos otros que se sirven como de armas más eficaces de la mentira, de la calumnia y del sarcasmo. Si apesar de todo esto, la Iglesia cristiana existe, florece y se propaga cada día más, y ve superabundantemente compensada la apostasia de los unos por la adhesion íntima de los otros, la tibieza de los unos, por el espíritu de sacrificio de los demás, no hay duda que pueden aplicársele con razon aquellas palabras de Gamaliel (Act. 5, 38, 39): *Si est ex hominibus consilium hoc aut opus, dissolvetur: si vero ex Deo est, non poteritis dissolvere illud.*

II. Ni la conservacion del Judaismo y del Mahometismo, ni la larga duracion del Brahmanismo y del Budhismo, pueden compararse en manera alguna con las de la Iglesia católica.

La existencia del Judaismo es obra de una disposicion especial de la Providencia, cumplimiento de las profecias del Señor y de los Apóstoles (Rom. 11, 26 sq.), testimonio permanente de la divinidad del Cristianismo, hasta que suene tambien para Israel la hora de la Redencion. El Mahometismo no es un sistema doctrinal y religioso fijado de una manera uniforme, carece de verdadera dogmática, se encuentra dividido en innumerables sectas, y donde está vivo todavia, no ha sufrido aún los embates de la critica científica, y se

conserva merced á su union con el poder político y principalmente por obra de este mismo poder. El único núcleo de verdad que contiene, consiste en el monoteísmo que tomó del Judaísmo y del Cristianismo, y que sólo conserva de un modo parcial y exclusivo.

El Brahmanismo ha experimentado las vicisitudes más diversas desde el origen de los Vedas, y ha sido alterado en varios puntos por los tres principales sistemas filosóficos de la India, (*Vedanta, ankhya y Nyaya*); y esto es aplicable sobre todo al Brahmanismo moderno, que ha degenerado cada vez más en grosera idolatría y se ha dividido en muchas sectas. El Budhismo, moral sin dogmática en su origen, se ha cristalizado en fórmulas vanas, se ha mezclado con religiones extrañas, se ha dividido en sectas, y ha degenerado también en idolatría. Vid. Wurm, *Historia de la religión india*. 1874, pág. 158, 204.

§ 43. LA PRUEBA DEL MARTIRIO EN LA IGLESIA CATÓLICA.

Lactancio. *De mortib. persecutor.*: *Instit. div.* V.; Tertuliano. *Ad martyr.*; Orígenes. *Ehortatio ad martyrium*; San Cipriano. *Ad martyr.*; Galonio. *De ss. martyr. cruciatibus*, 1594; Mamachi. *Origen. Christ.* III.; Sagittario. *De martyrum cruciatibus*. 1696; Prudencio. *Περὶ στεινότητος*; Ruinart. *Acta sincera martyr.* Paris, 1689.

I. La Iglesia llama mártires en sentido estricto y propio á los que han confesado públicamente y sellado con su sangre la fe cristiana.

Act. 1, 8: Eritis mihi testes (μαρτυροῦσα). Luc. 24, 28. Vos autem estis testes eorum. El mártir es testigo de sangre en cuanto que, por la fe cristiana ó por una de las virtudes de esta misma fe, sufre la muerte ó una herida mortal. Los primeros mártires fueron testigos de los milagros del Señor y de su Resurrección, por cuya verdad murieron; los posteriores adquirieron la certeza de estos hechos por medio del magisterio eclesiástico. La Iglesia profesa este principio: *Martyrem non poena, sed causa facit* (San Agustín, *Enarrat.* II. 13 *in Ps.* 34). El mártir confiesa el hecho de la vida y de las obras de Cristo, y en esto cabalmente se diferencia de los que sólo mueren por una opinion subjeriva.— La fortaleza de los mártires, pues, considerada en sí misma, no sólo es criterio de la divinidad de la Iglesia cristiana, sino testimonio del cumplimiento de la profecía del Señor: Matth. 10, 19. Dabitur enim vobis in illa hora, quid loquamini. Joan. 16, 2. Venit hora, ut omnis, qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo. 33. Confidite. ego vici mundum.

II. La fortaleza de los mártires es un hecho peculiar y exclusivo de la Iglesia cristiana, y tan extraordinario, que no puede explicarse por causas naturales, sino por la virtud divina, que obra en hombres frágiles tamaños prodigios. La legitimidad de esta conclusion, se evidencia considerando bajo todos sus aspectos el hecho del martirio en la Iglesia, á saber: a) la muchedumbre de los mártires, y la larga duracion de las

persecuciones; b) el modo y manera como padecieron y sufrieron los mártires; c) los hechos milagrosos de que fué acompañado su martirio.

1. Dodwell (*De paucitate martyrum* en las *Disputationes Cyprianicæ*, disert. 11) intentó demostrar que el número de los mártires no ha sido tan grande como generalmente se cree. Véase, en contrario, á Ruinart, *Acta MM. sincera*, præf., y Wissemann, *Relationes entre la ciencia y la religion revelada*, traduccion alemana, 1840, pág. 387 y ss., que publica la coleccion de inscripciones sepulcrales de mártires, hecha por Visconti. Esta cuestion se relaciona con la del número de los cristianos en el imperio romano, que han pretendido rebajar Vitringa, Burnet, Moyle y Clarke; cuya opinion ha sido victoriosamente refutada por Mamachi, l. c. pág. 343 sq.; y Ansaldi, *Multitudo maxima eorum, quæ prioribus Ecclesie sæculis christianam religionem professi sunt*, 1765. Cf. *Hojas político-históricas*, l. c.

El gran número de los mártires se demuestra así por el testimonio de los escritores paganos (Origenes, *C. Cels.* VIII. 39; Séneca, *Ep.* VII; Tácito, *Annal.* XV. 44), como por la existencia de todas aquellas leyes que, á instancias del populacho fanático, de jueces codiciosos, y de los judíos, enemigos del nombre cristiano (Mamachi, l. 6; Tertuliano, *Scorpiac.* c. 9), se aplicaron para perseguir á los cristianos. Prueban además, directamente, la muchedumbre de los mártires, las Apologías de Justino, Atenágoras y Tertuliano, Eusebio (*H. E.* VIII. 3; *Vit. Constant.* V. 13), Lactancio (*De mort. persecutor.* c. 16) y Prudencio (*Peristeph.* XI). Las actas de los mártires muestran que entre ellos se encontraban personas de todas las condiciones, sexos y edades. Exceptuando algunos años de calma, la persecucion duró desde Neron (64), hasta Diocleciano (305). Abarcándolas en un número redondo, como se dice vulgarmente, fueron diez las persecuciones.

2. En virtud de la ley contra el sacrilegio y el crimen de lesa majestad que, á contar desde Trajano pudo aplicarse á todos los cristianos, los hombres libres quedaban equiparados á los esclavos (*majestatis causa, in qua sola omnibus aequa conditio est. Cod. Justin. L. 4. de quaest. IX. 41*). De aquí que ni aún las personas de más elevada condicion, acusadas de profesar el Cristianismo, se librarán de las penas reservadas á los esclavos, tales como la tortura, la degradacion, la crucifixion, y la hoguera (establecida terminantemente contra los cristianos en el año 250). El derecho de torturar (*tormenti*) dió lugar á refinamientos horribles con los cristianos firmes en la fe (Galonio, *De ss. Martyrum cruciatibus.* 1594), miéntras se ofrecia á los que apostatasen de ella. honores y recompensas. Los mártires cristianos no morían como fanáticos por sus opiniones subjetivas, sino por dar testimonio de hechos verdaderos (*Act. 4, 20*); no con insensibilidad estóica, ni odiando de muerte á sus enemigos, ántes bien, rogando por ellos; no provocaban la persecucion, sino que huían de ella, cuando el deber no se le impedía (San Atanasio, *Apolog. de fug.*: San Cipriano, *Ep.* 6. 55. 69; *Ep. Eccl. Jmyrn.* n. 4; Clemente de Alejandria, *Ltrom.* IV. 4); no padecían llenos de vana confianza en sí mismos, ántes bien reconocían humildemente su flaqueza (San Cipriano, *Ad Martyr.*); y léjos de los suyos, siendo objeto de escarnio y de ódio para el pueblo que jamás mostraba hácia ellos la menor simpatía, espiraban en medio de atroc-

símos y prolongados tormentos. Ni aún los mismos paganos pudieron desconocer lo que había de extraordinario en el martirio; muchos abrazaron por este motivo la fe cristiana. Tertuliano, *Apolog.* c. 50: *Nec quidquam proficit exquisitior quaeque crudelitas vestra, illecebra est magis sectae. Plures effici-mur, quoties metimur a vobis, semen est sanguis Christianorum;* Arnobio, *C. Gent.* II. 3; Teodoreto, *Graec. affect. cur.* IV. pág. 933. Tertuliano (*l. c.*), da la razón de este hecho: el espectáculo de la fortaleza de los mártires cristianos, dice, mueve á los paganos á considerar sus causas; y de esta consideración nace el convencimiento de la divinidad de la religión cristiana.

3. El fundamento sobrenatural del martirio en la Iglesia, se manifiesta de un modo especial y visible en los hechos extraordinarios y milagrosos que le acompañan. Cf. Ruinart, *l. c.*: Lactancio, *Institut. div.* IV. 27. *De mortib. persecutor. pass.*; Eusebio, *De Martyr. Palaestin.* c. 4; *H. E.* IV. 15. De la lluvia milagrosa que envió Dios á ruegos de la *legio fulminatrix* habla Tertuliano, *Apolog.* c. 5; *Ad Scorpiac.* c. 4; Eusebio, *H. E.* V. 4; San Gregorio Nicens, *Orat.* 11. *in M.M.* Gibbon mismo no se atreve á negar el milagro de los cristianos de Tipasa, que hablaban despues de haberseles cortado las lenguas: vid. Schroekh, *Historia de la Iglesia*, en alemán, XVIII. pág. 101 y ss.; Víctor Vitense, *Histor. persecut. Vandal.* V. 6; Procopio, *De bell. Vandal.* I. 8.

III. El hecho de que en todas las religiones y aún entre los herejes, algunos hayan arrostrado y sufrido la muerte en defensa de sus ideas, nada prueba en contra de nuestra tesis, porque: *a)* estos tales no han muerto por dar testimonio de hechos cuya credibilidad hubieran examinado, sino por sus opiniones subjetivas; *b)* semejantes hechos no se han verificado sino de una manera esporádica, en largos intervalos y en escaso número; *c)* frecuentemente los que por esta causa sufrieron la muerte no podían librarse de ella, y además contribuían á hacérsela ménos sensible, el orgullo, el fanatismo, y el aplauso de sus correligionarios.

La esencia del martirio cristiano no consiste sólo en el desprecio de la muerte, sino también y al mismo tiempo en la causa por cuya defensa muere, y en el modo cómo muere el mártir: solo lo primero puede hallarse también en otras religiones y sectas, como efecto del fanatismo y á veces de la estupidez. Por confesar su fe, el mártir sufría las burlas, los tormentos y la muerte, y renunciaba á la vida, y á las recompensas y honores que se le ofrecían si apostataba. El Corán mismo (*Sur. XVI. v. 110*) declara que es lícito renegar de la fe por temor, y no infunde á sus adeptos la fortaleza del martirio. Los casos aislados de los llamados mártires políticos y de visionarios religiosos, no pueden en manera alguna oponerse ni compararse á la muchedumbre inmensa que, durante casi trescientos años, sufrió la prueba del martirio por defender su fe. Vid. mi *Apología*, I. 2. pág. 438 y ss.

LOS CRITERIOS INTERNOS DEL CRISTIANISMO.

DISERTACION TERCERA.

El Cristianismo es la doctrina de Cristo, de su persona y de sus obras, las cuales están unidas indisolublemente. No hay ni puede haber Cristianismo sin Cristo. Debemos, pues, siguiendo el curso de nuestra exposicion considerara ahora:

- a) la persona de Jesús;
- b) las obras de Jesús.

§ 44. LA PERSONA DE JESÚS DE NAZARET.

I. Si consideramos la persona de Jesús de Nazaret, prescindiendo de sus milagros y del testimonio de su Padre, en cuanto vive y se presenta á nuestra vista de un modo verdadera y legítimamente humano, nos muestra, bajo una forma perfecta é inaccesible, el ideal de la humanidad.

Es desde luego verdaderamente maravilloso que nosotros no conozcamos más que tres años de la vida pública de Jesús; y sin embargo estos pocos años están llenos de ideas y de hechos que mueven el mundo. La frase, *Philipp.* 2, 7. *inventus est ut homo*, designa el carácter verdaderamente humano de Jesús entre los hombres; la verdad, y por tanto, la humildad y la pobreza de su condicion humana, á la cual debió que llegaran á serle familiares el hambre y la sed, el trabajo, el dolor, la angustia y la amargura (*Joan.* 4, 6; 11, 35 sq.; *Marc.* 14, 33; *Hebr.* 4, 15; *Luc.* 12, 50; *Matth.* 26, 38 sq.). Pero aún en estas condiciones de vida tan plenamente reales y, consideradas exteriormente, nada extraordinarias, realizó el ideal porque el género humano suspiraba desde hacia muchos siglos, y mirando al cual desde hace siglos se eleva y se perfecciona. El ideal del justo, segun Platon, se halla en su *Republ.* II. pág. 361. Ciceron, *Quaest. Tuscul.* II. 22: *quem adhuc nos quidem vidimus neminem.*

II. Si consideramos, en primer lugar, la vida de Jesús en relacion con los hombres que le rodeaban, se nos manifestará su amor desinteresado, ilimitado, de sacrificio, omnímmodo, humilde y dulcísimo al género humano.

El mismo Jesús designa como ejemplares su humildad y su dulzura, *Matth.* 11, 29; sólo Él lo ha hecho y sólo Él podria hacerlo. El acto de lavar los piés á sus discípulos, el de quejarse del discipulo traidor (*Luc.* 22, 48), la oracion por sus enemigos en la cruz (*Luc.* 23, 44) demuestran su grandeza. su amor que (*Joan.* 13, 1) es más poderoso que la muerte, que á nadie excluye (*Matth.* 11, 20). Sus únicos preferidos son los pobres, los pecadores (*Luc.* 19, 5).

Matth. 9, 12; Joan. 8, 11; Luc. 7, 47), que lo acompañan constantemente en la cruz y en la muerte (Joan. 19, 26, 27). Por esto pudo exhortar á sus discípulos á la caridad, poniéndoles la suya como modelo.

III. Si consideramos á Jesús en relacion con su Padre, se nos muestra incondicionalmente sometido á su voluntad, y por tanto como prototipo de la religiosidad.

Su precepto es, "debeis orar siempre.", (Luc. 18, 1), y su vida fué una oracion constante, una union no interrumpida con el Padre (Joan. 4, 34; 5, 19); su mision es hacer la voluntad de su Padre (Joan. 6, 38).

IV. Si consideramos el fin de sus aspiraciones y los motivos de sus actos, vemos que no son otros sino la redencion de su pueblo, y la de todos los hombres de todos los tiempos; plan nuevo, inaudito, exclusivamente suyo.

Matth. 13, 31; 16, 18; 24, 14; Joan. 12, 32; 16, 33. Su plan muestra precisamente que Jesús es más que un hombre que ó es un "enigma eterno.", ó un sér sobrehumano. De esta suerte, la consideracion de su vida nos lleva á conocer la superior dignidad de su naturaleza.

V. Jesús se nos presenta en modo particularísimo como un sér sobrenatural: *a*) en su perfeccion moral y religiosa verdaderamente humana, pero uniforme y absoluta, y por tanto en su ejemplaridad universal; *b*) en su paz inalterable, fundada en su union con Dios, que imprime en todas sus palabras y en todos sus actos el sello de la sublimidad; *c*) en su infalibilidad; *d*) y en su impecabilidad.

1. Recuérdese lo que dice Rousseau (*Lettre III. de la Montagne*), acerca del carácter de Jesús. La perfecta armonía de su sér, la euriunia de todas las virtudes, el equilibrio entre la contemplacion y la accion, entre la gravedad y la dulzura, entre la nobleza y la humildad, entre la sencillez y la dignidad, hacen de Él, el hijo de Israel, el modelo de todos los pueblos, de todas las profesiones, de todas las edades, de los sábios y de los ignorantes, de todos los entendimientos; de suerte que la "imitacion de Jesús.", es la más poderosa palanca moral del humano linaje.

2. Todas sus palabras, todos sus actos ostentan el sello de la sublimidad, por la calma lúcida, maravillosa, exenta de precipitacion, de ligereza, de vacilacion,, con que expresa naturalmente y bajo la forma más sencilla los más sublimes pensamientos, y sin esfuerzo ni fatiga obra los mayores milagros. Su palabra y sus actos son manifestaciones de la sabiduria y del poder de Dios (Joan. 7, 46).

3. Miéntas Sócrates, Platon y Aristóteles no progresaron en sus investigaciones sino paso á paso, vacilando y dudando, y miéntas los doctores de la ley se remitian á las opiniones de los sábios que los habían precedido, Jesús habla "como quien tiene poder.", (Matth. 7, 29), con una autoridad que obliga

á la sumision, con una seguridad, que ni siquiera conoce la posibilidad de errar con un "En verdad os digo," (Matth. 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44), que si no tuviera, como tiene de su parte la verdad, sería hijo de la soberbia más insostenible, rayaría en locura. Rechaza con soberano desprecio las objeciones de sus enemigos, que pretenden envolverle con sus discursos (Matth. 22, 15) fustigando los móviles que las han dictado, y demostrando victoriosamente su insubsistencia. Si los discípulos dudan de sus palabras, Él insiste aún más sobre (Joan. 6, 22) las que han servido de pretexto á aquellas dudas, porque sabe que ellos si apostatan, no han de faltar otros que le den crédito.

4. El sello divino no se muestra sólo en su infalibilidad, sino tambien en su impecabilidad. Sólo Él, el sér más humilde y más verídico, exclama: *Quis me arguet de peccato?* (Joan. 8, 46), mientras echa en cara á los demás sus pecados (Joan. 8, 7), y á todos exhorta á que confiesen sus pecados é imploren el perdón de sus culpas (Matth. 6, 12). Cuando no tuviéramos el testimonio de sus amigos, que acreditan su impecabilidad (Hebr. 4, 15; I Petr. 1, 19; 2, 22; 3, 18; I Joan. 3, 7; 2, 1; Act. 3, 14; 13, 35; 22, 14), ni el del discípulo que le hizo traicion (Matth. 27, 4), ni el de sus enemigos (Luc. 23, 4; Matth. 27, 19), que no hallaban en Él culpa alguna, el testimonio del mismo Jesús sería por sí sólo decisivo. Sólo un visionario ó un impostor, habría podido atribuirse falsamente un atributo que no conviene sino á Dios, y que no se atribuyeron ni Moisés, ni Elias, ni Juan; y es absolutamente imposible admitir ninguna de las dos hipótesis respecto de Jesús, ante quien se inclina hasta la incredulidad más radical, considerándole como el sér más puro, más noble y más elevado que ha existido sobre la tierra.

VI. Jesús de Nazareth aparece, por tanto, así en el orden de la inteligencia como en el de la vida moral, en una esfera muy superior á la de la naturaleza humana; es un milagro en el orden intelectual y en el orden ético. Por esto sus milagros son en el orden físico como postulado necesario del milagro ético-intelectual; y al considerar su vida, los criterios internos y externos se funden en una prueba, una y grandiosa.

VI. De lo dicho se infiere cuán inadmisibile sea comparar á Jesús de Nazareth, con alguno de los sábios ó fundadores de religiones anteriores ó posteriores.

1. En la época del *Rationalismus vulgaris*, era cosa corriente, entre los cecíficos de este género de impiedad, comparar á Sócrates con Jesucristo: véase tambien á Lasaulx, *Sócrates y Cristo*. 1858. Pero ni su doctrina, ni su vida, ni su muerte, consentien ni siquiera remotamente tal comparacion. La moral de Sócrates no tenia otro fundamento que el Ethos griego (vid. Zeller, *Filosofía de los griegos*, en aleman, II. pág. 17; Jenofonte, *Memor.* IV. 4. 5. 6. 3; II. 1, 6; I. 2; III. 11) con todas sus sombras. Sócrates no es, bajo todos los aspectos, más que un griego; no aspira ni puede aspirar sino á ser el jefe de su pueblo; no tiene el valor necesario para combatir al politeísmo (*Mem.* IV. 3), y su muerte es la muerte de un sábio, mientras que la muerte de Jesús, forzó

á exclamar: "Era el Hijo de Dios," (Marc. 15, 39). Sócrates se eclipsa ante su doctrina: en ella la demostracion lo es todo; su autoridad nada. Por el contrario, la persona de Cristo es base y centro de su doctrina. En una palabra, Sócrates no hizo sino perfeccionar la moral griega, miéntras que Jesucristo fundó un órden de vida enteramente nuevo.

2. En nuestra época (Strauss, Renan, Schopenhauer, Bluntschli) han querido presentar á Sackya-Muni, el fundador del Budhismo, como un retrato de Jesucristo; pero no hay entre ellos semejanza alguna, ni siquiera aparente. Cristo enseña á conocer al Padre que está en el Cielo (Joan. 17, 3); Budha ignora que haya un sér superior al mundo, creador, providente y remunerador; Cristo nos muestra como término de nuestras aspiraciones la bienaventuranza eterna en Dios; miéntras que el fin supremo de esas aspiraciones, segun Budha, no es otro que el "Nirvana," la aniquilacion absoluta. Cristo enseña que la raíz del pecado es la voluntad humana; Budha cree que el mal es la existencia considerada en sí misma. Cristo proclama la gran importancia del alma humana, superior á todas las demás cosas del universo; Budha destruye con su teoría de la transmigracion la diferencia esencial entre el hombre y los séres irracionales. Cristo hace radicar la vida en la fe; Budha predica una moral sin dogmas, una religion sin Dios. Cristo nos permite encontrar en la gracia del Padre, la redencion de todos los males, miéntras que en el Budhismo el redentor del hombre es el hombre mismo.

3. Los escritores judíos (Geiger, *El judaísmo y su historia*, I. pág. 99 y ss.) contraponen á Cristo al rabino Hillel (que vivió poco ántes de la venida del Señor). Pero basta fijarse en lo que acerca de él refiere la tradicion judía, para juzgar del punto de vista, desde el cual parece grande á sus encomiadores. Cuéntase de Él que entendía todas las lenguas, áun las de los montes, colinas, valles, árboles y yerbas, las de los animales así salvajes como domésticos, y las de los demonios. De los puntos sobre los cuales suscitó controversia, se infiere, que no hay ningun fundamento para suponerlo en oposicion esencial con la escuela de Schammai, que defendía cierto rigorismo práctico, ni cabe en manera alguna atribuirle ideas verdaderamente reformadoras. El precepto de no preparar ningun manjar en el sábado lo extendió á las gallinas que ponían huevos, y disputó si se podía ó no, y en caso afirmativo con qué requisitos, comer los huevos puestos en dicho día (Beza, I. 3). Disputaba asimismo sobre si era ó no necesario usar cierta hopalanda cuadrada llamada Zizith (*Edujoth*, IV. 10); si en día de fiesta se podía llevar á una paloma de un palomar á otro, ó si solamente era lícito desde un nido á otro nido (Beza, I. 3) etc. Vid. Schürer, *Historia de los tiempos del Nuevo Testamento*, pág. 456; Delitzsch, *Jesús é Hillel*, 1866, pág. 10 y ss.; Ullmann, *La impecabilidad de Jesús*, 6.^a ed., 1853; Dornier, *La perfecta impecabilidad de Jesús*, en alemán, 1863; Coulin, *Jesús, el Hijo del hombre*, traduccion alemana, Ginebra, 1867. Mi *Apología*, I. 2. pág. 450 y ss.

