

BIBLIOTECA POPULAR
LOS GRANDES PENSADORES



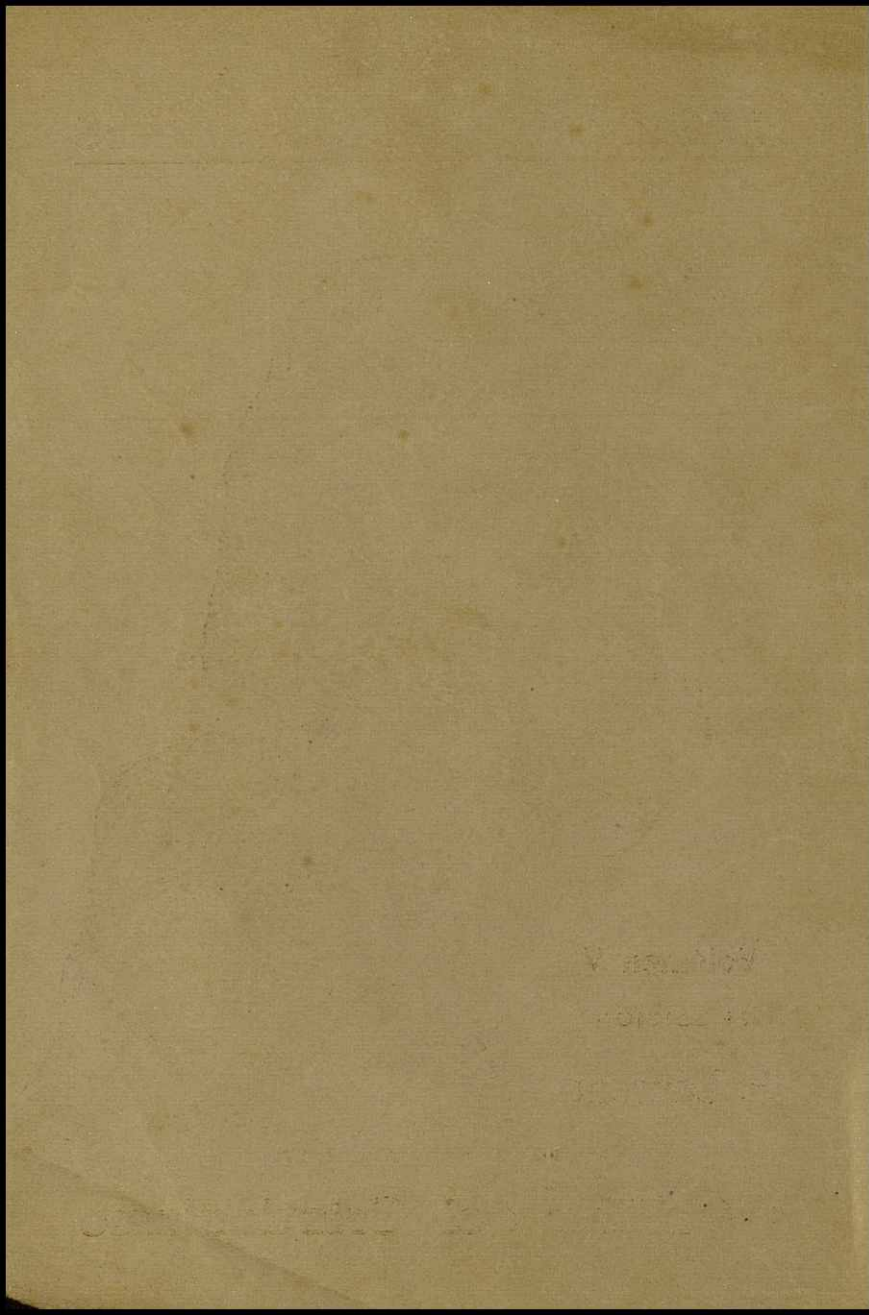
Volúmen V

2^a EDICIÓN

F. Laurent

Crítica del Cristianismo

PRECIO 60 Cts.



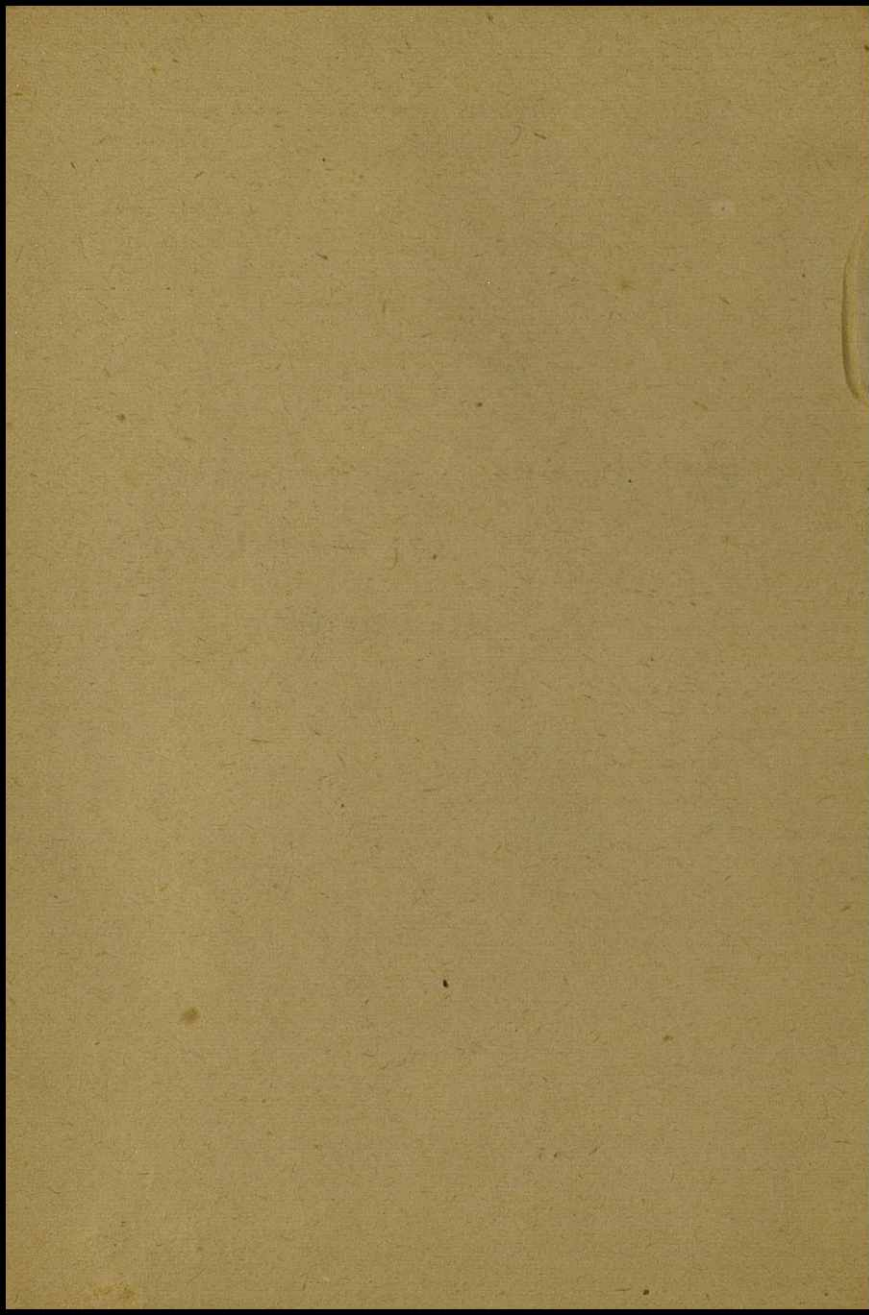
700

F. Laurent

R-518

N-5/3

MFN 286



BIBLIOTECA POPULAR
LOS GRANDES PENSADORES

F. Laurent

Profesor de la Universidad de Gante

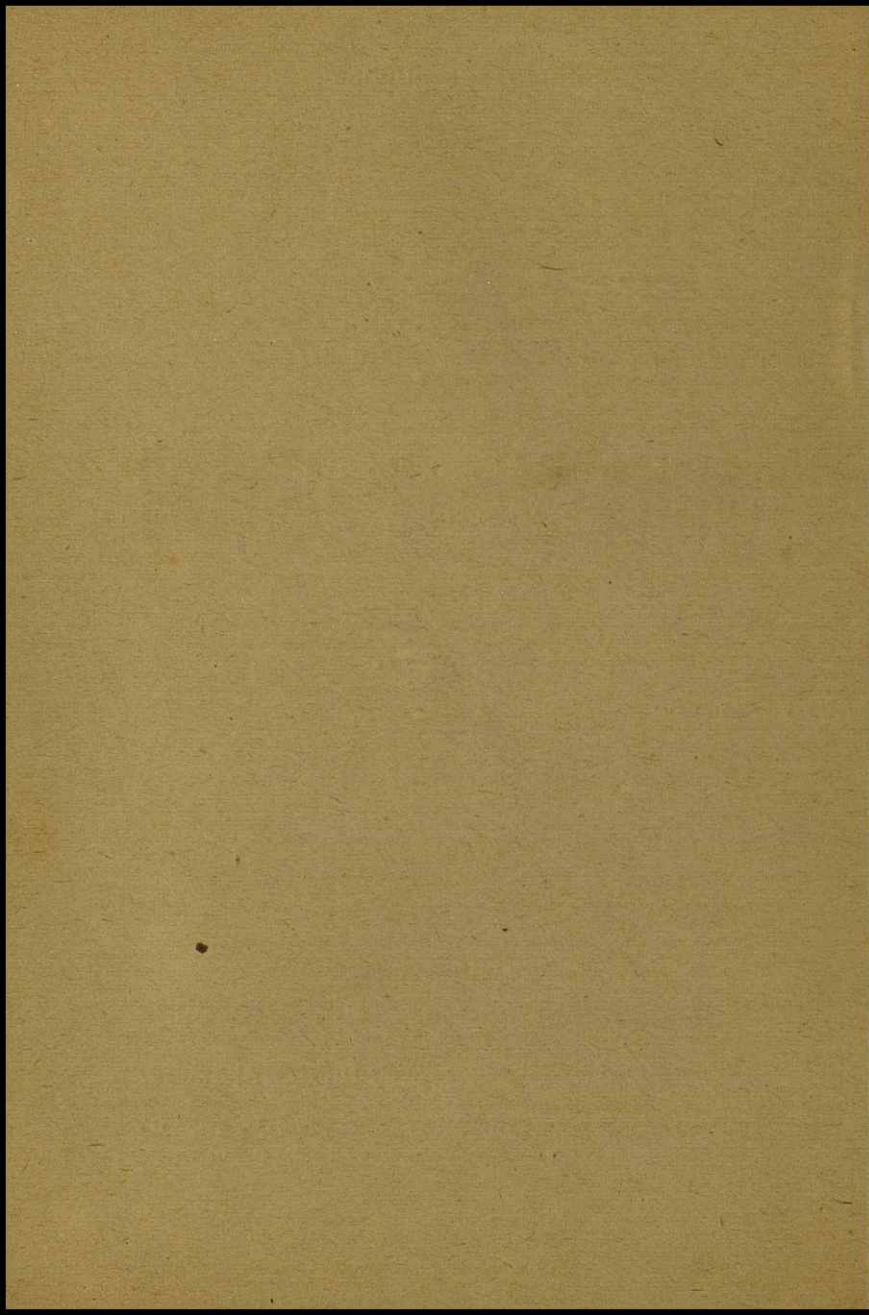
CRÍTICA DEL CRISTIANISMO

VOLUMEN V - SEGUNDA EDICIÓN

CASA EDITORIAL
PUBLICACIONES DE LA ESCUELA MODERNA

BARCELONA
—
CORTES, 478

BUENOS AIRES
—
PICHINCHA, 1867



FRANCISCO LAURENT

Noticia biográfica

El notable jurisconsulto e historiador meritisimo, del cual van a continuación algunos curiosos y profundos trabajos de critica, nació en Luxemburgo en julio del año 1810.

Cursó con aprovechamiento extraordinario la carrera de jurisprudencia en las Universidades de su país, y se le ve aparecer en la vida política de Bélgica, como Jefe de División en el Ministerio de Justicia.

En 1836, es decir, cuando contaba tan sólo 26 años, se nos presenta como Profesor de Derecho civil en la Universidad de Gante, que ya gozaba merecida fama entre los establecimientos culturales belgas.

Liberal de buena cepa, profundamente convencido de la bondad de sus ideas, defendiólas desde la cátedra

con la palabra y con la pluma, donde quiera que se le presentó ocasión para ello.

Hombre de ideas, Laurent, no las sacrificó nunca a las circunstancias del momento, ni a bajos intereses personales.

La integridad de aquel carácter, la elevación del criterio filosófico del joven profesor, pronto causó alarma primero, estupor después entre los clericales belgas que, desde muy antiguo, abrigan la pretensión de ejercer un absoluto predominio sobre todos los órdenes de la vida nacional.

Los católicos belgas, organizados en partido militante, son inafatigables y tenaces, como los católicos de todo el mundo, y como los católicos de todo el mundo son además arteros.

Los jesuitas inventaron para ellos, sin duda, la inmoral teoría de que «el fin justifica los medios», y a la consecución del fin de acabar con Laurent y sus doctrinas, de desembarazarse de adversario tan terrible, no vacilaron en sacrificarlo todo.

El lector que ha asistido en nuestro país a las cruzadas promovidas por los católicos españoles para desposeer de sus cátedras a hombres eminentes como Morayta, Salmerón, Arenas y Odón de Buen, comprenderá fácilmente que los ultramontanos belgas no perdonaron medio de inutilizar al profesor adversario.

Afortunadamente para los intereses de la libertad, había en Bélgica, ese pequeño hermoso país que ha engrandecido y sublimizado, al arrasarlo, ciñéndole la corona del martirio, el desenfrenado militarismo alemán, una poderosa corriente liberal que puso a raya a los clericales y llegando hasta las alturas del poder

gubernamental logró que el Ministerio Decker sostuviera a Laurent en su cátedra.

No consagraba sólo a ella su talento excepcional y su tiempo el profesor Laurent.

Dando pruebas de una fecundidad asombrosa, escribía su obra memorable «Estudios sobre la Historia de la Humanidad», que absorbió nueve años de su laboriosa vida, desde 1861 a 1870.

La aparición de este libro desencadenó terribles tempestades entre los fanaticos y los ignorantes, dos ejemplares distintos de una misma raza: la de los hombres creyentes; pero en cambio, y hay que alegrarse de ello, desde la aparición de los primeros volúmenes de los «Estudios sobre la Historia de la Humanidad», arranca la gloria mundial de su benemérito autor.

Francia, Alemania y hasta América, celebraron con júbilo la aparición del libro y lo vertieron a sus idiomas respectivos contribuyendo a la difusión de su doctrina.

En España también, aunque algo más tarde, por razón de nuestro atraso en todo, penetró traducida la obra magna del ilustre historiador belga.

Simultáneamente escribía y casi simultáneamente daba a luz en Bruselas otro libro notabilísimo por la sabiduría que encierra y el espíritu liberal que lo inspira: «Principios de Derecho Civil.»

Este libro le colocó en primera fila entre los más notables jurisconsultos de Europa y fué adoptado como obra clásica en todos los países en que imperaba el Código civil llamado Napoleónico.

Posteriormente escribió y publicó otro libro muy

importante, «Derecho Civil Internacional», que apareció en 1880-82, y que asimismo tuvo un éxito extraordinario en el mundo intelectual.

Por aquel mismo tiempo, el ministro de Justicia E. Bara, encargó a Laurent que redactase, a modo de preparación, un trabajo sobre la revisión del Código civil, como así lo hizo, dándolo a la estampa en los años 1882-84.

Laurent, además de un historiador, filósofo o jurista de valía extraordinaria, era un filántropo a quien preocupaban hondamente las cuestiones sociales, como lo demostró con su actividad práctica y su orientación ideológica.

A ella obedece la fundación en Gante de la Sociedad Collier, creada para difundir el espíritu de orden y economía entre las clases obreras, de la cual se derivó más tarde la institución del ahorro entre la juventud escolar.

Francisco Laurent murió, después de haber vivido intensamente la verdadera vida, la vida del pensamiento, en la ciudad de Gante, en febrero de 1887.

CRISTÓBAL LITRÁN

¿Qué es el Cristianismo?

I

Podrá parecer extraña la pregunta que hacemos, pero es muy seria y ha sido contestada de muy diversas maneras. Para unos el cristianismo se resume y confunde en Jesucristo, el Hombre-Dios; Cristo es el pan de vida de que se alimenta la humanidad desde hace dieciocho siglos, y de que se alimentará hasta la consumación de los tiempos. Otros consideran a Jesucristo como el revelador de una religión poderosa, pero creen que no difiere por su naturaleza de los fundadores de todas las religiones que gobiernan las almas. En el primer sistema, que es el de la ortodoxia católica y protestante, el cristianismo es un hecho sobrenatural; es obra de Dios: los hombres desempeñan en él un papel pasivo y reciben la fe por una gracia especial y puramente gratuita, con o sin la mediación de una Iglesia. En el segundo sistema, por el contrario, el

cristianismo es obra del espíritu humano, inspirada ciertamente por Dios; pero, sin embargo, imperfecta, como todo lo que procede de seres imperfectos, e incesantemente modificable y perfectible con los sentimientos y las ideas de los hombres.

Según esto hay infinitas variedades en la manera de concebir, ya el cristianismo revelado, ya el cristianismo humano. Basta recordar las innumerables sectas que dividen al protestantismo y las profundas disidencias que existen en el seno mismo de la Iglesia, que se dice una e inmutable por excelencia. Pero ahora podemos prescindir de esta contrariedad de opiniones, y fijarnos en el punto de vista esencial, de donde procede. Hay una cuestión principal que domina estos detalles. ¿Jesucristo es Hijo de Dios, coeterno con el Padre? ¿El Evangelio es una revelación milagrosa? ¿Procede el cristianismo de Dios o de los hombres? Cuantos escriben sobre cristianismo, así como todos los que se llaman cristianos, deben empezar por responder con franqueza a estas preguntas; de no hacerlo, su situación es falsa; hablan sin entenderse a sí mismos y, por consiguiente, sin provecho para ellos ni para los demás.

En el terreno de la historia todas las religiones son un instrumento providencial de la educación de los pueblos. Antes de Jesucristo hubo religiones y las hubo después del establecimiento del Cristianismo. Para Zoroastro, para Moisés, para Boudha ni para Mahoma se reivindica un origen divino. El único de quien se hace un ser divino hasta el punto de identificarlo con Dios, es el fundador del cristianismo.

Considerando el cristianismo como un hecho histó-

rico, debemos preguntarnos si en su esencia difiere de las demás religiones; si su doctrina, su establecimiento, su difusión necesitan para explicarse la milagrosa intervención de la divinidad. La cuestión es capital. Aun admitiendo la posibilidad de todos los milagros con los que se explican el advenimiento de Jesucristo y su obra, es preciso ver si es necesario el elemento sobrenatural para comprender el cristianismo. Si el desarrollo del humano espíritu, según las leyes generales, basta para dar cuenta de un hecho histórico, es innecesario recurrir a medios excepcionales, porque hasta los mismos partidarios de los milagros confiesan que no los hace Dios sin objeto y sin necesidad. Ahora bien; cualquiera que compare la predicación evangélica con el pasado del género humano, reconocerá que la antigüedad sirvió de preparación a Jesucristo. Los Padres de la Iglesia no han dudado nunca que el cristianismo procede del mosaísmo: ¿cómo lo habían de negar cuando el mismo Cristo lo proclama?

Ahora bien, el mosaísmo es obra de los profetas, es decir, de hombres inspirados por Dios, pero sin acción ninguna milagrosa; hoy están conformes con este punto los protestantes, los judíos y los librepensadores. Puesto que el cristianismo no difiere en esencia del mosaísmo, la consecuencia es clara: la ley nueva no es una revelación divina, como no lo era la ley antigua. Los Padres de la Iglesia reconocían también que Sócrates y Platón enseñan lo que Jesucristo ha predicado; no pueden explicarse esta sorprendente conformidad sino transformando a los filósofos en discípulos de Moisés y de los profetas. Es importante esta confesión. El mosaísmo de Platón es una fábula;

sí, pues, fué uno de estos cristianos anteriores a Cristo, de que hablan los Santos Padres, queda probado que la ley natural de la razón basta para explicar el origen del cristianismo. La historia está con este fundamento en su derecho desechando como superflua la idea de revelación. Si esto es cierto respecto de la doctrina evangélica, con mayor razón lo es respecto de la prolongación de la *buena nueva*. Durante mucho tiempo la fe ha visto prodigios en todo, y se celebra aún hoy la rápida extensión del cristianismo como un hecho sobrenatural; no se considera que a fuerza de prodigar los milagros y de hacerlos intervenir en acontecimientos evidentemente regidos por el curso natural de las cosas, se compromete el elemento milagroso. La historia ha desvanecido las ilusiones de los cristianos y destruído su influencia. Según los escritores eclesiásticos, el Evangelio dió la vuelta al mundo en cuanto fué predicado: hoy, al cabo de dieciocho siglos, vemos que los cristianos están aún en minoría en la tierra. He aquí, pues, un milagro que los hechos están negando incesantemente. La historia explica, mucho mejor que el pretendido milagro, cómo se extendió el cristianismo por el mundo antiguo y cómo ha convertido y moralizado a los Bárbaros.

La historia nos explica por qué se ha mezclado con el cristianismo el elemento milagroso, en términos que todo el cristianismo no ha sido más que un largo milagro. Jesucristo empieza por ser el Mesías predicho por los profetas, esperado por los judíos. Este hecho sobrenatural desempeña gran papel en las creencias de Cristo y de sus discípulos, así como en la fundación del cristianismo. La idea del fin del mundo y del

inmediato advenimiento del reino de Dios sobre esta tierra, está relacionada con él. He aquí un milagro completo: pero ¿quién se atrevería hoy a sostener que el Mesías y el mesianismo, el fin del mundo y el reino de Dios no han sido una ilusión, un error de la raza judía, de que han participado Jesucristo y sus Apóstoles? Así, pues, el primer germen de cuanto el cristianismo encierra de sobrenatural, es una ilusión, ¡un error! Cuando la *buena nueva* sale de la Judea y se difunde entre los gentiles, el Mesías se transforma por la fuerza de los cosas; deja de ir unido a los destinos del pueblo judío para convertirse en Salvador de los paganos, lo propio que de los hijos de Israel. Al engrandecerse su misión, lo sobrenatural, que entraba ya en la concepción del Mesías, debía adquirir también un nuevo desarrollo: Cristo se fué convirtiendo en un personaje cada vez más divino.

En el gentilismo había creencias que favorecieron sensiblemente esta tendencia a divinizar al fundador de la nueva religión.

No pudiendo los filósofos concebir cómo Dios, que es la perfección absoluta, entra en relación con el mundo imperfecto de las manifestaciones, imaginaron un *Verbo* y un *Hijo* de Dios que crea el mundo y que está en relación permanente con la humanidad. Los filósofos que abrazaron el cristianismo transportaron a Jesucristo lo que enseñaba la filosofía acerca de las hipóstasis divinas. De esta manera el Mesías fué convertido en el *Verbo* Hijo de Dios, es decir, un ser más o menos idéntico con el Ser absoluto. Costó, sin embargo, muchas vacilaciones y muchas luchas el que la divinidad de Jesucristo fuese aceptada por los teó-

logos. La masa de los fieles opuso menos dificultades. Era aquella una época de credulidad excesiva. Los que creían en los prodigios y milagros de cualquier impostor no podían encontrar extraño que Dios se hubiese manifestado y tomado cuerpo en un rincón de la Judea.

He aquí cómo se desarrolló sucesivamente el elemento sobrenatural del cristianismo. Si el Mesías de los primeros discípulos de Cristo es un error judío, el Hijo o el Verbo de Dios que se hace hombre es un error del gentilismo.

Los judíos se negaron a creer en aquel Dios-Hombre, y la humanidad ha acabado por participar de su incredulidad. ¿Volverá a la fe de sus padres? Creyentes hay que así lo esperan y que se esfuerzan por hallar, ya en la tradición cristiana, ya en la naturaleza misma del hombre, motivos para creer en el mayor y más imposible de los milagros, en el Creador que se convierte en criatura. Esto es forjarse una extraña ilusión y desconocer la esencia misma de la fe. ¿Porqué creyeron los Apóstoles que Cristo era el Mesías? ¿Acaso por argumentos teológicos y filosóficos? La mayor parte de ellos no se hubieran hallado en estado de comprenderlos. Por otra parte, ¿cómo ha de fundarse lo sobrenatural en la razón, puesto que lo sobrenatural excede a la razón o la contraría? Los apóstoles creyeron en el mesianismo de Cristo, porque ya estaban imbuídos en la creencia de que el Mesías había de venir; creyeron en lo sobrenatural porque la tendencia del espíritu humano en aquella época de su vida era creer en lo sobrenatural. El niño cree mil cosas que el hombre no cree. De la misma manera la

humanidad ha creído en el Mesías, después en el Verbo o Hijo de Dios, no en virtud de argumentos racionales, sino porque necesitaba un Dios menos abstracto que el Ser absoluto. Si los hombres insensiblemente han desertado de los altares de Cristo, ¿consiste esto en que el razonamiento los ha convencido de que el ser infinito no puede convertirse en ser finito? La mayor parte de los que dejan de creer se verían muy apurados para dar razón de su incredulidad. No creen ya, porque han llegado a esa edad de la humanidad en que lo sobrenatural pierde su valor; porque Dios, en su grandeza y en su bondad, se manifiesta a ellos en todos los actos de su vida, en todos los instantes de su existencia; porque no sienten ya la necesidad de un Dios que se haga hombre, de un Mediador.

Contra esta incredulidad no hay argumentos que valgan, de la propia manera que los argumentos no conmueven la fe cuando es verdadera y fuerte. Los primeros adversarios del cristianismo, Celso, Porfirio, Juliano, han dicho cien veces más de lo necesario para deshacer la revelación: esto no ha impedido que el mundo adore a Cristo. Aun cuando los modernos defensores del cristianismo tradicional tuvieran mejores razones que las que alegan en favor de los milagros cristianos, el mundo no creería en ellos, porque el tiempo de los milagros ha pasado.

No se cree, porque ya no se puede creer. A esto no hay nada que responder. Esto es tan cierto, que aquellos a quienes se desea convertir no se toman siquiera el trabajo de escuchar a los que les hablan.

II

¿El cristianismo es la verdad absoluta? Desde el momento en que el cristianismo deja de ser una religión revelada milagrosamente, no es más que un hecho histórico; por lo tanto, no cabe discutir acerca de su verdad absoluta. El cristianismo es un momento en el desenvolvimiento del género humano, lo mismo que el mosaísmo y el budhismo. Todas las religiones contienen un elemento de la verdad eterna; a este título ganan el imperio de las almas, y así presiden durante siglos a una fase particular de la humanidad. Todas las religiones contienen también y necesariamente una parte de error, porque son obra del hombre, y porque, en parte al menos, son producto de necesidades pasajeras y de circunstancias de tiempo y lugar, transitorias por su naturaleza. ¿Por qué había de ser otra la ley con respecto del cristianismo? Por lo mismo que es un hecho histórico, debe, junto a las verdades eternas que contiene, estar contaminado de errores que se refieren a la imperfección humana en la época en que nació o en que se ha desarrollado. Pero, si es imperfecto como todo hecho histórico, es también imperfectible.

Nada impide, pues, que repudie la herencia de sus errores y que complete los elementos de verdad que

encierra. A título de religión perfectible, puede aspirar a gobernar la humanidad en el porvenir como la ha regido en el pasado. Si tiene, por el contrario, la pretensión de poseer la verdad absoluta, debe inmovilizarse en la confesión de ciertos artículos de fe que constituyen la fórmula de esta verdad; pero una religión inmóvil y una sociedad progresiva son incompatibles, porque cambiando las ideas y los sentimientos, deben también modificarse las creencias. Si no hay ningún camino abierto al progreso religioso, fatalmente se entabla una lucha entre la sociedad y la religión, y no es la sociedad quien sucumbe en esta lucha.

Sin embargo, la pretensión del cristianismo tradicional es poseer la verdad revelada, y por tanto, inmutable. No es necesario combatir a los defensores de esta verdad absoluta; se combaten ellos entre sí de manera tal que el uno neutraliza al otro, y en definitiva aparece la verdad absoluta como una gran ilusión de la fe. La Iglesia católica es el representante por excelencia de la pretensión indicada. Proclama abiertamente que Cristo es Hijo de Dios, coeterno con el Padre, que ha revelado la verdad a sus discípulos y que ha fundado el pontificado en la persona de San Pedro, como órgano de la revelación.

He aquí una doctrina que, al parecer, tiene todas las ventajas de la certidumbre: todo consiste en cerrar los ojos y los oídos y creer ciegamente cuanto nuestra Madre, la Santa Iglesia, nos manda creer. Pero cuando se penetra en el fondo de la tradición católica, se ve a los católicos que se vanaglorian de su unidad, no ponerse de acuerdo sobre el punto esencial de saber cuál es la autoridad que tiene por misión fijar la doc-

trina cristiana. ¿El cristianismo de los Padres griegos es el de los Padres latinos? Gregorio Nazianceno ensalza la libertad del hombre tanto como San Agustín la deprime. Gregorio de Niza quiere salvar a todas las criaturas, mientras que el gran doctor de Occidente condena a la inmensa mayoría de la especie humana. ¿La Iglesia latina ha permanecido cuando menos fiel a la doctrina agustiniana? Si aquel a quien los papas han celebrado como el mayor de los Padres volviese al mundo, pasaría por un hereje y aun por heresiarca: veríase en él al precursor de Lutero y de Calvino. He aquí a la verdad absoluta singularmente comprometida. ¿Qué sería, pues, si preguntásemos cuál es el órgano de esta verdad? En el siglo XV, los concilios generales, los más solemnes que se han reunido nunca, han declarado que el poder confiado por Jesucristo a su Iglesia residía en ellos, y este sentido ha sido durante siglos el del galicanismo. Hoy los que dominan en el mundo católico son los ultramontanos, y su primer artículo de fe es que el pontificado es quien representa a la Iglesia. ¿Dónde está la verdad? ¿En los decretos de Constanza o en Roma? ¿En Bossuet o en Veuillot? ¿No es una irrisión titularse poseedor de la verdad absoluta y no saber quién es su depositario y su intérprete?

Pasemos al campo protestante. El catolicismo, al menos tiene aspecto de unidad. En el seno de la Reforma, la anarquía es completa. Los protestantes rechazan la Iglesia y su tradición para atenerse a la Escritura. Según ellos, los libros sagrados están inspirados y revelados por la divinidad. ¿Pero quién nos dice que aquellas hojas de papel están dictadas por el Es-

íritu Santo? Las pruebas de la divinidad de las Escrituras se reducen a los milagros y a la evidencia interior. En cuanto a los milagros, sería menester empezar por probar la prueba: siglos hace que se ha desafiado a los cristianos a presentar sus testimonios; no han faltado respuestas, pero tan poco convincentes, que nadie puede creer ya en una inversión milagrosa de las leyes de la naturaleza, y las miserables parodias que en nuestros días se han intentado para volver a reanimar la fe expirante son tan vacías, que demuestran mejor que todos los razonamientos, que todos los milagros no se han dirigido nunca más que a la estupidez humana. Queda la evidencia interior de la Escritura. Gracias a los trabajos de la ciencia, el argumento se ha vuelto contra la revelación, y con tal brío, que el cristianismo histórico ha vacilado en las almas de los más creyentes. Si la Escritura es revelada, es menester que encierre la verdad absoluta sobre todas las cosas, lo mismo sobre historia y sobre ciencias naturales que sobre moral; y ¿se comprende que la Escritura esté dictada por el Espíritu Santo y que el Espíritu Santo dicte errores groseros sobre la Astronomía, la Geología, la Cronología?

Si la Escritura contiene errores evidentes, errores vulgares en el tiempo en que fueron escritos, ¿no es una prueba de que es una obra humana? Las creencias supersticiosas que aparecen en todas las páginas de la Biblia y de los Evangelios, ¿prueban la divinidad de aquellos libros a que se llama sagrados?

En vano han tratado los protestantes de mantener la verdad absoluta revelada. Por el solo hecho de dejar a todos los creyentes el derecho de creer la Escri-

tura y de explicarla, la revelación ha cambiado de naturaleza; interpretada por la razón progresiva ha dejado de ser inmutable, para ser progresiva también.

El progreso que se efectúa en el seno del protestantismo es tan evidente, que no hay manera de negar esta transformación del cristianismo histórico. ¿Qué hay de común entre el cristianismo de Channing y el de Calvino? Lo que tienen de común, arguye precisamente contra la revolución. Uno y otro proceden de la Sagrada Escritura. ¿Qué quiere decir esto? ¿Que la letra de la Biblia y de los Evangelios no ha permanecido la misma? Sí, pero es la razón progresiva quien la explica. Lo cual equivale a decir que en cada edad los intérpretes de los libros sagrados les atribuyen los sentimientos y las ideas del tiempo en que escriben. En este caso el cristianismo no es ya la religión de Cristo, sino la religión de la humanidad. ¿Por qué no obrar más francamente? ¿Por qué no confesar que el cristianismo del siglo xix no es ya el del Evangelio?

Para quien no está cegado por la fe, esta verdad es más evidente que la luz del día. No puede negarse que los redactores de los libros sagrados participaban de los errores de su tiempo en materia de ciencias. Ahora bien, ¿no está la religión en relación con las ideas y los sentimientos de la época en que nace? San Agustín confiesa que Dios ha debido dar dos revelaciones a los hombres, porque la verdad debe siempre proporcionarse a la capacidad de aquellos a quienes quiere iluminar. Si la ley de Moisés no bastaba cuando la venida de Cristo, porque la humanidad había cambiado, ¿por qué ha de ser el Evangelio para siempre la ley del género humano, cuando éste cambia ince-

santemente? Por la misma razón por la que, según San Agustín, era preciso para los contemporáneos de Jesucristo una fe distinta que para los contemporáneos de Moisés y de los profetas, es precisa para los pueblos modernos una fe diferente de la que bastaba para los Romanos del Imperio y para los Bárbaros del Norte.

III

En el fondo, las sectas más avanzadas del protestantismo están conformes con los filósofos.

Proclaman atrevidamente que el cristianismo no es una religión inmutable, que es esencialmente progresiva. Pero para seguir siendo cristianos, pretenden que todos los progresos que se llevan a cabo en el dominio de la religión no son más que una evolución del pensamiento de Cristo. De aquí la extraordinaria importancia que atribuyen a los libros en que se encuentran consignadas las palabras de Jesucristo y de sus primeros discípulos. De aquí el importante papel que desempeña la crítica en el seno del protestantismo. Puesto que la verdad está consignada en textos, es preciso

asegurarse de su autenticidad; atacar la autoridad de un Evangelio o de una epístola de San Pablo, es atacar al cristianismo como un hecho histórico, como un momento en el desarrollo de la humanidad, la crítica de los textos pierde su importancia; debe ceder el puesto, en nuestra opinión, a la crítica de las ideas. Debemos insistir acerca de esta diferencia que separa a la crítica filosófica de la crítica cristiana; la cuestión es capital, porque bajo ciertos puntos de vista interesa a los destinos religiosos de la humanidad.

Si se cree que el cristianismo es la verdad absoluta y que esta verdad se halla contenida en los libros revelados, la salvación de los individuos y la suerte de la humanidad dependen, por decirlo así, del trabajo de la crítica. ¿No es nuestra principal misión conocer la verdad, para hacer de ella la regla de nuestra vida? Si es así aún para el librepensador, con mayor razón debe inquirir el creyente la palabra divina que ha revelado la verdad, porque según la creencia de la inmensa mayoría de los cristianos, la fe en la revelación o la práctica de los deberes que prescribe es el único camino por el que se entra en el reino de los cielos. Para el católico este trabajo no existe; confía en la iglesia y cree y hace lo que le ordena creer y hacer; con esto tiene asegurada la vida eterna. El protestante se encuentra en situación mucho más crítica. No tiene más elemento de certidumbre que un libro. ¿Cuál debe ser su ansiedad, si la crítica llega a borrar esta palabra de vida? ¿No es esto quitarle la llave del reino de los cielos? Creía en la divinidad de Cristo por la fe en San Juan o en tal epístola de San Pablo. ¿Y si la crítica demuestra que el Evangelio es de un cristiano alejan-

drino, que la epístola sobre la cual se fundaba su fe no es de San Pablo? ¿Qué será de su creencia en el Salvador, en el Mediador? Si la crítica tiene su lado grave, tiene también un lado que raya en lo ridículo. ¡Las condiciones de la salvación dependerán de la interpretación de la Escritura; variarán con los progresos que haga la exégesis! ¡Hoy es preciso creer lo que dice San Juan! ¡Mañana no es preciso creerlo! ¡Singular verdad absoluta que varía con la ciencia, que es aceptada aquí y repudiada allá! Estas consecuencias de la crítica aplicada a la Sagrada Escritura, ¿no deben inspirar dudas muy serias acerca de la fe revelada y de las Sagradas Escrituras?

Tal es en realidad la obra y la misión de la crítica: es un instrumento de demolición. Creemos que la obra está acabada, que la misión está cumplida. El suelo está sembrado de ruínas, la fe está aniquilada. ¿Por qué obstinarse en remover siempre los mismos restos? La crítica alemana se ha ocupado sin descanso en esta ingrata tarea. Creemos que no dará otro resultado más que aumentar la incertidumbre y, por tanto, disminuir la fe. En el extranjero se señalan con sorpresa las diarias variaciones de aquellos sabios teólogos; derriba el uno lo que edifica el otro; diríase que fundan sistemas por el puro placer de establecerlos. De aquí la esterilidad de sus resultados, que después de tantos trabajos causa admiración. La inutilidad de la crítica alemana reconoce todavía una causa más honda. Los que a ella se dedican son teólogos de profesión, y por consiguiente cristianos. Muy lejos de pensar en demoler el cristianismo, creen que lo reconstituirán mediante sus trabajos. Pero aun llamándose y creyéndose cris-

tianos, destruyen los fundamentos del cristianismo histórico. Colocados en esta falsa posición, se ven llevados, por decirlo así, fatalmente, al absurdo, puesto que emplean para consolidar el cristianismo, el arma destinada a destruirlo. ¿Cómo se ha de hacer la luz en caos semejante? Los trabajos de los críticos no conducirán a ningún resultado hasta que tengan conciencia del fin hacia que se encaminan, hasta que se coloquen en el punto de vista de la filosofía, del librepensamiento.