§ 45. LA OBRA DE JESÚS.

(Pseudo) Clemente, *Recognitiones*. I. 1 sq.; Justino, *Dial. cum Tryph.* c. 2 sq.; Apolog. I.; Taciano, *Adv. Graecos*; Epist. ad Diognet.; Lactancio, *Institut. divin.*, en particular L. IV — VII; San Agustín, *De vera relig.*; *De fide et symbol.*; *De moribus*

Ecclesiae catholicæ; *Enchiridion de fide, spe et charitate*; *De Civit. Dei*, especialmente L. XI — XXII. Entre los escritores de la Edad media, Santo Tomás de Aquino, *Summ. C. Gentiles*, en particular L. IV. Entre los modernos, Jerusalem, *Consideraciones sobre las principales verdades de la religion cristiana*, 3 vol., 5.^a ed., 1776; Lamourette, *Pensées sur la philosophie de la foi, ou le système du Christianisme considéré dans son analogie avec les idées naturelles de l'entendement humain*, 1789; C. G. de la Luzerne, *Considérations sur les divers points de la morale chrétienne*, 1789; San Severino, *Della morale filosofica degli antichi filosofi pagani, raffrontati all' evangelica e christiana filosofia*, 1764; Manzoni, *Osservazioni sulla Morale cattolica*, 1841; Hasler, *Comparacion entre la ética pagana y la cristiana*, en aleman, 1866; Bautain, *La moral del Evangelio*, traduccion alemana, 1857; Guizot, *Méditations sur la religion chrétienne*, 1865 — 68.

I. El Cristianismo resuelve las cuestiones más importantes que se ofrecen al espíritu humano, y satisface sus más profundas necesidades morales y religiosas.

El sólo hecho de ser una religion que abarca de la misma manera, asi los problemas metafísicos como los éticos, y que tiene un culto, digno á un tiempo mismo de Dios y del hombre, caracteriza y separa enteramente al Cristianismo, de todos los pueblos y sistemas que se mueven fuera del círculo de la revelacion cristiana; los cuales, ó se fundan en nebulosidades metafísicas (como el Brahmanismo), ó tienen una moral sin dogmática (como el Buhdismo), ó buscan en ceremonias exteriores la satisfaccion de sus necesidades religiosas (como los griegos y romanos).

II. El Cristianismo nos ofrece la más sublime concepcion de Dios, de su naturaleza espiritual, de su libertad, de su justicia y de su amor.

La miseria del mundo pagano se manifiesta del modo más elocuente en sus ideas acerca de Dios; de aquí la necesidad de que el hombre fuese instruido por medio de la revelacion, en especial acerca de la existencia y la esencia divina: cf. San Agustin, *Ep. 118 ad Dioscor.* Cristo nos muestra á Dios como el más puro de los espíritus (Joan. 1, 18; 4, 24; I Tim. 6, 16; I Joan. 4, 12), eterno (I Tim. 6, 16; Apoc. 1, 8); inmutable (Jac. 1, 17), inmenso y presente en todas partes (Matth. 7, 5. 34; Act. 7, 49; 17, 24), omnisciente (Matth. 6, 4; I Joan. 3, 8), sapientísimo (Rom. 16, 27; 11, 33), libre (Ephes. 1. 1; Rom. 9, 6), omnipotente (Matth. 19, 20; Marc. 10, 29; 14, 36; Luc. 18, 27; Ephes. 3, 20; Act. 4, 24; 14, 14; I Cor. 8, 6; Ephes. 3, 9). En el Cristianismo aparecen iluminados por la más clara luz los atributos éticos de Dios; su santidad (Matth. 19, 17; Marc. 10, 18; Joan. 17, 11; I Petr. 1, 15; I Joan. 3, 3), su justicia (Matth. 16, 27; II Tim. 4, 8; Col. 3, 25; Rom. 2, 6; 3, 25), su veracidad y su fidelidad (Joan. 3, 33; 8, 26; Rom. 3, 4; I Cor. 1, 9; 10, 13; I Thessal. 5, 24; II Thessal. 3, 3; I Tim. 2, 13; Tit. 1, 2), su bondad (Matth. 6, 26. 30), su misericordia y su amor (Luc. 15, 20; Ephes. 2, 4; I Joan. 4, 8).

III. En órden al mundo y al hombre, el Cristianismo enseña que todas las cosas proceden de Dios, que es creador, conservador y rector del mundo, y que la mision más sublime del hombre es alcanzar

á Dios, su último fin. Descubre la verdadera índole de la naturaleza humana, así su bajeza y su miseria, como su alteza y dignidad, y explica la existencia del mal en el mundo moral y en el mundo físico.

Dios es el criador del mundo y del hombre (Marc. 13, 19; Act. 14, 14; 17, 24; Ephes. 3, 9); su Providencia rige y gobierna todas las cosas (Matth. 6, 10; I Petr. 5, 7); ha creado al hombre á imagen y semejanza suya (Ephes. 2, 10; 4, 24), y lo ha destinado á la eterna bienaventuranza (Matth. 16, 27; 25, 31). El camino para alcanzar la salvacion eterna consiste en conocer y amar á Dios (Joan. 17, 3; I Tim. 2, 4; Matth. 6, 33; 25, 46; Joan. 3, 16). Dios dotó al hombre de razon y de libertad (Rom. 1, 20), y lo puso en estado de santidad y justicia sobrenatural, á fin de prepararle para su último y elevado fin, que es la vision de Dios (I Joan. 3, 23; I Cor. 13, 12; I Petr. 1, 4). Pero el primer hombre, tronco del humano linaje, pecó, perdió por su propia culpa el estado de santidad y de justicia, y en castigo de su culpa, sus descendientes heredaron el pecado y todo género de males (Rom. 5, 12 sq.; 7, 14; Ephes. 2, 3; Joan. 3, 3; 5, 6; I Cor. 15, 21).

IV. La moral cristiana se distingue á un tiempo mismo por su sublimidad, y por su dulzura; penetra hasta lo más íntimo del corazón humano, salva á los más grandes pecadores y forma los Santos más sublimes: es ideal en sus fines, rica y poderosa en sus motivos; sus ideales supremos son Dios y el mismo Jesucristo; confia en las virtudes sobrenaturales con que el alma puede vencer todos los obstáculos, y ofrece siempre al pecador nuevos medios para librarse del pecado y reconciliarse con Dios. El Cristianismo nos ofrece, especialmente en los consejos evangélicos, la más sublime expresion del heroismo moral.

1. El ideal de la perfeccion moral es Dios y la imagen de Cristo (Matth. 5, 48 sq.; Gal. 4, 19; I Petr. 2, 21). Nuestra mision es desarraigar enteramente de nosotros la triple raiz del pecado, los placeres de la vista, de la carne y del orgullo — renunciando á nosotros mismos, tomando sobre nosotros la cruz de Cristo, muriendo para el mundo (Rom. 6, 2; 8, 13; Ephes. 5, 8; Philipp. 3, 20; Matth. 18, 8; Joan. 12, 25, Col. 3, 5), renovando el hombre interior (Ephes. 4, 23), y produciendo la nueva vida de Cristo en nosotros (Gal. 2, 20). Al mismo tiempo, el Cristianismo nos pone ante la vista la muestra más elevada del amor divino, la salvacion del pecador, enseñándonos que el único pecado que Dios no perdona, es la desesperacion de la misericordia divina (Joan. 15, 12; Rom. 2, 4; II Cor. 5, 14; Matth. 9, 13; 11, 19; Luc. 15, 10; 8, 13; I Joan. 2, 1). El cielo y el infierno, la fealdad del pecado y la paz del alma en la práctica de las virtudes, y sobre todo la eficacia del amor de Dios, son los motivos poderosos del acto moral (Matth. 5, 4; 10, 12; 11, 29; I Joan. 4, 18; Rom. 8, 18; 13, 10; I Cor. 2, 14; I Petr. 3, 9). Y con todo esto la moral del Cristianismo no es una moral abstracta: no sólo enseña lo que es bueno, sino que nos muestra al sumo bien, Cristo. Radica enteramente en la fe, por quien Cristo vive y toma forma en el alma (Gal. 2, 20; II Cor. 13, 1).

2. Los frutos de la moral cristiana se manifiestan en la pobreza voluntaria, en la virginidad perpétua y en la obediencia á los superiores espirituales, como expresion y medios para amar más á Dios y al prójimo. Merced á la obediencia (Matth. 20, 26; 22, 21; 23, 11; Joan. 13, 14; 19, 11), la pobreza (Matth. 19, 21) y la virginidad voluntarias (Matth. 19, 11. 12; I Cor. 7, 1 sq.) puede manifestarse el amor cristiano al prójimo de un modo más sublime, á semejanza del Señor, que dió su vida por sus ovejas (Joan. 15, 17; 13, 34; Matth. 25, 40).

V. En cuanto á la forma, la doctrina del Cristianismo, en oposicion al particularismo del Judaismo y de las religiones paganas, tiene un carácter universal; es para todos los países y todos los pueblos, para todas las edades y todos los entendimientos, para todas las condiciones y para todas las necesidades.

1. Los profetas predijeron que el reino del Mesías se extendería más allá de los límites de Israel (Gen. 12, 3; 22, 18; 24, 4; 28, 18; Act. 3, 25). Los judíos habían interpretado materialmente estas profecías, pero Cristo restauró su verdadero significado, anunciando el reino de Dios que abarcaba todos los pueblos de la tierra — el reino de los cielos (Matth. 13, 31; 26, 13; 28, 19; Marc. 14, 9; Rom. 10, 8, Col. 1, 6). Este universalismo de la religion cristiana era precisamente, motivo de escándalo para judíos y paganos; tan nuevo, tan imposible, tan inaudito hubo de parecerles (Orígenes, *C. Cels.* II. 46. 54). El Bizantinismo y el Protestantismo con sus iglesias nacionales, muestran por otra parte el origen sobrenatural, superior al entendimiento y á la voluntad humana, de este universalismo, el cual radica en la ausencia de todo aquello que no conviene al hombre sino de un modo accidental y externo, — la raza, la nacion, la época, el clima — y en la accion de todos aquellos elementos que se refieren á lo comun y permanente en el hombre, y que por tanto no es realizable sino mediante Aquel que ha creado y redimido al humano linaje.

2. Este universalismo se manifiesta tambien interiormente, en oposicion al exclusivismo de la filosofia pagana y de sus misterios religiosos, en cuanto que el Cristianismo asegura á cada cual su parte en el conocimiento de la verdad y en la verdadera cultura; y ésta era tambien una de las razones por que los ciegos sectarios del paganismo rechazaban la religion cristiana (Luciano, *De morte Peregrin.* II. pág. 597). El fundamento de la universalidad del Cristianismo bajo este aspecto, radica, prescindiendo de lo sobrenatural de su objeto, en el carácter de su enseñanza, que descansa en la autoridad de la palabra divina, no en la de la demostracion humana, y por tanto es popular en sumo grado; es “un torrente de verdad, en el cual nada el elefante y flota tranquilo el niño.”

3. De aquí se infiere la tercera propiedad del Cristianismo. Cristo ha manifestado en su persona lo que es pura y verdaderamente humano, mostrándonos de esta suerte el verdadero ideal humano. No sólo ha manifestado en su persona lo verdaderamente humano, sino tambien lo divino en figura humana: la verdad divina se ha hecho visible á los ojos de todos. Quien lo ve á El, ve

al Padre (Joan. 14, 9). Así en Él se nos ha representado ejemplarmente del modo más elevado la vida humana, pura, informada por Dios. Al verlo, se han despertado en nosotros todos los gérmenes de bien. Por tanto, el verdadero cristiano pasa á ser verdadero hombre, á medida que corresponde desde el principio á la idea de Dios.

VI. La divinidad del Cristianismo se manifiesta en su eficacia para aliviar las necesidades corporales, fundar y asegurar la libertad individual, consolidar y ennoblecer la familia, y establecer, mediante el justo equilibrio entre la autoridad y la libertad, un organismo político conforme á la dignidad humana, así como en su grande y benéfico influjo sobre las ciencias y las artes.

Balmes, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilizacion europea* (obra traducida al alemán en 1844). Guizot, *Cours d'histoire moderne*, 1832. *Histoire de la civilisation en Europe*, 1840. Benj. Constant, *De la religion considérée dans son rapport avec la civilisation*, 1834. Hurter, *Inocencio III* (obra traducida al francés), 3 vol. Maître, *Les écoles de l'occident*, 1866. Braumüller, *Estudios sobre la historia de la civilizacion*, en alemán, 1854. Zurla, *Dei vantaggi della religione cattolica alla geografia*, 1822. Raumer, *La influencia del Cristianismo en la lengua alemana*, 1844. Huber, *Historia de las Universidades inglesas*, en alemán, 1848. Ozanam, *L'introduction du Christianisme en Allemagne*. Vehr, *La supersticion y la Iglesia en la Edad Media*, en alemán, 1857. Wissemann, *Influencia del Catolicismo en los progresos del as ciencias*, traduccion alemana, 1845. Montalembert, *Les Moines de l'Occident*, Ratzinger, *Historia de la caridad en la Iglesia*, en alemán, 1868. F. de Champagny, *La charité chrétienne dans les premiers siècles de l'église*, 1866. Margraf, *El Cristianismo y la esclavitud* en alemán, 1865. Vid. mi *Apología*, II. 3. pág. 150 y ss.

1. Sobre el desprecio con que los paganos miraban á los pobres, véase á Jenofonte, *Oeconom.* c. 4; Platon, *Republ.* VI. pág. 341; Quintiliano, *Declam.* 301; Horacio, *Sat.* II. 3; *Ep.* II. 2. La pobreza era para ellos "ingens vitium"; vid. mi *Apología*. II. 3. pág. 316. Para los Cristianos los pobres llegaron á ser objeto de veneracion, en consideracion á Cristo, que fué tambien pobre, anunció á los pobres el Evangelio y murió por redimirlos. Esta concepcion, nueva enteramente, dió origen á la caridad ejercida por la Iglesia, que ha tenido y tiene sus órganos más idóneos en las comunidades religiosas. Cf. Santo Tomás, *Opusc.* XIX. El mismo Juliano el Apóstata reconocía la importancia de la caridad cristiana, y por eso trató de imitarla (Sozomeno, *H. E.* V. 3).

2. Una de las más horribles plagas del mundo antiguo, y en general del mundo pagano, era la esclavitud. Aristóteles (*Polit.* I. 3) adujo argumentos filosóficos para justificarla. El Cristianismo fué el primero en abolirla en principio, y despues se esforzó por suprimirla de hecho (I Cor. 7, 21; *Philem.* 16 sq.; Gal. 3, 26, 27, 28). Sobre la marcha de la legislacion eclesiástica en este punto puede verse á Cochín, *L'abolition de l'esclavage*, 1862; Gfrörer, *Estudios sobre la historia del derecho de los pueblos germánicos*, II. 10 y ss. Cf. mi *Apología*, III. 3. pág. 354 y ss. Sobre la esclavitud en el Nuevo Mundo y la influencia de la Iglesia véase la obra de Margraf arriba citada.

3. La importancia de la familia descansa en la ideas relativas á la esencia del matrimonio y á la dignidad de la mujer: la condicion humillante de ésta en el mundo antiguo se fundaba en el concepto de la inferioridad de su naturaleza (Aristóteles, *Polit.* I. 1; II. 2: Ciceron, *De Republ.* II. 7: Jenofonte, *Memor.* II. 2; Platon, *Republ. pass.*: Tertuliano, *Apolog.* c. 30). Al venerar al Señor en la persona de su purísima Madre. al enseñar la igualdad de todos los hombres, á pesar de todas las desigualdades corporales y espirituales, al elevar á una alteza sobrehumana á las mujeres que hacen voto de virginidad, y considerar que, á semejanza de María, ejercen una maternidad espiritual respecto de las almas que conducen á Cristo: el Cristianismo emancipó verdaderamente á la mujer, que como virgen, como esposa, y como madre, aparece con una dignidad que el Paganismo ni sospechó, ni siquiera podía sospechar. El Cristianismo abolió para siempre la poligamia y el divorcio arbitrario, este cáncer de la familia, quebrantando el imperio de la sensualidad, y espiritualizando las relaciones entre el hombre y la mujer. Vid. mi *Apología*, II. 3. página 281 y ss.

4. "Toda su civilizacion. y en especial todos los progresos en el arte de la gobernacion, se los debe Europa al Cristianismo,," Dahlmann, *Politica*, en aleman. 1847, I. pág. 343. Miétras en el mundo antiguo el Estado no se servia de los ciudadanos sino como de medios para realizar su fin, y la vida individual se ahogaba en el seno del Estado, el Cristianismo proclamó la dignidad y libertad personal, la igualdad de todos en Cristo y delante de Dios. La legislacion respetó y sancionó cada vez más el derecho del individuo, y suavizó la dureza del derecho romano. Vid. la *Apología*. II. 3. pág. 368 y ss. La Iglesia determinó, en contraposicion al sofocante despotismo oriental y la oclocracia de los griegos, el origen, la extension y la importancia del poder politico; consagró y espiritualizó el poder (recuérdese la fórmula "por la gracia de Dios,,"), y preceptuó á los súbditos. sin humillarlos, la obediencia y la fidelidad al poder, señalando á éste como limites la ley natural y la cristiana, de modo que la autoridad no degenerase en capricho, ni la obediencia en servidumbre. San Agustin, *De morib. Eccl. cath.* I. 30: Tu doces reges prospicere populis, mones populos, se subdere regibus.

5. Miétras todas las falsas religiones han sido deshechas y aniquiladas por la critica científica, sólo el Cristianismo ha salido victorioso de esta prueba: los resultados verdaderos y firmes de la investigacion científica, han venido siempre á confirmar la verdad de la fe cristiana. Además el Occidente es deudor al Cristianismo de todos sus progresos y de todas sus instituciones científicas, desde la más humilde escuela de aldea hasta las Universidades más florecientes. Hasta las lenguas ostentan grabado el sello de la influencia cristiana: vid. Wedewer, *El Cristianismo y la ciencia del lenguaje*, 1867. Las razones de esto se hallan indicadas en la Enciclica de Pio IX de 11 de Noviembre de 1846, y en el cap. IV de la *Constitut. Dogmat. De Fid.* del Concilio Vaticano. Gracias á las verdades de la fe, la razon humana se ve libre de errores "iluminada, fortalecida y perfeccionada.," Los fundamentos de la verdadera ciencia radican en la fe: de aquí la superioridad innegable de

la filosofía y de las ciencias jurídicas y sociales de los siglos cristianos sobre las del mundo antiguo, aún en los tiempos de Platon y Aristóteles. La idea del progreso, en general, y en particular la idea del progreso en el órden científico es específicamente cristiana. La Iglesia favoreció también los progresos de las ciencias empíricas, y especialmente los de las ciencias naturales, pero sólo y con razon en segundo término, pues de otra suerte se hubiera ahogado con el predominio de la materia la vida del espíritu, débilmente desarrollada aún en los pueblos europeos. Bien sabido es que los progresos de la cultura intelectual y moral no están, en modo alguno, en razon directa de los descubrimientos técnicos. La geografía, la etnografía y la filología comparada recibieron gran impulso de las misiones. *Apología*. II. 3. pág. 190.

El arte, como representacion que es de lo ideal, y manifestacion suya bajo forma sensible, recibió nueva vida del Cristianismo. La Revelacion cristiana vino á ofrecerle multitud de ideas, merced á las cuales el arte llegó á elevarse á una altura superior á la que habia alcanzado en los períodos anteriores de la historia del desenvolvimiento artistico. Así vemos surgir por ejemplo, en arquitectura, de los elementos del arte griego y romano, la basilica, que alcanzó su más alto vuelo y su más perfecta expresion en la catedral gótica. Mientras que la antigüedad el más alto grado del desarrollo artistico, se manifiesta en la escultura, conservada también por el Cristianismo, vemos, que á partir desde él, su importancia es superada por la de la pintura, que, merced á la distribucion de la luz y de los colores, posee la facultad de espiritualizar mejor la materia, y reproducir con más pureza la expresion de los sentimientos. razon por la cual el arte cristiano ha alcanzado en ella sus mayores triunfos. Los monumentos primitivos del arte cristiano hallados en las Catacumbas, prueban la influencia del Cristianismo en la pintura, y la insubsistencia de la opinion de que los cristianos primitivos odiaban la bellas artes. Lo que no eran poderosas á expresar la escultura y la pintura, lo expresó con sus sonidos la música cristiana, fruto de la nueva vida interior que trajo al mundo el Cristianismo, manifestacion propia y enteramente original del espíritu nuevo. La poesia en sus diversas formas experimentó la influencia del espíritu civilizador y ennoblecedor del Cristianismo. La música no sirvió ya sino para expresar sentimientos nuevos, purísimos, profundísimos, santos: y la lirica adquirió pureza é intimidad. informada unas veces por el amor de Dios, y otras por el amor natural, ennoblecido y espiritualizado, merced al reconocimiento de la dignidad de la mujer, proclamada por el Cristianismo. En los poemas heróicos alemanes, el Heliand, el Gudrun y el Parzival, y en la Divina Comedia de Dante, se ven fundidos en un todo maravilloso los sentimientos más profundos y el mayor vigor intelectual con las sublimes ideas del Cristianismo. El drama surgió de la liturgia eclesiástica, de la representacion del gran drama de la Redencion del mundo; por esto los pensamientos de los dramas cristianos son incomparablemente más profundos que los de los dramas paganos. El elemento trágico en las producciones de los ingénios cristianos, y especialmente en las de Calderon, consiste en la armonía entre la justicia divina y la libertad humana, entre la gracia de Dios y el pecado del

hombre. La influencia de las ideas cristianas en los dramas de Shakespeare, es evidente; y hasta Schiller y Göthe hubieron de pagar su tributo al espíritu del Cristianismo.

LIBRO TERCERO.

LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS.