Cuando las cuestiones debatidas por la crítica se examinan bajo este punto de vista, pierden mucho de importancia. Mientras haya cristianos, se discute y se discutirá si Jesucristo se ha llamado Hijo de Dios, en el sentido de que ha creído en su divinidad. La crítica podrá probar que Cristo, lo mismo en su propia convicción que en la de sus discípulos, era solamente el Mesías; pero no convencerá ni a un solo creyente. Se cree sin razón y se deja de creer sin que intervenga la crítica para nada. ¿Qué importa para los librepensadores que Cristo se haya creído o no un ser divino? Esto tiene importancia, pero es indiferente para la cuestión fundamental de la revelación.

Aun cuando Jesucristo se hubiera proclamado Dios, la filosofía no por ello creería en su divinidad.

No hay entre los críticos cuestión más debatida que la del autor del Evangelio que lleva el nombre de San Juan. ¿Pertenece al Apóstol o es obra de algún cristiano imbuido en la filosofía alejandrina? ¿Data del primero o del segundo siglo? Bajo el punto de vista del cristianismo revelado, es capital la controversia, porque el Evangelio de San Juan es el más só-

lido fundamento de la divinidad de Cristo. Pero para un siglo que no tiene fe, ¿qué importa? No se la han de volver, ni aun cuando se probase que el Apóstol dijo que Jesucristo es el Verbo de Dios. Para la filosofía este inmenso debate se reduce a un problema histórico; se trata de saber en qué época y bajo qué influencia se ha desarrollado la doctrina que identifica a Cristo con el Verbo de Dios.

Lo que decimos de la persona de Jesucristo, se aplica igualmente a su enseñanza. Los críticos se encuentran en un inexplicable embarazo cuando intentan precisar la doctrina divulgada por Cristo. A cada paso encuentran en los Evangelios creencias supersticiosas, erróneas, falsas. Prevenidos en favor de la divinidad de Jesucristo, ni aun se atreven a suponer que participa de estas creencias. ¿Qué hacer para conservar a Jesucristo su papel milagroso y para mantener la fe debida a los Evangelistas, sin la cual no hay cristianismo? Después de mucho discutir en busca de una solución a estas insolubles cuestiones, han acabado por confesar que los discípulos no han comprendido a su divino maestro (1). Un filósofo podría hacer sin peligro esta confesión, ¡pero un cristiano!... No conocemos a Jesucristo y su doctrina más que por las relaciones de sus discípulos; si no le han comprendido, ¿qué es del cristianismo? Esta cuestión tan difícil no lo es en el terreno de la filosofía de la historia. Que Jesucristo y sus Apóstoles hayan participado de

(1) Reuss, *Historia de la Teología Cristiana*, t. I, pág. 151 y siguientes.

los errores de sus contemporáneos, nada más natural; podríamos afirmarlo con toda seguridad, aun careciendo de los testimonios de los Evangelistas. He aquí, pues, todo un elemento crítico que desaparece, si consideramos al cristianismo como un momento en la vida progresiva de la humanidad. Esto es más o menos cierto de toda la doctrina evangélica.

Se comprende qué interés debe tener para un cristiano verdadero, el exacto sentido de las palabras de Cristo referentes a la cena.

Las diversas confesiones han disputado y disputarán siempre acerca del sacramento de la Eucaristía. A los librepensadores les basta conocer los hechos tal y como sucesivamente se han producido. No se trata para ellos de una palabra divina que sea la condición de salvación, sino simplemente de un hecho histórico. Sucede lo mismo con todos los dogmas cristianos: la filosofía de la historia sigue su formación y aprecia su valor, teniendo en cuenta las circunstancias que han contribuido a producirlos y la influencia que a su vez han ejercido sobre la humanidad.

Llegamos a una diferencia fundamental entre la crítica que llamamos filosófica y la crítica cristiana. Los teólogos deben preocuparse del verdadero pensamiento de Jesucristo, porque es la palabra de vida con la cual el género humano ha de alimentarse hasta el fin de los siglos. Los filósofos carecen del interés de la salvación. Aun cuando la ciencia llegase a reconstruir la doctrina exacta de Cristo, la filosofía no iría al Evangelio en busca de su ideal; hace como Jesús, no se inspira en la muerte, sino en la vida; ahora bien, la vida no se encierra en algunas hojas de papel escritas

no se sabe dónde, ni por quién, ni con qué objeto; la vida está en los sentimientos y en las ideas, tales como en la humanidad se desarrollan bajo la inspiración de Dios.

Esto no es decir que la filosofía repudie y condene el pasado. Hablamos de la filosofía que acepta la fe como un elemento esencial de nuestra naturaleza y que parte del principio de que la religión, como todas las manifestaciones del espíritu humano, obedece a la ley del progreso. La filosofía del progreso no es hostil al cristianismo; al contrario, lo legitima, no solamente para el pasado, sino en cierto sentido para el porvenir.

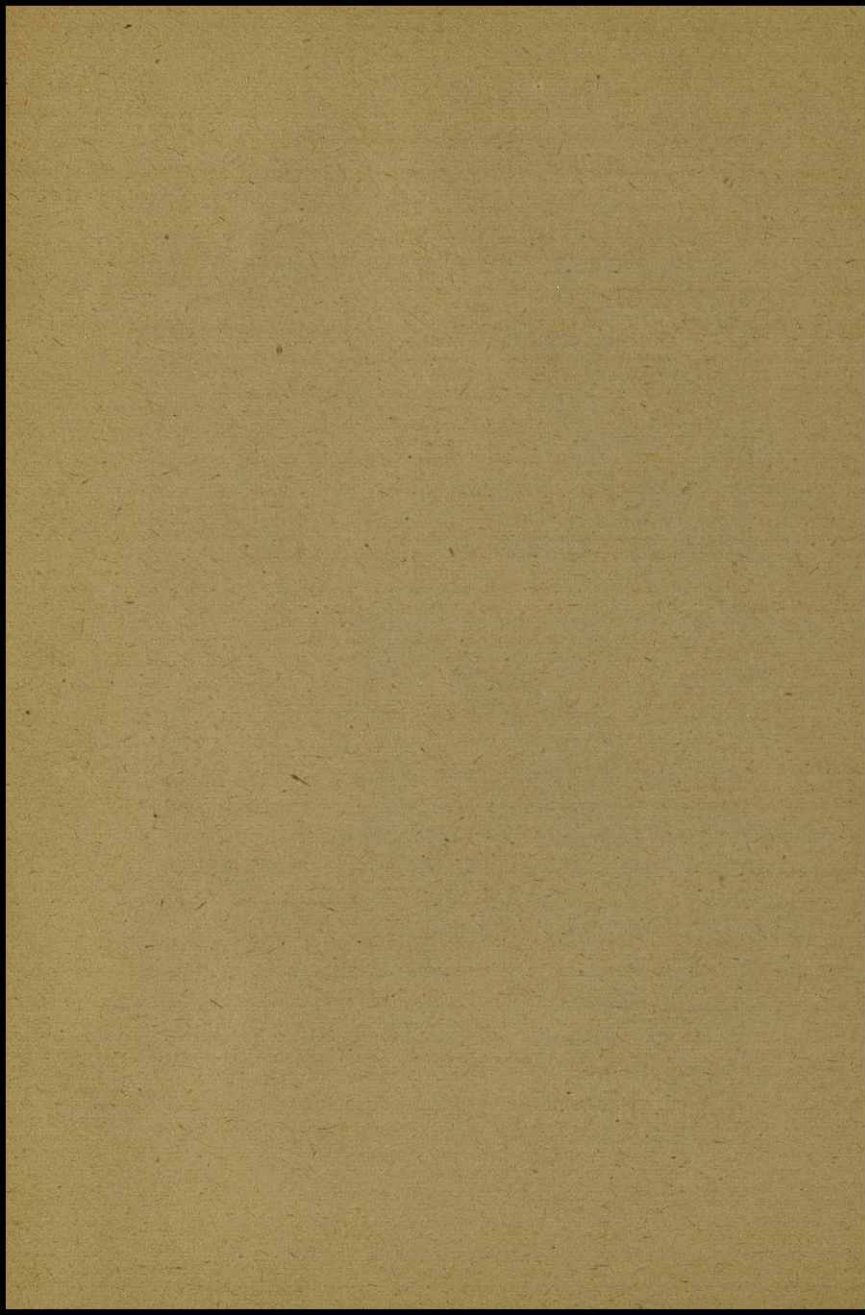
Su convicción es, en efecto, que el porvenir religioso procederá del cristianismo, lo propio que el cristianismo ha procedido del mosaísmo. Bajo este punto de vista, conservá la doctrina cristiana un gran interés. Hay, lo mismo en el cristianismo que en toda concepción religiosa o filosófica, un elemento de verdad eterna y un elemento de error que es necesariamente transitorio. La humanidad, en su marcha progresiva, debe desprenderse del error y acrecer la parte de verdad que posee. Este el trabajo encomendado a la filosofía. No hay misión más elevada, porque de este trabajo saldrá, sino una nueva religión, al menos un cristianismo progresivo que responderá a las necesidades del estado social de cada época.

A decir verdad, la crítica protestante, tenga o no conciencia de ello, llega al mismo resultado; únicamente su marcha se halla entorpecida por las preocupaciones cristianas. A sus ojos, la verdadera doctrina de Cristo no puede ser errónea; así, pues, cuando en-

cuentra un error, una superstición cualquiera en los libros sagrados, la rechaza atrevidamente, sea por una interpretación más o menos forzada, sea fundándose en la ignorancia o en la capacidad de los discípulos de Cristo.

Así los teólogos rechazan el dogma que les parece falso, declarando que es extraño a la verdadera doctrina cristiana. ¿Pero cómo saben que son falsas las doctrinas que rechazan? En virtud de la razón progresiva que no admite ya en el siglo XIX lo que admitía en el primero. Al decir que Cristo no ha predicado tal o cual cosa, porque es irracional, atribuyen en definitiva a Cristo las ideas y los sentimientos de la humanidad de su tiempo. He aquí como la interpretación de los protestantes en manos de los unitarios, llega al mismo resultado que la crítica filosófica. Pero ¿a qué estos rodeos? ¿A qué estas forzadas interpretaciones? ¿A qué esta obstinación en buscar en una predicación hecha hace dieciocho siglos la última palabra de Dios? ¿No es completamente evidente que, aun cuando se pudiera adivinar el pensamiento de Jesucristo a través de las obscuridades, las alteraciones y las contradicciones de los Evangelistas, la humanidad no lo admitiría ya? ¿No es mejor entrar francamente en la vía del progreso? La realidad debe triunfar sobre la ficción, porque la ficción no es el camino de la verdad; llega a ella con más dificultad, por el solo hecho de que se crea trabas, y después de todo, se la puede rechazar por una consideración, contra la cual no tendría nada que oponer, y es que, bajo el pretexto de volver al cristianismo primitivo, lo altera. Es cierto que la filosofía, implantando su bandera sobre el te-

rreno del progreso religioso, tropieza con peligros que los teólogos esquivan; suscita resistencias que la prudencia cristiana evita; pero la verdad es el precio de la lucha franca; los peligros no deben tenerse en cuenta; de otra suerte, el combatiente no es digno del combate.



La Paz y la Guerra

I

Jesucristo, es el príncipe de la paz

Habían anunciado los profetas hebreos que al advenimiento del Mesías, la paz reinaría en la tierra: «Los pueblos trocarán sus espadas en azadas y sus alabardas en podaderas; no levantará ya la espada una nación contra la otra, y nadie se dedicará ya a la guerra» (1). En apariencia, realizaba el imperio romano estas predicciones. Cuando menos tal es la creencia de los Padres de la Iglesia. Escuchemos a San Anas-tasio cuando celebra la paz dada al mundo por el Hijo de Dios: «En otro tiempo griegos y bárbaros se

(1) Isaías, II, 4.

hacían la guerra y se mostraban crueles para con los que no eran de su misma raza. Ninguno de ellos podía viajar sin armas, fuese por tierra fuese por mar, porque todas las naciones se odiaban con odio irreducible. Su vida entera la pasaban en los combates; la espada les servía de apoyo, era su único sostén. Sin embargo, los paganos adoraban a los dioses y ofrecían sacrificios a los demonios; pero la idolatría carecía de poder para cambiar su manera de vivir. Desde que recibieron la doctrina de Jesucristo, maravillosamente transformados, depusieron su crueldad y no pensaron ya en los combates. La paz es ahora todo para ellos, la concordia es el objeto de sus más ardientes deseos. ¿Quién es, pues, el que ha producido este cambio, quién ha reunido a los enemigos en el seno de la caridad, sino el Hijo amantísimo del Padre, nuestro Salvador, Jesucristo, que por su amor lo ha sufrido todo para nuestra salvación? Desde hace largo tiempo había predicho la paz. Se cumple la profecía. Los bárbaros, en quienes es innata la crueldad, que se muestran furiosos, mientras siguen adorando a los ídolos, renuncian de repente a la guerra y se consagran a la agricultura, cuando oyen la palabra evangélica. En vez de armar sus manos de puñales, las extienden para orar; en lugar de combatir entre sí, luchan contra Satanás y le hacen la guerra con la sabiduría y el valor del espíritu» (1).

Orígenes expresa la misma idea. Eusebio, frecuentemente se ocupa de ella. «Antes de la venida de Jesu-

(1) Athanes, *De Incarnat. Verbi Dei*, cap. 51, 52, t. I, p. 92 y siguientes.

cristo había tantos imperios como naciones y ciudades; de ahí las incesantes guerras entre pueblos vecinos. Desde el nacimiento del príncipe de la paz, reinan el orden y la tranquilidad en el inmenso Imperio romano». Explica Eusebio esta revolución pacífica por la influencia de la religión. «Entre los paganos, los demonios suscitaban continuas disensiones. Jesús ha puesto fin a su dominación y así ha pacificado el mundo». «No se conoce ya la guerra sino de oídas, escribe Crisóstomo. Desde el Tigris hasta Inglaterra, las ciudades gozan de la paz; apenas en las fronteras del inmenso Imperio reinan aún algunas hostilidades; si Jesucristo permite que haya invasiones de bárbaros bajo su reinado, es para despertar a los cobardes que podrían adormecerse en el seno de la pereza». (1)

La paz del Imperio no era sino una tregua. Bien pronto Europa, invadida por los bárbaros, fué presa de una guerra universal, permanente. ¿Qué fué, entonces, de la paz del Mesías? Los teólogos atribuyeron un sentido místico a las palabras de los profetas. Jesucristo mismo dice que no da la paz como la da el mundo, sino la paz de Dios. La paz romana era una paz falsa: «El hombre, fuera de sus pasiones injustas y violentas, experimentaba dentro de sí mismo la guerra y la discusión más cruel. Jesucristo trajo a los hombres la verdadera paz, extinguiendo sus agitaciones con su doctrina y con su ejemplo». (Así lo dice Massillon en su «Sermón sobre el día de Navidad»). El espiritualis-

(1) Chripost., *In Isai*, cap. II, núm. 5, t. VI, p. 24 y sig. *Expositi in Psalm*, 45, t. V, p. 186, B.

mo cristiano abandonó el mundo a César y a todos los horrores de la guerra, para entregarse al trabajo interno del perfeccionamiento moral. ¿No debe darse más amplia interpretación a las profecías mesiánicas? Parece que si Jesucristo procura la paz a las almas, debe procurársela también a los pueblos. En este sentido interpretan hoy la doctrina de su maestro los cristianos más celosos; dicen que es incompatible con la guerra, que el principio de la unidad y fraternidad de los hombres tiene por necesaria consecuencia la unión armónica de las naciones. La verdad es que el príncipe de la paz no pensó en abolir la esclavitud y los otros vicios de la sociedad antigua.

II

Opiniones de los primeros cristianos acerca del servicio militar

Con la abolición de la guerra sucede lo que con la manumisión de los esclavos. El cristianismo es muy compatible con la esclavitud, y una experiencia de dos mil años nos ha enseñado que se concilia no menos

con las sangrientas contiendas de los pueblos. Sin embargo, hay en las tendencias del espiritualismo cristiano una instintiva oposición a los horrores de la guerra. Como raza pacífica, los primeros fieles veían un crimen en toda efusión de sangre; interpretaban a la letra la ley de Dios que prohíbe matar, y estas palabras de Jesús: «Todos aquellos que tomaren la espada, perecerán por la espada». No es el asesinato lo que Dios reprueba, dice Lactancio; lo castigan las mismas leyes civiles; la prohibición de Dios se extiende hasta a los actos que los hombres consideran como lícitos. Así no es permitido al cristiano tomar las armas; sus armas son la justicia.

El precepto divino no admite excepción alguna. «El hombre es sagrado; siempre es un crimen quitarle la vida» (1). «¿Cómo, exclama Tertuliano, ha de ir a la guerra un cristiano, cómo ha de tomar las armas en tiempo de paz, puesto que el Señor nos ha quitado la espada? Desarmando a San Pedro, ha desarmado Jesucristo a todos los soldados.» San Basilio llega hasta asimilar los homicidios cometidos en tiempo de guerra a los asesinatos voluntarios. San Isidoro es de la misma opinión.

En su ardor por la fe olvidaban los cristianos más fervientes los deberes del ciudadano: «Nosotros no tomamos las armas contra nación alguna, dice Orígenes; no enseñamos a hacer la guerra, porque nos hemos convertido en hijos de la paz por Jesucristo». San

(1) Lactant., *Divin. Just.* VI, 20. Esa es también la opinión de Lucífer de Cagliari, en su tratado *Moriendum pro Filio Dei*.

Paulino escribe a un oficial, aconsejándole que renuncie a la carrera de las armas, porque no debe ser ministro de la muerte; añadiendo que no debe sus servicios al Emperador, sino a Dios. San Martín, alistado a pesar suyo como hijo de voluntario, abandonó el ejército diciendo:

«Yo soy soldado de Jesucristo, no me es permitido combatir.» Los legionarios que se convertían desertaban en gran número de las banderas; los hubo que sufrieron el martirio por su obstinación en rehusar el servicio militar (1).

Si estos sentimientos hubieran prevalecido, ¿qué habría sido de la sociedad? «Que el mundo romano llegue a ser cristiano, decía Celso, y se verá entregado sin defensa a los golpes de los bárbaros y vuestra misma religión perecerá en la ruina general». La acusación del filósofo romano ha sido reproducida por un filósofo moderno. Conocida es la célebre proposición de Bayle, «que los verdaderos cristianos no formarían un Estado que pudiese subsistir». Montesquieu combatió vivamente lo que consideraba como una injuria a la religión. Voltaire vino en ayuda de Bayle. Le fué fácil responder a Montesquieu, con el Evangelio en la mano. El ilustre publicista, al decir que «los verdaderos cristianos comprenderían muy bien los derechos de la defensa natural», olvidaba las palabras de Jesucristo y la doctrina de los Padres de la Iglesia. Nada prueba mejor cuan fuera de la vida real se encontra-

(1) Tertuliano, *De Corona*, II.—Neander, *Gesch der christ. Religi.* I, 249.

ban los discípulos de Cristo que la singular respuesta de Orígenes a las censuras de Celso: «Los cristianos no toman las armas, pero son más útiles al Estado que las legiones; dirigen sus oraciones a Dios por la salvación de sus conciudadanos y ahuyentan a los demonios que turban la paz y suscitan la guerra».

Era imposible que esta contradicción entre el estado social y los sentimientos de los cristianos se perpetuase, porque la sociedad hubiese perecido. El sentido político de la raza romana rehusó aceptar las consecuencias que se derivaban de la abnegación predicada en el Evangelio. Una carta del tribuno Marcelino a San Agustín, nos da a conocer las objeciones que se dirigían a la doctrina cristiana: «¿No está en desacuerdo con la constitución del Estado, cuando prescribe que no se vuelva mal por mal, que presentéis la otra mejilla al que os ha herido, y que se dé la túnica al que ha tomado la capa? ¿Será, pues, necesario que nos dejemos despojar por el enemigo? ¿El derecho de guerra no permitirá ya represalias contra los bárbaros que invadan el Imperio?» Escuchemos la respuesta del gran doctor de Occidente. Da satisfacción a las legítimas exigencias de la sociedad: «Si la ley cristiana censurase todas las guerras, hubiera dicho a los soldados que en el Evangelio preguntan por el camino de la salvación, que arrojasen sus armas y abandonaran la milicia. Pero les ha dicho solamente: «Absteneos de toda violencia y de todo fraude, y contentaos con vuestra paga». «Aquellos que creen que el cristianismo es contrario al Estado, formen un ejército de soldados, tales como los quiere nuestra doctrina, y digan si se atreven, que es enemigo de la República, o

confiesen más bien que, bien observada, es su salvación». (*San Agustín*). ¿Quién se halla en el verdadero cristianismo, los primeros fieles que desertaban de las legiones o San Agustín? Cuando se coloca uno en el punto de vista del espiritualismo evangélico, es cierto que la guerra, el servicio militar y las funciones civiles no tienen razón de ser; no se concibe ni aun su posibilidad. Pero este espiritualismo es tan falso, que resultarían imposibles las más sencillas relaciones de la vida pública si se hubiera tomado en serio el Evangelio. Sucedió con la guerra lo que con todas las fases de la vida; la verdad y la fuerza de las cosas triunfaron de las exageraciones cristianas. Lo cual no impide a los escritores políticos, aun al mismo Montesquieu, el honrar al cristianismo por sentimientos e ideas que se hallan en oposición completa con la enseñanza de Jesucristo.

III

La guerra bajo el punto de vista cristiano

Los cristianos, al abstenerse del servicio militar estaban inspirados por la caridad y la dulzura de la ley evangélica, pero no se elevaron a la concepción de la idea de paz; daban sentido místico a la paz y la buscaban más bien en el cielo que en la tierra. La paz a sus ojos se confunde con la vida eterna: «La paz verdadera, dice Agustín, es la de la ciudad celeste, consiste en una unión muy ordenada y muy perfecta para gozar de Dios y para gozar los unos de los otros en Dios.» En cuanto a la paz de este mundo, los cristianos, a la verdad, veían un gran bien, pero temían darle una importancia demasiado grande, puesto que después de todo no es sino un bien temporal (1).

A pesar de sus pacíficos sentimientos, los Padres de la Iglesia no condenan la guerra. La consideran como una de las fases del mal, la aceptan como una

(1) Agustín, *De Civitate Dei*, XIX, 11, 12, 13 y 16.

necesidad, como un castigo divino (1). «La guerra, dice San Efremito, las hambres, las pestes y todas las calamidades son enviadas por Dios, para castigar y corregir a los hombres y para inclinar las almas a la piedad. Todas las generaciones necesitan ser visitadas por la cólera de Dios.» San Crisóstomo nos enseña que los males de la guerra hacían dudar a muchos fieles de un gobierno providencial. El orador responde que los pecados de los hombres son los que originan estos males; que si todos viviésemos la vida de los ángeles como los monjes, no se verían ya estas calamidades que afligen al mundo. Las desventuras de la guerra, son castigos de que Dios se sirve para corregir a los hombres. Sin embargo, creen los Padres de la Iglesia que las luchas del hombre con su semejante son un crimen contra la fraternidad. Las guerras son provocadas casi siempre por una pasión criminal: la ambición. Suponed aún, dice San Agustín, que la guerra sea justa: «¿Sienta bien a un pueblo virtuoso regocijarse con la extensión de sus fronteras? Este engrandecimiento tiene por causa la iniquidad de sus vecinos que, atacándole sin razón, le han proporcionado una ocasión de engrandecerse; pero ¿no debemos deplorar la iniquidad de sus adversarios? Y si la guerra es injusta, ¿es otra cosa que el bandolerismo en grande escala?»

Exaltaba la antigüedad a los conquistadores; veneraba a los héroes como dioses. Sin embargo, los estoicos hicieron ya cruda guerra a estos usurpadores de

(1) Agustín, obra citada, epíst. 189, 5.

la gloria. La caridad cristiana dió nuevo vigor a las protestas de la conciencia humana contra la guerra. «¡He aquí, pues, exclama Lactancio, vuestro camino hacia la inmortalidad! Destruir las ciudades, devastar las tierras, exterminar los pueblos libres o esclavizarlos. Cuanta más ruina han producido, cuanto más han saqueado, cuantos más hombres han matado, tanto más nobles e ilustres se imaginan; disfrazan sus crímenes con el nombre de virtud. El que da muerte a una sola persona es considerado como un criminal: Matad millares de hombres, inundad de sangre la tierra, infectad los ríos con los cadáveres, y se os concede un lugar en el Olimpo. «Si es permitido a un mortal ascender a la morada de los inmortales», dice Escipión el Africano en Ennio, «yo, más que otro alguno, tengo derecho de entrar en ella». Indudablemente, replica Lactancio, porque ha destruído una parte del género humano. ¡Oh, Africano, en qué profundas tinieblas vivías! ¡Cuál era tu ceguera, oh Ennio, al creer que la sangre y el homicidio abren el cielo a los hombres! Si la inmortalidad no pudiera adquirirse sino a costa de semejantes hazañas, debiera preferirse la muerte a la vida».

El cristianismo, lo propio que el Pórtico, busca la dicha de la virtud. Pero, ¿cómo habían de constituir las conquistas la felicidad de un Estado? San Agustín señala que Roma era desgraciada a pesar de sus victorias. Los estoicos, aunque persiguiendo a los conquistadores con sus invectivas, no pensaban en disminuir el imperio del mal atacando la guerra. A sus ojos, la guerra era un mal mayor que las enfermedades o la pobreza. La misma tendencia presenta el cristianismo.

Lo que aflige a San Agustín en la guerra no es la muerte de algunos hombres; ¿no han de morir algún día? El deseo de la venganza, de hacer daño, la ambición, he aquí lo que repueba en las luchas de los pueblos. No van, sin embargo, los cristianos tan lejos como los estoicos. Sería necesario haber perdido el sentido de la humanidad, dice San Agustín, para negar las calamidades de la guerra. La caridad cristiana conduce irresistiblemente a dulcificar los horrores de los combates. «Si la república terrestre observase los preceptos del Evangelio, ni la misma guerra se haría sin humanidad, y bajo el apacible consorcio de la religión y de la justicia, los vencidos serían perdonados con mayor facilidad.

Pero, ¿cómo hacer penetrar los preceptos cristianos en la república terrestre? La antigüedad era la edad de la guerra, y las invasiones de los Bárbaros iban a hacer el Imperio romano un inmenso campo de rapiña y de carnicería. En medio de este desbordamiento de la fuerza bruta, no podía hacerse oír la voz apacible del Evangelio. No quedó a la religión más que una obra reparadora después del combate. La beneficencia de la Iglesia se esforzó en devolver la libertad a los desgraciados prisioneros que, a falta de rescate, entregaba muchas veces a la muerte el cruel vencedor. Vióse a los obispos vender los vasos sagrados y hasta sus albas para rescatar cautivos. La leyenda de San Paulino idealiza la caridad cristiana: se entregó el mismo como esclavo, dicen, para rescatar al hijo de una pobre viuda (1).

(1) Villemain, en su *Cuadro de la elocuencia cristiana*, pone en duda la autenticidad de este rasgo.

IV

**Influencia del cristianismo sobre el desarrollo
de los sentimientos pacíficos**

Seguiremos a la caridad cristiana a través de las incesantes guerras de la Edad Media; si perdió algo de su primitivo ardor, nunca lo agotó enteramente. Pero ocurrió lo que era inevitable. Las pasiones guerreras de los pueblos del Norte llegaron a ser contagiosas. Veremos a la Iglesia asociarse a los conquistadores y aun provocar la conquista para extender el Evangelio. El cristianismo cuenta sus guerras sagradas, las más largas y sangrientas que han assolado al mundo. Una vez lanzada en el camino de la violencia, le era difícil a la Iglesia detenerse. Llevó a sus luchas interiores las pasiones que la animaban en las guerras contra los infieles; la sangre manchó a aquella religión de paz.

La autoridad que se reconocía en los libros sagrados de los judíos llegó a ser un ejemplo funesto para

los cristianos. En vano procuró Orígenes dar una interpretación simbólica a las atrocidades que manchan el Antiguo Testamento; los hechos no podían ser negados y se creyó que eran divinos. «Las crueldades cometidas por los Hebreos en las guerras sagradas, dice Agustín, no son crueldades, porque es Dios quien las ha ordenado; y, ¿cómo creer, sin horrible impiedad, que Dios sea cruel?» De aquí se dedujo que había de haber de humanidad para con los enemigos de Dios.

Debe tenerse en cuenta, respecto de la Iglesia, las circunstancias en que se ha desarrollado. Cuando la invasión de los pueblos del Norte parecía amenazar a la sociedad con una disolución próxima, no cabía pensar en inspirar la caridad evangélica a los combatientes. Aunque luchando la Iglesia contra la brutalidad de los bárbaros, fué arrastrada ella misma por el espíritu general que condenaba. Pero esta explicación no justifica al cristianismo de la sangre que en su nombre se ha derramado. Las guerras contra los infieles, las cruzadas contra los herejes, y más tarde las guerras de religión que cubrieron la Europa de sangre y de ruinas, son debidas no a la barbarie germánica, sino a la intolerancia, que es inherente a toda religión revelada. Tal es la funesta influencia del odio que fomentan las divisiones religiosas, que hasta la misma Iglesia olvida el sentimiento de caridad en sus relaciones con los pueblos paganos o con los herejes. No podemos, pues, admitir el juicio de Montesquieu. Según él, «somos deudores al cristianismo en el gobierno, de cierto derecho político, y en la guerra de cierto derecho de gentes que la naturaleza humana nunca agradecerá bastante. Este derecho de gentes es el que, entre nos-

otros, deje la victoria a los pueblos vencidos estas grandes cosas: la vida, la libertad, las leyes, los bienes y siempre la religión» (1).

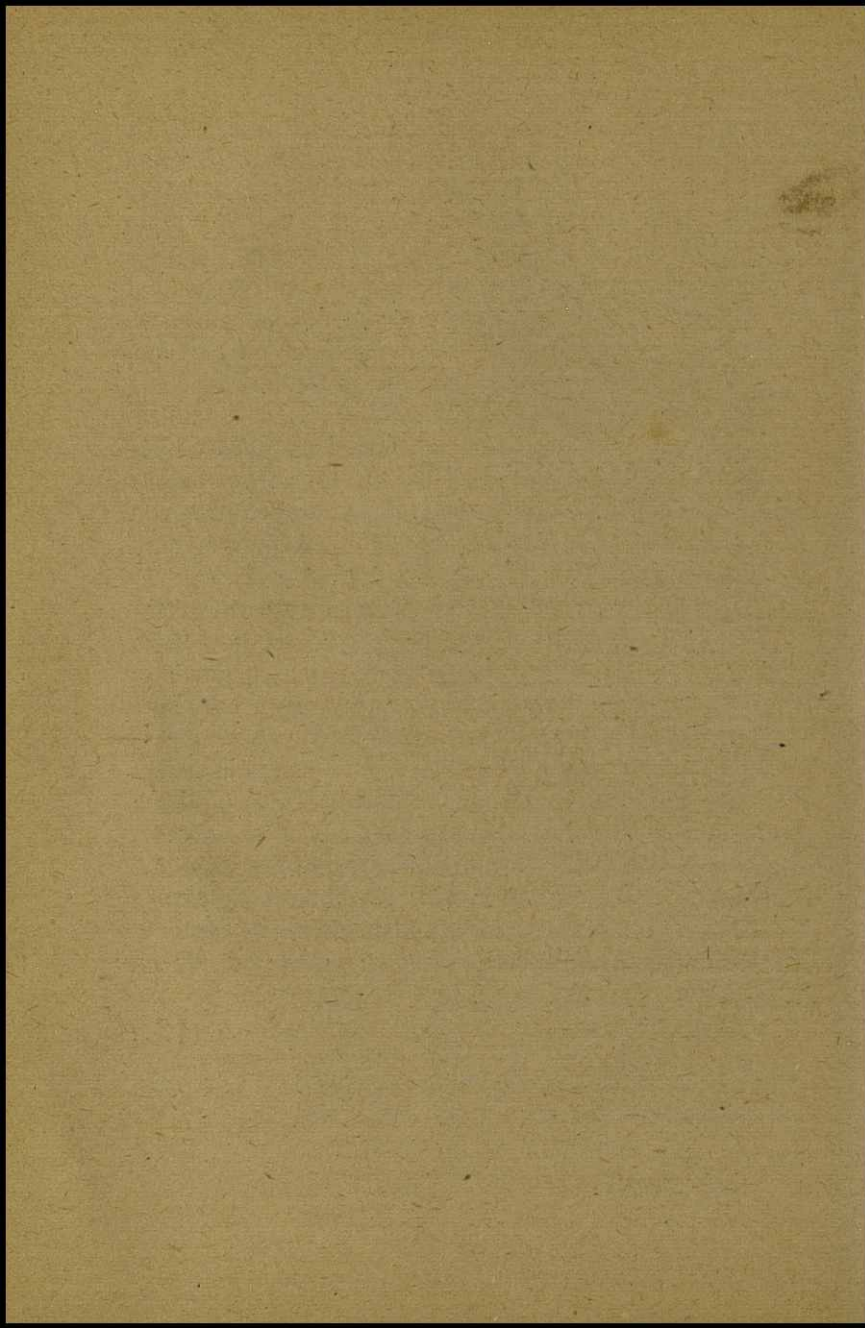
El autor del «Espíritu de las Leyes» se hace ilusiones acerca de la acción ejercida por el cristianismo al atribuir exclusivamente a la religión sentimientos que son producto de la civilización moderna; ahora bien, en esta civilización hay elementos extraños, y alguna vez hostiles a la religión cristiana.

No es esto decir que la caridad evangélica haya permanecido inactiva en medio de los horrores de la guerra. Cuando no se han atravesado de por medio sus intereses o sus pasiones, la Iglesia siempre ha predicado la paz.

Si hubo alguna tregua en las incesantes hostilidades de la Edad Media, se debió a la Iglesia. Para hacer sagrada la paz se la atribuyó a Dios. Bajo la influencia de las predicaciones cristianas penetraron en las costumbres los sentimientos pacíficos; no obstante el prestigio de la gloria militar a los ojos de las razas conquistadoras, la paz fué considerada como un deber para las sociedades cristianas.

¿Qué importa que el pontificado no haya llegado a establecerla? El ideal de la paz ha entrado en la conciencia general. Este es el principio de un movimiento cuya acción se extiende con un poder siempre en aumento.

(1) Montesquieu, *Espíritu de las Leyes*, XXIV, 3.



La Caridad Cristiana

I

La predicación evangélica se resume en la caridad. Jesucristo al recomendar a sus discípulos que se amasen unos a otros, dice que les da un *mandamiento nuevo* (1). Estas palabras han sido una dificultad para los Padres de la Iglesia. ¿No había prescrito Moisés el amor al prójimo? ¿Por qué, pues, dice Cristo que la caridad es una Ley nueva? Los filósofos también habían enseñado el amor de los hombres; sin embargo, la frase de Jesucristo es profundamente verdadera. El mundo antiguo no conocía la caridad. La fuerza dominaba en el paganismo. Aun cuando la filosofía, en su expresión moral más elevada se propusiese por fin la felicidad de los hombres, no tenía entrañas para con los esclavos y los bárbaros. Había reconocido el mosaísmo la gran ley de caridad que debe regir las rela-

(1) Juan, XIII, 24.

ciones de los hombres, pero ésta no podía adquirir su desarrollo en el seno de una sociedad fundada en el aislamiento, no podía ni siquiera ser concebida en toda su sublimidad por un pueblo que adoraba en Dios más bien el poder que la bondad. A pesar de las aspiraciones de Moisés, *el temor* siguió siendo la característica de la Ley antigua. Jesucristo vino a transformar el templo del amor. (*Clement Alex*). Ninguna barrera contiene a la caridad; no distingue al esclavo del hombre libre, al bárbaro del ciudadano. (*Agustín*).

El mosaísmo, sin embargo, contiene el germen del sentimiento cristiano, el principio de la unidad, de la solidaridad de los hombres. Esta doctrina se abrió camino desde la antigüedad más remota. Los discípulos de Zoroastro comprendían en sus oraciones a todos los fieles. Moisés dió a la unidad del género humano la autoridad de la Creación. La solidaridad de los hombres está impresa en la doctrina, en la misión, en todos los actos de Jesucristo. Viene, dice, a salvar a la humanidad, y la salvación de cada uno no es más que un medio para la salvación de todos. La oración que enseña a sus discípulos reúne a todos los hombres en los deseos de cada individuo; no forman entre todos más que un solo cuerpo, todos son miembros unos de otros. (*Pablo, Rom. XIII, 5*). Son unos en Dios; Dios es la caridad; la ley de las relaciones de los hombres, es, pues, la caridad (1). Esta noción de Dios es la que distingue el cristianismo del gentilismo: «Los paganos, dice Fenelón, temen a sus dioses; jamás han pensado

(1) «El que no ama a los demás, no ha conocido a Dios, porque Dios es amor.» Juan, *Epíst. IV, 8*. «La caridad es el cumplimiento de la ley.» Pablo, *Rom.*, XIII, 10.

en amarlos. Los filósofos han creído que los dioses daban la salud, las riquezas, la gloria; pero han pretendido encontrar en sí mismos la virtud y la sabiduría que los distinguían del resto de los hombres. No han explicado nunca que el amor que debemos al Creador es superior al que nos debemos a nosotros mismos. Sólo el pueblo judío conocía el culto del amor. Pero aquel amor era más bien figurado, prometido para lo porvenir, que extendido y practicado en realidad. (Fenelón, *Cartas sobre la Religión*, C. V.)

Los cristianos no tienen más culto que el amor; es el fin único para el que nos ha creado Dios. (Agustín, Ep. 140; *ad Gonorat*, § 45).