Nat. (Comes), *Mythologiae sive explanationis fabularum* LL. X. 1568. Gerh. Joa. Vossio, *De theologia gentili, sive de origine et progressu idololatriae*, II. IX. 1642. Cherbury, *De religione Gentilium errorumque apud eos causis*, 1663. A. Kircher, *Œcipus Aegyptiacus*, 1642, 4 vol. van Dale, *Dissertationes de origine et progressu idololatriae et superstitionum*, 1696. Fourmont, *Réflexions critiques sur les anciens peuples*, 2 vol., 1735. Banier, *Mythologie ou les fables expliquées*, 1738, 3 vol. Pluche, *Histoire du ciel*, 1739. Saint Croix, *Recherches historiques et critiques su les mystères du Paganisme*, 1784. N. A. Boulanger, *L'antiquité dévoilée par les usages*, 1766. A. C. de Gobelin, *Monde primitif*, 1773, 9 vol. Ch. Fr. Dupuis, *Origine de tous les cultes, ou religion univèrselle*, 1795. Görres, *Historia de los mitos del mundo asiático*, en alemán, 1810. Creuzer, *Simbólica y mitología de los pueblos antiguos*, 3.^a ed., 1837, obra refundida y traducida al francés por Guigniaut, con este título: *Les religions de l'antiquité*, Paris, 1825 — 1831. Movers, *Investigaciones sobre la religion y las deidades de los fenicios en relacion á los cultos afines de los cartagineses. sirios, babilonios, asirios, hebreos y egipcios*, tom. I, 1841. Kanne, *Mitología universal*, 1808. Buttmann, *Mythologus*, 1828. Döllinger, *Judaismo y Paganismo* (obra traducida al francés), 1858. Hug, *Estudios sobre la mitología de los pueblos más célebres del mundo antiguo. en especial de los griegos*, 1814. Eckstein, *Disertaciones históricas sobre el ascetismo de los antiguos paganos y de los judíos*, 1862. Mays, *Investigaciones sobre los pueblos antiguos y sobre la historia de los mitos*, 1856 — 1858. F. Cr. Baur, *Simbólica y mitología*, 2 vol., 1824. Schelling, *Filosofía de la mitología*, (Obras completas, toms. I y II). Pfeiderer, *La religion, su esencia y su historia*, 2 vol., 1869. Jul. Brann, *Historia natural de la leyenda*, 1864. Stiefelhagen, *Teología del Paganismo*, 1858. H. Lüken, *La Revelacion primitiva ó las tradiciones del género humano*, 2.^a ed., 1869. Stanley-Faber, *The Origin of Pagan Idolatry*, 1816. Stahr, *Historia universal de las religiones de los pueblos paganos*, 2 volúmenes, 1836. Wurtke, *Historia del Paganismo*, 2 vol., 1852. K. Werner, *Las religiones y los cultos paganos antes del Cristianismo*, 1871. M. Müller, *Essays*, 1868. *Introduccion á la ciencia comparada de las religiones*, E. L. Fischer, *El Paganismo y la Revelacion*, 1878.

La Religion es ley de la humanidad, pero la única religion verdadera es el Cristianismo. Las falsas religiones con sus diversas formas y grados están en oposicion con él; y el exámen detenido de ellas viene á completar y confirmar la demostracion de la divinidad del Cristianismo, por estas tres razones que vamos á exponer.

El Cristianismo ha triunfado de todas ellas; de aquí para conocer nosotros

plenamente su fuerza, sea preciso que conozcamos la fuerza de sus adversarios. Examinando las religiones paganas, veremos con evidencia que en ninguna de ellas se ha realizado verdaderamente la idea de la Religión; por donde adquiriremos una nueva prueba, una prueba negativa de la divinidad del Cristianismo. Veremos, por último, que el sentimiento religioso se manifiesta y se actúa en todos los pueblos, y que los elementos de verdad y de bien que se encuentran en las religiones paganas son ecos de la Revelación verdadera, expresión de la aspiración de los pueblos, y prueba de que el Cristianismo es la verdadera religión instituida por Dios para el género humano.

Tratamos de las religiones no cristianas al fin de esta primera parte, porque el Cristianismo es quien únicamente nos ha revelado en toda su pureza la idea de la religión verdadera, que ha de servirnos de piedra de toque respecto de las demás religiones, y de norma para separar los errores, de las partículas de verdad que en ellas se encuentran. Vana y estéril fatiga la de aquellos que proclaman la posibilidad de una “ciencia comparada de las religiones,” sin una norma objetiva, inmovible y segura aplicable á todas ellas!

Dividimos las religiones no cristianas en religiones enteramente ajenas á la verdadera Revelación, que es la Revelación cristiana — á saber, las religiones paganas — y religiones que, si bien aceptan en parte la verdadera Revelación divina, la mezclan y desfiguran con ideas erróneas, ó no la reconocen sino de un modo incompleto — como el mahometismo y el judaísmo posterior al Cristianismo, respectivamente. — Dividimos, por tanto, esta parte de nuestro trabajo en cuatro secciones:

SECCION PRIMERA: Las religiones paganas en general.

SECCION SEGUNDA: Esencia de las religiones paganas.

SECCION TERCERA: Relaciones entre las religiones paganas y el Cristianismo.

SECCION CUARTA: El mahometismo y el judaísmo posterior al Cristianismo.

SECCION PRIMERA.

LAS RELIGIONES PAGANAS EN GENERAL.

A poco que estudiemos las religiones paganas, observaremos cierta gradación y desarrollo entre ellas, cuya norma es el grado de cultura de los pueblos respectivos. Conforme á esto, distinguimos las religiones de los pueblos salvajes, ó que viven en estado natural — es decir, de los dedicados á la caza, á la pesca y al pastoreo — de las de los pueblos civilizados. Decimos de los primeros pueblos que viven en estado natural, no porque vivan conforme á la naturaleza, pues antes bien se encuentran en ellos instituciones contrarias á la naturaleza, sino porque en ellos el desarrollo de las facultades humanas en todos los órdenes de la vida privada y pública es muy inferior al de los pueblos

civilizados. Los salvajes no son los hombres primitivos; pues los primeros hombres no se hallaban en estado salvaje. En los pueblos salvajes se muestra degenerado el gérmen fecundísimo del desarrollo intelectual; por eso no tienen literatura, ni historia, ni individualidad marcada, y más bien que por su esencia íntima, se diferencian entre sí por sus relaciones con la naturaleza. De aquí que para conocer su vida religiosa, no sea necesario tratar en particular de cada uno de los pueblos salvajes de cada region. Los estudiaremos, pues, en conjunto.

TRATADO PRIMERO.

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS SALVAJES.

§ 46. LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS QUE VIVEN EN ESTADO NATURAL.

Wattke, *Op. cit.*, I, pág. 50 y ss. Waitz, *Antropología de los pueblos salvajes*. en alemán, vol. II. Müller, *Historia de las religiones primitivas de América*, 1855.

I. La divinidad, según las religiones de estos pueblos, es un objeto natural y limitado, el cual, sin embargo, no es considerado como Dios en su objetividad física únicamente, sino también como ser animado. El predominio del primero de estos elementos constituye el fetichismo; el del segundo el schamanismo, ó sea el culto de los demonios.

La palabra *fetique* del portugués *fetisso*, encantamiento (Des Brosses, *Du culte du fétichisme*. 1760), expresa estos dos elementos. En el culto natural de los negros, ocupan frecuentemente un lugar particularísimo los animales, principalmente aquellos que ofrecen en su apariencia exterior y en sus costumbres algo de salvaje, como sucede con muchos animales de rapiña y con las serpientes, ó cuyo género de vida despierta en el salvaje la creencia de que poseen una inteligencia extraordinaria. Preséntanse estos seres á los ojos del salvaje como seres enigmáticos, cuya vida y hechos son oscuros y misteriosos y á quienes ve unas veces sujetos á su dominio y otras sobre ellos. A esta categoría pertenecen especialmente el tigre, el oso, el elefante y el lobo. Ciertos objetos inanimados, y en particular los ídolos, son venerados como mansion de los dioses. Los árboles grandes, corpulentos, raros, los elementos, los ríos, las cascadas, el rayo, el trueno, el fuego, y ménos frecuentemente, por lo mismo que no está en contacto inmediato con ellos, el sol y la luna, son asimismo objeto de adoracion entre los pueblos salvajes. No saben éstos distinguir claramente lo espiritual de lo material: el espíritu y el cuerpo se les presentan confusamente mezclados; — de aquí que los espectros y los duendes hagan tan importante oficio en estas religiones. La única criatura que no es para ellos objeto de adoracion religiosa es el hombre, si bien á las almas de los muertos les tributan cierto culto, que forma parte del culto de los demonios, por considerarlas como un poder del otro mundo y superior al hombre por este concepto.

II. La divinidad en sus relaciones con el hombre aparece en las religiones de que tratamos, ya como un poder amigo y benéfico, ya como un poder enemigo y destructor; las más veces con este último carácter, por inclinarse más el salvaje á sentir el segundo que á reconocer el primero de aquellos poderes. De aquí que entre sus sentimientos religiosos predomine — aunque no sea el único — el temor.

Esta contraposición de los dioses (espíritus) buenos á los malos, se encuentra en las religiones de todos los pueblos salvajes, impotentes para elevarse á una unidad superior, porque estando dormida en ellos la vida del espíritu, la inteligencia es incapaz de reducir á unidad la diversidad de los fenómenos. No ven, por tanto, en el mundo sino objetos aislados, y no los consideran nunca en conjunto, ni en sus últimas razones. El politeísmo no pierde su carácter propio, reconociendo la existencia de un poder superior, á quien todos los demas están subordinados. Así, el “gran Espíritu,, de los indios de la América del Norte, es más bien un demonio principal, el espíritu cacique de cada tribu, y á veces el alma de un cacique. Pero los hechos prueban suficientemente que aun los mismos negros creen en un Dios Supremo, bueno y Creador del mundo, á quien designan con nombres, que expresan á veces la idea de Sér Supremo, y sirven al mismo tiempo, ya para designar á los poderes celestiales que difunden sobre la tierra, la lluvia y el sol, ya en algunos casos al mismo sol. Waitz, *Op. cit.*, pág. 167 y ss. Lüken, *Op. cit.*, pág. 23 y ss. Para los salvajes el sol es una deidad benéfica; no les infunde, por tanto, terror alguno. Sostienen asimismo relaciones amistosas con los fetiches, pues los tienen en sus cabañas, les ofrecen manjares, etc.

III. La idea de la creación, ó es enteramente ajena á estos pueblos; ó se presenta bajo formas míticas diversas, que ó excluyen la creación *ex nihilo*, ó están mezcladas con ideas más ó menos pueriles.

Waitz, III. pág. 183. Wuttke, *Op. cit.*, pág. 95. Como los pueblos salvajes no conciben sino los objetos aislados, no en conjunto, tampoco consideran al Poder Divino sino con relación al individuo. No conciben la cuestión del origen del mundo en el sentido cristiano, ni se cuidan siquiera de investigar el origen del hombre. “Las fábulas y leyendas de los pueblos salvajes no se remontan de ordinario, sino hasta el primer hombre y el patriarca del diluvio, á quien llaman su patriarca. Su pereza intelectual hace que no se preocupen de lo que hay más allá del primer hombre., Lüken, *Op. cit.*, pág. 31 y ss. “Si se pregunta á los groenlandeses de quién proceden el cielo y la tierra, contestan: “No lo sabemos,, ó esto otro: “Siempre han existido como ahora y siempre existirán de la misma manera., Cranz, *Historia de Groenlandia*, I. pág. 254.

IV. Todos los pueblos salvajes se horrorizan ante la idea de la muerte, y se inclinan á considerarla como efecto de la corrupción de la naturaleza, inmortal al principio, ó de culpas ajenas. Creen que el alma continúa viviendo después de la muerte del cuerpo, frecuentemente en

forma de espectro, ó pasando á habitar en otros hombres ó en seres irracionales. Aunque la idea de recompensa y castigo en la vida futura, se muestra debilitada en las religiones de estos pueblos, pero no puede decirse que falte en ellas enteramente.

Waitz, III. pág. 195 y ss. Los indios de la América del Norte profesan horror extraordinario á la muerte (Müller, *Op. cit.*, pág. 83 y ss.) y consideran la vida futura como continuacion de la presente. De aquí el procurar que los difuntos puedan hallar en la otra vida las personas y las cosas que les son necesarias segun ellos, y consiguientemente, la costumbre de sacrificar sobre la sepultura del difunto sus mujeres, criados, esclavos, etc. Los negros creen que en la vida futura la suerte de los buenos es distinta de la de los malos; Lúken, pág. 412. Las almas de los muertos; ó pasan á habitar en seres irracionales (opinion dominante entre los salvajes de raza blanca de Africa y América), ó en otros hombres sin modificarse su estado anterior (que es la corriente entre los negros y los groenlandeses).

V. Los pueblos salvajes practican, aunque á la verdad sólo de un modo exterior y sin comprender su valor moral, la oracion y los sacrificios. Sus sacrificios, ó consisten en renunciar el hombre á algo que posee, ó en la abstinencia, ó en sacrificios humanos, expresion de homenaje voluntario á un poder superior.

La oracion es para el salvaje un llamamiento á Dios en demanda de auxilio, y va, por tanto, acompañado de actos externos de devocion. Al renunciar el salvaje, en los sacrificios del primer género, á algo de lo que posee, rinde homenaje á Dios, y muestra reconocer que todas las cosas pertenecen á Él; los negros suelen hacer por esto, semejantes sacrificios, cuando tienen algun aumento considerable en su fortuna. Los salvajes, y en particular los indios de la América del Norte, á fin de reconciliarse con la deidad ofendida y hacerse más dignos del auxilio divino, recurren á la abstinencia (bajo las formas de ayuno, de continencia) y á los castigos voluntarios, (heridas, mutilacion). Así como en los sacrificios del primer género, renuncia á algo de lo que posee para conservar lo demas, así en los sacrificios humanos ofrece el salvaje á la deidad la vida de algunos ó muchos individuos para que conserve á todo el pueblo. Los salvajes ofrecen casi siempre á sus deidades las cosas de ménos utilidad que poseen; y en los sacrificios humanos, las victimas son de ordinario prisioneros, criminales, esclavos; rara vez personas queridas, hijos ó parientes. La idea del sacrificio como sustitucion, se halla, por tanto, expresada con la mayor verdad en los sacrificios humanos; así como en las consecuencias extremas á que llegan en este órden, revelan clarísimamente la falsedad de sus ideas religiosas fundamentales. La apropiacion ó asimilacion del sacrificio, como sustitucion que es, se verifica probando la sangre ó gustando la carne de la victima. Wuttke, página 138.

VI. La magia y la adivinacion constituyen una de las más notables

manifestaciones de la vida religiosa en los pueblos de que tratamos. El salvaje quiere, con el auxilio de las fuerzas demoniacas, dominar la naturaleza y conocer el porvenir. En los pueblos más adelantados sobresalen muy luego ciertos magos (sacerdotes), que en lugares y tiempos, fijados ya, verifican los actos religiosos.

1. La mágia se encuentra en todos los pueblos salvajes; los cuales, ya inmediatamente por ministerio de los mágicos, ya mediatemente por medio de ciertos objetos que consideran dotados de virtud mágica, llaman y conjuran la lluvia, el viento, las enfermedades. Tienen en gran estima ciertos objetos (amuletos) que imaginan poseer la virtud necesaria para preservar de mal á las personas que los llevan. Los pueblos mongólicos y finlandeses del Norte, dan á la mágia una importancia capital en la vida religiosa. Los magos se esfuerzan por provocar artificialmente el éxtasis; se preparan con ayunos y con mortificaciones voluntarias, cruelísimas á veces, para el ejercicio de las artes mágicas, y se distinguen del vulgo por lo abigarrado y grotesco de su traje. Un círculo trazado de antemano, un árbol, un monton de piedra, hacen ordinariamente oficio de lugares sagrados; tienen asimismo tiempos sagrados y celebran fiestas anuales que coinciden generalmente con los cambios de las estaciones.

2. Así, los errores y extravíos de la vida religiosa de los salvajes, son consecuencia de su falsa concepcion de la esencia divina y de las relaciones de Dios con la naturaleza. El salvaje no acude á su dios sino en demanda de auxilios y de favores, y cuando no ve sus deseos satisfechos, lo insulta y lo arroja lejos de sí: pero temiendo al mismo tiempo ser victima del misterioso poder de los espíritus superiores, trata de conjurarlos, ó procura, por medio de la mágia, conocer sus designios á fin de poderse librar de su maligna influencia. Así resulta bastardeada enteramente la vida religiosa: respecto á los ídolos, la libertad humana se convierte en tiranía; la dependencia del hombre, respecto de la deidad, en temor servil; el culto, en instrumento de la satisfaccion de placeres egoistas; la oracion, en una fórmula vacia de sentido; el sacrificio, en asesinato; el sacramento en encantamiento, y ni aun la idea de la vida futura es poderosa á elevar al hombre sobre la esfera de la vida inferior sensible.

§ 47. TRANSICION DE LOS PUEBLOS SALVAJES Á LOS CIVILIZADOS.

LAS RELIGIONES DE MÉJICO Y DEL PERÚ.

Garcilaso de la Vega, *Historia de los Incas*. LL. V. Clavigero, *Storia del Messico*. A. de Humboldt, *Vues des Cordillères*. Prescott, *Historia de la conquista de Méjico*.

I. La religion de los Mejicanos se formó de la mezcla de varios elementos; de la adoracion de las fuerzas de la naturaleza, en que consistía la primitiva religion de los Aztecas, y de un culto demoniaco arraigadísimo, importado allí por emigrantes del Norte. Entre

las trece deidades superiores ocupaban los primeros lugares Huitzilopotchli («el espantable»), dios de la guerra, Tetzkatlipoka, su hermano y Quetzalcoatl, dios de la primitiva edad de oro. Este último era el primitivo dios nacional de los Toltecas, venidos del Norte, Huitzilopotchli el de la tribu de los Aztecas, y Tetzkatlipoka, el de los Haikotlakas, venidos también del Norte, y cuya invasión fué posterior á la de los Aztecas. La madre del género humano, la Eva de America es Chinatkoatl. «la mujer de la serpiente», «por quien vino al mundo el pecado.»

Huitzilopotchli no es un mero poder natural, sino que tiene cierta significacion espiritual; su simbolo es la serpiente. Tetzkatlipoka, personificacion del sol. poder animador y benéfico, mata á la serpiente y lucha como dios bienhechor contra los poderes destructores. Quetzalcoatl, es el Adán mejicano; y se distingue del tipo mejicano por la mayor blancura de su tez: de suerte que no puede dudarse que la idea de esta deidad surgió merced á la influencia de un hombre de raza blanca.

II. La creacion del hombre, de la sangre del cielo y de los huesos de la tierra, recuerda la concepcion bíblica y oriental. En la vida futura hay tres estados; el de los buenos, el de los malos y de los medianos. Constituyen el culto, los sacrificios y las oraciones, especialmente los sacrificios humanos y las mortificaciones voluntarias, las vigiliass y ayunos. A esto se agregaba la confesion y el perdon de los pecados, que era otorgado por los sacerdotes, á quienes incumbía asimismo la obligacion de instruir al pueblo. Los templos y lugares sagrados, y los tiempos y las fiestas religiosas eran muchos en número; pero el fatalismo empañaba la vida moral del pueblo mejicano, cuya mayor elevacion, así como su religiosidad, lo colocaban muy por encima de los pueblos puramente salvajes.

Los sacrificios humanos se verificaban abriendo el pecho de las victimas, cortándoles la cabeza, quemándolas ó ahogándolas. Quebraban los piés y los brazos de las victimas y — para apropiarse la virtud del sacrificio — bebían el agua con que había sido lavada el ara. Además de los sacerdotes había órdenes y monasterios sujetos á severísima disciplina, consagrados á cada deidad en particular, y que ofrecen alguna semejanza con las instituciones análogas del Asia oriental y especialmente con las del Budhismo. Las leyes civiles castigaban los excesos en la comida y la bebida; y la vida de familia era muy superior á la de los salvajes; honraban la castidad, pero la antropofagia y, aunque sólo en casos aislados, la poligamia, afeaban y corrompian la vida moral de los mejicanos.

III. Los Peruanos adoraban á la naturaleza. La primera de sus deidades era el sol; seguíanle en orden gerárquico la luna, las estrellas,

el arco iris y el rayo, subordinados todos al astro del día. Creían en la vida futura, y en las recompensas y castigos de la otra vida; pero concebían la Resurrección de una manera material, consistiendo, según ellos, en que los espíritus volvían á los cuerpos que ántes habían habitado.

IV. Ofrecían al sol, entre solemnes plegarias, sacrificios de plantas, de animales y de hombres. Absteneríanse á veces de ciertos manjares, guardaban continencia en algunas épocas, y solían consagrar al sol cierto número de vírgenes. Dirigía el culto un sacerdocio bien organizado. La institución de las vírgenes consagradas al sol muestra el honor en que tenían la continencia y el apartamiento del mundo.

Los sacrificios humanos usuales ántes del período de los Incas, fueron abolidos por éstos, aunque no llegaron á desarraigarlos enteramente. Los Peruanos no fueron nunca antropofagos. Ayunaban rigurosamente antes de las grandes festividades, aunque á veces mitigaban el ayuno, absteniéndose sólo del uso de la carne y no haciendo sino una sola comida. Los sumos sacerdotes eran de la familia de los Incas, y guardaban continencia durante la semana que estaban de servicio en el templo. Las vírgenes consagradas al sol, que pertenecían también en su mayor parte á la familia de los Incas, habitaban en cláustros, hacían voto de castidad y velaban por la conservación del fuego sagrado, símbolo de la divinidad. Los templos eran numerosos, las fiestas religiosas se relacionaban con el curso del sol. El Inca, hijo del sol, único poseedor, señor y emperador del Perú, regulaba la vida pública y la privada bajo todos sus aspectos. La moral de los peruanos era superior también á la de los pueblos salvajes; y aunque el Inca y los nobles vivían en la poligamia, la vida de familia era, en general, más pura. El trabajo constituía el nervio del Estado. Ni los Incas, ni los Mejicanos eran indígenas en los países que ocupaban, á los cuales habían emigrado verosímilmente desde el Asia. Vid. Wuttke, I. pág. 344 y ss. Muchas pinturas de sus monumentos y algunas de sus leyendas (como la de la mujer y la serpiente, la de los dos hijos de la Eva mejicana, la leyenda del diluvio y la de la torre de Babel), ofrecen reminiscencias inequívocas de la Revelación primitiva.

TRATADO SEGUNDO.

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS CIVILIZADOS.