Reconocían los antiguos que para el hombre consistía la perfección en imitar a Dios. Pero formándose una idea falsa de Dios, falseaban también el destino humano. El sabio estoico es un ser solitario consagrado al cuidado de su propio perfeccionamiento, que ayuda a los hombres, pero sin amarlos, porque el amor es una pasión, y el sabio debe estar exento de pasiones. El cristiano imita también a Dios, pero amándole. El egoísmo que vicia las relaciones de los antiguos, deja paso a la caridad. Con Clemente de Alejandría puede decirse que el egoísmo no hace más que transformarse, confundiéndose con la caridad; porque hacer bien a los que con nosotros forman uno, es hacernos bien a nosotros mismos. Va más lejos San Clemente; enseña que el perfecto cristiano debe desprenderse de todo sentimiento personal, que hace el bien por el bien, sin esperar recompensa alguna ni de los hombres, ni de Dios; en este ideal de la caridad desaparece hasta la esperanza de salvación.

¿San Clemente no se ha inspirado más en la filosofía que en el Evangelio al proclamar que la caridad debe ser completamente desinteresada, hasta el punto de que el fiel debe olvidar aún la recompensa que en el cielo le aguarda? Es indudable que la concepción del Padre griego no es la del cristianismo práctico; también es cierto que la doctrina evangélica no ha llegado a transformar la sociedad. Si el mundo sufre hoy, débese, precisamente, a la falta de caridad; le corroe el egoísmo y le amenaza con la disolución. Incumbé a la filosofía investigar cuáles son los errores que han impedido a la doctrina cristiana todos sus frutos. Bajo este punto de vista estudiado el pasado, está lleno de enseñanzas para el porvenir.

Hay en la caridad cristiana un vicio que le ha hecho degenerar en egoísmo. El cristianismo no ama a los hombres por ellos mismos; los ama por Dios; o, mejor dicho, no es a los hombres a quienes ama, sino que ama a Dios en los hombres. Pero, puesto que Dios es ante todo el objeto de su amor, puede en rigor amarle sin estar en relación con sus semejantes; puede amarle sin amar a los hombres. Esto es lo que hicieron los anacoretas, héroes del cristianismo. ¿A qué conduce este amor? Al no ser. Indudablemente el hombre no debe jamás estar separado de Dios, principio de su vida. Pero amar a los hombres es amar a Dios, porque somos uno con ellos en Dios. Por mejor decir, no hay otra manera de amar a Dios que amando a los hombres. El pretendido amor de los hombres por el sólo amor a Dios es una ilusión del misticismo. Es el hombre un ser demasiado débil para vivir en comunión permanente con la divinidad. Lo que él ama, lo que

debe amar son las manifestaciones de lo infinito. Amará siempre a Dios si ama en los hombres lo que tienen de divino y de imperecedero. Decir, por el contrario, que no debe amarse a los hombres más que en Dios, es hacer de Dios un ídolo al que se sacrifican todas las humanas afecciones, de suerte que el colmo de la caridad es despojarse de los sentimientos que Dios ha puesto en nuestro corazón. El amor de Dios así comprendido, es un triste extravío. Amar es sacrificarse, es abdicar su personalidad para no vivir más que en el objeto amado. ¿Cómo había de ser posible este sacrificio si no se ama a la criatura por sí misma? El que no ama a los hombres por sí mismo, se separa moralmente de ellos; porque los cree indignos de ser amados; huye de ellos, se va a un desierto o se encierra en un claustro. El que ama a los hombres por sí mismo permanece en la sociedad en que Dios le ha colocado; solamente en ella puede amar y hacer el bien.

Los cristianos no pueden amar al hombre por sí mismo. ¿Cómo han de amar a la criatura, si están convencidos de que todo en ella es pecado, falta y crimen? Solamente Dios merece amor; la criatura no lo merece más que en atención a Dios. Sin embargo, el cristianismo enseña que Dios ama a los hombres. Preciso es, pues, que haya en ellos algo más que podredumbre. ¿Cómo la perfección ama a la imperfección? Es que Dios ve en la criatura el germen del bien que en ella ha depositado. Este germen es inalterable; podremos corromperlo, pero no podremos destruirlo. Si el hombre cae, puede levantarse; Dios sabe que se levantará; sabe que aquel ser tan débil, tan culpable, se enmendará, se perfeccionará, con ayuda de su gra-

cia y de las expiaciones que le impone. Por caído que esté el hombre siempre conserva un rayo de la divinidad. He aquí por qué Dios, que es la perfección, puede amarle a pesar de su imperfección. Si por pecador que sea, Dios ama al hombre, ¿por qué el hombre no ha de amar a su semejante por sí mismo?

La concepción cristiana destruye igualmente un carácter esencial de la caridad; la universalidad. En el pensamiento de Jesucristo, la caridad alcanza a todas las criaturas, sin distinción de condición, de razas, de nacionalidad. ¿Pero hace también abstracción de la fe? ¿Llega a los que no creen en el Hijo del Hombre? Aun en el supuesto de que Cristo haya colocado la fraternidad por cima de la diversidad de creencias, lo cierto es que en la doctrina de la Iglesia, los gentiles y los herejes son rechazados como impuros en vez de ser amados como hermanos. El cristianismo ama a su prójimo no como hombre, sino porque está unido con él por una misma fe (1). Donde la fe es diversa, hostil, la caridad desaparece para dar lugar a la división, al odio, a la guerra.

La caridad universal es inconciliable con la fe revelada. Exige la caridad que amemos a todo hombre como tal abstracción hecha de sus creencias. La fe revelada nos veda amar a los que rechazan la revelación; establece infranqueable barrera entre creyentes y no creyentes, incluyendo los unos en el reino de Dios y los otros en el reino de Satanás. La caridad no reconoce barreras, ama al hombre y no al creyente.

(1) Bernard. Serm. 13, *Omnem hominem fidelem judica tuum esse jurtrem.*

Tiende irresistiblemente la fe revelada a convertir a los infieles, a atraerse a los herejes; pero siendo imposible la unidad absoluta, resulta que es perpetua la división religiosa. Los que se apartan de la Iglesia oficial son censurados como criminales; la ortodoxia se impone el deber de perseguir sin tregua a estos enemigos de Dios. ¿Puede conciliarse la caridad con este santo celo? Hombres eminentes por la inteligencia y el corazón los han ensayado y han fracasado dolorosamente. ¡La fe ha hecho callar a la caridad; los suplicios al servicio de la religión han sido exaltados como actos de amor!

El antagonismo entre la fe y la caridad desaparecerá tan sólo cuando la fe deje de estar basada en una revelación milagrosa. La fe revelada es necesariamente particular, exclusiva, rencorosa; ¿cómo ha de armonizarse con el amor, que es general, universal, indulgente? No sucede lo mismo con la fe que se funda en una revelación permanente en y por la humanidad; ésta tiene en cuenta lo que hay de individual en la creación; respeta las creencias que no comparte; no maldice, no condena; permite y aun ordena amar a los infieles y a los herejes.

Cuando criticamos el cristianismo, no tratamos de repudiar su herencia. La doctrina de vida que espera la humanidad, tendrá sus raíces en el Evangelio; aun distanciándose de los dogmas de la Iglesia, no se desprenderá de la ley fundamental predicada por Jesucristo; la vida es el amor; la vida es amar a aquel que es la caridad misma, y amarnos los unos a los otros.

II

La caridad moral

«Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo, diente por diente. Pero yo os digo que no resistáis al mal, sino que, antes bien, si alguno os pega en la megilla derecha, le presentéis la izquierda. Y al que quiera desnudaros para quitaros la túnica, dejadle también el manto.

«Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo, aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen y orad por los que os persiguen y calumnian. Para que seais hijos de nuestro Padre que está en los cielos, el cual hace nacer su sol sobre los buenos y los malos, y llueve sobre los justos y los injustos» (1).

La ley de la remota antigüedad era el mal por el mal. Salvo algunas magnificas excepciones, siguió

(1) Mateo, V, 38 y sig.

siendo esta ley terrible la del mundo antiguo. Los filósofos condenaron la venganza, los profetas profirieron palabras de amor; pero sus sentimientos eran tan sólo una profecía, no podían germinar en una sociedad que consideraba la venganza como el placer de los dioses. Jesucristo, concentrando en sí todo el amor de que es capaz la naturaleza humana, inauguró un nuevo mundo fundado sobre la caridad. La sociedad a que se dirigía divinizaba el odio y santificaba la venganza. Se requería una violenta reacción para renovar los sentimientos. Así es como pueden explicarse las célebres palabras del discurso de la Montaña sobre el amor de los enemigos, acerca de la abnegación del cristiano respecto de la injuria. Es una imagen viva de la oposición entre el mundo que moría y el que iba a nacer de sus ruinas.

No es así como ha comprendido la caridad cristiana las palabras de Jesús; ha visto en ellas un mandato obligatorio para el fiel en todas las circunstancias de la vida. Nos explicamos que los primeros discípulos de Cristo, que esperaban el próximo fin del mundo, hayan pensado y obrado cual si fuesen ya moradores del reino de los cielos. Había algo de providencia inalterable que oponían a sus enemigos. Se les colmaba de ultrajes y respondían con palabras de mansedumbre, se les encarcelaba, se les atormentaba, se les entregaba a las fieras del circo y bendecían a sus perseguidores.

Una doctrina de caridad sólo podía propagarse por el heroísmo de la caridad. Los Padres de la Iglesia fueron más lejos: hicieron de los preceptos de Jesús la ley permanente de las relaciones humanas; no

advertían que minaban la base de la sociedad y del orden moral. Si, los hombres tienen por fin ideal de su vida el ser perfectos, como su Padre es perfecto. Pero, si Dios es caridad, es también justicia. El orden moral no existe más que por la incesante justicia que la Providencia ejerce, y las sociedades humanas no subsistirían ni un instante si no hubiese en ellas un reflejo de esta justicia divina. Podían los primeros cristianos abandonar el castigo de los culpables a Dios, que colocaban más allá de este mundo; es deber nuestro realizarlo según nuestras fuerzas, en las actuales condiciones de la humanidad.

Toca, pues, a los hombres reprimir el mal; deben oponer una resistencia activa a las malas pasiones, a fin de disminuir su influjo y asegurar el imperio del bien.

Los paganos protestaron, y con razón, contra la ley de caridad promulgada por Jesucristo. No comprendían la máxima de volver bien por mal que se les predicaba; les parecía destructora de la sociedad. El sentimiento del derecho y de la justicia, tan profundamente arraigado en la raza romana, se sublevaba contra una doctrina que en su exageración destruye el derecho y la justicia. Cuesta trabajo el comprender esta abdicación de la personalidad. La caridad evangélica, llevada a sus últimas consecuencias, no sólo hace imposible la sociedad, sino que aniquila lo que constituye la esencia del hombre, su individualidad. Es no distinguir lo que hay de legítimo en la personalidad; no viene a ser un vicio sino cuando degenera en egoísmo; en sí misma es más que un derecho, es un deber. Es preciso que el hombre conserve su dignidad, su honor; es me-

ner, pues, que rechace los insultos que se le dirigen. Este sentimiento es tan vivo en la humanidad moderna, que ha vencido todos los esfuerzos de la religión y aun de las leyes. El duelo es el contrapeso de la moral evangélica. ¿Quién está en lo cierto, el Evangelio o el pundonor? La conciencia general ha pronunciado su fallo. Esto nos explica la razón de las máximas evangélicas acerca de la abnegación. Las ha inspirado indudablemente la caridad, pero hay también en ellas una influencia de raza y de civilización. El hombre, como tal, no tenía valor alguno en el mundo antiguo; sólo el ciudadano contaba como algo. He aquí por qué el pundonor era desconocido. ¿Qué ocurrió cuando la ciudad antigua cayó en decadencia y cuando toda la libertad se concentró en el Emperador?

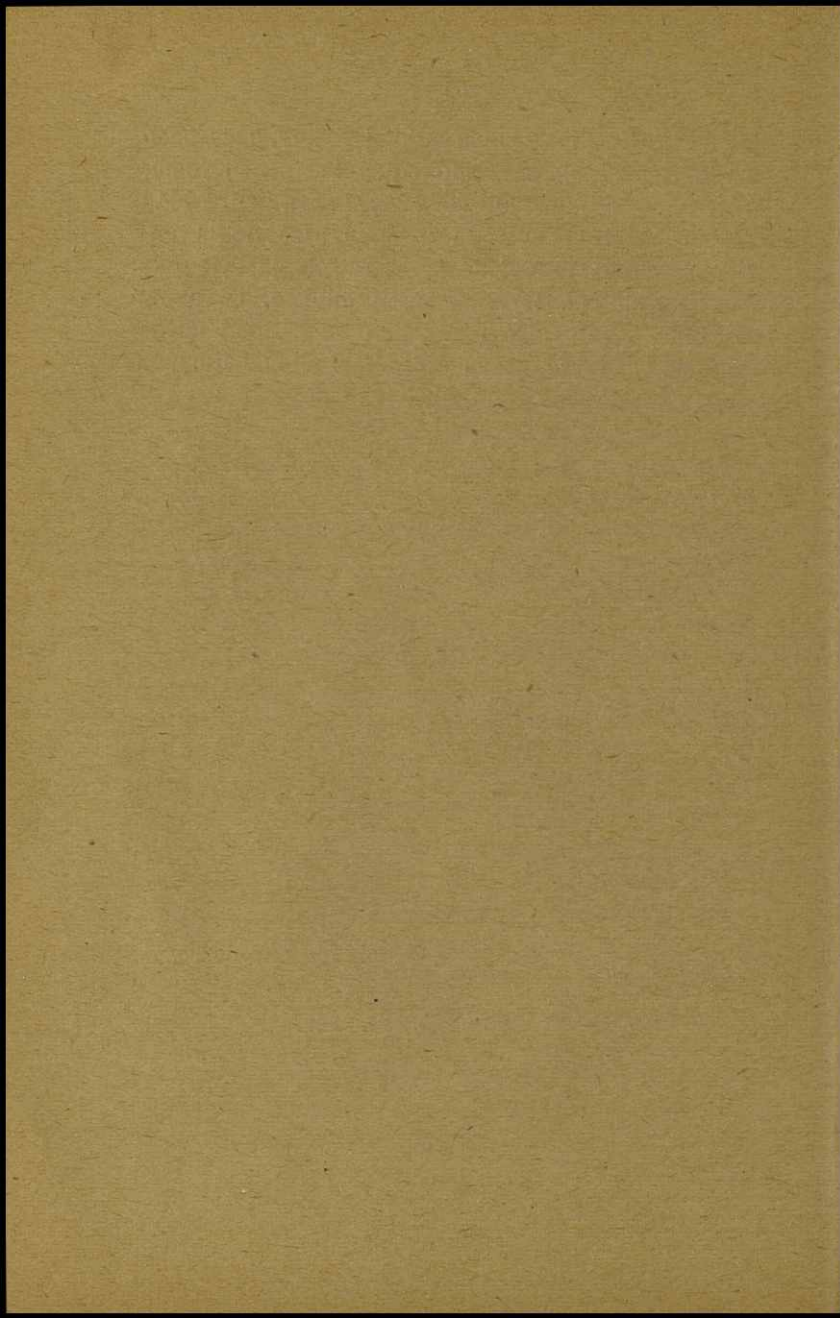
El ciudadano perdió también todo su valor; no quedó ya más que un mundo de esclavos.

Unicamente en semejante estado social se concibe que los hombres abduquen su personalidad; les era fácil hacerlo; no tenían ni dignidad ni honor que guardar. No fué ya lo mismo cuando los pueblos del Norte entraron en la escena del mundo. Tenían ese sentimiento de individualidad, de que carecían los antiguos, en el más alto grado. Jamás un hombre de raza germánica comprendió la paciencia respecto de la injuria. Esta energía del individuo constituye la fuerza de los pueblos modernos. La mansedumbre evangélica no convenía más que a una sociedad decrepita. Muy lejos de celebrarla como un ideal, congratulémonos de que la Providencia haya enviado a los Bárbaros para compensar lo que tenía de exagerado y falso la perfección cristiana. Los germanos tenían una intuición

más exacta de la dignidad humana que el fundador del cristianismo. ¡Tan cierto es que la humanidad está por cima de los más grandes genios! No es esto deprimir a Cristo para ensalzar a la humanidad; porque en definitiva, lo mismo suben a Dios los beneficios que debemos a la raza germanica que los que debemos al Evangelio.

¿Es esto decir que se deban rechazar los consejos evangélicos como una herencia de la decrepitud romana? Jesucristo exageró la caridad, porque el mundo antiguo había exagerado el egoismo. Apartémonos de ambos excesos. La personalidad germánica conduce fácilmente a hacer del individuo el centro de todo, lo cual conduciría a la disolución universal por la anarquía. He aquí por qué Dios envió a Jesucristo; si el individualismo germánico salvaguarda la dignidad humana, la caridad cristiana impide a la personalidad absorberlo todo. También la sociedad puede sacar enseñanzas de los consejos evangélicos. «Seamos perfectos—dice Cristo—como nuestro Padre en los cielos es perfecto.» ¿La justicia de los hombres se ha inspirado en el ideal de la justicia divina? Largo tiempo se la ha confundido con la venganza; después se ha hecho de ella un sistema de terror contra las malas pasiones de los hombres; la concepción más elevada a que se ha llegado es la de considerar la pena como una devolución de mal por mal. Hemos olvidado que la justicia de Dios que debemos reproducir dentro de los límites de nuestra imperfección es inseparable de su bondad. Castiga a los hombres porque los ama; su justicia es una educación que tiende a aproximarnos progresivamente a la perfección

de nuestro Creador, Que la caridad se abra, pues, paso en nuestras leyes. Pero tampoco aquí se deben tomar al pie de la letra los consejos evangélicos. La caridad cristiana tiende a anular la pena en aras de la enmienda del culpable. Esto es destruir la justicia que debe ante todo conservar el orden público. La pena, no puede, pues, desaparecer; pero la caridad puede entrar en el castigo, procurando traer a los hermanos extraviados al camino de salvación.



La esclavitud

La esclavitud es el crimen del mundo antiguo: éste pereció por haber desconocido la libertad, la igualdad, la unidad humana. Nos complacemos en imaginarnos el cristianismo como una doctrina de emancipación: ¿no ha abolido virtualmente la esclavitud, abriendo sus brazos a los esclavos? Sin embargo, cosa singular, en las clases serviles fué donde la predicación evangélica encontró más violenta oposición; de su seno salieron aquellos denunciadores que acusaban a los cristianos de comer carne humana y de cometer incestos: dominaban a sus amos por el temor, hasta el punto de que no se atrevían a derribar los ídolos en sus campos.

Si el cristianismo hubiese llamado a los esclavos a la libertad, ¿habrían desdeñado este favor los mismos que en numerosas insurrecciones habían derramado su sangre por conquistar los derechos del hombre?

No podían los esclavos ver en el Evangelio una doctrina de emancipación, porque Jesucristo no quería emancipar a los esclavos, Llamó a todas las clases de la sociedad a la igualdad religiosa, pero sin alterar nada en su condición civil. El cristianismo no venía a

hacer la revolución en el estado social; aceptaba todas las instituciones existentes, la esclavitud inclusive.

«Hermanos míos, dice San Pablo, que cada cual se conserve en el estado a que ha sido llamado. Si has sido llamado siendo esclavo, no te importe. Porque el esclavo que es llamado por el Señor, es el liberto del Señor; y a su vez, el que es llamado, siendo libre, es el esclavo de Cristo.» El cristianismo, lejos de destruir la servidumbre, le prestó nueva fuerza en el sentido de que el esclavo dejaba de maldecirla y se allanaba resignado a su condición, como asignada por la Providencia: «Que los esclavos consideren a sus señores como dignos de toda especie de honores, a fin de que el nombre de Dios y su doctrina sean respetados. Los que tienen fieles por señores, no los desprecien so pretexto de que son sus hermanos, sino sírvanlos mejor por lo mismo que son fieles... Servidores: obedeced con temor y sencillez de corazón a los que son vuestros señores, según la carne, como a Cristo; no los sirváis solamente cuando están presentes, como si no pensaseis más que en complacer a los hombres, sino que debéis hacer de buen grado la voluntad de Dios, como servidores de Cristo... Sabed que cada cual, libre o esclavo, recibirá del Señor según el bien que haya hecho» (1). Junto a estos preceptos dirigidos a los esclavos, se encuentran consejos de justicia y de moderación para los amos. Pero estas recomendaciones no merman su autoridad. «El esclavo, dice San Ignacio, no debe ni siquiera concebir el deseo de la emancipa-

(1) Pablo, 1. *Thimoth.*, VI, 1, 2; *Ephes.*, VI, 5, 8; *Coloss.*, III, 23, 24.

ción; lejos de henchirse de orgullo al verse confundido con su señor en las asambleas cristianas, debe servir con más celo, a fin de hacerse digno de la verdadera libertad.»

Los Padres de la Iglesia extreman aún los sentimientos de San Pablo, ya tan poco favorables a la libertad. Recomiendan como él a los esclavos que estén contentos en su condición y sean sumisos en todo. Como él dicen que el esclavo cristiano de un amo pagano no debe ni siquiera desear la libertad. (Agustín, *Enarr. in Psalm*, 124, § 7). dice: «Pablo no ha dicho al esclavo que pida su libertad, sino que continúe sirviendo.» Ven en la doctrina del apóstol un motivo para que los ricos, los propietarios de esclavos no se manifiesten hostiles al cristianismo. «Jesucristo, dice San Agustín, no llama a los esclavos a la libertad; convierte a los malos esclavos en buenos servidores; enseña a los esclavos a unirse a sus señores, no tanto por necesidad de su condición, cuanto por el placer del deber» (1).

Los Padres de la Iglesia van más lejos. Hacen decir a San Pablo que los esclavos deberían preferir la servidumbre aun cuando se les ofreciese la libertad. Tal es, en efecto, la consecuencia lógica del dogma cristiano: los cristianos deben ser más que indiferentes a la libertad; deben preferir la servidumbre: «Si eres esclavo, dice San Isidoro, y si eres llamado a la fe, no estés descontento de tu suerte, no tiene nada de mala. Antes al contrario, te aconsejaría que, de poder ser libre, prefieras ser esclavo.» (Isidoro),

(1) Agustín, *De moribus Eccles. Cathol.*, § 63.

¿Cuál es la razón de la indiferencia del cristianismo respecto de la emancipación de los esclavos? Tiene su raíz en la concepción de la libertad y de la servidumbre. «El cristianismo, dice Orígenes, promete la libertad a los esclavos.» Pero, ¿cuál es esta libertad? El cuerpo y la materia pertenecen a la servidumbre; el espíritu y el alma son la esfera de la libertad. ¿En qué consiste, pues, la libertad. En desprenderse de las ligaduras del cuerpo; por consiguiente, el esclavo puede tenerla lo mismo que el ciudadano. Que el esclavo sea cristiano en el alma, y será libre; su cuerpo podrá seguir dependiendo de los hombres, pero su alma sólo dependerá de Dios. Esta distinción entre la libertad interior y la libertad exterior, se encuentra en todos los Padres de la Iglesia. Es la doctrina estoica; el lenguaje de Tertuliano es en el fondo el de Epicteto: «La libertad dada por el siglo te pone una corona en la cabeza; pero tú estás ya rescatado por el Redentor Cristo, y ahora eres el esclavo de Cristo, aun cuando seas liberto para los hombres. Si crees verdadera la libertad del siglo y lo das a conocer llevando una corona, vuelves a la esclavitud del hombre, tu libertad no es más que una servidumbre, has perdido la libertad del cristiano.» (1). «Aquel, dice Crisóstomo, que está sometido al yugo de las pasiones de esclavo, aun cuando fuera consular; el que está emancipado de sus pasiones es libre, aun cuando sea un esclavo» (2). Los estoicos decían que solamente el hombre es libre.

(1) Tertuliano, *De corona*, c. 13.

(2) Chrisost., *Homil*, 18, in *ep. ad. Tim. Op.*, t. XI, pág. 656, C.

San Ambrosio repite el mismo dogma y lo formula en los mismos términos. Se ha censurado al estoicismo su indiferencia hacia la libertad civil; la misma censura puede dirigirse al cristianismo. Bajo este punto de vista las dos doctrinas son idénticas.

Sin embargo, el cristianismo reconoce la libertad natural de los hombres, puesto que proclama su libertad ante Dios. ¿De dónde proviene, pues, la servidumbre? ¿Por qué se ha introducido en el mundo? «Muchas personas, dice Crisóstomo, desean conocer una respuesta a esta cuestión. Piensa el orador cristiano que la servidumbre tiene su origen y su justificación en el pecado». Agustín dió a esta opinión el peso de su autoridad: «La primera causa de la servidumbre es el pecado que somete un hombre a otro hombre, lo cual no sucede más que por el juicio de Dios, que no es capaz de injusticia. En el orden natural, según el cual había creado Dios al hombre, nadie era esclavo del hombre o del pecado; la servidumbre, que es una pena, fué impuesta por la ley que manda conservar el orden natural y que prohíbe turbarlo, puesto que si no se hubiera hecho nada contra esta ley, la servidumbre no tendría nada que castigar». (San Agustín).

¿Cuál es la consecuencia fatal de esta doctrina? La resignación de los esclavos con su suerte. «Por esto, continúa San Agustín, el Apóstol previene a los esclavos que sean sumisos hasta que pase la desigualdad y quede anulada toda dominación humana, cuando Dios sea todo en todos». Merece esta doctrina que nos detengamos un momento.

Todos los días oímos a los defensores del cristianismo decir que Jesucristo ha destruído virtualmente la

esclavitud. Sin embargo, el Padre de la cristiandad latina, apoyándose en el mayor de los apóstoles, enseña que la esclavitud es eterna, y le da por fundamento el pecado.

Si la servidumbre es la pena del pecado, siendo el pecado la esencia del hombre, la servidumbre también es de la esencia de la humanidad. ¡De suerte que San Pablo y San Agustín proclaman la inmutabilidad de la esclavitud, exactamente como el pagano Aristóteles! El dogma del pecado, tal como lo comprende el cristianismo, anula toda iniciativa del espíritu humano para corregir las instituciones viciosas. Sí, la esclavitud es una espriación, como todo mal que a los hombres aflige; pero ¿es ésta una razón para someterse eternamente al imperio del mal? Por el contrario, la tarea de la humanidad y de los individuos es aminorar progresivamente el mal que reina en el mundo; la humanidad cumple con esta misión reformando las instituciones sociales; el individuo corrigiéndose y perfeccionándose.

Parece que la religión manifiesta la misma impotencia que la filosofía. No obstante, el cristianismo ha realizado un inmenso progreso. El estoicismo, al presentar la sabiduría como un medio de emancipación, pensaba mucho más en los hombres libres que en los esclavos: entre millones de esclavos no se ha encontrado más que un Epicteto. La religión cristiana abre su seno a los desheredados del mundo lo mismo que a las inteligencias más elevadas. Entre los estoicos la libertad era el privilegio de algunos sabios, al paso que entre los cristianos corresponde a todos los que creen en Jesucristo. Estableciendo la igualdad religio-

sa, el Evangelo realiza el ideal de la igualdad filosófica. La antigüedad no conocía ni tenía en estima más que al ciudadano; el cristianismo inaugura el advenimiento del hombre: «Aquí ya no hay griego, ni judío, circunciso ni no circunciso, ni bárbaro, ni esclavo, ni libre; Cristo está en todos» (1). El orden de cosas que anuncia San Pablo, es en verdad completamente nuevo; por primera vez el hombre tiene valor como tal, sin distinción de raza ni de condición social. Jesucristo es el Salvador de la humanidad; todos son llamados; el esclavo y el señor tienen un solo Dios, son hermanos.

El cristianismo se detiene en la igualdad ante Dios; no busca la igualdad civil. Pero los principios no se dejan mutilar así. El hombre es uno, no puede ser igual de su semejante ante Dios y ser un esclavo en este mundo. En vano dice el cristianismo que quiere mantener las instituciones existentes, que no quiere emancipar a los esclavos; sin quererlo y sin saberlo está en oposición con la esclavitud. Veamos lo que dice Gregorio de Niza: «Dios dijo: Hagamos el hombre a nuestra imagen. A este ser, que lleva en sí la imagen de Dios, ¡pretendéis venderlo y comprarlo! ¿Cuál es el precio de la imagen de Dios? ¿Encontraréis en toda la creación un valor que corresponda a lo que por su naturaleza es inestimable? Ni Dios mismo podría rebajar al hombre al estado de cosa. Lo creó para ser señor del mundo, ¡y a este señor de la tierra lo ponéis al mismo nivel que los animales, a los cuales tiene derecho a mandar!» Ya se considere al hombre en

(1) Pablo, *Coloss.*, III, 11.

su grandeza o en su pequeñez, sigue la igualdad siendo la ley de su naturaleza. La creencia de los cristianos en la otra vida, tan viva y tan ardiente, es una formidable imagen de la igualdad: «Después de la muerte el señor y el esclavo se convierten en polvo, y son juzgados por un mismo juez; pueden igualmente ir al cielo o al infierno». ¿Podrá subsistir en este mundo la desigualdad, cuando la igualdad es el término de nuestra vida?

Sin embargo, la incompatibilidad del cristianismo y de la servidumbre que tan evidente nos parece hoy, no lo era tanto a los ojos de los primeros cristianos.

Consiste esto en que nosotros busquemos y descubramos siempre la fase social del Evangelio, al paso que los verdaderos discípulos de Cristo no ven en él más que una ley de salvación. Cabe decir, pues, que si la igualdad religiosa ha llegado a ser igualdad civil, no tenemos que agradecerlo al cristianismo, porque los cristianos aun hoy deben decir con San Pablo que la libertad exterior es cosa indiferente que la condición del esclavo hasta es preferible a la del hombre libre. En algunos padres se encuentra una opinión más exacta. Así Cipriano echa en cara a los paganos la esclavitud como un crimen del paganismo. Isidoro escribe al amo de un esclavo que se había refugiado en la soledad: «Yo no sabía que un hombre que ama a Cristo, el cual nos ha emancipado a todos por su gracia, tuviese todavía esclavos». Pero éstas eran opiniones individuales; cuando estaban a punto de convertirse en realidad, la Iglesia no dejaba de condenarlas.

Una secta de fanáticos quiso establecer por la fuerza la igualdad que seguían violando los cristianos. Los

Circumcelliones negaban a los ricos todo derecho; empleaban la violencia para obligarles a practicar la igualdad evangélica. ¡Ay de aquellos que no obedecían sus mandatos! En su cólera colocaban a los amos en el lugar de los esclavos.

Los furores de los *Donatistas* son como la *jacquería* del cristianismo. La Iglesia reprimió siempre estos movimientos revolucionarios en la antigüedad, en la Edad Media y casi en los tiempos modernos. No censuraremos por ello al cristianismo. No podía llamar a la libertad a los millones de esclavos que poblaban el mundo romano sin trastornar la sociedad hasta en sus cimientos. Los esclavos habían tratado de conquistar la igualdad por la fuerza de las armas y no lo lograron.

La religión habría fracasado igualmente si hubiese querido romper sus cadenas.

Sacamos la deducción de que se equivocan los que buscan una doctrina social en la predicación evangélica. Bajo el punto de vista de los principios, puede decirse que la igualdad religiosa implica la igualdad civil. ¿Pero ha sacado el cristianismo esta consecuencia? Satisfecho con la igualdad ante Dios, siempre ha declarado que no quería la igualdad civil, y en caso de necesidad, la Iglesia se ha unido con los señores para retener a los esclavos en sus cadenas. Aun cuando hubiera tenido el sentimiento de libertad de que carece, su doctrina de resignación, la no resistencia, no le habría permitido tomar la iniciativa de la emancipación ni favorecerla. El primer movimiento de emancipación nació de la sociedad laica. Los parlamentos y no los concilios fueron los que hicieron

desaparecer los últimos vestigios de la servidumbre.

¿Quiere esto decir que el cristianismo no haya tenido parte alguna en esta obra civilizadora? Su influencia fué esencialmente moral. Para regenerar la sociedad es preciso regenerar las almas; esta es la revolución que inauguró Jesucristo. La servidumbre envilece a los desgraciados sobre que pesa; los esclavos del Imperio parecían animales más bien que hombres. Sería milagro, dice Crisóstomo, hallar entre ellos un solo buen servidor. La libertad hubiera sido un don funesto para seres hasta tal punto degradados. Era preciso, ante todo, moralizarlos. El cristianismo inició esta difícil obra imponiéndose a la imaginación de los esclavos con las penas del infierno que les aguardaban, si no se corregían, y prometiendo recompensas para los buenos. Cuando por obra de la creación cristiana los esclavos hayan vuelto a ser hombres, Dios velará para que no les falte la libertad.

Los cristianos contra el islamismo

Daríamos una idea incompleta del islamismo, si no respondiésemos a las acusaciones que los escritores cristianos dirigen a la religión musulmana. Pudiera creerse que en el siglo XIX la intolerancia sería reemplazada por una apreciación más tranquila y más digna; pero no hay nada más ciego ni más incorregible que la preocupación religiosa. Mahoma seguirá siendo un impostor para aquellos que crean en la revelación cristiana; ¿y cómo la obra de un impostor ha de ser más que fraude e impureza? Estas imputaciones han sido reproducidas en la «Filosofía de la Historia», de Schlegel: escrita bajo el punto de vista de un catolicismo romántico, esta pretendida filosofía de la historia no tiene de filosofía más que el título. El lector juzgará por lo que dice del mahometismo el célebre escritor:

Schlegel se admira de que se tenga en cuenta que el islamismo predica la unidad de Dios: «¡Vaya un mérito, el creer en un Creador y en un Dios remunerador! ¿No reconocen un Dios los demonios del Infierno?

Y, sin embargo, son incorregibles. El islamismo es la religión de los demonios, porque en él domina el orgullo más desmesurado a la par que más desprovisto de fundamento. La esencia de la vida árabe es la hostilidad permanente de las tribus, el espíritu de venganza que se perpetúa a través de los siglos; reinan también en el Corán estas malas pasiones. En vez de la caridad y del perdón predica el islamismo, la venganza, el odio y la guerra a muerte contra todos los que no creen en aquel profeta manchado de sangre y de desórdenes.

Todos los pueblos idólatras en toda la tierra, no han sacrificado tantas víctimas humanas a sus falsos dioses como se han inmolado a la idolatría árabe. Si se busca el principio moral de esta pretendida religión, no se encuentra otro más abyecto.»

Supongamos que un historiador árabe escriba una filosofía de la historia con este espíritu de intolerancia desabrida; ¿qué dirá del cristianismo? «Es una religión de orgullo; la fatuidad de los cristianos llega hasta decir que su profeta es hijo de un Dios. Todos aquellos que se niegan a creer en un dogma reprobado por la razón y contrario a la naturaleza misma de la divinidad, son condenados en otro mundo y atormentados en este. Han propagado su superstición por el hierro y el fuego; a su impotencia debemos la conservación del islamismo. No pudiendo desahogar su espíritu rencoroso contra los musulmanes, se persiguen entre sí. Un tribunal, calificado de santo, envía a la hoguera a los que no participan de todas las creencias de un sacerdote que pretende ser el vicario de Dios. Esta religión, que se quisiera imponer al mundo ente-

ro, no es, después de todo, más que una idolatría; los cristianos adoran a un hombre que ha sido creado por Dios, del mismo modo que los demás hijos de Adán; adoran a los que ellos llaman santos; llevan su estupidez hasta rendir culto a las imágenes. Nada más singular que su moral: si se les hiciera caso, hombres y mujeres se entregarían al celibato, y el mundo perecería. ¡Gloria a Allah y a su profeta, que nos ha preservado de su locura!»

Dejemos a los cristianos el cuidado de contestar al filósofo árabe; fácil nos será contestar al filósofo cristiano; basta abrir el Corán.

¡El islamismo es la religión del orgullo!—«Dios, dice Mahoma, aborrece a todo hombre orgulloso... No marches orgullosamente sobre la tierra; tú no has de poder ni partirla en dos, ni igualar la altura de sus montañas. No entreabra tus labios el desdén hacia los hombres; marcha con paso moderado, baja la voz al hablar; la voz más desagradable es la voz del asno» (1).

¡El islamismo es una ley de venganza!—Mahoma halló la venganza arraigada en el espíritu ardiente de los árabes; él, lo mismo que Moisés, la moderó. Admite una composición para el matador; establece la pena del talión para evitar el derramamiento de sangre; no predica la venganza, sino el perdón. «Devuelve bien por mal, y verás a tu enemigo convertirse en protector y amigo. La sabiduría de la vida consiste en sufrir con paciencia y en perdonar... Aquel que perdona completamente y se reconcilia con su enemigo, hallará al fin en Dios su recompensa» (2).

(1) *Coran*, XXXI, 38, 41; III, 126.

(2) *Coran*, XLI, 34; XLII, 38, 41; III, 128.

¡El islamismo es una ley de odio y de guerra!—Oigamos a Mahoma: «Los creyentes son amigos unos de otros. La paz debe reinar entre ellos, porque son hermanos.» Los musulmanes han propagado su religión por medio de las armas, pero no por medio de la intolerancia, dice el Corán: «Nada de violencia en materia de religión» (1). La intolerancia es cristiana; ejércitos cristianos fueron los que bautizaron con sangre a los Sajones idólatras y los que han destruído a los Albigenses herejes. El islamismo es tan poco intolerante, que se ha censurado a Mahoma la tolerancia como un crimen; un sabio orientalista dirige todos sus esfuerzos a lavarle de esta acusación, y acaba por decir que los cristianos deben detestar la creencia impía, según la cual pueden salvarse los hombres de toda religión (2).

¡El islamismo es una ley sensual!—He aquí el gran crimen que se imputa a Mahoma hace doce siglos. Se ha llevado la calumnia hasta exageraciones increíbles; ¿no se ha dicho formalmente de los musulmanes, esos adoradores por excelencia de un Dios único, que adoran a Venus? Voltaire, a pesar de lo predispuesto que estaba contra el *impostor*, se indignó de estas estupideces: «Yo os lo digo, ignorantes, imbéciles, a quienes otros ignorantes han hecho creer que la religión mahometana es voluptuosa y sensual, no hay nada de esto; sobre este punto, lo mismo que sobre tantos otros, se os engaña... Canónigos, frailes, curas, si se os impusiese la ley de no comer ni beber desde las cuatro de la mañana hasta las siete de la noche du-

(1) *Coran*, IX, 72; XLIX, 9, 10, 11, 257.