La vida de los pueblos cultos se diferencia esencialmente de la de los salvajes en su carácter histórico. Mientras el salvaje no vive sino para lo presente, olvida lo pasado y no piensa en lo porvenir, el hombre civilizado fija su mirada escrutadora en lo porvenir, recuerda lo pasado y cuida de fijar la memoria de lo sucedido, por medio de la escritura y de transmitirla á las

generaciones venideras. Los pueblos revelan su historia y su vida espiritual mediante la escritura, sirviéndose en primer término de la dura piedra, resistente á la accion de los siglos: sus escritos sagrados nos revelan el mundo espiritual en que se han agitado. Serán objeto de nuestro estudio:

- I Las religiones del Oriente, á saber:
 - 1. La de los chinos.
 - 2. La de los indios.
 - 3. La de los persas.
 - 4. La de los egipcios y babilonios.
- II Las religiones del Occidente, ó sean:
 - 1. La de los griegos y romanos.
 - 2. La de los germanos.

Preferimos adoptar una division puramente externa, á seguir una clasificacion á veces difícil de armonizar con los hechos. C. Werner establece esta division: *A.* Los mitos religiosos italo-grecos; *B.* Los mitos religiosos camiteos-semíticos. *C.* La religion de los egipcios. Pfeiderer sigue esta otra: I. Religiones inmediatamente naturalistas, subdividiéndolas en: 1 religiones naturalistas en que predomina el tipo de la dependencia (semitas y egipcios), y 2 religiones naturalistas en que predomina el tipo de la libertad (religiones de la India antigua y de la Germania). II. Religiones naturalistas de los pueblos cultos. 1. Religiones en que predomina el tipo de la libertad (la de los griegos y romanos). 2. Religion en que predomina el tipo de la dependencia (la de los chinos). III. Religiones de lo sobrenatural. 1. Religiones en que el hombre se emancipa de la naturaleza, redimiéndose á sí mismo moralmente de un modo negativo (Brahmanismo y Budhismo). 2. Religion en que el hombre se eleva sobre la naturaleza considerando el bien como su fin moral positivo (Religion de Zoroastro).

PRIMERA PARTE

LAS RELIGIONES DE ORIENTE.

El Oriente ha sido la cuna de todas las religiones que se han difundido más por el mundo, incluso el Cristianismo. En la historia de los grandes pueblos asiáticos, predomina el elemento religioso; su filosofia es una filosofia religiosa, sus filósofos, son ascetas. El sentimiento religioso se ha mostrado en ellos, apesar de todas sus tergiversaciones, más fecundo que entre los griegos y romanos, y sus religiones ofrecen, por esto mismo, muchos más puntos de contacto con el Cristianismo que las de la antigüedad clásica.

§ 48. LA RELIGION DE LOS CHINOS Y DE LOS JAPONESES.

Legge, *Life and Teachings of Confucius*, 1864. Gützlaff, *Historia del imperio chino*, en aleman, 1847. Williams, *El imperio del medio*, 1852. *Mémoires concernant l'histoire des Chinois*, tom. XII. *Meng-tsen*, ed. St. Julien. *Y-King*, ed. Mohl, 1834. *Le Chou-*

King, ed. de Guignes, 1770. Wattke, II. 1 y ss. Plath. *La religion de los antiguos chinos*, en aleman, 1863, y *Vida y doctrinas de Confucio y sus discípulos*, 1874.

I. La religion china no trae su origen de Confucio (Kong-fu-tse) si bien recibió su forma definitiva de este reformador. Considerada en su esencia, consiste en la adoracion de la naturaleza: el cielo y la tierra figuran entre sus dioses; y en una escala inferior son personificados y adorados tambien como dioses, varios fenómenos del cielo y de la tierra. y especialmente las almas de los muertos (culto de los antepasados).

Confucio nació el año 550 ántes de Jesucristo, y ocupó algunos cargos de escasa importancia ántes de llegar á ser ministro del imperio; despues de muchas vicisitudes murió, respetado universalmente, en 497. Formó una coleccion de los escritos sagrados de la China, el principal de los cuales era el *Schu-King*. Su discípulo Meng-tse prosiguió su obra, pero la doctrina de Confucio no fué elevada á la categoria de religion del Estado hasta el siglo III ántes de nuestra Era. El carácter de la religion china es la sobriedad de las concepciones, la falta de profundidad y el utilitarismo. "El cielo es el padre, la tierra la madre de todas las cosas y en especial del hombre,," dice un antiguo adagio conservado en el *Schu-King*. Atribuyen al cielo—*Schan-ti*— facultades espirituales, omnisciencia, veracidad, justicia, y hasta le dirigen oraciones. Las ideas de actividad y pasividad, de fuerza y de materia, Yang é Yn, los dos últimos principios de toda existencia, formaron por abstraccion de la percepcion visible. Un filósofo muy posterior, Tschuhi, (del siglo XII de la Era cristiana), intentó reducir este dualismo á una unidad primitiva, considerándolas como dos manifestaciones de una misma esencia (*Tai-ky*, es decir, "la cúspide superior,,"). Esta última unidad se manifiesta en el mundo como orden y como finalidad (*Tao*). El Dios vivo es en la religion china una abstraccion sin vida.

II. Los Chinos creen que, así los animales y las plantas, como el hombre, son meros productos de la naturaleza; é imaginan la relacion entre el alma y el cuerpo de un modo análogo á la que suponen existir entre Yang é Yn; júzganlos necesaria é indisolublemente unidos. Por esto no creen en la inmortalidad; si bien muestra el pueblo reminiscencias de esta creencia en el culto á las almas de los antepasados.

Confucio rehuye todas las cuestiones relativas á la vida futura y á la esencia de los dioses. "Honra á los dioses con sentimientos de piedad,," dice "pero mantente á bastante distancia de ellos,,"; "obra como si los muertos fuesen testigos de tus acciones, pero no intentes saber más sobre esto,,". Los chinos no tienen aficion á penetrar en la esencia de las cosas; su principal preocupacion son las relaciones con los demás hombres, reguladas por el principio utilitario.

III. La moral de Confucio consiste en el equilibrio entre la razon y la sensibilidad, como manifestaciones de la fuerza primitiva, Yang; en la razon. Así que, para los Chinos, la moral no es sino mero producto de la

naturaleza. El equilibrio debe manifestarse en la familia, en las costumbres públicas y especialmente en el Estado, que es la revelacion más perfecta de la razon del mundo, y tiene a su frente al Emperador, « hijo del cielo, » órgano de esta misma razon.

• Toda virtud radica en el medio:., tal es el principio fundamental de la moral china. La razon no ha sometido y moralizado á la sensualidad; no ha hecho más que frenarla: y se contenta con poder hacer valer al lado de ella sus propios derechos. De aquí la importancia del matrimonio, en el cual no entra por nada la vida del espíritu. El respeto de los hijos á sus padres es proverbial; el padre es representante del cielo en el seno de la familia, como el Emperador lo es en la humanidad. La libertad y la personalidad desaparecen ante las costumbres, que todo lo igualan, y especialmente en el Estado. Todas las relaciones del hombre con la divinidad, son relaciones ante el Estado. El Emperador, como « hijo del cielo, .. es incensado en los altares; su voluntad es la expresion de la razon del mundo, y él, el único verdadero señor y propietario de todo el imperio. Considerando como expresion de la razon del mundo sus formas políticas, juzgan que son las únicas acomodadas y legítimas para la humanidad. El Estado chino es el único « imperio del medio. „ Impotente la religion china para emanciparse de la naturaleza, y elevarse á la libertad del espíritu, se ha fosilizado en todos los órdenes.

IV. De aquí resulta necesariamente que en China la Iglesia se resuelve en el Estado; que las ceremonias del culto son actos políticos; que los ministros de la Religion son los funcionarios públicos y el Emperador; que no hay sacerdocio; ni templos; ni se celebran los aniversarios de los grandes hombres; ni hay tiempos sagrados, pues todos son igualmente sagrados ó igualmente profanos; ni hay otra fiesta sino el día de año nuevo, que es más bien fiesta popular que religiosa, y todos los demás son días de trabajo.

Todas estas son, á un mismo tiempo, causas y efectos del indiferentismo religioso de los chinos. Su mezquino naturalismo no conoce un más allá, y vive al día, tranquilo y satisfecho sin cuidarse de lo porvenir. Para los chinos el reino de los cielos se halla en este mundo. De aquí que los chinos se afanen, como abejas solícitas, por trabajar y adquirir, y que las verdaderas artes y las ciencias se encuentren allí en tan deplorable atraso.

V. En el Japon hay tres religiones; el culto de Kami, llamado por los chinos Sintoo, que consiste en la adoracion de los espíritus, y especialmente de las almas de los antepasados, pero muy alterado por elementos budhistas y chinos que han venido á agregársele; la doctrina de Confucio, que cuenta muchos afiliados entre las personas cultas; y la religion del pueblo, que particularmente desde la violenta destruccion del Cristianismo, es una especie de Budhismo degenerado.

Vid. v. Siebold, *Nippon*, 1848. Los japoneses no poseen escritos sagrados ni en general religion ni culto propios. Su vida no se mueve sino en la esfera del mundo presente; su industria es verdaderamente admirable.

§ 49. LA RELIGION DE LOS INDIOS.

Lassen, *Antigüedades indias*, en aleman, 2.^a ed., 1867. Duncker, *Historia de los Arios*, 1867. Muir, *Original Sanskrit Texts on the origin and history of the people of India, their religions and institutions*. 2.^a ed., 1868. R. Hunter. *The history of India*, 1863. Max Müller, *Essays*, 1869. Roth. *Los dioses supremos de los pueblos arios* en la (*Revista de la sociedad oriental alemana*, 1852.) Wurm, *Historia de la Religion india*, 1874.

Antes de que Roma hubiera sido fundada, de que Grecia floreciese y de que existiera el imperio persa, la India habia alcanzado ya un alto grado de cultura. Aunque no pueda demostrarse, es muy verosímil que la filosofía griega adoptara muchas de sus doctrinas. La India debe á su religion el haber llegado á formar un todo en el órden político. Al tratar de la religion de los indios, conviene discurrir separadamente sobre

- a. La antigua religion de los Vedas;
- b. El Brahmanismo primitivo;
- c. El Budhismo.

Los Vedas son los más antiguos monumentos literarios de la India. Constan de un gran número de libros, á saber: las cuatro colecciones de cánticos (*Rig-Veda*, *Sáma-Veda*, *Jad-schur-Veda*, *Atharva-Veda*), y los designados con los nombres de *Bráhmán's* y *Sátra's*, que guardan con aquellos la misma relacion que el Talmud respecto de la Biblia. Los *Bráhmán's* describen las ceremonias que han de observarse en los sacrificios, y los *Sátra's* son un resumen de los *Bráhmán's*. El segundo período de la literatura india lo constituye la literatura sanscrita. El sanscrito es todavía en la actualidad la lengua de la religion y de la ciencia, aunque hace ya mucho tiempo que ha dejado de ser la lengua del pueblo. Esta literatura consta principalmente de 56 Códigos (*Dharmastras*), entre los cuales el más conocido es el de *Manu's* (escrito verosímilmente en el siglo iv ántes de Jesucristo) y los dos grandes poemas heroicos (*Ithásas*), el *Mahábhárata* y el *Rámáyana*, ambos escritos pocos siglos ántes de la Era Cristiana. A. Weber, *Historia de la literatura india*, en aleman, 1852.

A. La religion de los Vedas.

I. Los Arios consideran la luz como símbolo de la divinidad (*div* = brillar, *θεός*, *deus*, *dieux*, *Tiu*), y creen, por consiguiente, en un sér uno en su origen, de quien proceden los dioses del cielo, del aire y de la tierra. El dios del cielo es *Dyaus* (*Zeus*, *Διός*), y á su lado figura *Varuna* (*ουρανός*). *Dyaus* y *Prithivî*, la tierra, son respectivamente el padre y la madre de todos los dioses. *Varuna* y *Mitra* son hermanos, como hijos ambos de

Aditi, lo infinito. El principal entre los dioses aéreos es *Indra*, dios de la tempestad. El dios del fuego sagrado es *Agni*, que lleva los mensajes de los dioses á los hombres y de los hombres á los dioses.

1. Casi todos los himnos dan á entender que el dios á que se dirigen es el principal de todos los dioses indios; “y no es esto, ciertamente, lo que se designa con el nombre de politeísmo.. (Max Müller, *Op. cit.* I. pág. 25). “Cuantas veces se invoca á uno de estos dioses en particular, se observa que no aparecen como limitados por los otros, como de más ó ménos categoría que ellos. Cada dios es para el que lo implora tan bueno como todos los dioses juntos. Se le considera como verdadera divinidad, como sublime é infinito, y sin ninguna absolutamente de aquellas limitaciones que, segun imaginamos nosotros, debia imponer á cada dios la multiplicidad de dioses. Todos los demás dioses desaparecen en aquel instante de la mente del poeta, y sólo aquel á quien espera la satisfaccion de sus aspiraciones, aparece con todo su esplendor á los ojos del que lo implora.. Se llega á comprender claramente que los varios dioses no son sino diversos nombres de una misma divinidad. Así dice un poeta: “Llámanle Indra, Mitra, Varuna, Agni; luego es el bello y celestial Garutmat; al cual, aunque es uno sólo, lo designan con los nombres de Agni, Jama, Matarisvan. „ En los Vedas hay tambien versos en que se llama á Dios “el que no tiene nombre. „ (Müller, pág. 25). “ Los pasajes en que se menciona el nacimiento de ciertos dioses, tienen una significacion fisica. „ La religion de los Vedas carece de imágenes; Varuna es invisible, aunque está presente en todas partes; los dioses son los fundadores de las leyes eternas del derecho. Castigan el pecado y recompensan la virtud; dispensan beneficios y son misericordiosos con los mortales. “Ten piedad de nosotros, ten piedad de nosotros, Omnipotente, y no castigues nuestros pecados, „ se dice en un himno (Müller, *Op. cit.* pág. 38. El mismo autor aduce otros ejemplos en su obra, *La ciencia comparada de las religiones*. pág. 208 y ss.) A través de las nieblas del politeísmo se descubre en los Vedas el recuerdo de un Dios único é infinito. „ (Müller, *Ancient Sanscr. Lit.* pág. 559).

2. Entre los dioses del aire aparece en primer término *Indra*, el conductor de los hombres y de los dioses, con el trueno en la mano. Su padre es *Dyau*, su madre *Nishtigri*. llamada tambien *Ekaschtaka*. Embriagado con el licor de la soma (formado con el zumo embriagador de la planta llamada *soma*), que los hombres le ofrecen en sacrificio. da gallardas muestras de fortaleza y de valor. Mientras que en las religiones de los pueblos salvajes y entre los griegos, los sacerdotes son quienes se dejan dominar por los vapores orgiásticos, entre los indios quienes se embriagan son los mismos dioses. En el cortejo de *Indra* figuran los dioses de los vientos y de las lluvias, *Rudras*.

3. Entre los dioses de la tierra aparece *Agni* (*ignis*), el dios del fuego engendrado por el hombre del mismo modo que el fuego; en lo cual se manifiesta el carácter panteista de esta religion. *Agni* hace oficio de mensajero de los dioses. A su lado está *Soma*, la fuerza embriagadora, que es como un fuego oculto, y por lo tanto, divina como el fuego; de él recibe *Indra* su fuerza. El

dios de la oracion se llama *Brahmanaspati*. La oracion y los sacrificios prestan fuerzas al hombre y obligan á los dioses á satisfacer sus deseos.

II. En la religion de los Vedas no existe la verdadera idea de la creacion del mundo; el cual suponen deber su origen á los sacrificios y la oracion. Manu es el primer hombre, el padre del pueblo indio. Los muertos, cuyos cuerpos son reducidos á cenizas, suben por la virtud del fuego, provistos de un nuevo cuerpo, á la mansion de los dioses, donde, si son justos, bajo la dominacion de *Yama*, señor del otro mundo, gozan de la bienaventuranza; miéntras los malos son arrojados á las tinieblas.

III. El acto principal del culto es el sacrificio de soma, que se verifica en épocas determinadas, y el cual imaginan los indios que obliga á los dioses á escuchar y atender sus súplicas. Los sacerdotes encargados de ofrecerlo se dividen en tres órdenes, á saber, *Hôtri*, *Adcharyu* y *Brahman*, siendo éste superior á los demás. De la apoteosis de este último surgió y se desarrolló la nueva religion del Brahmanismo.

B. El Brahmanismo primitivo.

I. Brahma es el uno-todo, el gérmen indeterminado, la unidad no desenvuelta, de quien proceden Dios y el mundo por vía de desarrollo. Brahma y el mundo, considerados en su esencia, son un mismo sér, no se diferencian entre sí sino en la forma. El mundo, que se corrompe progresivamente, es el mismo Brahma desarrollado. La doctrina de la emanacion es, por tanto, la médula del Brahmanismo primitivo.

1. El Brahma, como principio abstracto, adquiere personalidad en el dios *Brahmâ*, el *Brahmaspati* védico; su mujer es *Saravasti*, la diosa del conocimiento. Miéntras que la mitologia india hace pensar que la doctrina de la creacion no era enteramente extraña á la religion india, el Código de Manú I. 5, ofrece la prueba más evidente del predominio de la teoria emanatista. Brahma fué engendrado por el Eterno, que es la esencia de todas las cosas: el cielo y la tierra surgieron al partirse el huevo del mundo. Brahma sacó las almas de su propio seno; los Brahmanes de su boca, los *Kschatriya* de sus brazos, los *Vaicya* de sus muslos, los *Çudra* de sus piés. "El universo surgió de lo indestructible, á la manera que la araña saca de sí misma su tela y vuelve á encerrarla en sí, al modo que las plantas brotan del seno de la tierra." (*Mundaka*, Up. I. 1).

2. La corrupcion progresiva del mundo sirve de base entre los indios, como entre los griegos y romanos, á la division en cuatro edades. La *Krita-yuga*, que es un estado paradisiaco; la *Trêta-yuga*, en que comienza el sacrificio,

y la justicia pierde una cuarta parte de su poder; la *Drâpara-yuga*, en que pierde la mitad, y la *Kali-yuga*, que es la actual, en que no se disfruta sino de un cuarto de justicia. Las edades se cuentan por años de dioses, y los años de los dioses son iguales á los años de los hombres. Al principio de la edad presente fué cuando se verificó el diluvio universal, respecto del cual la tradicion india ofrece muchos puntos de semejanza con la narracion mosaica.

II. Al surgir el mundo surgió el mal juntamente con él, y por esto el fin único del mundo es volver á Brahma. Pero ántes de lograrlo, el pecador debe pasar por una série indefinida de transmigraciones, habiéndose sucesivamente en las plantas, en los animales y en otros hombres, de suerte que el logro de su fin es aplazado para un porvenir sin término. La transmigracion, al mismo tiempo que explica y sirve para consolidar la division en castas. viene á suplir, por otra parte, la falta de la creencia en la existencia y la eternidad de la vida futura, y en sus castigos y recompensas.

Al tratar del sistema de castas (*Varna* == color) vigente en la India, debemos distinguir los tres elementos que han contribuido á su formacion, el etnográfico, el político y el profesional (M. Müller, *Essays*, II. 285). Así los *Çudras*. gentes de color aceitunado, que fueron los primitivos habitantes de la cuenca inferior del Ganges, son una casta etnológica; los *Kschatriyas* (guerreros) constituyen, respecto de los *Vaicyas* (industriales y comerciales), una casta de políticos, del mismo modo que los Brahmanes. El Código de Manu (I. 31) supone que el dios Brahmâ fué quien estableció todas estas diferencias. Además de estas cuatro castas principales hay diez y seis castas mixtas, de las cuales unas han surgido de matrimonios entre individuos de castas diferentes, y otras ostentan el nombre de pueblos de raza aceitunada (M. Müller-*Op. cit.*, 304), de suerte que no le sirve de base ni el elemento etnológico, ni el profesional. Los que pertenecen á las tres primeras castas se llaman *Doridschas* (los nacidos dos veces, mediante la imposicion del cordon sagrado), los demás *Mlêtschas* (todos los que no hablen sanscrito).

III. Para abreviar el largo camino de la transmigracion y volver al seno de Brahma, recomienda la religion india las purificaciones, la penitencia y los sacrificios, y en especial la vida ascética y el cultivo de la filosofía.

1. Las violaciones de la pureza legal de las castas, y las infracciones del ceremonial de los sacrificios, son casi inevitables á causa del gran número y de la minuciosidad de las reglas establecidas al efecto. Los Brahmanes caen en impureza por sólo el contacto con un individuo de una casta inferior. El agua, y todo lo que procede de la vaca, que es el animal sagrado, tienen la virtud de purificar. El moribundo se libra de todos sus pecados no más que con asirse á la cola de una vaca. Las penitencias son el ayuno, y el estudio, y la

recitacion de los Vedas. La embriaguez. el asesinato (especialmente el de un brahmin ó una vaca) y el adulterio, son castigados con penitencias severísimas. Entre los sacrificios, cuya importancia es muy secundaria en la religion brahmánica, se cuentan los de manjares, bebidas y animales.

2. El asceta indio se encierra en la soledad, ayuna frecuentemente y se deja crecer el cabello, la barba y las uñas. "No debe mover el pecho, ni la cabeza, ni el cuello: los ojos han de mirar á la punta de la nariz y no á otras partes, y debe meditar atentamente sobre mí..." (*Bhagav.-Gîtá*. VI. 45). Exígesele que se imponga ciertas mortificaciones voluntarias, y á veces hasta el suicidio; (costumbre análoga á la de quemar á la viuda á la muerte del marido). El grado supremo del ascetismo es *Sanyási*, que es la expresion del quietismo absoluto. La inactividad absoluta engendra la devocion. Al pronunciar la palabra *óm*, casi equivalente á nuestro *Amen*). el asceta indio se sumerge enteramente en el seno de Brahmá. El *Mahabhátrata* y el *Ramáyana*, nos dan á conocer el ideal del ascetismo indio (Vid. Muir, I. 388 y ss.) La filosofia india es el desarrollo de esta tendencia ascética. Vid. Colebrooke, *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*. 1858. Sus tres principales sistemas son: el *Vedánta*, el *Sánkhya* y el *Nyáya*. El primero representa el acosmismo, el segundo el ateismo, el tercero el noetismo.

III. El Brahmanismo primitivo intentó satisfacer la necesidad de un redentor, que á pesar de todas las purificaciones se impone al ánimo religioso, con la doctrina de las *Avatáras* de *Vishnu*, compañero de *Indras*. *Vishnu* se encarna en los cuerpos de los animales y de los hombres: pero la semejanza entre estas encarnaciones y la del Cristianismo, es meramente externa.

El origen de la idea de las *Avatáras* es anterior al Cristianismo: su objeto es redimir al hombre de sus pecados. Pero la virtud redentora de la encarnacion pasa con la misma rapidez que la vida del hombre. El dios del indio no se sacrifica por el hombre, no es absolutamente santo: su fuerza es la misma fuerza humana sublimada. *Vishnu* representa la accion conservadora, y es representado con cuatro manos; su mujer es *Lakschmi* ó *Cri*, diosa de la fecundidad, á quien está consagrada la vaca, y cuyo simbolo es la flor del loto. Las *Avatáras* son diez, y la última de ellas, *Kalki*, encarnacion que ha de verificarse en lo porvenir, restableciendo sobre la tierra el imperio de la justicia, hará volver al mundo la *Krita-yuga*, ó sea á la edad paradisiaca. Más grande aún que la de *Vishnu*, es la influencia del dios *Çiva* ó *Rudra*, poder destructor y purificador á quien se representa con un tercer ojo en la frente.