(2) *Coran*, XVIII, 43; LVII, 19; XXIX, 64; IX, 79.

rante el mes de julio, cuando la cuaresma cayese en aquella estación; si se os prohibiese jugar a ningún juego de azar bajo pena de condenación; si bajo la misma pena se os prohibiese el vino, y tuvieseis que hacer una peregrinación por abrasados desiertos; si se os mandase dar el diezmo de vuestras rentas a los pobres; si, acostumbrados a gozar de diociocho mujeres, se os quitasen de un golpe catorce; decidlo francamente, ¿os atreverías a llamar sensual a esta religión?»

Abramos el Corán y veamos si convida a los hombres a los goces materiales. «La vida mundana se parece al agua que hacemos descender del cielo; las plantas de la tierra se mezclan a ella; al día siguiente están secas; los vientos las dispersan... La vida de este mundo no es más que un juego y una frivolidad; el otro mundo es la verdadera vida... El mundo de acá abajo vale poco; la vida futura es el verdadero bien para los que tienen temor de Dios (1). La vida de este mundo no es para los musulmanes, lo mismo que para los cristianos, más que una preparación a la vida futura? ¿Esta preparación es menos santa? «Bienaventurados los creyentes que oran con humildad, que evitan las cuestiones con los demás hombres, que dan limosnas, que observan las leyes de la castidad» (2).

Hasta los enemigos del mahometismo confiesan que la oración es más ferviente, más seria entre los musulmanes que entre los cristianos.

La peregrinación y el ayuno no son actos exteriores; nada más contrario a toda ceremonia, que el isla-

(1) *Coran*, XVIII, 43; LVII, 19; XXIX, 64; IV, 79.

(2) *Coran*, XXIII, 1-5.

mismo: «La mejor provisión para la peregrinación, es la piedad. No consiste la virtud en que dirijáis vuestras miradas al Oriente ni al Poniente; son virtuosos aquellos que creen en Dios, que socorren a sus prójimos, a los huérfanos, a los pobres y a los cautivos; que sufren con paciencia las adversidades» (1).

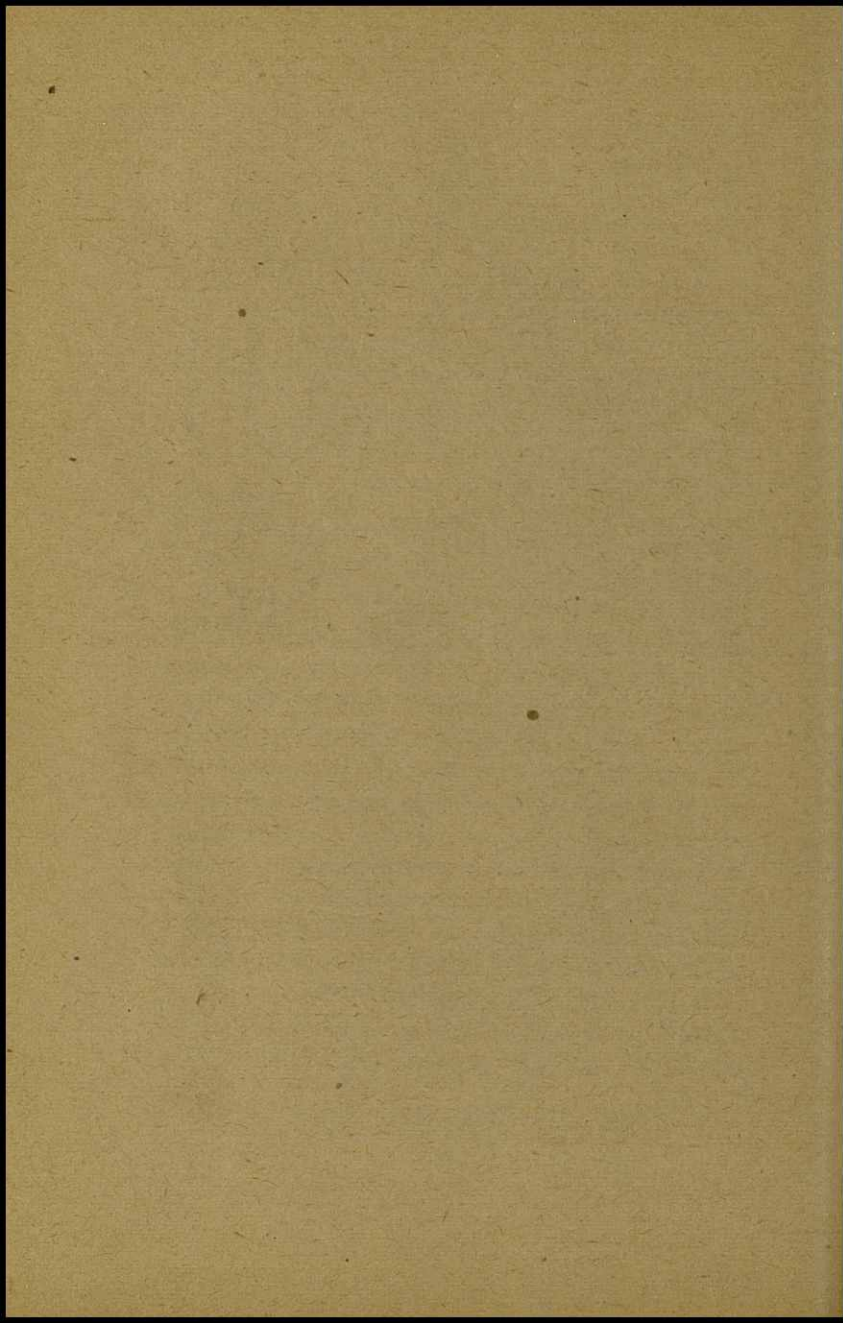
Los enemigos del islamismo no han encontrado expresiones bastante viles para censurar el paraíso de Mahoma: «Es, dice un abate, la obra de aquellos espíritus inmundos que piden a Cristo permiso para meterse en los puercos» (2). Verdaderamente, da ganas de decir con Gibbon que hay envidia en esta indignación. El docto Reland ha probado ya que se calumniaba a Mahoma al pretender que «su paraíso no consiste más que en los placeres»; la felicidad mayor prometida a los escogidos, consiste en la visión de Dios. Verdad es que para la generalidad de los creyentes, tienen más atractivos las huries de ojos negros que una felicidad espiritual que el hombre no puede comprender. Los apologistas de Mahoma han querido traducir en símbolos los cuadros materiales de su paraíso. Creemos que esto es dar una falsa idea del mahometismo. El islamismo no es una ley para monjes y anacoretas; toma al hombre tal como lo ha formado Dios, y en lugar de mutilar la creación, satisface todas las necesidades de la naturaleza humana. Podríamos censurarle el dar demasiada importancia al cuerpo, pero esto importa poco; lo principal es la idea y no la forma que ha tomado en el mahometismo. En este sentido decimos que el islamismo, tan censu-

(1) *Revista de Oriente*, t. (V, pág. 223.—Coran II, 133-172.

(2) Rohrbachez, «Historia de la Iglesia Católica», t. X, p. 31.

rado, es superior al cristianismo. La concepción del paraíso cristiano es tan falsa como la concepción cristiana de la vida presente. Para los cristianos, el cuerpo no es el instrumento del alma, sino su enemigo; tratan de dominarlo, de aniquilarlo. En verdad que le hacen resucitar, pero aquí se une la contradicción al error; ¿qué hacen con el cuerpo, con sus órganos, con sus funciones en el cielo? Las anulan; entonces ¿de qué sirve el cuerpo? La opinión de Mahoma es más exacta, es la del mosaismo y del mazdeismo. El cuerpo ha de resucitar y esto ha de ser para continuar con más perfección la vida terrestre.

Tal es la idea que hay en el fondo del paraíso de Mahoma; prevalecerá en lo porvenir sobre la creencia cristiana: la vida futura es una vida a la vez material e intelectual, lo mismo que la vida de este mundo, pero una vida que va perfeccionándose hasta lo infinito.



Los ricos y los pobres

La Propiedad

I

Los antiguos sólo reconocían la igualdad entre los hombres libres. Por haberla desconocido en los esclavos no llegaron a realizarla en la ciudad. Las historias de Grecia y Roma están llenas de los combates entre la aristocracia y la democracia, entre patricios y plebeyos, entre los nobles y el pueblo. Cuando con los emperadores prevaleció el elemento popular, cambió de naturaleza la lucha.

El suelo era propiedad de un corto número de propietarios; el pueblo, sin industria, se entregaba a una ociosidad vergonzosa, causa de una miseria profunda.

La religión pagana perdía al propio tiempo el imperio de las almas. No hay más repugnante espectáculo que la riqueza en las épocas de decadencia moral; el egoísmo seca el corazón de los ricos, la corrupción los corroe.

Hay que representarse tal estado social para com-

prender las invectivas de Jesucristo contra los dichosos del siglo:

«Uno de los principales del pueblo interrogó a Jesús diciendo: «Maestro bueno, ¿qué he de hacer para alcanzar la vida eterna?» Jesús le respondió: «¿Por qué me llamas bueno? Sólo Dios es bueno. Si quieres entrar en la vida guarda los mandamientos.» El joven le dijo: «He guardado los mandamientos desde mi infancia; ¿qué más me falta?» Jesús le dijo: «Si quieres ser perfecto, ve y vende lo que tienes y dalo a los pobres, y tendrás tesoros en el cielo; después ven y sígueme.» Habiendo oído estas palabras, el joven se fué triste porque tenía muchas haciendas. Y Jesús dijo a sus discípulos: «En verdad os digo, difícilmente entrará un rico en el vecino reino de los cielos. Más fácilmente pasará un cable por el ojo de una aguja, que un rico pase la puerta del cielo» (1).

La predicación evangélica inauguró un orden de ideas y de sentimientos enteramente opuestos a las creencias de la antigüedad. Veían los antiguos la felicidad en la riqueza: la lucha entre la democracia y la aristocracia degeneró en todas partes en guerra de los que no poseen contra los que poseen. En los sentimientos cristianos la riqueza es una maldición, la pobreza una gracia divina: «Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados los que tienen hambre, porque ellos serán hartos. Bienaventurados los que lloran, porque ellos

(1) Mateo XIX, 16-24. Lucas, XVII, 25. La Vulgata dice: *un camello pasará*, etc. Los Padres de la Iglesia se preguntaron por qué era comparado el rico con el camello. Orígenes respondió: «Porque el camello es un animal impuro y tortuoso en todo su cuerpo (*Comment in Matth.*, XV, 20)

reirán... ¡Ay de los ricos que han encontrado ya consuelo! ¡Ay de los hartos, porque ellos tendrán hambre! ¡Ay de los que ahora se ríen, porque ellos llorarán y sollozarán» (1). Al final de la antigüedad los hombres privados de fe y de libertad, no conservaban más que una sola pasión, la del oro; procuraban satisfacerla sin reparar en los medios. Jesús dice a sus discípulos: «Vended lo que tenéis y dadlo en limosna» (2). La sed de lucro había llenado a Grecia y a Roma de discordias; las únicas relaciones entre ricos y pobres eran las del acreedor, y las deudas eran el camino para la esclavitud. Jesús dice a sus discípulos: «Dad a cualquiera que os pida, prestad sin esperar nada. Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué se os debe por esto? También los pecadores prestan a fin de que a su vez les presten. Vosotros sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso».

Era tan radical la oposición entre la sociedad antigua y el reino predicado por Jesucristo, que era imposible abrazar la nueva fe conservando algún vínculo con el mundo. «Cualquiera de vosotros que no renuncie a todo lo que posee, no puede ser mi discípulo. Nadie puede servir a dos amos. No podéis servir a Dios y a Mammon. Por esto os digo: no inquietéis por vuestra vida, qué habéis de comer, ni por vuestro cuerpo, qué habéis de vestir... Mirad a las aves del cielo, que no siembran ni siegan, y vuestro padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?... Y respecto de los vestidos, ¿por qué os inquietáis? Ved los lirios de los campos cómo crecen; no trabajan ni hilan.

(1) Lucas, VI, 20-25.

(2) *Ibid.*, XII, 33.

Pues os digo que Salomón en toda su gloria no estaba vestido como uno de ellos... No os inquietéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos? ¿Cómo vestiremos? Los gentiles se ocupan de esas cosas; pero vuestro Padre celestial sabe que tenéis necesidad de ellas. Buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura» (1).

II

Las primeras comunidades cristianas observaron esta existencia espiritual. Constituían una familia más bien que una sociedad. La conciencia de la fraternidad, de la salvación común, anunciada por Jesucristo, estaba tan viva, que los intereses y las pasiones individuales se confundían en una comunión permanente. Los fieles se reunían todos los días para orar; a las oraciones seguía una comida, en la cual, como recuerdo de la última reunión de Jesús con sus discípulos, se repartía pan y vino a todos los hermanos; estas comidas, del afecto que reinaba entre los primeros cristianos, tomaron un nombre que lo recuerda. Según los *Hechos de los Apóstoles*, la reunión iba más lejos: «Todos los que creían estaban juntos en un mismo lugar y tenían comunes todas las cosas, vendían sus propiedades y las distribuían entre todos, según las necesidades de cada cual». ¿Existía una verdadera comunión de bienes? Los Padres de la Iglesia así lo han creído. En los tiempos modernos un sabio ha tratado de probar que las sociedades cristianas de Jesucristo

(1) Lucas, XIV, 33. Mateo, VI, 24 y sig. Lucas, XII, 22 y sig.

vivían unidas por los lazos de una caridad fraternal, pero sin renunciar por ello a toda propiedad particular. La disertación de Mosheim no disipa todas las dudas. El mismo confiesa que el texto de la Escritura parece favorable a la opinión general. Los sentimientos que dominaban entre los cristianos primitivos explican la comunidad de bienes. ¿No habían vivido así los apóstoles de Cristo? ¿Qué valor podían tener las cosas de la tierra para hombres convencidos de que se aproximaba el fin del mundo y de que entrarían en el reino de Dios aquellos que hicieron renuncia de lo que poseían?

La comunidad, aun cuando no fuese una regla, una institución (1), pudo, sí, ser bastante general entre los cristianos de Jerusalén. Es indudable que fué siempre el ideal de la vida cristiana: «Lo mío y lo tuyo», dice Crisóstomo, estas frías palabras, origen de innumerables guerras, no existían en la Iglesia de Jerusalén. Los fieles vivían en esta tierra como los ángeles en el cielo. Los pobres no envidiaban a los ricos, porque no había ricos; los ricos no despreciaban a los pobres, porque no había pobres. Todo era común. Las cosas entonces no pasaban como ahora. Hoy el que posee bienes da algo a los pobres; entonces todos los fieles renunciaban a sus propiedades, las aportaban a la comunidad y las confundían hasta el punto que era imposible reconocer quiénes habían sido ricos. «Crisóstomo atribuye a esta comunidad la unión y fraternidad que distinguían a los primeros fieles. Con la renuncia de la

(1) En los mismos *Hechos de los Apóstoles*, decía que la comunidad no era una ley.

propiedad, habían destruído la raíz de todos los males».

Admitiendo que el ideal se haya realizado alguna vez, fué de corta duración. La propiedad individual y las riquezas reaparecieron, pero no son vivas protestas. Las sectas se apoderaron de la tradición apostólica. Heréticos hubo que renunciaron a todos los bienes de la tierra; condenaban a los que poseían alguna cosa y no los admitían en su comunión; llamábanse *Apostólicos*, porque abrigaban la pretensión de imitar la vida de los Apóstoles. Otros, inspirándose en un exagerado sentimiento de la igualdad, extendieron la comunidad hasta las mujeres (1). Los Padres de la Iglesia rechazan indignados estos errores. Les es fácil probar que la comunidad de mujeres, lejos de establecer la fraternidad, como opinaba Platón, destruiría la caridad en su esencia: «¿Cómo, exclama Lactancio, puede existir el amor donde no hay objeto determinado a quien se pueda amar?» Algunos Padres van aún más allá: declaran que aun aplicada a los bienes, la comunidad es injusta. Pero cuando se penetra en el fondo de su pensamiento se ve que no difieren de las sectas más que en cuanto al principio del cual se deduce la comunidad de bienes.

Enseñan todos los Padres de la Iglesia que la igualdad y la comunidad son de institución divina; y que a la caridad corresponde restablecer el orden natural. Escuchemos a San Cipriano: «El sol brilla igualmente para todas las criaturas; la luz y las estrellas las iluminan igualmente; las lluvias caen sin distinción; los

(1) *Los Carpocracianos*. Clemente de Alejandría ha conservado un notable fragmento de sus dogmas.—*Strom.*, III, págs. 512 y sigs.

vientos soplan para todos. Imitemos al Creador, demos a nuestros hermanos parte de nuestros bienes, para que todo el género humano goce con igualdad de los beneficios de Dios». «Los cristianos, dice San Hilario, deben proceder como si no tuvieran nada propio; todos recibimos de un mismo padre el mismo origen, todos debemos tener los mismos medios de hacer uso de este don divino. Seamos buenos para con todos; consideremos todas las cosas como comunes; sea la caridad el vínculo de esta comunión universal».

¿A qué queda reducida, la propiedad en este orden de ideas? Los jurisconsultos romanos ven en la propiedad un poder ilimitado; es no solamente el derecho de usar, si que también el de abusar.

Los Padres de la Iglesia no vacilan en negar este derecho absoluto y exclusivo.

Escuchemos a los Padres griegos: «No nacemos propietarios; del vientre de nuestra madre salimos desnudos, y desnudos volvemos al seno de la tierra. Lo mío y lo tuyo son vanas palabras. (Crisóstomo). Todo es común, el sol, la tierra y cuanto Dios ha creado. No somos propietarios más que en la apariencia. En realidad lo que pertenece a uno pertenece a todos. (Crisóstomo).

Lo que llamamos propiedad no es más que la ocupación exclusiva de un dominio que el Creador ha destinado para todos.» Los Padres latinos son de la misma opinión; todavía se expresan con más violencia, como si quisieran protestar con la exageración de su caridad contra la dureza de la raza romana. «¿Cuál es el orden natural, exclama San Ambrosio, el orden establecido por Dios? Que la tierra sea propiedad común

de todos, que todos tengan igual derecho a sus dones. La naturaleza ha querido la comunidad; la usurpación del hombre ha creado la propiedad individual. (1) ¿Qué es la propiedad? Una invención humana contraria a la ley divina: «Siendo de derecho divino, dice San Agustín, la tierra es del Señor; la da a título igual a los pobres y a los ricos; por mejor decir, a sus ojos no hay pobres ni ricos; todos los hombres están formados del mismo barro.» Lo que es contrario a la ley de Dios no podía constituir un derecho. Así en la concepción cristiana la propiedad deja de ser un derecho para convertirse en un deber: «Los ricos son detentadores de los bienes de todos; sus riquezas son un depósito (Crisóstomo); no tienen sobre ellas el pleno dominio, sino solamente el uso. La Providencia las ha confiado a algunos, para que, por medio de un inteligente reparto, restablezcan la igualdad entre los hombres.» ¡Desgraciado de aquel que es el dispensador de los bienes de Dios, el administrador de los pobres, emplea su fortuna en satisfacer su egoísmo!