IV. Luego que el Brahmanismo hubo suplantado al Buddhismo en la India superior, intentó rejuvenecerse aceptando la idea de las *Avatáras*, de origen budhista, y la union del dios *Brahmá* con los dioses populares *Vishnu* y *Çiva* en una *Trimurti*. El Brahmanismo primitivo se dividió en multitud de sectas. de las cuales cada una posee su sistema de dioses

(en términos que el número de ellos se eleva á 330 millones), y en la actualidad el pueblo se encuentra sumido en la más grosera idolatría.

C. El Buddhismo.

E. Burnouf, *Introduction a l'histoire du Bouddhisme*. 1844. *Le Lotus de la bonne loi*. 1852. Köppen, *La religion de Buddha*, en alemán, 2 vol., 1857 — 59. Wassiljen, *El Buddhismo. su doctrina y su literatura*. 1850. Barthélemy Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa religion*. 1864. E. Schlagintweit, *Bouddhism in Tibet*. 1863. Hardy, *Eastern Monachism*. 1850.

I. Además de su antigüedad, de su gran difusión y del número de sus adeptos, la religion de Buddha ofrece muchos puntos de comparacion con el Cristianismo, especialmente en cuanto traspasa los límites de la nacionalidad: en cuanto crea una jerarquía independiente del Estado, y en cuanto muchas de sus prácticas tienen semejanza con las cristianas. Pero considerado en su esencia, como moral sin dogmática, como religion sin Dios y como redencion sin Redentor, es, de todas las religiones, la que está más en contradicción con la religion cristiana.

1. En el siglo VI ántes de Jesucristo, la religion de los Vedas había decaído mucho; los sacrificios se reducian á vanas ceremonias, las castas inferiores, y en particular las dravidicas, no soportaban ya sino muy á duras penas la dominacion de la casta de los Brahmanes, y singularmente la prohibicion de consagrarse al ascetismo, á fin de poder sustraerse á la transmigracion. Por entónces nació (seguramente hácia el año 578 ántes de Jesucristo, y murió entre 481 y 477) en *Kapilavastu*, en la comarca actual de *Audh*, *Çakya*, el cual, al cumplir los veintinueve años, convencido á vista de un anciano, de un expósito y de un cadáver, de la nada de las cosas del mundo, se hizo solitario (*Muni*), á fin de llegar á ser "sabio," (*Buddha*). Para conseguirlo acudió primero á la mortificacion, pero muy luégo abandonó este camino. Dióse, pues, á la meditacion debajo de el *Bodhi* = árbol (*Ficus religiosa*) y allí fué donde se sintió iluminado. Su predicacion versaba sobre estos cuatro puntos: *a*) el mal; *b*) su origen; *c*) su destruccion; *d*) el medio de conseguirla.

El Buddhismo se extiende todavía en la actualidad desde los 65° — 165° de longitud occidental y desde los 60° de latitud Norte hasta el Ecuador. Se halla difundido por el imperio chino (la China propia, la Mandchuria, la Mongolia y el Tibet), así como por sus Estados feudatarios (Anam, Siam, Nepal, Bathan, Borneo, Ladakh), por el imperio del Japon, el reino de Birmania y los Estados malayos del Sur de Asia. Se estima en 300 — 400 millones el número de sus adeptos.

2. *Çakya Muni* debió su influencia á haber abolido la division en castas, proclamando que todos los nacidos pueden librarse de la transmigracion. Predicaba en la lengua del pueblo, porque el sanscrito se había convertido ya en lengua de los sábios; y estableció que los ascetas (profesion accesible ya á

todos; viviesen reunidos en cláustros haciendo los tres votos de obediencia, de pobreza y de castidad. Refiérese que Buddha vivió de esta suerte cuarenta y cinco años, al cabo de los cuales murió diciendo: "todo es perecedero." Su doctrina se difundió rápidamente sobre todo entre los dravidianos de la India. A fin de cortar diferencias surgidas en puntos de doctrina, se celebraron muchos concilios. Aun allí donde el Buddhismo no logró suplantar al Brahmanismo, ejerció mucha influencia suprimiendo los sacrificios de animales é infiltrando la idea de las *Avatâras*. El Buddhismo alcanzó en China su más alto grado de florecimiento, por el mismo tiempo en que vino al mundo nuestro Señor Jesucristo, y algunos siglos más tarde, en el Tibet. El Sumo Sacerdote del Buddhismo tibetano, es considerado como encarnacion de Buddha, y lleva el nombre de Dalai-Lama (sacerdote del Océano).

II. El Buddhismo es un sistema ateo, distinto del Panteísmo, que se manifiesta singularmente en el sistema Vedanta; *Brahmâ* no existe, no existe más que el individuo. El Buddhismo tiene de comun con el Brahmanismo las ideas del mal universal y de la transmigracion, pero no cree que el mal traiga su origen del desarrollo del mundo. de *Brahmâ*, sino de la aspiracion á la vida exterior, que radica en todas las almas. Por tanto, imagina que el medio para redimirse consiste en matar esa aspiracion.

III. El Buddhismo no cree en la existencia de un verdadero Redentor. Buddha no hizo sino mostrar con la doctrina y con el ejemplo que la vía que conduce á la redencion es el *Nirvâna*, el reposo, mientras que el universo entero, incluso los dioses, son como un círculo en perpétuo movimiento, en que transmigran constantemente las almas á través de los cuerpos de los animales, de los hombres, de los demonios y de los dioses.

IV. El dogma buddhista (*Dharma*) carece de doctrina acerca del origen del mundo; segun él, «el mundo no tiene principio.» Los mundos que existen unos al lado de otros en el inmenso espacio, son innumerables, y á la manera que las almas emigran de unos cuerpos á otros, así tambien, al perecer unos mundos, surgen otros (*Kalpas*) que vienen á reemplazarlos. El Buddhismo ignora tambien el origen de las almas, y supone que, existiendo en potencia, dan existencia al mundo con sus aspiraciones.

V. Entre el principio de la creacion y el *Nirvana* está el tránsito (*Sansara*) del nacimiento á la muerte. A consecuencia del pecado original (*Klîçca*), á que se agregan el pecado de hecho (*Karma*), que consiste en la aspiracion á la existencia, y en la ignorancia, el alma se sumerge cada vez más profundamente en este mundo. Los medios de redencion que enseñaban los Brahmanes eran falsos, dice el Buddhismo; el único camino verdadero es el monaquismo y el celibato, considerados por ellos como negacion de la aspiracion á la vida.

Burnouf, Köppen, y ántes tambien M. Müller, sostienen que el *Nirvâna*, es la aniquilacion absoluta, miéntras A. Weber, y despues tambien el mismo M. Müller, piensan que es el reposo del alma en la indiferencia absoluta, á semejanza de Brahma, á cuyo seno ha de volver el mundo segun el Brahma-nismo. El *Nirvâna* ha desaparecido de las creencias del pueblo, y en su lugar aparece especialmente entre los chinos la doctrina del Paraiso, que suponen situado al Occidente.

VI. El ascetismo, en virtud del cual el individuo se convierte en *Bodhisatva* y áun en *Buddha*, lo constituye la vida monacal con los tres votos. Los ascetas se llaman Arvas (venerables), y se dividen en cuatro clases. Al llegar á la superior adquieren la omnisciencia (la vida y el ojo divinos), y la virtud de transformarse.

1. Los diez preceptos de los novicios (*Cramanera*), son: no matar, no robar, no fornicar, no mentir, no beber líquidos embriagadores, no comer despues del mediodía, no cantar ni bailar, no acicalarse, no dormir en lecho espacioso, no recibir oro ni plata. La dignidad sacerdotal se confiere mediante ciertas ceremonias, y nuevas promesas del que aspira á obtenerla; pero los votos son revocables y la casuística no tardó en barrenar todos estos preceptos. Buddha estableció que sus discípulos se confesáran é hiciesen penitencia cada cuarto de luna, pero este precepto ha caido tambien en desuso.

2. Los *Arhat*, que es el nombre que se da á la clase superior de los ascetas son hombres deificados; tan refractario es el ateismo al espíritu humano. Los cinco mandamientos de los seglares son: no matar, no robar, no fornicar, no beber líquidos embriagadores. El Buddhismo no conoce deber alguno para con Dios.

VII. En el culto buddhista no se usan los sacrificios de animales, sino sólo las ofrendas de flores y yerbas, que suelen hacerse á Buddha y á los varios ídolos y génius. Sus oraciones son fórmulas petrificadas y enteramente vacías de sentido (recuérdense si no sus instrumentos ó máquinas de orar).

1. Las máquinas de orar son tubos de metal adheridos verticalmente á una barra de hierro, que descansa en una especie de asador, y alrededor de cuyo eje se colocan pedazos de papel que llevan escrita una oracion, que es en el Buddhismo del Norte: "*Om! mani padmê hum!*". Una vez así, se le hace girar con la mano, ó se procura hacerle girar por medio del viento, del agua, etc. Aunque puede admitirse que esto no fué en un principio sino un símbolo del movimiento eterno de rotacion del mundo (Wuttke, II. pág. 546), ello es que el pueblo imagina adquirir merecimientos al hacer girar este aparato.

2. El hombre no puede vivir sin Dios; así que el dios del Buddhismo es el mismo Buddha. Los buddhistas del Sur, adoran, además de él, á *Maîtréya*, el Buddha futuro; los del Norte á *Padmapâni*, miembro principal de una triada; los chinos á *Amitâbha*, el señor del paraiso Occidental, y á la diosa

Kwanyin. El sistema de *Dhyâni-Buddha*, que surgió en época posterior, según el cual cada *Buddha*, mientras predica la buena ley en la tierra se refleja en un *Dhyâni-Buddha*, dió origen á un número infinito de nuevos dioses (los antiguos dioses populares con nombres nuevos).

VIII. Así el ateísmo budhista, que ignora á Dios, como sus ideas acerca de la nulidad de la vida, de que el Buddhismo pretende librar al hombre, son esencialmente enemigos, tanto de la ciencia, como la sociedad política. Si el arte, y sólo él, tuvo algun desarrollo, se debió á la necesidad de servirse de edificios muy espaciosos para las ceremonias del culto, y á la de representar á *Buddha* en figura humana. El pensamiento opresor de la nulidad de toda existencia da á la moralidad budhista un carácter negativo; es quietismo, no accion; y hasta el amor á todos los seres (*maitri*), pierde al hacerse extensivo á los animales, su importancia moral.

1. Los más notables monumentos arquitectónicos de la India y de la China (por ejemplo, la torre de porcelana de Nanking), son obra de los Budhistas y están adornados de cúpulas ó pisos de significacion simbólica. *Buddha* es representado plásticamente en figura humana, lo cual es un progreso respecto de las colosales y monstruosas figuras del Brahmanismo. De la lucha con este último, hubo de surgir necesariamente el concepto del comienzo y del desenvolvimiento histórico. De aqui la gran importancia del elemento histórico en el Buddhismo.

2. El Buddhismo no puede engendrar verdadera vida política; humillase ante todos los poderes y carece en absoluto de eficacia para combatir el despotismo. Según la leyenda, *Buddha* se arrojó delante de un tigre hambriento, para que lo devorase, y como la fiera no tuviese fuerzas para destrozarlo, *Buddha* se arrancó la piel, hizo que el tigre cobrase fuerzas lamiendo su sangre y despues se dejó despedazar por él; este ejemplo tuvo imitadores. M. Müller, *Op. cit.* Basta este rasgo para forjarse idea de la verdadera indole de aquel amor absurdo, que llega hasta sacrificar al sér dotado de razon á los seres irracionales. Es cierto que el Buddhismo presenta ciertos rasgos más nobles y suaves (en armonía con algunos de sus principios), ó debidos á la influencia del Cristianismo, que ya desde los primeros tiempos de la Edad media se hizo sentir en los países budhistas, sobre todo por medio de los nestorianos, y que se revela en algunas parábolas como la del hijo pródigo, y en algunas formas del culto, singularmente en el monacato. Pero estas semejanzas son las más veces meramente externas y aparentes. En el Tibet es donde ha penetrado más la influencia cristiana, merced á los frailes de San Francisco. *Apolo- logía*, II. 3. pág. 207.

§ 50. LA RELIGION DE ZOROASTRO.

Spiegel, *Avesta*, 1858. Dancker, *Historia de la antigüedad*, en alemán, 3.^a ed., II, párr. 393 y ss. M. Müller, *Essays*, disertaciones, III y VII, y *Chisps of a German work-shop*, 1866. Gobineau, *Histoire des Perses*, 1870. Westergaard, *Zendavesta*, Copenhague, 1854. Haug, *Essays on the Sacred Language*.

I. La religion de los Persas es idéntica en su origen á la de los demás Arios de la India. Los habitantes de las elevadas llanuras del Irán invocan aún al fuego (entre los indios *Agni*, entre los Arios, *Ata*) como al dispensador de todo bien. Así como en la India se observa la tendencia á reducir á la unidad la multiplicidad de los dioses, así en la religion de los Persas se nota un proceso de unificacion determinado por el interés moral.

El carácter específico de la religion irania es la adoracion del fuego; y esto se debe á la influencia de otro culto todavía más elemental y grosero que desde las comarcas del Eufrates, llegó á extenderse hasta el Asia anterior.

II. El reformador de la primitiva religion irania y fundador del Parsismo natural, fué Zoroastro, nacido verosimilmente hacia 1300 ántes de Jesucristo en la Bactriana. Predicaba al «señor» único (*Ahura*), al «sábío» (*Mazda*), al «espíritu santo» (*Pentomainju*), que es el principal de todos los dioses. El jefe de los espíritus malos es *Augra*, esto es, el golpeador (*Angromainju*), cuyo poder no iguala sin embargo al del espíritu sabio.

1. El Avesta (traducción de Haug, en la obra de Bunsen, *Dios en la historia*, IX. 96) describe la esencia del Señor sabio, fuente de la luz, guía de la naturaleza y del espíritu, bienhechor de la tierra, en los términos siguientes:

«Él es quien al principio de los tiempos encendió con su propia luz la multitud de luces que adoman el cielo; el que ha creado en su inteligencia la verdad, base de los buenos sentimientos. Fecunda en nosotros estos sentimientos: espíritu sábío, inmutable, impercedero.»

El dualismo, relacionado con las condiciones físicas del Irán, que tiene que luchar, así contra los hielos del invierno, como contra los vientos abrasadores del desierto, existía ya ántes de Zoroastro. Para proteger al hombre contra las influencias malignas, Zoroastro estableció junto con el culto del Dios sábío la pureza de la vida moral, dando así á las concepciones así de la religion primitiva, fines morales, con especial aplicacion al cultivo de la tierra, como mision civilizadora peculiar del pueblo zendo.

2. En oposicion al Dios bueno aunque subordinado á él, está el principio último del mal; pero sólo el espíritu sábío es Dios en sentido estricto, y así la religion zeuda es esencialmente monoteísta. El Dios bueno muestra la

superioridad de su poder destruyendo las obras del principio del mal, y auxiliando al del bien para que triunfe definitivamente de su enemigo.

III. Zoroastro conservó los dioses de la antigua religion irania, aunque sin otro caracter que el de espíritus subordinados, que habitan en las regiones situadas entre el cielo y la tierra. Al lado del Señor sabio están los «santos inmortales» (*Amescha-Cpenta's*). Hay además ejércitos de espíritus buenos, entre los cuales se halla *Zerrana Akarana*, el tiempo ilimitado, abstracciones más bien que figuras reales, sobre todo los *Frarashís*, los génios de cada uno de los hombres. Al lado del principio del mal, figuran los *Daewa's* y los *Druk's*, los espíritus de las tinieblas y de la muerte. El dios primitivo, Mithra, vino a ser mediador entre el mundo de la luz y el de los hombres, y consiguientemente juez.

IV. En la doctrina del *Yima* (en los Vedas *Yama*), el primer hombre, hijo del dios de la luz y rey de la edad de oro, de su seduccion por el espíritu del mal, y de su caída, y en la promesa de un redentor, hay notables reminiscencias de la Revelacion. La lucha con el imperio del mal, y su destruccion comenzada felizmente por Zoroastro, no acabará hasta el fin del mundo. Los hombres son juzgados inmediatamente despues de la muerte; los buenos, acompañados de sus buenas obras, pasan el puente de *Tschinwat* y llegan al Paraíso, y los malos son precipitados en el infierno. Al final de los tiempos, nacerá de la estirpe de Zoroastro, *Caoshyank*, el cual vencerá al dragon *Azhi Dahak*, y resucitará á todos los muertos por medio del sacrificio del homa, y comenzará el reinado del buen Dios que no tendrá fin.

La moral de este sistema religioso, que impone á los hombres la mision de combatir al lado del Dios bueno contra el principio del mal, eleva al hombre á más altura que las visiones de los indios. El Parsismo inspiró grandes concepciones, convirtió á sus adeptos en enemigos de la idolatría (Cambises en Egipto, Ciro), los movió á obrar varonilmente y mostró cierta fecundidad así en la política, como en el arte y en la ciencia.

§ 51. LA RELIGION DEL MUNDO ASIRIO-BABILONIO.

Movers, *Investigaciones sobre la religion y las deidades de los fenicios*. Stur. *Los sistemas religiosos del Paganismo oriental*, I. 6. pág. 413 y ss. Münter. *Religion de los babilonios*, Copenhague, 1827. E. Schrader. *Las inscripciones cuneiformes asirio-babilónicas*. Leipzig, 1872. y *Las inscripciones cuneiformes y el Antiguo Testamento*, Gießen, 1872.

I. La religion asirio-babilónica trae su origen del culto de los astros, que es el más antiguo del Paganismo, y consiste en trocar el símbolo

por la idea. El sacerdocio tomó, merced á los «Caldeos,» un carácter cósmico y fatalista: Bel (Baal) es el dios del sol, el supremo principio varonil de la vida universal de la naturaleza; y tiene á su lado como principio pasivo femenino á la diosa de luna Baltis (Baaltis, Mylitta ó 𐤁𐤏𐤏), Aschera.

II. Los dos aspectos de la accion del sol, el vivificador y el destructor, dieron ocasion á considerar la divinidad bajo dos formas correspondientes. Creían, pues, en un dios amigo y otro enemigo del hombre, *Baal Chaiman* y Moloch. De aquí emanaron tambien dos cultos, el de la diosa del placer Aschera, Mylitta, á quien se honraba ejecutando actos impuros y el de Moloch, que se complacía en los sacrificios humanos. Ambos elementos aparecen fundidos en el *Baal Melkarth* fenicio, como se fundiera tambien la diosa del amor *Aschera* y la de la muerte *Astarta*. Finalmente, vino á sustituir la idea de la fecundidad de cada sexo independientemente del otro, á la idea de una esposa divina.

1. A pesar de la variedad de diosas y de dioses, los asirios no reconocían más que un solo dios, la fuerza productiva de la naturaleza, concepto de que ofrecen reminiscencias la leyenda griega de Heracles, que al lado de Omfale se convierte en mujer, y la heroína fabulosa Semiramis. De aquí la prohibicion masáica de que las personas de un sexo usáran el traje del otro (*Deuteron. 22, 5*), costumbre en que se reflejaba el simbolismo pagano. Cf. Macrobio, *Saturn. III. 8*. La sed de placeres sensuales y la sed de sangre son los rasgos característicos de este culto, expresion de la vida de un pueblo dominado y penetrado del sentimiento de la divinidad, pero sumergido en la más grosera y repugnante sensualidad.

2. La cosmogonia babilónica (segun Beroso) contiene muchas reminiscencias de la narracion biblica de la creacion. Recientemente ha descubierto Jorge Smith una antigua relacion caldea del diluvio grabada en caracteres cuneiformes sobre algunos ladrillos asirios que ofrece una semejanza extraordinaria con la relacion biblica. Este hecho demuestra la necesidad de admitir que en los pueblos semíticos, en Babilonia, Siria, Canaam y Fenicia, vino á degenerar aquel primitivo conocimiento de Dios, de que daban testimonio los cananeos Melquisedech y Abimelech con su fe en *El Eljon*.

§ 52. LA RELIGION DE LOS FENICIOS.

Lepsius, *El ciclo primitivo de las deidades fenicias*, en aleman, Berlin, 1851. Uhlemann, *Manual de antigüedades fenicias*. 1858. Lauth, *Maneton y el papiro real de Turin*. 1865. Brugsch, *Recuerdos de Oriente*, y sus demás escritos egipológicos. Ebers, *Egipto y los libros de Moisés*. 1868.

I. El culto egipcio es tambien como el que acabamos de reseñar,

un culto solar. El dios supremo es *Ra*, el hijo de la noche, que era adorado en *On* (Heliópolis); su símbolo es el sol (*Ptah*, *Ammon*, *Ra*, *Mentu*, *Atnu*, *Kneph*, *Neph*, *Chmubis*). El principio femenino es *Neith*, *Pacht*, *Mut*.

Segun las investigaciones más recientes, los dioses egipcios se dividian en tres órdenes: el primero formado verosimilmente por la reunion de varias deidades locales menfíticas, tiniticas y tebanas; constaba de ocho dioses, considerados en su origen como deidades solares. A *Ra* le estaba consagrado el gato; á *Pacht* el gato solamente. El simbolo de *Ptah* era el escarabajo, cuyo huevo era para los egipcios el simbolo del mundo.

II. El más notable de los dioses egipcios, sobre todo por la gran difusion de su culto, era *Hesiri* (Osiris), que tenía por mujer á *Hesi* (Isis); equivalentes al *Bel* y la *Baalit* babilónicos. Osiris es identificado con *Ra*, y como dios solar, es al mismo tiempo dios del Nilo y padre de la agricultura y de la civilizacion en general. En el « Libro de los Muertos » tiene carácter monoteísta: su atributo es el carnero, símbolo de la fecundidad. El enemigo de Osiris es *Typhon* (Set), que muere á manos de *Horos*, hijo de Osiris, en quien éste sobrevive, mientras reina al mismo tiempo sobre los muertos en las mansiones infernales.

Así como *Baal* representa la virtud fecundadora, *Typhon* representa, y no sin cierta relacion moral, la fuerza de la naturaleza. La diferencia específica entre el mito egipcio y el asirio-babilónico, la constituye la permanencia de *Osiris* en el infierno. La doctrina de la inmortalidad del alma dió cierto impulso moral á toda la religion egipcia y la elevó sobre la vida meramente natural y terrena. El juicio de los muertos ó juicio de ultratumba, decide sobre el destino del hombre en la otra vida. Presidelo *Osiris*, asistido de 42 jueces, tantos como los pecados. El corazon del muerto se echa sobre uno de los platillos de la balanza de la justicia, y en el otro están las plumas de avestruz, simbolo de la verdad y del derecho; si el corazon pesa ménos que las plumas, el difunto es condenado á los tormentos del infierno; si pesa más, va á morar con *Osiris* en las mansiones de la gloria. Pero la doctrina egipcia de la vida futura tiene un carácter natural y sensible; el alma no subsiste sola, sino unida á su cuerpo; de aquí el esmero con que los egipcios embalsamaban el cadáver y sus desvelos en la construccion de las cámaras sepulcrales. « Los egipcios consideran las habitaciones de los vivos como meras posadas en que moran brevísimo tiempo; mientras por el contrario, miran las sepulturas como casas eternas en razon á que los muertos han de vivir indefinidamente en las moradas de ultratumba. »

III. En abierta y chocante contradiccion, con estas elevadas concepciones morales, estaba el culto de los egipcios á los seres irracionales, grado superior, segun unos, é inferior, segun otros, á la adoracion de las fuerzas ó elementos de la naturaleza.

Los primeros consideran el culto de los animales como el despertar de la conciencia (representada en el instinto del animal) dormida — idea expresada también, según ellos, por la imagen del niño con el índice en la boca — muestra de la aspiración á la conciencia de sí misma. “ Si, por el contrario, distinguiamos en el pueblo egipcio una raza dominadora y otra dominada, podremos suponer que esta última es la que tributaba culto á los animales, pues en él se revela una degradación incomparablemente mayor que la indicada por el culto de los elementos. Puede sospecharse asimismo que los diversos animales que figuran en el culto egipcio, eran símbolos de ideas cósmicas, y es probable que no tuviesen otro carácter para los sacerdotes egipcios, pero no hay duda que la gran masa del pueblo los veneraba como dioses. „ K. Werner, *Op. cit.*, página 452.

SEGUNDA PARTE.

LAS RELIGIONES DE OCCIDENTE.

§ 53. LA RELIGION DE LOS GRIEGOS.

Fiedler, *Mitología de los griegos*, en alemán, Halle, 1823. Preller, *Mitología griega*, Leipzig, 1854. Welcker, *La mitología griega*, Gotinga, 1857 — 1863. Nägelsbach, *Teología homérica y pathomérica*, Nuremberg, 1840. C. Groter, *Mitología griega*, Leipzig, 1856 — 60. Petersen, *El sistema griego y romano de los doce dioses*, Berlin, 1870; *Mitología griega* (en la Enciclopedia de Ersch y Gruber, secc. I., vol. 82). Hartung, *Religion y mitología de los griegos*, Leipzig, 1865. Cut. Böttiger, *Ideas sobre el arte y la mitología*, Leipzig, 1826 — 36. E. Braun, *Mitología griega*, Hamburgo, 1854. H. D. Müller, *Mitología de las razas griegas*, Gotinga, 1857 — 59.

I. Las formas de la antigua religion pelásgica concuerdan de una manera singular con las de la religion natural de los Arios, que conocemos por los Vedas. Zeus, principio varonil, y Dione, principio femenino, cuyo más célebre santuario estaba en Dodona, eran las deidades principales de los Pelasgos. Al lado de ellos figuraban sus hijos Palas, Athene y Apolo.

1. El nombre Pelasgos se deriva, según unos, del griego (πέλω y ἄργος, moradores de las llanuras, ó πῆλα = πέτρα y ἄργος, moradores de las rocas), otros de las lenguas semíticas (בְּרִשְׁתֵּי, אֱלִילִים־לֵוֹי LXX, enigmáticos). otros, finalmente, del sanscrito (*balara*, blancos). Es incierto asimismo hasta dónde hubo de extenderse el pueblo pelásgico.

Zeus dispensa la lluvia, fulmina el rayo, y revela su voluntad en el movimiento de las hojas de la encina sagrada y en el vuelo de los pájaros. En las luchas con sus enemigos (los Titanes) los vencidos y los sepultados en el Tártaro. Poco á poco adquiere importancia ética como Dios del cielo, ordenador y protector de la vida humana.

2. La esencia de Zeus, exceptuando su paternidad, viene á dividirse entre Palas, Athene y Apolo. Homero, *Iliad.* II. 371. IV. 288. VII. 132: Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθήνην καὶ Ἀπόλλωνα. Aquella es primeramente símbolo de la claridad del cielo y de la tempestad purificadora al mismo tiempo, la enemiga de las tinieblas (*Gorgo*); considerada éticamente es el símbolo de la sabiduría, de la ciencia y del arte. Apolo es símbolo de la luz, fecundante á veces y á veces corruptora, el médico de los males corporales y morales. Esquilo (*Ἐπιφρονισμός*, *Eumeníd.* v. 62), lo presenta bajo el último aspecto. A veces aparece tambien como revelador de la voluntad divina.

II. Hermes, el mensajero de los dioses, Dionysos, el dios de la fuerza generadora (*Phallus*), Poseidon, el dios de las aguas, Hephaistos, el dios del fuego, figuran en segundo término. Demeter, que parece ser la misma que Dione, es la madre de la tierra. Su hija Kore, robada por Pluton, reaparece en la tierra cada seis meses. Hera, idéntica en un principio con Demeter, reina con Zeus, como soberana del Cielo durante la noche. Más tarde es una diosa distinta de Demeter. Pluton, hermano de Zeus, reina con Persephone en las mansiones infernales. La virgen Artemis es la diosa de la luna; Hestia la del fuego y el hogar y Afrodite, bajo sus dos formas de Afrodite ὄρφαλα y Afrodite πάλαιος, ocupa en el Olimpo griego el mismo lugar que Astarte y Aschera, de quienes es trasunto, en el asirio-babilonio.

Los restos del culto anterior á los Pelasgos — la adoracion de los arbustos, de los árboles, de los troncos, que subsistió entre los griegos (Herodoto, II. 52), indican suficientemente su origen. Lo característico de la mitología helénica, consiste en atribuir á los dioses todas las cualidades humanas inclusa la libertad, y personificarlos. El concepto de persona incluye el de libertad moral; y bajo este concepto el Olimpo griego es un progreso respecto del culto de los elementos de la naturaleza. Las relaciones entre los elementos se convierten en relaciones de persona á persona, derivadas de la generacion ó del parentesco, del amor ó del odio.

III. Homero comenzó ya á poner cierto orden en el mundo de las deidades helénicas. Zeus (el cielo), Poseidon (el mar), Hades (el infierno) son hijos de Cronos; el Olimpo, la morada de todos los dioses. Hesiodo escribió su Teogonía (630 a. Chr.) obra de reflexion, no de espontaneidad como los poemas homéricos, y en que intentó derivar la multiplicidad de los dioses de un dios único primitivo, cuando ya habían comenzado á unificarse las tribus helénicas, cuando las deidades de tribu y los mitos locales se influían recíprocamente y Delfos era ya el centro de la vida religiosa del pueblo griego.

1. Homero presenta el reino del Olimpo consolidado ya, despues de haber triunfado sus moradores de los dioses de la noche. No así Hesiodo, para el

cual, el primero de los dioses no es el divino Oceanos, de quien proceden Cronos y todos los dioses (*Iliad.* XIV. 201. 203) sino el Caos. De él traen su origen la tierra (Gaia) y el Tártaros; la tierra engendra al cielo (Uranos). Uranos y Gaia son por tanto, la primera pareja divina; sus hijos son los doce Titanes, seis varones y seis hembras, el primero de los cuales es Oceanos y los últimos Cronos y Rheia, padres de los dioses del Olimpo. Cronos devora á todos sus hijos hasta Zeus, pero luégo tiene que vomitarlos, y entónces comienza la lucha de Zeus y de sus hermanos contra Cronos y los Titanes, que concluye con la victoria de Zeus. En esta guerra de los dioses se manifiesta la historia y la naturaleza de los dioses griegos. La personalidad libre triunfa de las sombrías fuerzas de la naturaleza y los pone á su servicio. Los dioses adquieren una significacion espiritual y ética, en oposicion á las deidades puramente materiales de las religiones de la naturaleza.

2. Los griegos forjaban el concepto de divinidad únicamente de la union de estas dos cualidades ontológicas; la eternidad y la magnitud del poder. Todas las potencias eficaces é influyentes, son dioses. Es, sin embargo, rasgo característico de la religion griega, que aunque en su origen no fueron quizá sino personificaciones de fuerzas naturales, sus dioses están sobre la naturaleza, y tienen una vida propia é independiente.

IV. Los dioses griegos aparecen con toda la belleza de la figura humana; y esto que constituye la superioridad y el encanto del mito griego, es tambien su lado oscuro. Al contemplar á los dioses conforme al ideal de sus héroes, los poetas les atribuyeron las pasiones y los vicios humanos; y los daños que de aquí se siguieron á la moral fueron incomparablemente superiores á las ventajas que algunos suponen obtenidas desde el punto de vista estético.

V. No sólo son limitados los dioses griegos por razon del tiempo, sino que en su esencia y en sus actos lo están tambien por la fuerza del destino, (*ἄτη, ἀίσα, μοῖρα, ἀνάγκη*), manifestacion del sombrío poder de la naturaleza, que extiende sobre los hombres y los dioses su avasallador é irresistible imperio. Aun aquellos poetas en quienes más bellamente se muestra el elemento moral y religioso, no pueden desasirse enteramente de esta idea fatalista.

Véanse las pruebas que á este propósito aduce Nägelsbach, *Teología posthómerica*, pág. 71 y ss., 145 y ss. Los dioses griegos, áun en la forma con que aparecen en las obras de Esquilo y de Sófocles, carecen en absoluto de santidad y de amor. Antigone, por ejemplo, se ve condenada á morir, aunque tiene el convencimiento de haber cumplido siempre la voluntad de los dioses.

VI. Los filósofos, especialmente Jenófanes y los sofistas, se mostraron al principio hostiles á la mitología. Sócrates, Platon y Aristóteles se esforzaron por darle una base especulativa, y sin atacar las creencias

del pueblo, hicieron progresar hasta el monoteísmo la idea de la divinidad. La escuela neo-platónica intentó dar una significación ética y espiritual á los mitos por medio de la interpretación alegórica.

VII. El culto y la moralidad del pueblo helénico estaban en consonancia con su mitología. Aquel consistía principalmente en sacrificios, (al principio estuvieron también en práctica los sacrificios humanos), plegarias, himnos y procesiones solemnes, los cuales, convirtiéndose en fiestas nacionales y domésticas, daban, así á la vida pública como á la privada, cierta especie de consagración superior. La moralidad griega se mueve en la órbita de la vida natural, pues ni aún los dioses mismos representan poderes verdaderamente éticos. La misión de la vida, según los Griegos, consiste en guardar moderación (*σωφροσύνη*) en todas las cosas, y no irritarse ni ensoberbecerse (*ὕβρις*) contra el destino, á fin de no provocar á Nemesis. No conocían la profundidad moral, ni siquiera tenía la moral á sus ojos fondo positivo; de aquí sus lamentaciones acerca de las miserias de la existencia y las necesidades de la vida.

VIII. El culto de los misterios (samotrácicos, eleusinos, dionisíacos) constituía el aspecto esotérico de la religión griega. No está demostrado que les sirviera de fundamento una antigua tradición de doctrinas hierosóficas, á cuyo conocimiento fueran admitidos sucesiva y gradualmente los iniciados. Varían mucho las opiniones de los sabios griegos en orden al asunto y al valor de los misterios. Mientras hay algunos que atribuían á estas fiestas gran importancia religiosa, especialmente á causa de sus conclusiones acerca de la vida futura, otros las consideraban únicamente como fiestas consagradas por la tradición y basadas sobre antiguos mitos, en las cuales podía tomar ó no tomar parte el individuo según su capricho.

Welcker, *Op. cit.*, II. pág. 561 defiende la primera opinión: Döllinger, *Op. cit.*, pág. 114 la segunda.

§ 54. LA RELIGION DE LOS ROMANOS.

Preller, *Mitología romana*, en alemán, 1865. Preuner, *Hestia-Vesta*. 1865.

I. La religión de los Romanos y de los demás pueblos de la Italia antigua (como los Etruscos y Sabinos) procede de la misma fuente que la de los Helenos, mezclada con elementos extraños. Al fondo de concepciones religiosas, comunes á todas ellas, pertenecen Júpiter, Juno y Minerva, los dioses superiores del cielo; Marte, el dios de la guerra, y las deidades de la primavera y de las selvas, los Silvanos y los Faunos. Neptuno es el dios de las aguas; Vesta la diosa del fuego y del hogar

Jano el dios del sol; Diana la diosa de la luna. El carácter distintivo de la religion romana es su estrecha relacion con la moral y con la politica.

Al erigirse el templo de Júpiter (*Jovis pater*) en el Capitolio, su primitiva significacion como dios del claro cielo, y su culto sin imágen, ceden el puesto á su carácter, ántes secundario, y desde entonces predominante, de Dios supremo del Estado romano. Juno es, respecto de Júpiter, lo que Dione respecto de Zeus; Minerva corresponde á la Palas Athene; Jans, como dios del sol, es al mismo tiempo portero del cielo, señor del principio y del fin; Vesta, simbolo, así de la vida de familia, como de su extension la vida del Estado.

II. Posteriormente vienen á agregarse á las primitivas deidades romanas, otras deidades griegas y orientales, siendo las principales de entre ellas Apolo, Demeter (Céres), Dionisios (Liber), y Vénus. Al lado de las deidades principales aparecen multitud de deidades de orden inferior, personificaciones de ideas abstractas, producto de la reflexion. Algunas ideas morales aparecen como deidades — *Fides*, *Custitas*, *Fortuna* — y no hay necesidad de la vida pública ni de la privada que no tenga su deidad correspondiente — *Vajitanus*, *Levana*, *Kumina*, *Rumina* — si bien no podían convertirlas nunca en figuras perceptibles.

III. El rasgo característico de la religion romana es el culto, que informaba enteramente así la vida pública como la privada, y consistía en multitud de prácticas, de consultas y revelaciones de los dioses, de expiaciones y de plegarias. Su superioridad, respecto del culto griego, estribaba en que se mantenía libre de los delirios orgiásticos y servía á fines morales; su lado débil era la identificacion del fin religioso con el del Estado, merced á la cual la religion romana acabó por perder su carácter ético religioso.

§ 55. LA RELIGION DE LOS GERMANOS.

Grimm, *Mitología alemana*, en aleman. 2.^a edicion, Gotinga, 1844. W. Müller, *Historia y sistema de la primitiva religion alemana*, Gotinga, 1844. J. W. Wolf, *Estudios sobre la mitología alemana*, Gotinga, 1852 — 1857. Simrock, *Manual de mitología alemana*, Bonn, 1855. A. Holtzmann, *Mitología alemana*, Leipzig, 1874. W. Mannhardt, *Mitos germánicos*, Berlin, 1858. F. Panzer, *Estudios sobre la mitología alemana*, Munich, 1848 — 1855.

I. El más antiguo de los dioses germánicos era *Tiu*, á cuyo hijo *Tuisko* veneraban los germanos como padre de su raza. El contacto de unas tribus con otras produjo entre los Germanos como entre los Griegos la influencia recíproca y la mezcla de sus deidades, entre las cuales ocupaba el primer lugar Wodan (Odin), dios del agitado cielo y de la

guerra, dispensador de los bienes y de la victoria, que es asimismo dios de la muerte, y llama á los suyos á su propia morada (Walhöll). Posteriormente perdió este último carácter, viniendo á sucederle en él su hermano Loki.

II. Loki es el principio enemigo; sus hijos son *Fenrir*, el lobo, la serpiente Midgard (el mar que circunda la tierra) y *Hel*, que encierra á los muertos en sus sepulcros. *Thor*, el dios del trueno, combate á los gigantes enemigos, miéntras los enanos (espíritus de la tierra) aliados del dios, y el dios del nacimiento y del matrimonio, *Freyr* y *Freyja* combaten al lado de Thor. *Freyr* es el dios de la luz fecundante del sol, *Freyja*, la diosa de la tierra fecundada, á semejanza de Isis y Osiris, pero al mismo tiempo es la diosa de las batallas, que con su cortejo de jóvenes guerreras (Walküren) busca sus víctimas. *Baldur* es el «dios luminoso,» á quien mata el ramo de níspero (símbolo del invierno), y cuyo cadáver queman todos los dioses. La leyenda de la invasion de los dioses (*Ragnarök*) refiere la destruccion de todos los dioses en la lucha con sus enemigos, los cuales perecen tambien en ella, y anuncia el incendio general del universo, despues del cual surgirán un nuevo mundo y una humanidad nueva; y los descendientes de los dioses vivirán bajo la dominacion de Baldur. Esta leyenda expresa gráficamente el sentimiento de la insubsistencia, de la falsedad de este mundo mitológico.

SECCION SEGUNDA.

ORÍGEN Y ESENCIA DE LAS RELIGIONES PAGANAS.

§ 56. EL PAGANISMO COMO DEGENERACION DEL SENTIMIENTO RELIGIOSO.

I. Las religiones paganas no indican los varios grados del desarrollo normal del sentimiento religioso, sino su corrupcion y decadencia. Es necesario reconocer que, ántes de surgir tales religiones, el hombre tuvo una idea más pura y elevada de la divinidad, de que, aunque muy debilitadas á veces, se encuentran huellas en todas las religiones paganas, lo cual no puede explicarse sino por la existencia de una Revelacion primitiva.

Así como el estado inculto y miserable de los salvajes no es el estado primitivo de la humanidad, así su religion no es tampoco el comienzo, sino la degeneracion y corrupcion de la vida religiosa. "Sostengo resueltamente y en toda su extension esta tésis capital: que el hombre tuvo en sus principios un concepto puro

y elevado de Dios, y del culto que habia de tributarle, y que todas las religiones paganas se han respecto de esta religion primitiva como los rayos quebrados á través del cristal con la luz del sol en todo su esplendor., Creuzer, *Op. cit.* I. pág. XI.

II. Las Sagradas Escrituras nos enseñan que la causa de esta decadencia religiosa, fué el pecado del hombre, un acto de su voluntad libre; y esta verdad la confirma plenamente la historia de los errores religiosos.

1. Rom. 1, 18. Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent. Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius. a creatura mundi. per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita, ut sint *incircusabiles*. Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscurantur est insipiens cor eorum. Dicentes enim, se esse sapientes, stulti facti sunt. Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis. et volucrum et quadrupedum et serpentum. *Sap.* 13, 1 sq., se describe extensamente cómo surgió el Paganismo de la divinización de la criatura. Cf. *Sap.* 14, 13 sq.; el Politeísmo no existe desde el principio del mundo ni ha de durar siempre.

En los Santos Padres se encuentra este mismo pensamiento. La mirada espiritual del hombre, criado á imagen de Dios, dice San Atanasio (*Orat. adv. Gent.* c. 3 sq.) se oscureció en la contemplación de las cosas sensibles. desapareciendo, de esta suerte, á sus ojos, la imagen espiritual de Aquél á cuya semejanza había sido criado; se olvidó de Dios y decayendo cada vez más, deificó la criatura bajo formas cada vez más groseras. Cf. Lactancio, *Institut. div.* I. 10 sq.

2. La division religiosa coincide con la formación de las lenguas y de las razas. Los Libros Sagrados nos enseñan que hubo una catástrofe en la vida religiosa, moral é intelectual de la humanidad, á la cual siguió una alteración física. La catástrofe de Babel, (*Gen.* 11, 4 sq.) señala esta division bajo sus tres aspectos. Véase á Kaulen, *La confusión de las lenguas en Babel*, en alemán, Maguncia, 1861. Así como la creencia en un sólo Dios, mantuvo la conciencia de la unidad del género humano, así también la diversidad de dioses trajo consigo la diversidad de lenguas, pueblos y religiones. Desde el punto en que los hombres adoraron á dioses distintos y á veces opuestos entre sí, la humanidad, ántes homogénea, tuvo que fraccionarse necesariamente en agrupaciones diversas. Véase mi *Apología*, II, 3, pág. 428 y ss. M. Müller *Lecciones sobre la ciencia del lenguaje*, en alemán, II, pág. 386 y ss.) trae muchas pruebas en apoyo del hecho de que se trata.

« Una religion mitológica » dice á este propósito, « presupone una religion racional, de la misma manera que un cuerpo enfermo presupone un cuerpo sano. Antes de que los griegos pudieran llamar dioses al cielo y á la tierra, hubo de desarrollarse en ellos necesariamente de algun modo la idea de la divinidad. De aquí que nosotros podamos descubrir siempre á través de la yedra de la fraseología mitológica, tronco sin el cual no habría podido desarrollarse la vida de aquellos parásitos. »

III. La razon última de todas las violaciones, así del órden moral como del religioso. es el apartarse el hombre voluntariamente de Dios, es decir el pecado. Al alejarse el hombre de Él por su propia culpa, se oscureció su inteligencia, y consiguientemente su primitivo conocimiento de Dios, y se debilitó su libertad moral; y en semejante estado, su aspiracion natural y necesaria hacia Dios pudo satisfacerse, aunque sólo aparentemente, con la deificacion de la naturaleza.

San Atanasio (*l. c.*) desarrolló todavia más este pensamiento. El hombre estaba al principio en un estado superior de gracia, el cual perdió por el pecado. En la religion primitiva no estaban, por tanto, mezclados y confundidos, en manera alguna, el espíritu y la materia, Dios y el mundo. El Paganismo propiamente dicho, comenzó por el culto de los astros, que confundió las fuerzas y poderes del mundo visible con los del invisible, y como estos poderes naturales son varios y distintos, de aquí surgió tambien el Politeísmo. Al principio se consideró á los astros como meros símbolos ó manifestaciones de la divinidad que en ellos palpitaba. Pero muy luego se confundió el simbolo con la idea, la manifestacion con el poder espiritual, que en ella mostraba su actividad y su eficacia.

En la antigua religion persa, el fuego no era considerado como divinidad, sino únicamente como simbolo de la divinidad. Véase á Hammer, *Anales literarios de Viena*, vol. VIII, pág. 326; X, pág. 210.

IV. La naturaleza deificada se presenta con las formas y apariencias más diversas, segun los diversos pueblos y países. ora como fruto de la reflexion, ora como engendro de la fantasia. Desde el punto en que se fraccionó la idea de Dios, admitiendo muchos dioses, natural era que se hiciera un nuevo dios de cada nuevo atributo, de cada nueva relacion; y de esta suerte se fué ampliando el círculo de los dioses á medida que se desarrollaron los mitos. Agregóse á esto un elemento histórico. La tendencia á forjar nuevos dioses halló arraigo en el espíritu del pueblo, el cual se glorificaba á sí mismo en sus dioses, convirtiéndolos en patriarcas de su raza. Se supuso que el principio del mundo coincidía con el principio del pueblo respectivo; los miembros de las familias más ilustres aparecieron como hijos de los dioses, como héroes (segun Woss, este es el único origen del mito). La agrupacion de muchas familias ó tribus para constituir una sociedad política, agrandó con la incorporacion de las deidades familiares el panteon de la raza, al cual vinieron á agregarse tambien, aunque no ocuparon en él sino un lugar subordinado, las deidades de los pueblos vencidos.