«Es un usurpador de los bienes que pertenecen a Dios y a todos, dice Gregorio de Niza; es un tirano cruel, es una fiera, insaciable de rapiña.» Basilio y Crisóstomo no ven diferencia alguna entre el rico que rehusa dar parte de sus bienes a los pobres y el ladrón.

Como se ve, el ideal del cristianismo es la comunidad. La propiedad no es legítima sino a condición de renunciar a ella sin cesar para restablecer la comunidad que es solamente de derecho divino.

¿Cómo se ha de realizar esta renuncia? Jesucristo

(1) Ambrosio.—*De Offic.*, 32, número 132.

había indicado el camino. Aquellos cristianos que aspiraban a la perfección, rivalizaron en obedecer a su divino maestro. La renuncia a sus bienes era en cierto modo la condición de la entrada en la vida cristiana. Todos los Padres de los primeros siglos hicieron la renuncia de su patrimonio. (1) Esta abnegación tuvo pocos imitadores. Basilio reconoce que en vano amenaza el Evangelio a los ricos, que pocos de ellos obedecen los preceptos de Jesucristo. Efremio se queja de que no se encuentre ya nadie que abandone sus derechos por Dios.

Crisóstomo dice que los cristianos se conducen como si Jesucristo hubiera ordenado a sus discípulos que hiciesen del derecho de las riquezas el objeto principal de su vida.

Reapareció, pues, la propiedad individual en la sociedad cristiana; mejor dicho, nunca había dejado de existir. Sin embargo era imposible que el cristianismo admitiera la doctrina de los jurisconsultos romanos acerca de la propiedad; el abuso que éstos consideran como un derecho, es un crimen para los cristianos. Queriendo conciliar el principio de derecho divino de que todo es de todos con el hecho de la propiedad, enseñan los Padres de la Iglesia que el propietario no tiene derecho sino a lo que le es estrictamente necesario para vivir, que es *deudor* de lo superfluo para con los pobres; esto no es caridad sino obligación, no hace sino restituir lo que no le pertenece a los que son los verdaderos propietarios. (Gerónimo, Ambrosio). Es evidente que la propiedad así

(1) Thomassin. *Discipl. ecclesiast.*, part. III, lib. 3 c. 2, párrafos 35 y siguientes.

entendida, no es ya lo que era en Roma, ni lo que es todavía hoy.

El cristianismo carece del atributo más natural de la propiedad, del móvil que impulsa a los hombres a hacerse propietarios: el padre no puede dejar sus bienes a sus hijos, cuando menos en mayor cantidad de la estrictamente necesaria: «Dar a los indigentes, dice Agustín, es dar a Dios, y vale más dar a Dios que a sus hijos; el que los ha creado sabrá alimentarlos» (1). Salviano se indigna contra los cristianos que legan sus bienes a otros que no sean la Iglesia: «No quieren desheredar a sus parientes de algunos bienes perecederos, y se desheredan a sí mismos de la vida eterna; no quieren dejar a sus parientes en la miseria y se condenan a sí propios a una miseria que no acaba nunca». (2)

He aquí la doctrina cristiana en contraposición con los sentimientos más legítimos, más indestructibles de la naturaleza. No es menos incompatible con las necesidades más simples de la vida civil. El crédito es el alma de la industria, del comercio y de la agricultura, y no hay crédito posible sin el préstamo a interés. Sin embargo, los Padres de la Iglesia combatieron el préstamo a interés como un robo: «¿Donde está la diferencia, exclama Gregorio de Niza, entre el ladrón que arrebató a hurtadillas lo ajeno, el asesino que se apodera de los bienes de su víctima, y el rico que exigiendo interés se apropia lo que no le pertenece?». (3) Los Padres latinos hacen un dogma de esta declamación:

(1) Agustín, *de decem chordis*, cap. 12.

(2) Salvian., *ad eccles. catholic.*

(3) Gregor. Nyss., *Homil. II in Eccles.-Op.*, t. I, p. 410, D.

«Recibir más de lo que se ha dado, es cosa injusta. El que lo hace es como un enemigo que tiende el lazo a su adversario; abusa de la miseria en que se encuentra el prójimo para despojarle». (1) Es sabido que la usura, que desde luego está prohibida por los clérigos, acabó por ser vedada a los laicos. No era permitida ni aun para rescatar los esclavos cristianos que gemían en los hierros de los infieles. El préstamo a interés está de tal manera en oposición con la doctrina cristiana, que los mismos que han tomado su defensa confiesan su contradicción. Salmasio conviene en que el préstamo a interés es contrario a la fraternidad cristiana, pero dice: el ideal del cristianismo es irrealizable.

III

¿La doctrina cristiana sobre la propiedad y sobre las riquezas, es un ideal, pero un ideal demasiado elevado para que la humanidad pueda alcanzarlo? Creemos que el ideal es falso y está tejido de contradicciones: comenzando por los consejos evangélicos. No se comprenden estos consejos sino en cuanto se dirigen a un mundo que va a morir. Si se quisiera aplicarlos a un mundo que vive, conducirían a la muerte. Que todo propietario renuncie a sus bienes en favor de los pobres, ¿y qué resultaría de esto sino la general pobreza, es decir, la destrucción de la humanidad? En el siglo IV se formulaba ya esta objeción contra los preceptos del Evangelio. ¿Qué responde San Basilio? «Jesucristo manda, nos toca obedecer. No me preguntéis

(1) Lactant., Divin. nstit., IV, 18.

cómo será esto posible; el que lo ha ordenado bien sabrá hacer que la imposibilidad misma se armonice con su ley».

La respuesta implica la confesión de que la observancia de los consejos evangélicos es impracticable. No obstante, el cristianismo tradicional está obligado a mantener la doctrina del Evangelio con las consecuencias que de ella deducen los Padres, como una ley divina, inmutable. Y de hecho la mantiene. Escuchemos a un orador cristiano del siglo XIX: *El derecho evangélico* es claro; allá donde deja de existir la necesidad legítima, allá deja de existir el uso legítimo de la propiedad. *Lo que queda es el patrimonio de los pobres; en justicia, como en caridad, el rico no es sino el depositario y el administrador.* Si cálculos egoístas le engañan acerca de su *deuda* con el pobre, ¡desgraciado de él! Si ha sido propietario legítimo de sus bienes, será también el legítimo propietario de su *condena-ción*».

Tiene razón Lacordaire; el *derecho evangélico* no puede ser más claro, y si el Evangelio es la revelación de Dios, preciso es que todo discípulo de Cristo le obedezca, bajo pena de ser excluido del reino de todos los cielos.

La salvación debe estar sobre toda otra consideración; abandonemos, pues, nuestros bienes a los pobres, quede abolido el préstamo a interés. Sin embargo, no sabemos que los millares de fieles que aplaudían al elocuente dominicano hayan tomado por lo serio al orador, aun cuando a su favor estaba la ley de Dios. ¿Qué significa esto? ¿Es que ya no hay cristianos? No; el cristianismo, tal como lo predicó Cristo, no axiste ya-

No hay ya un solo discípulo de Cristo que crea que su salvación está comprometida si no da todos sus bienes a los pobres o si presta sus capitales a interés. Nuestro ideal, pues, no es ya el del Evangelio. Ya no nos inspiramos en las palabras del Hijo de Dios, sino en la economía política. Si es así, ¿por qué continuar celebrando como un ideal preceptos que nadie practica y en los que nadie cree? Jesucristo nos dice que dejemos nuestros bienes a los pobres, y no nos inquietemos por nuestra subsistencia. Nosotros decimos: «Ayúdate, el cielo te ayudará». Lejos de maldecir la propiedad y renunciar a ella, creemos que la propiedad es la expresión de la individualidad humana, y que el verdadero ideal sería que todo hombre fuera propietario. Jesucristo maldice las riquezas, y a continuación los Padres de la Iglesia se han extraviado hasta el extremo de decir «que toda riqueza proviene de lo iniquidad; que la riqueza es el mal de los males, mientras que la pobreza es el bien supremo». Opiniones de tal manera exageradas que es imposible tomarlas a la letra. Cuando la pasión no ciega a los Padres, reconocen que los andrajos no constituyen por sí mismos una virtud, que las riquezas no son por sí mismas un mal, que son un instrumento de que se puede usar para el bien como para el mal. La sociedad moderna a ido aún más lejos: anima y bendice al trabajo y, por consiguiente, la producción de la riqueza, porque la riqueza es un instrumento de perfeccionamiento y porque el trabajo santifica al trabajador. Por esto mismo, el ideal evangélico ha pasado, está condenado.

¿Quiere esto decir que sea falso todo lo que hay

sobre la riqueza y la pobreza en la doctrina evangélica? Ya hemos dicho que el espiritualismo cristiano era una reacción contraria al materialismo antiguo. Esta reacción era en sí misma legítima, y encierra por ello un principio de progreso. Para apreciar las relaciones que el cristianismo establece entre los ricos y los pobres, es necesario ver cuáles eran estas relaciones en la antigüedad.

¿Qué es riqueza? ¿Qué es pobreza? ¿Por qué hay ricos y pobres? Desde la antigüedad más remota se han planteado los hombres estas formidables cuestiones. El Oriente, por boca de los brahmanes, responde que las desigualdades de esta vida son la recompensa de nuestros méritos y deméritos en una vida anterior. A sus ojos la riqueza, lo propio que las demás ventajas exteriores, es una recompensa y la pobreza es un castigo. Resulta de aquí que la condición de los hombres, tal como es determinada por el nacimiento, es inmutable, porque procede de Dios. Por consiguiente, el rico no tiene deber alguno para con el pobre; no hay vínculo alguno de caridad entre seres esencialmente desiguales. Esta concepción, que halaga el orgullo y el egoísmo de los dichosos de este mundo, sobrevivió al sistema de las castas, se produjo hasta bajo el cristianismo. A los ardientes llamamientos de la caridad evangélica oponían los ricos la pretendida voluntad de Dios. ¿De dónde nos viene, decían, la prosperidad de que gozamos? ¿De dónde proviene a los pobres la desgracia que los abrumba? De Dios. ¿Con qué derecho hemos de contravenir los decretos de Dios? ¿Hemos de abrigar la pretensión de ser más misericordiosos que él? ¡Que giman en las enfermeda-

des, en las aflicciones y la miseria! La Providencia lo quiere así.

Bendigamos al cristianismo que ha destruído esta falsa doctrina. El dogma brahmánico, que ve una dicha y una recompensa en la nobleza y la fortuna, repugna profundamente al espiritualismo cristiano. Gregorio Nazianzeno, educado en la filosofía de Orígenes, admite que hay en este mundo un sistema de penas y de recompensas: «La diferencia de las condiciones, dice, no debe imputarse al azar, no hay fatalidad; la justicia preside a la distribución del bien y del mal; bajo la apariencia de la desigualdad reina la igualdad más perfecta. Pero, añade el orador cristiano, esta obra de justicia no se realiza enteramente en el curso de nuestra existencia terrestre, y aun cuando la justicia divina se manifieste en esta vida, nos es imposible penetrar sus misterios.

¿Quién tendría la pretensión de conocer los designios de Dios? ¿Quién nos dirá si la fortuna, la grandeza, la gloria, no son una maldición para aquel que parece colmado de dicha? ¿Quién sabe si la pobreza, el sufrimiento, la ignominia, no son una bendición para aquel que parece sucumbir bajo el peso de la cólera divina? No nos dejemos, pues, guiar por las apariencias; no veamos en las desigualdades, cuyo sentido no penetramos, un signo de la desigualdad original y perpetua de los hombres. Recordemos que todos somos unos en Dios, ricos y pobres, libres y esclavos. Los pobres son hermanos nuestros, son de la misma naturaleza que nosotros, hechos del mismo barro, compuestos de nervios, de huesos, de piel, de carne como nosotros. Son, como nosotros, la imagen

Dios, quizás aun la conservan con más pureza; tanto como nosotros participan de la gracia de Jesucristo. El Hijo de Dios, que perdona los pecados, ha muerto por ellos como por nosotros; son, como nosotros, los herederos de la vida eterna; han sido sepultados con Cristo, resucitarán con él; son los compañeros de sus sufrimientos, y lo serán también de su gloria (1).

De esta suerte, a la falsa concepción del brahmanismo, opone el cristianismo la unidad de los hombres en Dios, su igualdad original.

Siendo los hombres uno en Dios, se sigue de esto que son solidarios: «Lo que nuestros miembros son los unos para los otros, debe ser cada uno de nosotros para su semejante; todos deben serlo para todos» (2). ¿Cuáles serán, en esta doctrina, las relaciones de los ricos y los pobres? La riqueza y la pobreza, lejos de ser un principio de guerra, vienen a ser un principio de armonía; la pobreza impone a los ricos el deber de la beneficencia; ricos y pobres se aproximan y unen para no constituir más que una familia» (3).

(1) Gregor. Naz., *Orat.*, 16, p. 243-246 y sigs. y 259-262.

(2) Gregor. Naz., *Orat.*, 16, p. 244, D.

(3) Chrysost., *Homil. 32 in epist. I ad Cor-* t. X, p. 292, E.

Noticia bibliográfica

Estudios sobre la Historia de la Humanidad (1861-70), 18 volúmenes.

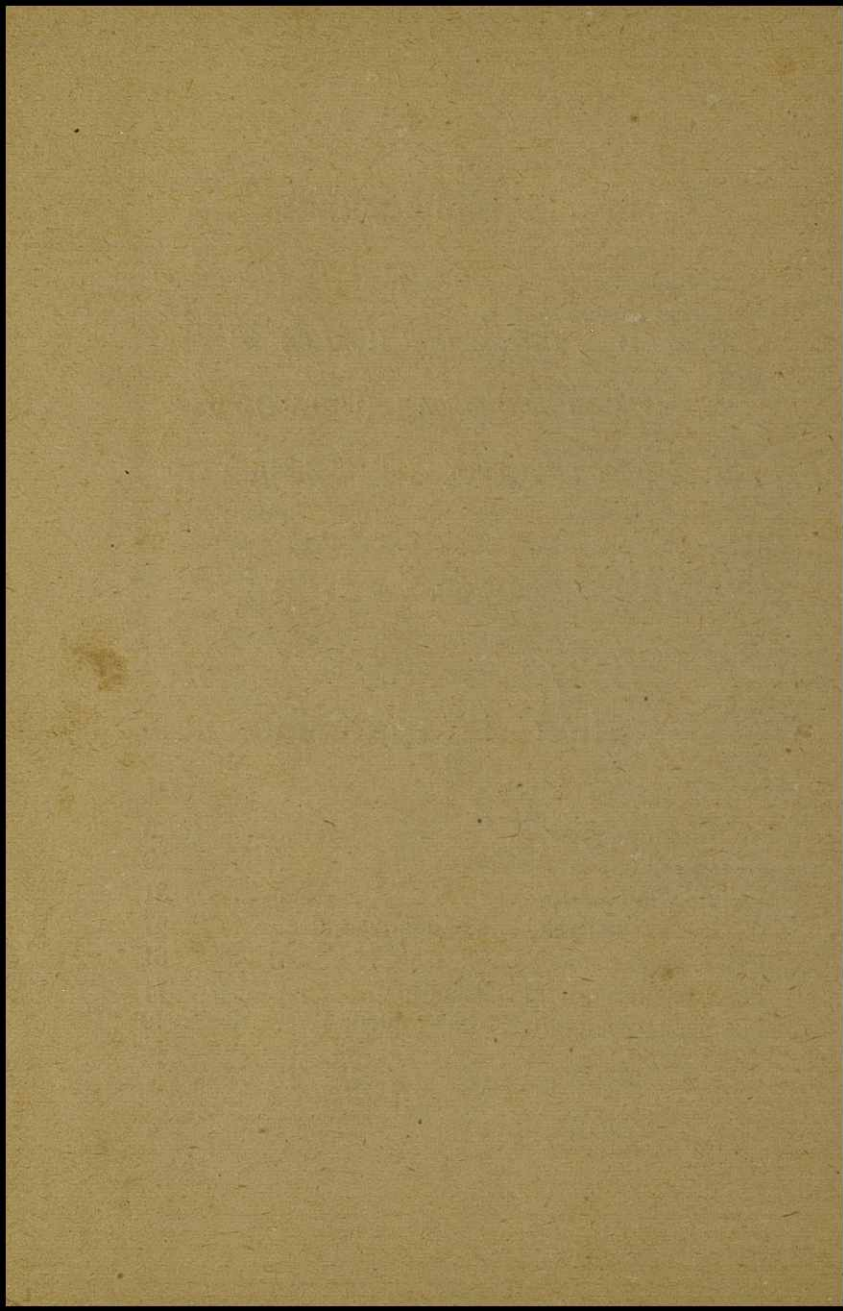
Principios de Derecho Civil (1869-79), 33 volúmenes.

Derecho Civil internacional (1880-82), 8 volúmenes.

La revisión del Código Civil (1882-84). 6 volúmenes.

Índice de materias

	<u>Pag</u>
Noticia biográfica.	5
¿Qué es el cristianismo?	9
La Paz y la Guerra	31
La caridad cristiana.—La caridad moral	47
La esclavitud	61
Los cristianos contra el islamismo.	71
Los ricos y los pobres.—La Propiedad	79



1871

1871

1871

Casa Editorial PUBLICACIONES DE LA ESCUELA MODERNA

BARCELONA

CORTES, 478

BUENOS AIRES

PICHINCHA 1867

Biblioteca Popular LOS GRANDES PENSADORES

TOMOS PUBLICADOS

(PRIMERA SERIE)

Victor Hugo	Páginas Escogidas
F. Pl y Margall	Las Clases Jornaleras
Voltaire	Miscelánea Filosófica
P. J. Proudhon	La Propiedad
F. Laurent	Crítica del Cristianismo
Eduardo Benot	Temas Varios
Eliseo Reclus	El hombre y la Tierra (fragmentos)
Ernesto Renan y M. Berthelot	Las ciencias históricas y las ciencias naturales
Emilio Zola	Crítica Social
J. Michelet	De los Jesuitas
Camilo Flammarion	La vida
Diderot	La religiosa

SEGUNDA SERIE

F. Lamennais	Palabras de un creyente
P. Kropotkine	Palabras de un rebelde
J. J. Rousseau	El contrato social
H. Spencer	Creación y evolución
J. Jaurés	El Socialismo
Stuart Mill	El utilitarismo
C. Volney	Las ruinas de Palmira Tomo I
»	Las ruinas de Palmira » II
Ch. Darwin	El hombre y su origen
L. Tolstoy	La gran tragedia
Ch. Dickens	Los tiempos difíciles
M. Gorki	Los vencidos

Se publica el primer sábado de cada mes. Precio de cada tomo 50 cts.

SUSCRIPCIÓN

Un año, o sean 12 volúmenes 5'--- pesetas

Seis meses, o sean 6 volúmenes 2'75 "

Exterior, Un año 6'--- "

La suscripción puede empezar en cualquier mes del año.

El pago de cada suscripción deberá hacerse por anticipado, remitiendo el importe por giro postal o cualquier otro medio.

TOMOS ENCUADERNADOS

Los doce tomos publicados divididos en dos elegantes volúmenes conteniendo 6 tomos cada uno, encuadernados con lujosas tapas a varias tintas, se venden a 4 PESETAS cada volumen.

Cada tomo separadamente encuadernado con tapas de tela inglesa, se vende a UNA PESETA cada uno.