V. Mientras el Panteísmo naturalista concibe el mundo como un todo uno, aunque se manifiesta bajo formas diversas, y el Politeísmo establece cierto órden jerárquico entre sus dioses, el Fetiquismo fracciona

la divinidad en multitud de manifestaciones aisladas y sin conexión alguna entre sí, como lo son los objetos exteriores y contingentes, á quien considera como seres divinos.

VI. Siendo el Paganismo, en su esencia, naturalismo, todas las manifestaciones del primero se nos muestran como consecuencias necesarias del segundo. La naturaleza se presenta á la consideración del hombre bajo estos dos aspectos: ó engendrando y derramando bendiciones, ó destruyendo y causando la muerte. De aquí el dualismo que se observa en mitos más antiguos. En la naturaleza hay fuerzas engendradoras activas y fuerzas receptivas pasivas; de aquí la oposición entre las deidades varoniles y las femeniles. Sin embargo, la razón última de la vida natural es una solamente; por esto se representó á la humanidad como mujer y hombre al mismo tiempo.

VII. Mientras las religiones naturalistas daban á sus dioses formas visibles, bajo las cuales los presentaban al pueblo para que los adorase, el Paganismo degeneró todavía más, pues se convirtió en culto de las imágenes, en idolatría.

Entre todas las aberraciones religiosas, la que está más en contradicción con la verdadera adoración de Dios, anunciada por la Revelación, es la idolatría (*Ps.* 95, 5: 115, 4—8; *Sap.* 13, 1: 14, 13; *Deuteronom.* 32, 37: 16, 21; *Eccod.* 20, 4. 24); por esto es la que más severamente se prohíbe en las leyes de Moisés. Para el pueblo el ídolo no era una mera señal de recuerdo, sino un ser independiente, divino; el culto de los falsos dioses y el culto de los ídolos son cosas idénticas. Séneca (*ap. Lactancio, l. c. II. 2*), Arnobio (*C. Gent.* I. 39), Luciano (*Jap. confut. c. 8; De sacrif. c. 11*), Plutarco (*De Isid.* 11), comprueban la existencia de la idolatría en este sentido estricto. Atribuíase á la consagración en cuya virtud el ídolo se dedicaba á los usos del culto, fuerza bastante para hacer que la deidad respectiva morase dentro de él, de allí en adelante, como en su propio cuerpo. Quintiliano, *Declam.* 322: "quae Deum inducit.", Minucio Félix, *Octav. c. 23*.

VIII. Las tinieblas del espíritu que se manifiestan en el Paganismo, las horribles consecuencias del culto de los ídolos, que pretendía santificar el asesinato y la deshonestidad, justifican las enseñanzas de la Biblia y la opinión unánime de los Santos Padres sobre el carácter diabólico del Paganismo, por cuyo medio intentó fundar el demonio un imperio de la mentira, de la impureza y del asesinato, en oposición al reino de la verdad, de la pureza y de la caridad.

Ps. 96, 5: *Dii gentium sunt daemonia* (עֲרִיבֵי־אֱלֹהִים). El *Ps.* 106, 37, *Deuteronom.* 32, 17. *Bar.* 4, 7. describe los horrores del culto de Moloch, y de sus sacrificios, que considera como sacrificios diabólicos. Sobre las impurezas de que iban acompañados, véase *Levit.* 17, 7. Por eso el Apóstol califica de culto del

diablo á los sacrificios y á todo el culto pagano I Cor. 10, 20. Esta era tambien la opinion corriente entre los Santos Padres; Justino llama al diablo inventor del culto de los ídolos (*Apolog.* I. 5); cf. Taciano, *Or. adv. Graec.* c. 8 — 10; Atenágoras, *Legat.* c. 23 — 27; Origenes, *C. Cels.* III. pág. 471. San Agustin, *De divinat. daemon.* pass.

IX. De aquí se infiere la imposibilidad de descubrir un sistema fijo, un sentido uniforme en ninguna de las mitologías paganas. Como producto de la fantasía encenagada en el mundo sensible, no de la conciencia serena y de la reflexion, los mitos paganos son mudables y oscuros como la naturaleza misma, y los pueblos á que pertenecen.

« En cuanto se comenzó á fijar por escrito y se intentó reunir y depurar este conjunto abigarrado de leyendas, se descubrieron á cada paso contradicciones insolubles, y una movilidad que se sustrae á todos los esfuerzos por hallar y fijar, en medio de aquel caos, algo permanente y universal. » Döllinger, *Op. cit.* pág. 254.

X. Es, pues, de todo punto falsa é insostenible la opinion (racionalístico-empírica) acerca de la esencia del paganismo, que considera el politeísmo como la forma primitiva del sentimiento religioso, y que, consecuente con esto, tiene al fetiquismo por su primer grado, así en el orden cronológico como en el especulativo.

1. Tal es la opinion de Hume (*Natural History of Religion*, vol. IV de sus obras completas), de Meiners y de Pfeleiderer, *l. c.* Además del testimonio de los escritores de casi todos los pueblos, que muestran haber sido más puras en su origen las formas del culto, y de las relaciones acerca de la creacion y del diluvio que se hallan especialmente en las religiones más antiguas, y que concuerdan en muchos puntos con las que nos ofrece la Biblia, contradicen resueltamente semejante opinion las tradiciones de todos los pueblos relativas á un estado anterior del género humano mejor que el actual, así como á la caída del hombre por el pecado.

« Las más antiguas tradiciones de los pueblos paganos se remontan siempre á un estado paradisiáco, al cual siguió un período mítico de caída, de degeneracion, de enfermedad del género humano. El carácter nacional y mítico que tomó la historia de la humanidad despues de la dispersion de las gentes, engendró aquellas primitivas historias mitológicas de los pueblos cultos de la antigüedad, las cuales dieron cabida en más ó en ménos escala á procesos cósmicos. » C. Werner, *Op. cit.* pág. 601.

2. Hegel (*Filosofía de la religion*, II) partiendo del principio esencialmente panteístico de su sistema, segun el cual lo imperfecto precede siempre á lo perfecto, que es siempre el término de un desarrollo, distingue las siguientes gradaciones en el desarrollo del sentimiento religioso: I. Religiones naturalistas: 1) Religion de la magia (la de los pueblos salvajes); 2) Religion de la fantasía (la de los Indios); 3) Religiones de transicion (las de los Egipcios y Persas). II. Religiones de la individualidad espiritual: 1) Religion de la sublimidad (la de los Judíos); 2) Religion de la belleza (la de los Griegos); 3) Religion de la utilidad (la de los Romanos). III. Religion absoluta (el Cristianismo). Segun Schelling (*Filosofía de la mitología*, en sus *Obras completas*, en alemán, tomos I y II), el proceso

mitológico es asimismo un proceso necesario de la conciencia religiosa del hombre que debe recorrer los diversos grados de desarrollo en la sucesion del bien; grados que no son meras imaginaciones, sino potencias reales, que sirven de base al desarrollo del mundo y constituyen la misma vida de Dios. Así el proceso mitológico es un proceso teogónico. Prescindiendo de las inexactitudes y de la arbitrariedad de Schelling, al aplicar su teoría á historia, y de su concepto panteístico acerca de las relaciones entre Dios y el mundo, esta hipótesis descansa tambien sobre el falso supuesto de que el Politeísmo es un estado, no normal ciertamente, pero sí de transicion respecto del Monoteísmo, y de que el Cristianismo no es un don de lo alto, sino fruto sazonado del desenvolvimiento natural de la humanidad.

XI. Infiérese, por último, de lo que acabamos de exponer, que ningún sistema de interpretacion mitológica, que parta de un principio exclusivo, ya sea el Euhemerismo racionalista ó el cristiano, ya sean los de la interpretacion física, ó alegórica, ó filosófico-religiosa, pueden dar buenos resultados. Todos estos elementos tienen su valor relativo, pero el distinguirlos y separarlos con exactitud será siempre un problema insoluble.

San Agustin (*Civ. Dei* VI. 5) expone, siguiendo á Varron los varios sistemas de interpretacion de los mitos. Tria genera theologiae dicit esse, i. e. rationis, quae de diis explicatur, eorumque unum *mythicon* appellari, alterum *physicon*, tertium *civile*. . . *Mythicon* appellant, quo maxime utuntur poetae, *physicon* quo philosophi, *civile*, quo populi.

Una de las más antiguas maneras de interpretacion de los mitos es la euhemerística. Segun Euhemeros († 300 a. Chr.) los mitos nacieron del recuerdo de hombres notables, á quienes la generaciones posteriores elevaron á la categoría de dioses. Más tarde la adoptaron Kircher (*l. c.*), Banier y Clericus. Vossio (*Op. cit.*) y Panny (*Op. cit.*) consideran los mitos como desfiguracion de personas y sucesos bíblicos. Huet. (*Demonstratio evangelica*, 1672), L. Thomassin (*Histoire de la fable conférée avec l'histoire sainte*, 1731), Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*), y, en parte, tambien Fourmont (*Réflexions critiques sur les anciens peuples*, 1735) pretenden demostrar que los dioses paganos, así en el fondo, como desde el punto de vista lingüístico, son tergiversaciones de personajes bíblicos.

La interpretacion filosófico-alegórica cuenta entre sus mantenedores á Natalis Comes, (*Op. cit.*), Agustin Steuch (*De perenni philosophia*, LL. X. Lyon, 1650) y á G. Hermann (*Sobre la esencia y el método de la mitología*, Heidelber, 1819), segun el cual los mitos tenían un sentido filosófico, no conocido sino de los sacerdotes paganos, y á Buttmann. Welcker se interpuso como mediador entre Hermann y Creuzer, sosteniendo que la parte más antigua de la mitología griega procedía del Oriente, y la más moderna era patrimonio del helenismo puro; aunque conviniendo, por lo demás, en que la mitología primitiva era una especie de filosofía natural expresada á la manera sacerdotal.

La interpretacion físico-cósmica fué ensayada primeramente por los estóicos; y entre los modernos la han aceptado Scheffer S. J. (*Coelum poeticum seu sphaera astronomica*, Praga, 1685), Felipe Cesium (*Coelum astronomicum poeticum*, Amsterdam, 1662), Plüche (*Op. cit.*), Boulanger (*Op. cit.*), y especialmente Dupuis (*Op. cit.*). Lobeck y Renan no consideran los mitos sino como juegos caprichosos de la fantasía infantil.

De las relaciones de los mitos con el Cristianismo han tratado en época reciente Luken (*Op. cit.*), Faber (*The Origin of Pagan Idolatry*, London, 1816), v. Lasaulx (*Estudios sobre la antigüedad clásica*, en alemán, 1854), Sepp. *El Paganismo y su importancia para el Cristianismo*, Ratisbona, 1857) y Stiefelhagen (*Op. cit.*, pág. 204 y ss.).

SECCION TERCERA.

RELACION DEL PAGANISMO CON EL CRISTIANISMO.

§ 57. EL PAGANISMO SIRVIÓ DE PREPARACION AL CRISTIANISMO.

I. El Paganismo desconoce las doctrinas fundamentales de la Religión verdadera, sobre todo, la unidad y la personalidad de Dios, su esencia, su espiritualidad, su santidad, su justicia y su providencia; por esto la adoracion que tributa á Dios es un culto meramente externo que fomenta por varios modos el pecado y la inmoralidad.

En Roma mismo se ofrecieron al principio sacrificios humanos, los cuales fueron sustituides más tarde por los veinticuatro maniquis de junco con figura humana, que las vestales arrojaban desde el puente Sublicio al rio en los Idus de Mayo (Ovidio, *Fast.* V. 521; Varron, VII, 44). En el año 227 a. Chr., se ofrecieron todavía en Roma sacrificios humanos para cumplir con una sentencia de los libros sibilinos (Livio, XXII. 57); hasta el año 95 no se prohibieron de un modo terminante y absoluto por un senado consulto, tales sacrificios; y todavía despues se infringió esta prohibicion en circunstancias extraordinarias (Plinio, *H. N.* XXVIII. 2). Sobre los sacrificios humanos entre los griegos, véase á Dollinger, *Op. cit.* pág. 203 y ss. Acerca de estos mismos sacrificios en los diversos pueblos á Lasaulx, *Op. cit.* pág. 252. Sepp, *Op. cit.* II. pág. 95 y Weber, *Revista de la sociedad oriental alemana*, XVIII. pág. 262 y ss.

II. Consecuencia necesaria del desconocimiento de la naturaleza y de los atributos de Dios, fué el desconocimiento de la verdadera naturaleza del hombre, de su origen y destino, de su espiritualidad é inmortalidad, de su fin moral, de la esencia del pecado y del camino de la salvacion.

Los comienzos del género humano y los de cada pueblo en particular se confundían en sus mitos respectivos, con lo cual echó raíces el particularismo. El pueblo griego creía que el hombre sobrevivía más allá del sepulcro, aunque sólo con una existencia oscura y sombría; pero la creencia en la inmortalidad no la formuló sino muy rara vez, ó nunca quizá, como doctrina clara y segura, sino más bien como imaginacion y sentimiento vago. La mitología, que rara vez expone una idea moral, era impotente para fomentar la moralidad; por el contrario las fábulas obscenas de los dioses, sus representaciones en las casas y en los templos, así como los juegos religiosos, eran frecuentemente una excitacion al crimen. Vid. pág. 160. "Tres son los rasgos principales que caracterizan las opiniones y la conducta del Paganismo con respecto al pecado y al

mal; ó los presentan como cosas inocentes, ó suprimen el pecado en el hombre, imputándosele á la divinidad, ó, finalmente, lo consideran como inevitable ó invencible. „ Döllinger, *Op. cit.* pág. 266. Los griegos y los romanos concebían de un modo exterior y mecánico, así la idea de pecado, como la correlativa de purificación. Esto nos explica la boga de la Astrología, de la Mágia, de la Nigromancia y de la Teurgia, hermanadas con la crueldad, la voluptuosidad y el asesinato.

III. De aquí el profundo sentimiento de inquietud, la miseria de la vida, el vacío interior de la existencia, y a pesar de todo esto el temor de la muerte; así como en el orden civil, la degradación de la naturaleza humana, el despotismo y la esclavitud, cánceres de las sociedades paganas.

1. Los griegos imaginaban que la existencia del hombre en la vida futura era la de una sombra; de aquí su temor á la muerte (Hebr. 2, 15). Juzgábanse entregados sin defensa á los caprichos del destino, y su vida carecía de objeto, porque carecían de verdad y de esperanza (I Thess. 4, 13). Frente á un poder secreto y oculto, á quien no conocían ni podían satisfacer, el pensamiento de la nulidad de todos sus esfuerzos esparcía sus negras sombras aún sobre las existencias más felices.

2. La antigüedad clásica no conocía el concepto de la libertad, basado en la conciencia, ni creía verdaderamente responsable al hombre de sus actos. La moralidad griega y romana se disolvía en el Estado, cuya base era la esclavitud. El esclavo era un instrumento animado (Aristóteles, *Pol.* I. 3; *Eth. Nicom.* VIII. 13), una cosa, no una persona. La esclavitud universal tuvo su más cumplida expresión, y el pecado de la idolatría su fruto más sazonado en la deificación y en el culto de los Emperadores.

IV. A pesar de todo esto el Paganismo preparó al mundo para recibir a Cristo, negativamente; pues, después de haber recorrido todos los grados y agotado todas las formas del error, sin que satisficieran sus necesidades morales y religiosas, debía ser necesariamente muy viva en los pechos más sanos la aspiración hacia la verdad suprema.

V. El Paganismo sirvió también de preparación positiva al Cristianismo en cuanto que: *a)* aún entre las formas abigarradas del mito no se había extinguido la creencia en Dios; *b)* había subsistido el sentimiento del pecado y la necesidad de la expiación; *c)* aún el culto privado y el público, la oración y el sacrificio.

1. Acerca de la universalidad y la necesidad de la idea de Dios y aún de la creencia en su unidad, véase á Tertuliano, *De testim. anim.* y *Apologet.* c. 17. Aunque la doctrina de la transmigración de las almas es una tergiversación de la creencia en la inmortalidad (Empedocles, Pitágoras, Platon), sin embargo, su fundamento es la idea de la vida futura. Donde se ve esto con

más claridad es en el juicio de los muertos de los egipcios y del pueblo zendo. Esta misma idea sirvió quizá de base á las representaciones plásticas de los misterios eleusinos.

2. Con ella se relacionan las purificaciones por la sangre y el agua. La idea de la impureza moral y física se encuentra más ó ménos viva en todos los pueblos antiguos, especialmente entre los griegos, los persas, los egipcios y los indios. Antes de la dispersion de las gentes debió ya haber comenzado á formarse el concepto de la pureza y de la impureza, basado en un profundo sentimiento ético y natural, que sirvió de dique á las crecientes invasiones de la inmoralidad. La distincion entre lo puro y lo impuro, la idea de que el hombre se manchaba por el contacto ó por el goce de cosas impuras (los cadáveres — la menstruacion), se encuentra en la mayor parte de los pueblos cultos y aún en muchos pueblos salvajes. Aunque se había enturbiado y oscurecido la idea de la culpa, y no se concebía la de expiacion en toda su pureza, sin embargo, las instituciones de la penitencia y de la reconciliacion que se observan en todos los pueblos, principalmente bajo las varias formas del sacrificio, ofrecían un punto de enlace á la doctrina del Cristianismo.

3. El sacerdocio público surgió en la mayor parte de los pueblos, como clase especial y como institucion ordenada, del sacerdocio del hogar y de la familia. El hombre rendía homenaje á Dios por medio de los sacrificios cruentos é incruentos, y en los sacrificios humanos, sustituidos luego por los de seres irracionales, le ofrecían la expiacion de su culpa. El sacrificio iba acompañado de la plegaria, del himno religioso. Mientras los templos de los indios, egipcios y babilonios reproducen la impresion de la naturaleza en los países respectivos, con las formas grotescas y fantásticas de su fauna y de su flora, el templo griego se presenta como una obra artistica libre y perfecta en su género. El templo helénico es la forma arquitectónica correspondiente al dios helénico, modelado sobre la personalidad humana. La grandiosidad aterradora de los templos orientales desapareció; la divinidad y su morada se humanizaron. Los ídolos no surgieron hasta más tarde: ni los antiguos indios, ni los persas, ni los germanos tenían imágenes de sus dioses (Eusebio, *Præp. evang.* I. 6. 9). El ídolo contribuyó más que otra cosa alguna á rebajar la idea de Dios entre los pueblos paganos, singularmente entre los griegos, cuyo arte no representaba en él sino al hombre ideal; de aquí la reaccion del pueblo de Dios contra los ídolos. Pero no es ménos cierto tampoco que al representar la divinidad en figura humana, el griego aludía en presentimiento al verdadero Dios que había de tomar carne entre los hombres.

El culto de los pueblos antiguos era expresion y actuacion de la naturaleza religiosa del género humano, lo cual constituye asimismo una relacion entre los cultos paganos y el Cristianismo; pues todo lo que es verdaderamente humano es también, por el mismo caso, cristiano.

VI. Agréganse á esto los restos de la Revelacion primitiva que, aunque oscurecidos y desfigurados, conservaban las religiones paganas, en particular la idea de la Revelacion de Dios al hombre, la cosmogonía,

el estado primitivo del hombre y su caída, y las tradiciones relativas al diluvio y al Mesías.

La creencia de que el hombre había recibido de Dios las ciencias y las artes, era comun á toda la antigüedad. Véase á Nägelsbach, *Teología homérica*, IV. 3. Jenofonte, *Memorab. Socrat.* IV. 4. Platon, *Polit.* pág. 271 sq. Sobre las diversas tradiciones de los pueblos antiguos véase á Lüken, *Op. cit.*, pág. 40 y ss. Delitzsch, *Génesis*, en alemán, 1853.

VII. Así áun los errores de las religiones paganas, que no son en muchos casos sino verdades desfiguradas, y alusiones á una religion futura más acabada y perfecta; hasta los más abominables horrores del Paganismo, los sacrificios humanos, la magia, la teurgia y los oráculos, revelan el deseo de santificarse por medio de una expiacion omnimoda y perfecta, y la necesidad que el hombre sentía de ser directamente adoctrinado por el mismo Dios acerca de su mision religiosa y moral. La idea de un órden superior penetraba en todos los órdenes de la vida terrena, y preparaba al hombre para el conocimiento del reino sobrenatural de la verdad y de la gracia.

1. El Cristianismo es la palabra que descifra el enigma del mundo antiguo, que permite conocer, así los elementos de verdad que conservaba, como la razon última de sus errores: es, en suma, la luz esplendorosa, que ilumina aquellas densísimas tinieblas. Por ésta la Iglesia ha condenado con razon la opinion de aquellos que, negando toda conexion entre el Cristianismo y las religiones paganas, no aciertan á ver sino mentira y pecado en estas últimas. *Conc. Trident.* Sess. VI. Can. 7. Prop. damn. ab Alex. VIII. Prop. 5. Paganí, Judaei, haeretici aliiqvi hujus generis nullum omnino á Jesu Christo accipiunt influxum; adcoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem, sine omni gratia sufficiente (Denz. 1162). Cf. Viva in hanc th. Cf. Prop. Quesn. XX. 26. 27. 29.

2. No ha faltado quien intente ver en los hechos, doctrinas y misterios de las mitologías y religiones paganas anteriores al Cristianismo, como un oculto presagio de las saludables verdades del Cristianismo. No hay duda que tales ensayos son legítimos, con tal de que no se funden en semejanzas meramente exteriores, sino que pongan la mira en la afinidad positiva, así formal como ideal, de los mitos entre sí, y en su relacion con las verdades de la fe cristiana. Atendiéndose á esta prescripcion, apenas se podrá hallar en las religiones paganas más, ni otra cosa, sino ecos variamente diversificados, mancos y mezclados con toda suerte de elementos extraños, que considerados aisladamente, serian de todo punto incomprensibles, y que sólo por su conexion entre sí y con la verdad cristiana, pueden reconocerse como reflejos de esta misma verdad. Mas no se debe, en manera alguna, pretender descubrir rasgos de la Historia Sagrada de la Revelacion cristiana en los mitos paganos. La historia de los dioses paganos, como basada sobre un concepto perturbado por el Naturalismo, es absolutamente contraria á la historia sagrada. » C. Werner. *Op. cit.*, pág. 491.

SECCION CUARTA.

LAS RELIGIONES MONOTEISTAS NO CRISTIANAS.

Habiendo sido Israel el único de los pueblos antiguos que conoció y confesó la unidad de Dios, claro es que las demás religiones monoteistas no cristianas tienen que ser religiones posteriores al Cristianismo, que habiendo tomado algo de la Revelacion Divina, la han desconocido y desfigurado, colocándose por tanto en oposicion declarada con el Cristianismo. A esta categoria pertenecen el Islamismo, y el Judaismo posterior á la Religion cristiana.

§ 58. EL ISLAMISMO.

Sprenger, *Vida y doctrinas de Mahoma*. en aleman, 3 vols., 1861 — 65. Muir, *The Life of Mohamed*, 4 vols., 1861. Weil, *El profeta Mahoma, su vida y su doctrina*, Stuttgart, 1843. v. Kremer, *Historia de las ideas dominantes en el Islamismo*, 1868. Haneberg, en el *Diccionario teológico de Friburgo*, V. pág. 845 y ss.

I. La religion de los Árabes antes de las predicaciones de Mahoma, era el Politeísmo, cuya deidad superior, á la cual estaban subordinadas todas las demás, era Allah. Creían que los dioses moraban en los objetos naturales (por ejemplo, en los árboles y en las piedras), y hasta una época relativamente moderna no acostumbraron á representarlos en imágenes. Merced á la influencia judía, ya antes de Mahoma se habían formado algunas comunidades monoteistas, á una de las cuales pertenecían los padres del fundador del Islamismo.

Mahoma (el desposado) nació el año 551 despues de Jesucristo: comenzó en el 612 á predicar sus supuestas revelaciones (la más importante de las cuales, la que él llamaba su viaje al cielo, decía haberla tenido en 619); huyó á Medina en 622; conquistó á la Meca en 630 y murió en 632 de una enfermedad nerviosa, epilepsia, segun unos (Zonaras, Weil), histérico, segun otros. Pudo muy bien haber tenido al principio, por efecto de su enfermedad, accidentes y alucinaciones, que él consideró como revelaciones verdaderas; pero es lo cierto que todas sus supuestas revelaciones de tiempos posteriores ofrecen el carácter de la reflexion y de la premeditacion. Las más bajas pasiones, la sensualidad, el odio y el más salvaje deseo de venganza lo dominaron, especialmente en los últimos años de su vida. "Entusiasmo febril unido á la más vulgar cobardía, espíritu de sacrificio en aras de un fin elevado, y vanidad grosera, debilidad y áun sumision á los demás, y junto con esto terquedad y astucia, sinceridad y falsia: tales son algunos de los sintomas psíquicos contradictorios de la enfermedad que padecía Mahoma., Sprenger, *Op. cit.*, I. pág. 313. Los diversos viajes que

hizo como comerciante al Norte de Arabia, donde se habian establecido muchos judíos y cristianos nestorianos, contribuyeron quizá al desarrollo de sus ideas religiosas. El primo de su primera mujer, Chadidscha, era sacerdote cristiano, acaso de la secta de los Nasireos judíos. "Destruído el Paganismo de suerte que Mahoma restaurase y terminase, en consonancia con todos los profetas venerados ántes de él, la religion de Abraham, los árabes ismaelitas venian á ser el centro de la Revelacion verdadera, y Meca el primer santuario de la humanidad. A esta idea debió su origen el Islamismo, cuya forma primitiva nos ofrece el Coran., Haneberg. *Op. cit.*

II. El dogma fundamental del Islamismo es la unidad de Dios, cuyos principales atributos son la omnipotencia y la sabiduría infinitas, concebidas por Mahoma bajo el prisma de un antropomorfismo grosero. Al lado del dogma de la unidad de Dios, figuran en primer término en la dogmática mahometana, la autoridad de Mahoma, como Profeta supremo y último despues de Abraham y de Cristo, y la del Coran, cuyo texto primitivo está conservado en el cielo.

1. Islam significa la paz resultante de la adhesion á Dios; los sectarios del Islam se llaman "Moslim.," Los sectarios de Mahoma, no contentos con proclamarlo Profeta, lo declararon infalible é impecable, y decoraron con milagros, en número cada vez mayor, la historia de su vida. El Coran contiene las revelaciones de Mahoma, consignadas al principio en hojas sueltas para que fuesen leídas por los creyentes.

2. El Coran, uno de los más preciados monumentos de la literatura árabe desde el punto de vista literario, presenta casi siempre á Dios dirigiendo su palabra al hombre. A pesar del entusiasmo con que están escritas algunas de sus partes, fáltale en absoluto aquella nobleza moral y aquella elevada concepcion de Dios que distingue á los Profetas del Antiguo Testamento. Se extiende en largas consideraciones acerca de la grandeza de Dios, los pecados de los hombres, la dignidad del Profeta, los horrores del infierno y las delicias del cielo; y contiene también disertaciones rituales y jurídicas, plegarias y fórmulas de hechicería (*Sur.* 113. 114).

III. Mahoma exagera hasta el fatalismo la doctrina de la omnipotencia, la omnisciencia y la misericordia de Dios, considerando el primero de estos atributos como causa de todos los sucesos, por entender que sólo así queda á salvo la sublimidad de Dios. La Resurreccion, el juicio y la recompensa son partes esenciales de la dogmática de Mahoma, el cual se aplicó especialmente á combatir la Trinidad, la Divinidad de Jesucristo y la veneracion de las imágenes.

Mahoma concibe la voluntad omnipotente de Dios, como la de un déspota oriental, que gobernára el universo sin otra norma que su ciego capricho. Es evidente que esta idea está en abierta contradiccion con la doctrina de las recompensas de la otra vida: además, tanto el mérito como el demérito moral son ineficaces en el Islamismo, en razon á que, merced á los ruegos del

Profeta todos los musulimes alcanzan el Paraiso, miéntas todos los infieles son sepultados en el infierno. El Coran describe las delicias del Paraiso con los mismos colores sensibles con que retrata los tormentos del infierno. Alrededor del trono de Dios están los ángeles y, entre ellos, los principales son: Gabriel, Miguel é Israsil. El demonio, Eblis, es un ángel caído.

IV. Los fundamentos de la moral alcoránica son el precepto de orar cinco veces al día, los ayunos en el mes de Ramadam, las purificaciones, la peregrinacion á la Caaba de la Meca, y los diezmos. El único aspecto favorable del Islamismo lo constituye los sentimientos de oracion y de humanidad que procura infundir á sus adeptos.

1. La Caaba, el santuario más antiguo de los árabes, está consagrada á Abraham, y en ella se custodia una piedra negra, que la leyenda relaciona con Adam. El jefe legítimo de los musulimes es el Imam. Mahoma dió cabida en su sistema religioso á muchas costumbres tradicionales de los árabes, y áun á algunas de sus creencias (por ejemplo, la doctrina del "Dschinn,"): su moral no se eleva un ápice sobre la moralidad y las ideas dominantes en el pueblo árabe.

2. El desarrollo de la doctrina de Mahoma se redujo á coleccionar sus sentencias y refundirlas bajo la forma de principios jurídicos. En el siglo VIII el Islamismo se había fraccionado ya en dos sistemas: el de los sonitas y los schiitas, el primero de los cuales se subdividía á su vez en cuatro escuelas ortodoxas, á saber, los hanifitas, malekitas, schafeitas y hanabalitas. Las purificaciones mahometanas están calcadas sobre las de los judíos: el muessin recuerda á los fieles las horas destinadas á la oracion. Los sábados debe el muslim acudir á las mezquitas para recitar las plegarias de costumbre. El pronunciar los noventa y nueve cognombres, y por último, el nombre de Dios, sirviéndose al efecto de cuentas engarzadas en un cordón, es género de oracion peculiar de los sectarios del Islamismo. Mahoma prohibió, así el uso de la carne de cerdo, vedado ántes á los judíos, como el vino, vedado asimismo á los nasireos. Nada tan meritorio para el muslim como hacer la guerra santa contra los infieles (denominacion que abarca á paganos, cristianos y judíos). La circuncision, costumbre tradicional de los árabes, les es preceptuada terminantemente.

V. El culto islamítico es meramente exterior y pobre, sin sacrificios, ni sacerdocio propiamente tal, á semejanza de su doctrina acerca de Dios, á quien privan de todos sus atributos éticos. El despotismo, juntando en una misma mano la potestad espiritual y la temporal, sirve de obstáculo á todo progreso social, miéntas la poligamia (la ley permite cuatro mujeres legítimas y cuantas concubinas quiera á cada muslim), y sus bajas ideas acerca de la mujer hacen imposible la vida de familia. La esclavitud subsiste, aunque algo mitigada, entre los mahometanos. El Coran es contrario á toda cultura científica, y con la prohibicion de las imágenes, impide el desenvolvimiento de las artes.

1. El Mahometismo comenzó muy luego á dividirse en sectas; además de los schiitas (sectarios de Ali), aparecen en el siglo VIII los motazilitas (disidentes), representantes del Racionalismo, que ciertamente tenia razon de ser respecto del Islam y de su eclecticismo grosero. Bajo los abasidas estos últimos llegaron á ser la secta dominante.

2. Uno de los fenómenos más singulares de la historia del Islam, es el sufismo. (Tholuck, *Florilegio de la mística oriental*, en aleman, 1836; Rosen, *Mesneri*, 1849). Haneberg distingue en él tres periodos: desde Harun-al-Raschid hasta las Cruzadas; desde éstas hasta el fin de la primera dominacion de los mongoles (1330), y desde aqui hasta la ruina de la segunda. El sufismo, sistema en que se manifiesta la influencia de las ideas cristianas y pérsicas, aspira á procurar á sus adeptos la union con Dios. En el segundo y tercer periodo prevalecen resueltamente, como se observa especialmente en sus principales representantes. Dscheladeddin Rumi y Mahmud Schebisteri, la tendencia panteística y antinomística; prueba de que el Monoteismo abstracto conduce derechamente al Panteísmo.

3. Si el Islamismo por su doctrina de la unidad de Dios, es muy superior al Paganismo, en cambio su bajo concepto del matrimonio y de la familia, la confusion de las potestades espiritual y temporal, la sancion que otorga á la sensualidad, y sus crueldades en la guerra santa, lo colocan al mismo nivel de las religiones paganas. El Islamismo es, con el Cristianismo y el Budhismo, una de las tres religiones más difundidas por el globo. El número de sus adeptos — desligados, es cierto, enteramente entre sí, sin centro de union, sin culto ni sacerdocio propiamente tal, y divididos en multitud de sectas — se eleva á más de cien millones, diseminados en Europa, Asia y Africa. No puede negarse que las tribus salvajes del interior del Africa son deudoras al Islamismo de cierta, aunque pobre y miserable cultura. Por lo demás, ni el carácter de su doctrina, ni su historia de mil años permiten considerar al Islamismo como un estadio de preparacion ó de transicion respecto del Cristianismo.

4. Los adelantos científicos y artísticos de los árabes en la córte de los Califas de Bagdad, y especialmente en España, nada prueban en pro, sino mucho resueltamente en contra de la importancia del Islamismo como poder civilizador; pues sus progresos en la filosofía y las bellas artes, lejos de tener su raiz en la Religion, eran ajenos á ella y frecuentemente hostiles. Y áun este florecimiento fué breve, y hubo de cesar bien pronto por lo mismo que no se alimentaba de la vida íntima del pueblo; y ni siquiera fué original, sino debido á la influencia cristiana. La filosofía árabe se calcó sobre la de Aristóteles, á quien los árabes no conocieron sino por medio de los cristianos nestorianos. El arte árabe debió su sér y sus progresos á los modelos y á los maestros bizantinos. Véase á Renan, *Averroes et l'Averroïsme*, 1853. Lübke, *Elementos de historia del arte*, en aleman, 1868, pág. 278 y ss.

§ 59. EL JUDAISMO POSTERIOR AL CRISTIANISMO.

Raimundo Martin. *Pugio fidei*. Leipzig, 1867. A. Geiger. *El Judaismo y su historia*, en alemán, 3 vols., Breslau, 1865 — 71. Grätz, *Historia de los judíos hasta la época actual*, vols. 3 — 11. Leipzig, 1854 — 70. Jost, *Historia del Judaismo y de sus sectas*, 3 vols., Leipzig, 1857 — 59.

I. El Judaismo posteristiano ha llegado á ser lo que tenía que ser necesariamente, despues que Israel hubo desconocido su mision de servir de preparacion para Cristo. Su carácter actual es, pues, estar en contradiccion consigo mismo. y si esto no es causa de su completa disolucion, débese á que el Judaismo no es una mera sociedad religiosa, sino una sociedad nacional, base positiva de la primera.

II. Por eso el Judaismo, siu haber llegado á su plenitud, es ya una ruina; es un estado religioso sin vínculo político; particularista por naturaleza, vive diseminado, sin embargo, entre todos los pueblos; progresivo por razon de sus ideas, se ha petrificado, sin embargo, en la esclavitud de la letra.

III. Perecieron todas las instituciones teocráticas en que descansaba su vida moral y religiosa. Enmudeció mucho tiempo há la voz de sus profetas; desaparecieron el templo, el altar, los sacerdotes y los sacrificios. De todo su culto sólo conserva la oracion y la lectura. La ley, que debía despertar el deseo del Mesías, ha perdido su importancia, y como ordenada en sus partes esenciales, como ley judicial y ceremonial, para condiciones de vida que han desaparecido hace mucho tiempo, es imposible de cumplir. Las interpretaciones lógico-jurídicas de los rabinos meticulosos son impotentes para resolver sus contradicciones internas, y engendran una casuística seca y una exterioridad grosera.

IV. El Judaismo aventaja al Islamismo por la esperanza en el Mesías, que es al mismo tiempo la razon de su decadencia interior, como que no puede cumplirse y da ocasion á innumerables engaños. Uno mismo es el Dios de ambos Testamentos; pero el Nuevo Testamento estaba oculto en el Antiguo. El Cristianismo vino á descubrirlo, lo libró de las limitaciones del particularismo, y purificó y profundizó la moral (prohibiendo la poligamia y el divorcio, aboliendo la diferencia entre israelitas y extranjeros, *Deuteron.* 23,31).

El Judaismo en su forma antigua, sujeto al yugo de los rabinos, atentos sólo á las secas, artificiosas y estériles disputas sobre la casuística del Talmud, y de su culto, reducido á un conjunto de minuciosas y complicadas ceremonias, ha desaparecido para siempre, es ya de todo punto imposible en Europa. El moderno culto judáico está calcado sobre el culto cristiano; de

suerte que lo mejor que tiene el Judaismo lo ha tomado del Cristianismo, á quien tanto odia. Al judío que piense, no le queda otro medio, dado que no puede retroceder al Talmudismo, sino abrazar el Cristianismo, aceptando así su propia religion en toda su plenitud y pureza, ó renunciar, echándose en brazos de un racionalismo vago, á los últimos restos de su fe y su vida religiosa.

V. El Cristianismo tomó sobre sí y cumplió la mision de Israel. que fué conservar y desarrollar la Revelacion Divina. Desde entonces el Judaismo se ha petrificado en su interior, y ha mostrado al exterior una esterilidad absoluta.

Aunque el Judaismo no tuvo ciertamente la mision de combatir positivamente al Paganismo y propagar sus doctrinas entre los pueblos paganos, sin embargo, llegó á difundirse algo en el mundo pagano por medio de los " prosélitos de la justicia „ (*גְּרֵי הַצְּדִקָּה*) y de "la puerta „ (*גְּרֵי הַשַּׁעַר*, *σεβόμενοι τὸν θεόν*, Josefo, *Antiquit.* XIV. 7. *Act.* 13, 50; 16, 14. 17, 4; 18, 7). Aquellos eran paganos que, ingresando en el Judaismo, se sometían á la circuncision y rompían de esta suerte enteramente el vínculo que los unia con los adoradores de los ídolos (Tácito, *Hist.* V. 5); los últimos se llamaban así porque no se les permitía traspasar las puertas del templo, y despues de renunciar al culto de los ídolos, estaban obligados á guardar los siete mandamientos de Noé.

Séneca (ap. San Agustin. *Civ. Dei.* VI. 11) atestigua el gran número de estos prosélitos: *Cum interina usque eo secleratissime gentis consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit. cuncti ceterisque leges dederunt. Illi tamen causas ritus sui noverrunt, sed major pars proculi facit, quod cur faciat ignorat.* Dion Casio (XXXVII. 16. 17) dice tambien á este propósito: *Ἦτε γὰρ γάρχα Ἰουδαία καὶ αὐτοὶ Ἰουδαῖοι ἀνομιλάται. Ἡ δὲ ἐπικλησίαις, αὐτῶν ἰσχυροὺς μὲν οὐκ οἶδ' ὅταν ἤρξαστο γενέσθαι, ἔργα δὲ καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις ἀθεράπτως, ὅσοι τὸ νόμιμα αὐτῶν, καίπερ ἀλλοθιναῖς ὄντες, ζήλοισι.* Cf. *Matth.* 23, 15.

FIN DEL TOMO PRIMERO.

ÍNDICE.

INTRODUCCION.

DE LA TEOLOGÍA Y DE LA APOLOGÉTICA EN GENERAL.

Páginas.

§ 1. Idea, objeto, método y division de la Teología.....	1
--	---

APOLOGÉTICA.

§ 2. Su idea, método, division é historia.....	18
--	----

PARTE PRIMERA.

LAS PRUEBAS DE LA RELIGION CRISTIANA.

<i>Demonstratio Christiana</i>	43
--------------------------------------	----

LIBRO PRIMERO.

Religion y revelacion.

SECCION PRIMERA.

DE LA RELIGION EN GENERAL.

§ 3. Prenociones sobre la Religion.....	44
§ 4. Concepto inmediato sobre la Religion.....	69
§ 5. Origen de la Religion.....	89
§ 6. Necesidad absoluta de la Religion.....	93
§ 7. Orden natural y orden sobrenatural.....	101
§ 8. Determinacion inmediata del orden sobrenatural.....	110
§ 9. La vision de Dios.....	113
§ 10. El amor de Dios en el orden natural y en el sobrenatural.....	119
§ 11. Religion natural y Religion sobrenatural.....	123

SECCION SEGUNDA.

DE LA RELIGION REVELADA.....	124
------------------------------	-----

TRATADO PRIMERO.

Concepto, posibilidad y necesidad de la revelacion.

§ 12. Concepto y division de la revelacion.....	125
§ 13. Guerra del naturalismo y del deísmo contra la revelación divina sobrenatural.....	130
§ 14. Posibilidad de una revelacion divina positiva, así mediata como inmediata, así interna como externa.....	141

§ 15.	Posibilidad de la revelacion de misterios.....	147
§ 16.	Necesidad de la revelacion divina.....	156
§ 17.	Necesidad de la revelacion por la insuficiencia de la religion y de la moral naturales.....	168

TRATADO SEGUNDO.

De los criterios de la revelacion.

§ 18.	De los criterios de la revelacion en general.....	174
§ 19.	Especies de criterios.....	188
§ 20.	Determinacion inmediata de los criterios de la revelacion.....	196

TRATADO TERCERO.

De los criterios externos de la Revelacion en particular.

§ 21.	El milagro.....	205
§ 22.	Posibilidad del milagro.....	213
§ 23.	Cognoscibilidad del milagro.....	219
§ 24.	Fuerza demostrativa del milagro.....	225
§ 25.	La profecia.....	230

LIBRO SEGUNDO.

De la Religion cristiana.

§ 26.	Método de la demostracion.....	241
-------	--------------------------------	-----

SECCION PRIMERA.

EL HECHO HISTÓRICO DE LA REVELACION DIVINA.

§ 27.	El testimonio de la Iglesia.....	248
§ 28.	Los libros del Nuevo Testamento.....	262
§ 29.	Autenticidad, integridad y credibilidad de los Evangelios.....	268
§ 30.	La vida de Jesús segun el testimonio de las fuentes no cristianas.....	286

SECCION SEGUNDA.

JESÚS, DIOS Y ENVIADO DE DIOS.....

§ 31.	Las declaraciones de Jesús sobre sí mismo.....	295
-------	--	-----

LOS CRITERIOS EXTERNOS DEL CRISTIANISMO.

TRATADO PRIMERO.

La prueba por las profecias.

§ 32.	La Antigua Alianza.....	300
§ 33.	Las profecias mesiánicas de la Antigua Alianza.....	308
§ 34.	Los tipos mesiánicos.....	322
§ 35.	La plenitud de los tiempos.....	326
§ 36.	Las esperanzas del Mesías en la época de Cristo y su cumplimiento en él.....	334
§ 37.	Las profecias de Cristo.....	344

TRATADO SEGUNDO.

La prueba en los milagros.

PRIMERA PARTE.

Los milagros en la historia del Señor.

§ 38. Los milagros obrados por Cristo.....	348
§ 39. Milagros obrados por el Padre para comprobar el carácter y la mision divina de Jesucristo.....	355
§ 40. Los milagros que siguieron á la muerte de Cristo: la resurreccion y la ascension al cielo.....	357

SEGUNDA PARTE.

Los milagros del Señor en la historia de la Iglesia.

§ 41. La divinidad del cristianismo, demostrada por la fundacion y propagacion de la Iglesia.....	363
§ 42. La divinidad del cristianismo, demostrada por la conservacion de la Iglesia en el curso de los siglos.....	372
§ 43. La prueba del martirio en la Iglesia Católica.....	373

LOS CRITERIOS INTERNOS DEL CRISTIANISMO.

DISERTACION TERCERA.

§ 44. La persona de Jesús de Nazaret.....	376
§ 45. La obra de Jesús.....	379

LIBRO TERCERO.

Las religiones no cristianas.

SECCION PRIMERA.

LAS RELIGIONES PAGANAS EN GENERAL.

TRATADO PRIMERO.

Las religiones de los pueblos salvajes.

§ 46. Las religiones de los pueblos que viven en estado natural.....	388
§ 47. Transicion de los pueblos salvajes á los civilizados. Las religiones de Méjico y del Perú.....	391

TRATADO SEGUNDO.

Las religiones en pueblos civilizados.

PRIMERA PARTE.

Las religiones de Oriente.

§ 48. La religion de los Chinos y de los Japoneses.....	394
§ 49. La religion de los Indios.....	397
A. <i>La religion de los Vedas</i>	397

	<i>B. El Brahmanismo primitivo</i>	399
	<i>C. El Buddhismo</i>	402
§ 51.	La religion del mundo asirio-babilonio.....	407
§ 52.	La religion de los Fenicios.....	408

SEGUNDA PARTE.

Las religiones de Occidente.

§ 53.	La religion de los Griegos.....	410
§ 54.	La religion de los Romanos.....	431
§ 55.	La religion de los Germanos.....	411

SECCION SEGUNDA.

ORÍGEN Y ESENCIA DE LAS RELIGIONES PAGANAS.

§ 56.	El Paganismo como degeneracion del sentimiento religioso.....	415
-------	---	-----

SECCION TERCERA.

RELACION DEL PAGANISMO CON EL CRISTIANISMO.

§ 57.	El Paganismo sirvió de preparacion al Cristianismo.....	421
-------	---	-----

SECCION CUARTA.

LAS RELIGIONES MONOTEISTAS NO CRISTIANAS.

§ 58.	El Islamismo.....	425
§ 59.	El Judaismo posterior al Cristianismo.....	429